

Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie [Fortsetzung]

Autor(en): **Grupp, G.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **6 (1892)**

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761963>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ave rex Eucharistice, salve magister unice, pontifex esto nobis in omne tempus salutatus.

Te diligimus, imperatorem te facimus, imitari te volumus omnes.

Tu pater, amicus, tu vere princeps, solus dignus et fortis et iustus et bonus Jesus. Jo tu solus pastor almus alens alios tuo corpore.

Tu generis humani singularis amor et ingens desiderium.

Exemplum militiae tu quidem, qui praemium quoque victorum; imo tu nostra victoria, qui mundum vincis.

Tuere nos, tuere rempublicam; nam bene tibi committimus, quos ante servasti, quos nemo praeter te solum valet salvare.

Mirabilis enim, qui solus mirabilia facit Christus, umbri-ferum sacramentum condidit, quo sol Eucharisticus radios humanitatis divinae, ne nimis coruscent, suaviter temperat.

Ast in umbraculis eius, quem desideraveram, sedi, cuius mihi coelestis fructus est dulcis.

Ergo non amplius in tenebris et in umbra mortis capti, sed illustrati potius hoc orto sole cum viatoribus in itinere frugem vitae comedimus, ut victores in patria cum beatis angelis victuri lumine fruamur ipso.

Quod admirandum creditur, est mirabile creditu; non est ei laudis abunde, quod non percipitur mente: sed magis mirum nihil omnipotenti Deo.



BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE.

VON DR. G. GRUPP.

4. Herbart.

1. In Band V dieses Jahrbuches S. 223 ff. haben wir auseinandergesetzt, wie Herbart die rationalistischen Moralprincipien, welche Kant alle verwarf, zu einem zusammenstimmenden Ganzen verband. Er stellte das Princip der Gerechtigkeit (Hobbes,

Grotius), des Wohlwollens (Smith), der Vollkommenheit (Wolf), der sittlichen Freiheit (Fichte) neben- und übereinander und bestimmte ihre gegenseitigen Verhältnisse nicht nach logischen, sondern nach ästhetischen Gesichtspunkten der Ordnung. Die Art und Weise, wie er jene Principien in ästhetische Formverhältnisse umzuwandeln weiß, ist sehr genial, aber im Grunde genommen ebenso verfehlt, wie seine Verwandlung des Geisteslebens in einen mathematischer Berechnung zugänglichen Mechanismus.

Auf pädagogischem Gebiete hat die Herbartsche Philosophie Erfolge erreicht, wie sie keinem neueren System zu teil wurde. Sie verdankt dies nicht so fast dem Umstande, daß sie der Erziehung und dem Unterrichte den denkbar größten Einfluß auf Anschauung und Charakter zuschreibt, als vielmehr der eingehenden Liebe, mit der sich Herbart den pädagogischen Fragen widmete. Dadurch hat er viel nachhaltiger als sein Lehrer Fichte gewirkt, der zwar auch der Erziehung den höchsten Wert beilegte, aber in seiner Unkenntnis und Mißachtung der realen Einzelheiten und der beschränkten Ziele, welche die Wirklichkeit erträgt, phantastische Forderungen und Hoffnungen aussprach.

Unter den von Herbart aufgestellten Erziehungsprincipien greife ich als besonders wichtig eins heraus, nämlich die Vielseitigkeit der Interessen, welches den Unterricht erwecken soll. Dieses Princip zerlegt sich in zwei, in Vielseitigkeit und Teilnahme. Der Lehrer soll vor allem Teilnahme erwecken. Es handelt sich weder in niederen noch in höheren Schulen darum, daß ein bestimmtes Quantum des Wissens erzielt wird; viel wichtiger ist die Weckung geistiger Strebsamkeit, einer von Lust und Liebe erfüllten Teilnahme an den geistigen Gütern, von denen ein jeglicher Unterricht nur eine gewisse Vorahnung geben kann. Freilich das Examen am Schlusse eines jeden höheren und niederen Unterrichtskursus macht es begreiflich, daß Lehrer und Methode zu quälerischer Stofferfüllung zusammenwirken, bei dem Schüler die Aktivität lähmen und leblose Passivität erzeugen. Die Folge dieser anezogenen Passivität ist geistige Teilnahmslosigkeit, Stumpfsinn und Unbildung und die Folge der Unbildung ist Intoleranz und Ungerechtigkeit gegen höhere Bestrebungen. Freilich droht diese Gefahr auch dann noch, wenn lebhaftige Teilnahme ohne Vielseitigkeit der Teilnahme erzeugt wird. Wo warmes Interesse für einen bestimmten Zweig des geistigen Lebens geweckt wurde, pflegt sich dieses mit einem beschränkten Gebiet zu begnügen und das ist ja auch notwendig und nützlich, sofern nur nicht die Toleranz und der achtende Sinn für andere Gebiete verloren geht. Das Detailinteresse und

die beschränkte Meisterschaft muß aber in einer gewissen Vielseitigkeit des Interesses und Wissens ein Gleichgewicht finden, sonst wird selbst der Meister auf einem gewissen Gebiet ein Barbar für andere Gebiete, und wird intolerant, exklusiv und einseitig. Eine gewisse Vielseitigkeit des Interesses ist daher ebenso notwendig, wie Teilnahme überhaupt. Wer nicht eine gewisse Vielseitigkeit und Beweglichkeit des Geistes bewahrt, die auch für Neues und Abweichendes zugänglich ist, dem fehlt das Interesse an allem, was über seinen beschränkten Gesichtspunkt hinausgeht, er wird ungerecht gegen andere und geneigt zu blinden Vorurteilen. Wie viel Haß und Streit, Abneigung und Mißgunst erwächst daraus, daß die Menschen sich so ungern in die Anschauung und Lage anderer versetzen! Wie stolz und hochmütig sieht jene Suffisance auf alles herab, was außerhalb ihres Kreises steht! Und doch wie leicht ist jeder geneigt dazu!

Es ist nun freilich ein schon theoretisch schwer zu lösendes und ein noch schwierigeres praktisches Problem, wie das Interesse zu wecken und zu erhalten ist. Die Homiletik und Rhetorik gibt dem Redner die Anweisung, wenn er anziehen und für seine Ideen gewinnen wolle, müsse er lebendig, mannigfaltig und schön darstellen, alles Abstrakte veranschaulichen und überall die dem Gemüte zugängliche Seite aufdecken. Ähnliches gilt auch vom Unterricht; mehr noch als schöne Darstellung wird man Anschaulichkeit und Wärme fordern dürfen. Wo kein Zusammenhang mit den lebendigen Bedürfnissen des Herzens hergestellt ist, wird man vergebens Aufmerksamkeit und Teilnahme erwarten und erzwingen wollen.

Herbart gibt einen andern Weg an, als den eben angedeuteten. Eine methodische Analyse und darauffolgende Synthese soll Licht und Klarheit über den gegebenen Stoff verbreiten und, was besonders wichtig ist, eine nach verschiedenen Richtungen auslaufende Verknüpfung soll den Stoff in einen systematischen Zusammenhang einreihen. Es war besonders Ziller, der diese Seite der Herbartschen Lehre weiter ausbildete. Der gesamte Unterricht wird von diesem um systematische Mittelpunkte gereiht, und auf diese Weise soll die bestehende Zersplitterung im Principe beseitigt werden. Diese Mittelpunkte müssen einestheils das volle Interesse, welches der Unterricht erfordert, erregen und wachhalten und andernteils einen logischen Zusammenhang und Fortgang ermöglichen. Man begreift leicht, daß nur schwer sich solche Mittelpunkte finden lassen, welche Anziehungskraft und Weite genug haben, um auch die entlegensten Teile des

gleichzeitig zu erteilenden Unterrichtes in lebendiger, logischer und gemüthlicher Beziehung zu erhalten. Wenn je ein Stoff hiezu befähigt ist, so kann es nur ein religiöser sein; das erkannte Ziller wohl und gab deshalb z. B. den sechs letzten Jahren des Volksschulunterrichtes je eine Periode der Offenbarungs- oder Heilsgeschichte zum Mittelpunkt. So hat das dritte Schuljahr die Patriarchenzeit, das vierte die Richter-, das fünfte die Königszeit, das sechste die Lebensgeschichte Jesu, das siebente die Apostelgeschichte, das achte die Reformationsgeschichte (!) und den Katechismus zum Ausgangs- und Zielpunkt des gesamten Unterrichtes. Diesen Stufen voraus geht das Märchen im ersten und Robinson im zweiten Schuljahr. Ziller hat diese Aufeinanderfolge der Unterrichtsgegenstände gewählt, um schon in der Volksschule den kulturgeschichtlichen Gang der Menschheit anzudeuten; denn nach einer weitverbreiteten Voraussetzung muß der individuelle Bildungsgang den großen Bildungsgang der Menschheit rekapitulieren. Wir lassen es dahingestellt, ob es mit dieser Ansicht seine Richtigkeit habe; auch abgesehen davon fordern die Aufstellungen Zillers zu mannigfacher Kritik heraus.

Wir stimmen vollständig mit Pfarrer Berger überein, dessen Schrift¹ uns zur Besprechung vorliegt, wenn er die Märchen und Robinsonaden aus der Schule verbannt wissen will und wenn er der alten Methode einer successiven, immer volleren Darbietung der gesamten biblischen Geschichte das Wort redet. Dem Kinde gibt man nur den Umriss und den Keim, um erst mit der Reife der Jahre den volleren Gehalt und das tiefe Verständnis zu erschließen. Berger hat ganz recht, wenn er sagt, das Kind fasse die biblische Geschichte ganz „kindlich naiv“ auf. Nur zu leicht überträgt man in diesem Alter auf die hohen und erhabenen Gestalten der hl. Geschichte die beschränkten Erfahrungen und Anschauungen des kindlichen Gesichtskreises; einer späteren Entwicklungsstufe erscheinen sie daher leicht als dürftige, ärmliche und kleinliche Vorstellungen, die dem Interesse entschwinden, wenn sie nicht mit tieferem Gehalte erfüllt werden. Mit Recht sagt Berger: „Von der kindlich-naiven zu der männlich-verständigen Auffassung der ewigen Heilswahrheiten müssen die Kinder aber mit pädagogischem Takt hinübergeleitet werden, sonst kommt eine Zeit, wo sie religiösen Schiffbruch leiden, wo sie mit der äußeren Schale, die ihnen unbedeutend erscheint, den kostbaren religiösen Kern als leere Spreu, als tote Schlacke von sich werfen, wie das im spätern Lebensalter so oft geschieht.“

An der Kritik Bergers vermisste ich einen Punkt, ich meine damit

¹ Über die Herbart-Zillerschen Grundsätze in ihrer Anwendung auf den Religionsunterricht. Altenburg. Dietz 1888.

weniger die Behandlung der Reformationsgeschichte im achten Schuljahr, die man wohl auch auf protestantischem Standpunkt füglich durch die Geschichte der Blütezeit des Mittelalters etc. ersetzen darf, sondern vielmehr die Zillersche Zurücksetzung des Katechismusunterrichtes. Ich bin freilich auch der Ansicht, daß der abstrakte, den Schüler leicht ermüdende und dem tiefern Sinn nach häufig unverstandene Katechismusinhalte durch die Offenbarungsgeschichte mehr ergänzt und organisch erfüllt werde, als es häufig geschieht. Ich habe schon an einem andern Orte (Magazin für Pädagogik 1888 S. 170) betont, daß man die Eigenschaften Gottes konkret an und aus biblischen Ereignissen entwickeln solle, und dabei gesagt: „Was die systematische Darstellung des Katechismus dem Verstand diskursiv entfalten muß, das ist in dem plastischen Gemälde der Historie als Ganzes vereint, und mehr als durch einzelne Sätze, welche das Ganze zerteilen, wird der jugendliche Geist durch die Intuition des Ganzen bestimmt. Man kann daher nie genug die erhabenen Bilder der Offenbarungsgeschichte vor Augen rücken, aus denen doch all unser systematisches Wissen geflossen ist. Wie aus der Person Christi, so wurden aus den Offenbarungen und Worten Gottes erst die dogmatischen Sätze abgeleitet, die der Katechismus in nuce gibt.“ Allein damit ist nicht gemeint, man müsse den Katechismus in das letzte Schuljahr verdrängen. Schon von Anfang an soll vielmehr der dogmatische Gehalt entwickelt werden, ja die Quintessenz des Katechismus (der Glaube an Gott, Christus und seine Kirche) muß dem ganzen Religionsunterricht zu Grunde gelegt werden, wie es z. B. in den musterhaften Kinderkatechesen von Mey geschieht. Was gesagt werden wollte, war nur das, man solle in der von der Pädagogik verlangten Weise immer von der Anschauung ausgehen und zu ihr zurückkehren, wenn es sich um abstrakte Verhältnisse handle.

5. Schopenhauer.

Kant hatte das Weltphänomen idealistisch erklärt, alles Begriffliche der Erscheinungen, Substanz und Accidenz, Eigenschaften, Gestalt und Größe, Form und Zweck, Einheit des Ganzen und Vielheit der Teile, zu subjektiven Denkformen erklärt, aber immer noch ein unbekanntes und unbestimmbares Ding an sich übrig gelassen. Seine Nachfolger haben nun auch mit diesem unbekanntem Ding an sich aufgeräumt und die ganze Welt aus apriorischen Begriffen erklärt, wie Fichte und Hegel. Aber ihr Versuch widerstrebte allen realistisch gesinnten Geistern und es erhob sich aufs neue die Frage, was das Ding an sich sei. In der vorkantischen Zeit hätten auf diese Frage die einen geantwortet: teils Materie, teils Geist, die andern: entweder Materie oder Geist. Die Materialisten erklärten alles aus der

Materie, die Leibnitzianer aus dem Geist; die gesunde Philosophie nahm zwei Principien zur Hand, Materie und Geist. Auf Kantischem Boden war schon durch die Fragestellung: was ist das Ding an sich, welches sowohl den materiellen als geistigen Erscheinungen zu Grunde liegt, ein Dualismus ausgeschlossen und es handelte sich nur um eine Bestimmung dieses unbekanntes x in einem Sinne, welcher sowohl die Erklärung der materiellen als der geistigen Phänomene zulieft. Eine solche Bestimmung versuchte nun Schopenhauer. Er wollte das Ding an sich weder als etwas Materielles noch als etwas rein Geistiges gelten lassen und von ihm ebenso sehr die Dunkelheit, Unselbständigkeit und Äußerlichkeit der materiellen, als die Helle, Bewußttheit und Innerlichkeit des Geistigen abwehren. Das Ding an sich sollte etwas Mittleres, gleichsam in der Indifferenz zwischen Geist und Materie Schwebendes sein und als dieses Mittlere bot sich ihm der Wille. Dies ist die große Entdeckung Schopenhauers. Streng genommen hätte sich nun Schopenhauer mit diesem einfachen Dafs begnügen sollen, er hätte über den Willen nichts weiter aussagen dürfen, da ja auf ihn als Ding an sich die nur für die Erscheinungswelt geltenden Kategorieen keine Anwendung finden. Allein wir erfahren doch Verschiedenes über diesen Weltwillen.

1. Der Weltwille ist ähnlich, wie die Substanz Spinozas eins in sich und das Eine in Allem, er offenbart sich, um in der Sprache Spinozas weiterzufahren, in den zwei Attributen Materie und Vorstellung mit ihren unzähligen Modis. Aber alle diese differenten Modi, alle Vereinzelnung als Ding und Subjekt, alle Individualisierung ist nicht nur, wie bei Spinoza, ein vorübergehender, aber immer noch realer Modus, sondern überhaupt unwahr und nichtig, weil alles in Zeit und Raum Erscheinende unwahr ist. Zeit und Raum gilt nur für die Welt der „Erscheinungen“, nicht für das Ding an sich. Hier ist alles raum- und zeitlos und es gibt weder ein Neben- noch ein Nacheinander. Die Erscheinungswelt mit ihrer Vielheit von Elementen, Momenten, ihrem Neben- und Nacheinander verdankt einem eigentümlichen Zauber ihre Entstehung, nämlich der „Magie des Willens“; sie ist der täuschende Schleier der Magie, eitler Schein und Trug.

2. In der Welt der Erscheinungen herrscht ohne Ausnahme das Gesetz der Kausalität, in der wahren Wirklichkeitssphäre aber herrscht die Freiheit. Der Wille ist frei, und in freier Selbstbestimmung setzt sich der Einzelne als hyperempirisches Subjekt sein Dasein und seinen Charakter, von dem er nun in all seinem empirischen Wollen unverbrüchlich bestimmt ist.

3. Der Wille ist dunkel, blind und intellektlos. In purem Unverstand setzt er die Welt, die deshalb auch die aller-schlechteste ist.

Die voranstehenden Behauptungen werden also gerechtfertigt:

1. Von allen Kategorieen hat allein die Kausalität reale Giltigkeit. Ihre Giltigkeit erfahre ich unmittelbar an mir selbst, wenn ich auf den innerlichen Gedanken und Entschluß einer Arm- und Fußbewegung das äußerliche Bild dieser Bewegung an meinem Körper folgen sehe. Rückwärtsgehend kann ich nun mit Anwendung des eben als wahr erkannten Kausalgesetzes von der Wirkung (z. B. Armbewegung) auf die Ursache: den Willen schließen. Die Aktion meines Leibes erkenne ich also als die Aktion meines Willens, der Leib selbst ist objektivierter Wille (?). Wie die sinnliche Erscheinung des Körpers, ist auch die sinnliche Erscheinung der Natur als Objektivierung eines Willens zu erklären.

2. Schon Kant hatte behauptet, jede Handlung sei durch den Charakter und das stärkste Motiv unbedingt bestimmt, andererseits aber fühle sich jeder verantwortlich dafür und halte sich schuldig auch für seinen Charakter. Schuldig könne man sich aber nur für das fühlen, was man frei erwählte; da nun aber diese Freiheit auf empirischem Boden sich nicht finde, so könne sie nur dem hyperempirischen Boden angehören, wo das Ding an sich zu suchen ist. Von hier aus liegt die Folgerung Schopenhauers nahe, daß im Gebiet des Ding an sich die Freiheit eine große Rolle spielt. Um so willkommener mußte eine solche Folgerung sein, als der Wille — das Schopenhauersche Ding an sich — als freiheitsfähige Kraft sich geeignet darstellte, eine solche Folgerung auf sich beziehen zu lassen.

Der Ausfluß der hyperempirischen Selbstentscheidung ist bei Kant das Sittengesetz, bei Schopenhauer der mehr realistisch gefasste Charakter. Wie wir uns das hyperempirische Subjekt näher zu denken haben, erfahren wir weder bei diesem noch bei jenem und bei letzterem vermischen wir das um so mehr, als wir doch alles Individuelle in dem entscheidenden Subjekte fern denken müssen.

3. Daß der Weltwille blind sei, wird aus den physischen und moralischen Weltübeln bewiesen. Die Erde ist ein Jammerthal, Leiden das Wesen des Lebens und Schmerz die Grundstimmung des Gefühles. Alles Sein ist mit dem egoistischen Triebe der Selbsterhaltung erfüllt, und besonders stark zeigt sich dieser Egoismus im Menschen. Mit grellen Farben schildert Schopenhauer, wie das ganze menschliche Leben mit dieser einen Triebfeder erfüllt ist und der Neid, die Bosheit, die Falschheit, die Begehrlichkeit und Eitelkeit das ganze Wesen des Menschen ausmacht. Ein Macchiavelli, La Rochefoucauld, La Bruyère sind dabei seine Autoritäten, er übertrifft sie aber alle noch durch die Energie einer

systematischen Zusammenfassung und einseitigen Konsequenz, durch den Gemütsanteil und die lebendige Stimmung, welche seinen Beobachtungen einen eigenartigen Reiz gaben.

Der Weltwille bringt durch eine eigentümliche „Magie“ den Schein einer räumlich-zeitlichen, aus einer Vielheit einander bedingender Dinge und Zustände bestehenden Welt hervor. Als gleichbedeutenden Ausdruck wählt Schopenhauer auch die Formel: Der Wille „objektiviert sich“. Damit ist nicht gemeint, der subjektive Wille schaffe sich eine reale objektive Welt als Ausdruck seines Wesens, sondern eigentlich gerade umgekehrt, der reale Wille „subjektiviere sich“, d. h. er übersetze sich in die Sphäre des Intellekts, der subjektiven Anschauung. Objektiv bekommt bei Schopenhauer jenen geradezu umgekehrten Sinn, welchen das Wort bei den Scholastikern und auch bei Cartesius hatte. Nicht als ob er etwa durch das Studium dieser Philosophen auf seine Verwendungsart gekommen wäre, vielmehr ist diese die Folge jenes bekannten Satzes, den er an die Spitze seines Hauptwerkes („Die Welt als Wille und Vorstellung“) stellt: „Es gibt kein Objekt ohne Subjekt und kein Subjekt ohne Objekt.“ Beides ist mit einander unlöslich verknüpft, und daher gibt es auch keinen Willen ohne Vorstellung.

Wille und Intellekt sind von jeher mit einander verknüpft und das eine bildet das Gegengewicht zum andern. Der Wille übersetzt sich immer in der Sprache und Form des Intellektes und „objektiviert sich“ zunächst in den Ideen, die wir im Sinne Platos als die Musterbilder gleichartiger Dinge anzusehen haben. Diese Objektivierung in Ideen ist stufen- oder gradartig zu denken. Die unterste Stufe ist die anorganische Materie, dann kommen die Organismen und zuletzt der Mensch mit seinem hellen Bewußtsein. Die Vervielfältigung, Vereinzelung und räumlich zerstreute Anschauung der Ideen — z. B. die Anschauung einer Eiche an verschiedenen Orten — ist Sache des Intellektes und vermittelt sich hier durch die Anschauungs- und Denkformen, die dem Intellekte eigen sind und ihn veranlassen, das Eine in Arten, Teile und Eigenschaften aufzulösen.

Die Ideen sind zeit- und raumlos, auch sind wir bei ihrer Betrachtung frei von dem die wahre Erkenntnis trübenden Einfluß des Kausalitätsgesetzes, wir fragen weder nach dem Wo und Wann noch nach dem Warum und Wozu, sondern nur nach dem Was des Dinges.

Der Intellekt soll sich nun von der Vielheit zerstreuter Beispiele zur Einheit der Idee zurückwenden und erheben. Die Betrachtung der Ideen erhebt uns nach Sch. in einen willenlosen und damit schmerzfreien Zustand und begründet die ästhetische

Stimmung; Sache der Kunst ist es, diesen Zustand durch Darstellung der Ideen zu erzeugen.

Man sollte nun denken, je mehr sich der Intellekt zu den Ideen erhebt und je mehr er sich von dem leidenerzeugenden Willen losringt, ein desto glücklicheres Befinden müßte die geistige Bildung herbeiführen, wie es denn auch Ansicht des Aristoteles war, im Denken liege die Seligkeit. Allein umgekehrt behauptet Schopenhauer, mit der Höhe der Intelligenz wachse das Leiden, nicht nur durchschaue man besser die Nichtigkeit alles menschlichen Strebens, die Illusion der Triebe und die Selbsttäuschung der Hoffnung, sondern man werde auch leidensfähiger, empfindlicher und feinführender für den Schmerz, was allerdings physiologisch begründet ist.

Das Verhältnis des Intellektes zum Willen bei Sch. ist überhaupt unklar. Einerseits ist das Denken ein Objektivationsphänomen des einen weltdurchwaltenden Willens, also der Wurzel nach eins mit ihm, andererseits aber erhebt es sich in selbständige willensfeindliche Stellung, ohne doch wahre Realität oder Substanz zu werden. Der Intellekt erkennt in steigendem Maße die Thorheit des Lebenstriebes, wendet sich gegen den Willen zum Leben, tötet ihn und zieht sich damit selbst den Boden unter den Füßen hinweg.

Schopenhauer versteigt sich zu der nur dem konsequenten Idealismus verständlichen Behauptung, die Menschen brauchten nur einmütig den Trieb zum Leben zu verneinen, um dem Weltprozeß ein rasches Ende zu bereiten. Wie leicht sich so etwas behaupten läßt, da man doch nicht zu befürchten braucht, daß das Experiment einmal angestellt werde!

Der Weltprozeß nähme so durch den Intellekt sein Ende, wie er durch den Willen seinen Anfang fand. Streng genommen dürfte nach Voraussetzung des Systems weder von einem Anfang noch Ende die Rede sein, da Subjekt und Objekt, Vorstellung und Wille unlösbar miteinander verknüpft sind, und bei einem Weltprozeß weder nach einem Woher noch nach einem Wohin gefragt werden darf.

Über Schopenhauer liegen uns zwei Schriften vor, die eine von Haacke,¹ die andere von Kufsner. Beide haben ihre eigentümlichen Vorzüge neben hervorstechenden Schattenseiten. Haacke sucht ohne kritische Stellungnahme das System objektiv zu begreifen und aus dem intellektuellen und moralischen Charakter seines Urhebers zu erklären.

¹ Der innere Gedankenzusammenhang des Schopenhauerschen Systems. Bunzlau 1888.

Der scharfe Gegensatz zwischen Willen und Intellekt, wie ihn das System Schopenhauers zeigt, ist ohne Zweifel ebenso in dem Charakter desselben begründet, wie sein Pessimismus. Sch. fühlte zwei Mächte in sich, die stets im Widerspruch lagen, einen durchaus egoistischen, genufssüchtigen und unbezähmbaren Willen und einen hellen intuitiven Verstand, der sich über die Gemeinheit der Triebe erhob und das Schöne und Gute zum Inhalt hatte. Dieser Gegensatz drang auch in die ethischen Ansichten ein und veranlafste die schroffe Trennung zwischen dem unsittlichen Egoismus und dem altruistischen Mitgefühl mit dem Nächsten, welches nach den pessimistischen Voraussetzungen des Systems näherhin als Mitleid bestimmt wird. Nicht die werktätige Liebe, das praktische Wohlwollen, sondern eine rein theoretische Tugend soll den Menschen zum sittlichen machen!

Nicht ganz in dem gleichen Sinne und Grade, wie der Gegensatz von Intellekt und Wille läfst sich die pessimistische Stimmung des Systems aus einer angeborenen Charaktereigenschaft Schopenhauers erklären. Besäßen wir auch nicht die Nachrichten seiner Freunde, so enthielten doch seine eigenen Schriften Andeutungen genug über die Quelle seiner weltschmerzlichen Stimmung. Selten hat ein Mensch seiner Natur so wenig Zügel angelegt, ohne Scheu und Rücksicht auf die Meinung anderer den Brutalen gespielt, seinen Hochmut und seine Menschenverachtung zur Schau getragen, wie Schopenhauer. Sein Begehren und Streben, die Erwartungen und Ansprüche, die er ans Leben stellte, waren zu hoch gespannt und mafslos, als dafs sie ihre Befriedigung gefunden hätten. Infolgedessen waren die Enttäuschungen, die er machen mufste, so zahlreich und grofs, der Rückschlag, den das Leben dem kecken Mute gab, so heftig, dafs die Seele für immer verstimmt blieb.

Ein christliches Gemüt hätte aus dem Jammer und der Öde dieser Welt sich auf ein jenseitiges Gebiet geflüchtet und dort den Trost gesucht, den es hier nicht fand. Das Christentum ist ganz damit einverstanden, dafs diese Erde ein Jammerthal ist, und es baut auf dieser Wahrheit die Grundforderung der Gottesliebe. Es bediente sich seit Jahrhunderten jener Gründe gegen die naive Genufssucht des weltlich gesinnten Pantheismus, welche Schopenhauer und Hartmann zum Teil mit unbewufster Anlehnung an homiletische Gedankengänge ins Feld führen. Dafs alle irdischen Güter, weder Reichtum noch Genufs und Ehre den Menschen befriedigen, ist eine alte Wahrheit, von der alle Kanzeln widerhallen. Es gibt auch einen christlichen Weltschmerz, wenn man so sagen darf, eine christliche Traurigkeit und Melancholie. Balmes preist sie mit glänzender Schilderung: „Kennt ihr die christliche Traurigkeit, dieses ernste und erhabene Gefühl, das sich auf der Stirne des Gläubigen wie eine schmerzliche Erinnerung eines erlauchten Verbannten abspiegelt, das

die Freuden des Lebens mit der Hindeutung auf das Grab mäfsigt, das mit den Strahlen der Hoffnung das Dunkel der Gruft erhellt, diese so natürliche und tröstliche, so grofse und ernste Traurigkeit, die den Glanz und die Herrlichkeiten der Welt als vergänglichem Wahn von sich stöfst. — Unsere Seele besitzt die Eigenschaften eines Verbannten: sie wird nur von Gegenständen angezogen, welche zur Traurigkeit stimmen, und selbst wenn sie von rauschender Freude begleitet sind, muß ihnen ein wohlberechneter Gegensatz einen Schein von Traurigkeit verleihen. Wenn die Schönheit nicht auf ihren bezauberndsten Reiz verzichten will, muß ihren Augen eine Thräne des Grams entquillen, auf ihrer Stirn ein Gedanke des Kammers zucken, ihre Wangen unter einer schmerzlichen Erinnerung erbleichen.“ Die christliche Trauer ist aber eine Trauer zum Leben, nicht zum Tode, wie bei Schopenhauer; sie spannt unsere Hoffnung und regt unser Streben, anstatt es zu lähmen und allen frohen Ausblick zu entziehen.

Dafs die gegebene Erklärung des Schopenhauerschen Pessimismus zutreffend sei, beweist die systematische Begründung dieser Lebensansicht. Schopenhauer führt alle Übel der Welt auf eine Inkongruenz zwischen unserer Natur und der Wirklichkeit, zwischen den subjektiven Bestrebungen, idealen Wünschen und Erwartungen und den objektiven Weltlagen zurück. Küfsner¹ faßt die diesbezüglichen Ausführungen kurz und gut so zusammen:

„Das Verhältnis, in welchem der Mensch demnach zu der ihm umgebenden Natur steht, und aus dem alle Übel entspringen, ist in physischer Hinsicht das der Inkongruenz seiner physischen Konstitution mit seiner Umgebung; in ethischer Hinsicht das der Inkongruenz seiner sittlichen Kraft mit dem mittelbar oder unmittelbar aus seiner Umgebung und seinen Beziehungen zu ihr entstammenden Unlustgefühle; in intellektueller Hinsicht die Inkongruenz seiner rezeptiven Sinnlichkeit und spontanen Vernunft-Anlagen mit der Unendlichkeit der Objekte seiner Sinnes- und Vernunftthätigkeit.“

In einem idealen Zustande würde die Natur weder unsere Gesundheit schädigen noch mit Mühe sich die Nahrung abringen lassen, Genuß und Ehre würden von selbst dem Menschen zufallen und im Geistesleben würde weder Zeit und Raum das wahre Wesen der Dinge verhüllen und das Entfernte verdunkeln noch die Enge des Bewußtseins den Gesichtskreis beschränken. Hier besäßen wir die Wahrheit intuitiv und wir brauchten nicht von einem Ding zum andern überzugehen.

Es ist nun allerdings Küfsner beizustimmen, wenn er diesen idealen Traum zerstört und als unmöglich darstellt. Wie er richtig betont, liegt

¹ Kritik des Pessimismus, Versuch einer Theodicee. Halle, Pfeffer 1888.

in der Not und im sittlichen Kampfe ein notwendiges Element menschlicher Bildung, mit dessen Verschwinden ein trauriger, unfruchtbarer und lebloser Quietismus die Gesellschaft erfüllen würde. „Die Idee der Sittlichkeit setzt die der Freiheit und des Bewußtseins voraus, sowie die Thatsächlichkeit des bösen Triebes; wo aber die Möglichkeit der Sünde aufgehoben, sei es durch Aufhebung des äußeren Anlasses (Unlust), sei es des inneren Triebes, da gibt es auch keine sittlichen Handlungen als die aus Freiheit entspringende Überwindung des Bösen.“

Andererseits aber bezweifeln wir, ob in allen Stücken die Kritik Kufsners berechtigt ist. Der erträumte Idealzustand des Menschen und der Gesellschaft ist nicht durchaus chimärisch, für ein transcendentes Gebiet müssen wir dessen volle Berechtigung aufrecht erhalten: Die Hoffnung ist hier kein leerer Wahn. In einem jenseitigen Zustande ist es nicht undenkbar, wie Kufsner es uns darstellt, daß zugleich die umfassendste Objektenreihe mit gleichbleibender Deutlichkeit vor Augen stände, und die Unmöglichkeit, nicht mehr sündigen zu können, würde so wenig, wie bei Gott, eine Einbuße der Freiheit bedeuten. Ein solches Leben wäre kein bewußtloses Scheindasein. Sowohl das Wahre des Pessimismus als des Optimismus wäre besser zum Ausdruck gelangt, wenn Kufsner zwischen dem immanenten und transcendenten Gesichtspunkt unterschieden hätte, wenn er ein höheres sittliches Ziel als „die Idee der fortwährenden Entfaltung und Steigerung aller Kräfte des Menschen“ und einen höheren Begriff von der Religion als den „des Ausdruckes der idealen Natur des Menschen“ zu Grunde gelegt hätte.

Die Darstellungsweise Kufsners ist etwas geschraubt und bleibt wie bei Haacke weit zurück hinter der Klarheit des Philosophen, mit dem sich beide beschäftigen.

6. Lotze.

Unter den akatholischen Philosophen der neuesten Zeit zählt Lotze zu den ansprechendsten Erscheinungen. Er teilt nicht den anmaßenden Stolz der vorausgehenden, alles und besser wissenden Philosophengeneration, sondern war bescheiden in seinen Ansprüchen und Zielen, von positiverer Natur, ein ernster Forscher und Denker, der die Aufstellungen der Vorzeit nicht ohne weiteres beiseite warf. Gleich Trendelenburg und Ulrici verhielt er sich nicht gleich von Anfang an ablehnend gegen alle traditionellen Anschauungen und wenn er im letzten Ergebnis zu wenig annehmbaren Aufstellungen gelangt, so bleibt doch sein philosophisches Schaffen reich an anregenden Untersuchungen und aufklärenden Ideen. Noch mächtiger, als durch seine konservative Tendenz und seinen Gedankenreichtum zieht Lotze durch den Zauber seiner Sprache an. An Glanz, Farben-

reichtum und Vornehmheit der Darstellung wird er von keinem neueren Philosophen übertroffen; Ed. von Hartmann, dessen Schrift über Lotze wir zu besprechen haben, reicht kaum an ihn heran, so sehr er sich bemüht, ihn in Schatten zu stellen und ihn zu ironisieren. Zwar ist der Stil Lotzes das gerade Gegenteil von Einfachheit und geradliniger Entwicklung. Schon äußerlich erweist sich sein Bau als ziemlich verwickelt, jeder Satz ist eine mehrgliedrige Periode und kaum fehlt einmal ein Relativsatz; in der Regel umschließt eine Periode mehrere Relativsätze und bewegt sich oft durch die überraschendsten Wendungen, gegen deren Ende zu wir häufig in spannende Erwartung geraten, wie sie wohl ausgehen. Aber immer übertrifft er die Erwartung durch die vollendete Eleganz der Lösung. Schon in einem einzelnen Satz erweckt seine Darstellung durch Adjektive und Relative alle möglichen Nebengedanken und noch mehr pflegt eine längere Ausführung über einen Gegenstand so viele Seitenperspektiven zu eröffnen, daß wir uns nie in einem Punkte verlieren und überall im Mittelpunkt der Weltbetrachtung finden. Es scheint, als wolle Lotze auch für die philosophische Darstellung und Erkenntnis zur Wahrheit machen, was er im Sinne des Leibnitz von den Weltatomen sagt, ein jedes Atom widerspiegeln das Universum. So widerspiegelt auch bei ihm jedes Element der Entwicklung die ganze Weltanschauung und wir bleiben immer auf der Höhe universeller Betrachtung.

Durch einen fast zu ungemessenen Gebrauch von abstrakten Substantiven weiß Lotze auch einfachen Wahrheiten ein akademisch vornehmes Gewand zu geben. In abstrakten Substantiven und Prädikaten verdichtet er eine reiche Fülle konkreter Inhaltlichkeit und wandelt dann auf der Höhe von Abstraktion zu Abstraktion, jeder Thatsache durch alle möglichen Wendungen und Spiegelungen folgend und jeden Gedanken durch alle möglichen Voraussetzungen und Folgen entfaltend. Wenn dann unsere Aufmerksamkeit ermüdet, weiß er durch gelegentliche sympathische Beziehungen und subjektive Streiflichter das Interesse zu erregen und die Gedanken wach zu erhalten.

Alle diese Stileigentümlichkeiten zeigt die sogleich folgende erkenntnistheoretische Auseinandersetzung, die wir zugleich als Einleitung den spätern Entwicklungen vorausschicken.

Nachdem Lotze gesagt hat, eine frühere Zeit habe dem Geist einen angeborenen Besitz verschiedener apriorischer Ideen willkürlich zugesprochen, fährt er fort: „Die Willkürlichkeit solcher Ansichten hat der erste Aufschwung unserer nationalen Philosophie [Kant] durch die Annahme begrenzt, daß allerdings wohl dem menschlichen Geiste eine

Mehrheit angeborener Ideen zukomme, aber nicht solcher Ideen, welche irgend eine Thatsache oder einen einzelnen Zug des Weltbaues enthüllen, sondern nur solcher, welche die allgemeinen Beurteilungsgründe ausdrücken, nach denen unser Denken jeden noch zu erwartenden möglichen Gehalt der Wahrnehmung auffassen und verarbeiten muß. Aller Inhalt unserer Gedanken komme uns mittelbar oder unmittelbar von der Erfahrung, aber nicht ebenso die Regeln, nach denen wir beziehend, vergleichend, urteilend und folgernd diesen Inhalt verbinden und trennen, von einem zu dem andern übergehen. Ihre Quelle sei nicht außer uns zu suchen; das Gefühl der notwendigen und unauslöschlichen Giltigkeit, mit dem sie unserm Bewußtsein sich aufdrängen, bürge uns vielmehr dafür, daß sie von dem abstammen, von dem wir uns nie trennen können, von der eigenen Natur nämlich unseres geistigen Wesens. Ausgerüstet mit diesen Weisen der Auffassung stehen wir der Mannigfaltigkeit der Eindrücke gegenüber, welche die Außenwelt in uns veranlaßt hat; durch ihre Anwendung erst wird die thatsächlich vorhandene Summe der innern Zustände für uns Erkenntnis. So bringen wir, uns eingeboren, die anschaulichen Formen des Raumes und der Zeit jenen Eindrücken entgegen, deren gegenseitige Verhältnisse sich nun für uns in das Nach- und Nebeneinander der sinnlichen Erscheinungswelt verwandeln, so treten wir mit der unabweisbaren Voraussetzung, daß alle Wirklichkeit auf der Grundlage beharrlicher Substanzen beruhen müsse, an welche sich abhängig und unselbständig die wandelbaren Eigenschaften knüpfen, mit der Gewissheit ferner, daß jedes Ereignis durch einen ursächlichen Zusammenhang als Wirkung an seine Vorangänge gebunden sei: mit dieser uns eingeborenen Zuversicht treten wir zur Beobachtung des gegebenen Inhalts hinzu und verwandeln seine Wahrnehmung, indem wir diese Grundsätze unserer Beurteilung auf ihn anwenden, in die Erkenntnis eines durch innerlichen Zusammenhang in sich abgeschlossenen Weltganzen.“

Es wäre mißverständlich, wollte man bei Lotze einen ähnlichen Idealismus voraussetzen, wie er sich etwa bei den Neukantianern findet. Die Erfahrung erhält vielmehr ihr volles Recht. Zum Beweise diene folgende Erwägung (Mikrokosmos II, S. 296). Was frühere Philosophen außer den obengenannten Kategorieen und Anschauungsformen noch an apriorischen Ideen und selbstverständlichen Axiomen anführten, wird selten „mit der vollen Klarheit einer nicht anders sein könnenden Wahrheit sich aufdrängen“, vieles hat nur eine mittelbare Gewissheit und entspringt dem Zwange der allgemeinen Formen der erfahrbaren Wirklichkeit, welche uns daran „gewöhnt, für selbstverständlich und notwendig zu halten, was wir thatsächlich überall wiederkehren sehen“. Dahin gehört z. B. „die Vorstellung von der notwendigen Beständigkeit der Masse und der Unvergänglichkeit des Stoffes“. Endlich gibt es ethisch-ästhetische Voraussetzungen, welche nicht ausdrücken, was nicht anders

sein könnte, sondern etwas, was sein sollte, z. B. die „Sehnsucht nach einer höchsten Einheit der Welt“. Streng axiomatisch sind nur die Denkgesetze (Identitäts- und Kausalitätsgesetz). Nun ist es aber nicht „der Geist als reiner, von der Erfahrung noch unberührter, dem wir diese Voraussetzungen unserer Beurteilung der Dinge wie fertig uns mitgegebene Werkzeuge verdanken, als hätte er sie als Ergebnis einer Konkordanz zwischen allen den Forderungen seiner intelligenten, ästhetischen und sittlichen Natur gestiftet; vielmehr die wirklichen Erfahrungen selbst sind es erst, die den Geist reizen, allmählich sein Wesen zu entfalten und im Kampf mit den Dingen sich die Kampfweisen zu bilden, die er bedarf. Alle jene Systeme, die da geglaubt haben, den Inhalt der denkwürdigen Wahrheit als eine abgeschlossene vollständige Reihe gleich ursprünglicher Erkenntnisse darstellen zu können, haben in der That vielmehr Reflexionen von sehr verschiedenem Datum gesammelt, die der menschliche Geist im geschichtlichen Lauf seiner Bildung an den Stoff der äußern Wahrnehmung und an die Schicksale des Lebens zu knüpfen gelernt hat, und unter denen nur wenige Grundsätze sich finden, die sich als ursprünglich ihm angehörige Wahrheiten bezeichnen lassen.“

Im folgenden geben wir eine kurze Übersicht über die Naturphilosophie, Psychologie und Metaphysik Lotzes, im voraus bemerkend, daß seine naturphilosophischen und metaphysischen Ideen viel weniger der Anerkennung wert sind, als seine psychologischen Untersuchungen.

a) Lotzes Naturphilosophie.

Im Bereich der Naturphilosophie huldigt Lotze einer imponierenden mechanischen Weltauffassung und verwirft für das vegetabilische und animalische Leben die Annahme einer Lebenskraft oder einer über der Stoffverbindung schwebenden substantiellen Form. Die „organischen“ Stoffe hängen mechanisch zusammen und kein höheres Band umschließt und keine Kraft bestimmt und erhält den Stoffwechsel und das Wachstum. Der organische Bildungsprozeß wird nicht „durch eine über ihnen schwebende Idee, sondern durch die bestimmte Anordnung der Wechselwirkungen unterhalten werden, die zwischen allen einzelnen Teilen vermöge ihrer bestimmten Lagerung gegen einander obwalten“.

„Anstatt eines Bandes, das mit oberflächlichen Windungen die ganze Unzählbarkeit der Teile umschließt, finden wir daher unzählige Bänder, die je zwei einzelne Elemente des Körpers verknüpfen, und diese Bänder sind nichts als die eigenen Kräfte der Elemente selbst, die es weder bedürfen, von irgend einem höheren Gebote zu der Wirkung erweckt zu

werden, die ihrer Natur eigentümlich ist, noch es ertragen würden, zu einer andern erregt zu werden, die ihr widerspricht.“

Ausdrücklich vergleicht Lotze den lebendigen Körper mit einer Maschine, freilich um gleich von Anfang an den großen Unterschied zwischen dem Bau der Natur und dem der Kunst hervorzuheben. Bei der Maschine sind es feste, starre und undurchdringliche Massen, „Kräfte zweiter Hand“, auf deren Unveränderlichkeit gerade die Sicherheit der Leistung beruht, und dann sind diese Massen äußerlich, nicht durch lebendige innerliche Anziehung verbunden, so scharfsinnig ihre Verflechtung gedacht ist. Im lebendigen Körper aber entfaltet jedes Atom „sich bildend, zurückbildend und verändernd“ gegen seine Nachbarn die ganze Fülle jener Kräfte, die ihm eigen sind; ein ununterbrochener Fluß von Wechselwirkungen vermittelt den „durchdringenden“ (organischen) Zusammenhang des Ganzen.

„Die unablässige, nicht auf einzelne Momente stofsweise verteilte Wechselwirkung aller Glieder bringt jenen schönen Schein der Weichheit und anmutiger Milde der Entwicklung hervor, mit dem alles Lebendige dem gespenstigen Unzusammenhang in den Bewegungen künstlicher Automaten siegreich gegenübersteht.“

Das organische Leben äußert sich a) in gleichförmigen und b) periodisch wiederkehrenden Bewegungen (Atemholen, Blutlauf, Darmbewegungen) und c) in fortschreitenden Entwicklungen durch eine Stufenreihe vorausbestimmter Zustände und rhythmischer Zurückkehr zum Anfangszustand, wie man es besonders schön am Sprossen und Blühen der Pflanzen bemerken kann. Ähnliche Bewegungsformen, meint Lotze, sehen wir nun den Planetenlauf einhalten, und es könnte sich fragen, ob sich das Problem des Lebens nicht durch Vergleich mit dem Planetensystem erhellen ließe. Die Planeten sind nicht so äußerlich, wie eine Maschine verbunden und bedürfen keines fremden Antriebes. Allein sie sind nur durch das Gesetz der Schwere und nicht chemisch verbunden. Die Körperkräfte wirken nur in ihre nächste Nähe durch chemische Verwandtschaft und dadurch ist der Körper sowohl nach außen als nach innen gegen unberechenbare Fernwirkungen geschützt.

α) „Wären alle Teile des lebendigen Körpers unmittelbar so durch Wechselwirkungen verbunden, daß jede kleine Veränderung des einen ihren Wiederhall über die Gesamtheit der übrigen verbreiten müßte, so würde hierin eine reiche Quelle unendlicher Störungen für das Ganze liegen, die ebenso umfängliche Veranstaltungen zu ihrer Ausgleichung forderten.“

β) „Die geringe Entfernung, in welcher die chemische Verwandtschaft und die Kohäsion der Körper ihre Wirksamkeit verlieren, umgibt den Körper mit einer Zone von Gleichgiltigkeit, während dieselben Kräfte seine eigenen sich berührenden Teile mächtig genug zusammenhalten, um selbst der wirklich andringenden Gewalt Widerstand zu leisten. Während daher das lockere Gefüge eines Sternensystems mit einer bewundernswürdigen Empfindlichkeit die Veränderungen des übrigen Weltalls in seinen eigenen Veränderungen abspiegeln würde, kehrt der lebendige Körper hierin von derberer Natur, auch nach großen Schwankungen in die frühere Lage seiner Teile zurück und bietet uns dadurch den Anblick einer sich gleichbleibenden und doch nicht starren, sondern beweglichen Gestalt.“

Diese Unvergleichlichkeit des organischen Lebens mit mechanischen Vorgängen auch der entwickeltsten Art scheint nun doch für das Vorhandensein einer den Stoffwechsel leitenden und gestaltenden Kraft in irgendwelcher Form notwendig zu sprechen, um so mehr als die Erklärung des Entstehens und Vergehens der Organismen der mechanischen Theorie fast unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet. Allein auch diese Schwierigkeiten sucht Lotze, einer im Herzensgrunde ihm doch fremden Weltanschauung allzu wohlwollend und allzu diensteifrig aus dem Wege zu räumen. Einen ersten Keim (ein Protoplasma) vorausgesetzt sei es nicht so undenkbar, daß sich dieser durch Spaltung vermehrt, wie es ja empirisch bei einfachen Organismen noch immer vorkomme, und seine Glieder in irgendwelcher geometrischer Richtung entweder in Axen- oder Strahlenform verteilt hätte. Sobald einmal eine Mannigfaltigkeit von Stoffen irgendwelche Gleichgewichtslage angenommen habe, seien die neu hinzutretenden Stoffe durch die feste Lage der einzelnen Teile gebunden und müssen sich dem Gesetze des Ganzen fügen.

„Nicht überall setzt sich schon an den Krystall der neue Niederschlag des gleichen Stoffes an, sondern die Kräfte des schon Gebildeten zeichnen den spätern Teilen Ort und Form ihrer Anlagerung vor und erhalten im Wachstum die ursprüngliche Gestalt oder doch das ursprüngliche Gesetz ihrer Bildung.“

Daß durch zufälligen Zusammentritt von Atomen ein haltbares und lebensfähiges Gebilde entstehe, sehe unwahrscheinlicher aus, als es in Wirklichkeit sei. Wenn man mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung die annähernde Unmöglichkeit eines solchen Geschehens erweisen wolle, berücksichtige man nicht, daß von selbst alle jene Stoffkombinationen wegfallen, welche lebensunfähige Gebilde ergeben. Eine solche Ausscheidung bewirke

der Naturlauf von selbst, wie er ja auch überall auf Auslese des Besten und Kräftigsten dringe.

Um das Zerfallen des Körpers zu erklären, wenn der Tod eintritt, bedürfe man nicht der Annahme einer entweichenden Lebenskraft, die nunmehr die Stoffe ihrem selbsteigenen Walten und Wirken überläßt und aufhört, ein „Zügel“ zu sein, der sie in die bestimmte lebenerhaltende Richtung zwang. Die Ursache des Zerfalls liege in einer Abnutzung oder Zersetzung eines Teiles des lebendigen Körpers, welchem der übrige Körper nicht mehr genügenden Widerstand entgegensetzen könne. Wenn der gesunden Elemente noch genug vorhanden sind, um die lebendige Bewegung der Säfte zu erhalten, das Unbrauchbare zu entfernen und die Zellen neu zu bilden, bedürfe es keiner heilenden Lebenskraft und wenn einmal die lebendige Bewegung aufhöre, erkläre sich die allgemeine Zersetzung durch den freiwirkenden Chemismus der sich überlassenen Elemente.

Ist nun dadurch wirklich das Problem des Lebens gelöst? Ich brauche diese Frage nicht zu verneinen, denn diese Antwort schwebt jedem auf der Zunge. Die Entstehung des ersten Keimes vermag Lotze sowenig zu erklären, wie Du Bois-Reymond, und damit hat er auch das organische Leben nicht erklärt. Lotze erkennt dies auch an; er weiß wohl, daß das Leben aus einer höhern Quelle fließt als aus dem Sichdrängen und Sichstossen, der Verbindung und Mischung der Stoffe. Nicht nur unterscheidet er klar und deutlich zwischen dem äußern Mechanismus und dem innern im letzten Grunde unableitbaren und nicht analysierbaren Leben, sondern weist auch dem Mechanismus eine ganz untergeordnete dienende Stellung an. Doch ehe wir darauf eingehen, müssen wir einen Blick auf Lotzes Psychologie werfen.

b) Lotzes Psychologie.

1. Bei der Hochachtung Lotzes für den Mechanismus und vollends bei seiner Hochachtung vor Herbarts Psychologie ist es doppelt aner kennenswert, wenn er auf dem Gebiet der Seelenlehre alle mechanische Auffassung von Anfang an abweist. Sowohl gegen Kant als gegen Herbart beweist er den substantiellen Charakter der Seele, welche in einer Vielheit von Thätigkeiten ihre Identität bewahrt. Die Einheit des Selbstbewußtseins, welches als „denkendes Ich“ alle ihre Denkakte begleitet und zusammenfaßt, ist keine bloße Erscheinung, wie Kant will, und die Idee dieser Einheit hat keine bloß regulative, sondern auch konstitutive Bedeutung. Wenn ich mir auch nur als eins erscheine, so ist schon die Thatsache, daß ich mir erscheine,

genügend, um auf den einen Grund zu schliessen, welcher Erscheinungsobjekt und Erscheinungssubjekt zusammenfasst. „Nicht darauf kommt es an, als was ein Wesen sich selbst erscheint; kann es überhaupt sich selbst, oder kann anderes ihm erscheinen, so muß es notwendig in einer vollkommenen Unteilbarkeit seiner Natur als Eines das Mannigfache des Scheins zusammenfassen können.“

Die mechanische Auffassung möchte das Seelenphänomen auf ähnlichem Wege entstehen lassen, wie eine Resultantenwirkung. Aus zwei Bewegungen entstehe nach dem bekannten Lehrsatz der physischen Mechanik eine verbindende dritte und so sei es auch in der Seele, nur daß zu ihrer Bildung eine größere Mannigfaltigkeit von Bewegung erfordert werde. Allein dieser Vergleich übersieht, daß zwei Kräfte sich nur in einem schon vorhandenen Körper als Durchschnittspunkt einigen können, aber nicht einen solchen Einheitspunkt erst schaffen. Ebenso unmöglich ist es, mit Herbart das Bewußtsein aus dem Vorstellungsmechanismus, aus besonderen Helligkeitsgraden der Vorstellungen zu erklären. Eine Summe besonders heller Vorstellungen für sich ist noch keineswegs jene Einheit, welche die Vorstellungen als ihre weifs und behandelt.

Herbart verselbständigt die Vorstellungen und macht die Seele zum bloßen Schauplatz — nicht einmal zum Zuschauen —, zum bloßen Rahmen — nicht einmal zum tragenden und bedingenden Boden —, innerhalb dessen sich die Vorstellungen bewegen und dies im Widerspruch mit seiner Grundannahme, wonach die Vorstellungen die Selbsterhaltungen der Seele gegen fremde Realien darstellen, also doch ein Leiden und Wirken der Seele voraussetzen. Allein die Seele soll nun einmal eine einfache veränderungs- und leidenslose Qualität sein, weil nur so ihre Einheit gewahrt werde. Als ob die Einheit eines Wesens eine Mannigfaltigkeit verschiedener Zustände und Thätigkeiten ausschliesse! Mit Recht sagt dagegen Lotze, es sei gerade das Wesen der Seele sich zu entwickeln und sie sei eher als eine Idee zu definieren, welche ihren Inhalt durch verschiedene Formen der Entwicklung zweckvoll entfaltet und eine Vielheit von Momenten zu einer sinnvollen Harmonie verbindet, denn als eine starre Substanz oder Qualität. Nur ein planloses Anderswerden sei durch diese Idee und das in ihr enthaltene Gesetz der Entwicklung ausgeschlossen. Freilich greifen die äußern Eindrücke nicht in systematischer Ordnung in sie ein und die durch diese Eindrücke bedingten Rückwirkungen der Seele seien nicht durchaus folgerecht. Allein abgesehen von der Frage, ob jene Eindrücke

zufällig seien, liege schon Ordnung genug darin, daß die Denkgesetze den Wahrnehmungsinhalt in einen festbestimmten logischen Zusammenhang bringen, in welchem das Mannigfaltige und Veränderliche der Erscheinungswelt sich nach den Gesichtspunkten des Gleichen und Ähnlichen (Identität), Abhängigen und Bedingten (Kausalität) verteilt. Gerade das sei der Sinn der vielverhandelten und rätselhaften Enge des Bewußtseins, daß nicht alles Mögliche zugleich die Aufmerksamkeit fesseln kann, sondern daß eine beziehungsreiche Zusammenordnung und Verbindung nötig ist. Die Enge des Bewußtseins hänge weder von den Helligkeitsgraden der Vorstellungen noch von ihrer Kontrarität ab, wie Herbart will. Ein ganz intensiver Eindruck kann unbewußt bleiben, wenn die Aufmerksamkeit irgendwo anders hingehört ist, also der Eindruck nicht etwa durch eine intensivere Vorstellung, sondern die den nötigen Helligkeitsgrad erst verleihende Aufmerksamkeit „gehemmt“ ist. Die Helligkeitsgrade sind nicht so verschieden und berechenbar, wie es die Seelenmechanik Herbarts voraussetzt. Eine Vorstellung ist entweder klar oder nicht, klar aber ist sie nicht durch ein mehr oder weniger intensives, sondern ein extensives Wissen um sie, eine hinreichende Vollständigkeit ihres Inhaltes und Offenliegen aller ihrer Teile und Beziehungen. — Ferner schließt eine Vorstellung nicht notwendig die ihr konträr entgegengesetzte aus, vielmehr liegen sich die konträren Begriffe weiß und schwarz, groß und klein, positiv und negativ viel näher, als A und ein beliebiges non A und ziehen sich deshalb sogar an.

Wichtiger für die Erklärung der Bewußtseinshelle ist der Wert einer Vorstellung, der Wert, den nicht etwa die Vorstellung an sich hat, sondern den ihr unser Interesse gibt. Allein ausschlaggebend ist das subjektive Interesse nicht, nur für die tierische Aufmerksamkeit bietet es einen genügenden Grund, der Wert aber vermag einen ausgedehnteren Gesichtskreis zu umspannen, sofern alles von demselben logischen Gesetzeskreis umspannt wird. Wohl ordnet auch die tierische Seele die Eindrücke nach zeitlichen und räumlichen Gesichtspunkten, faßt das Ähnliche zusammen und erwartet vom Ähnlichen Ähnliches, nur daß diesen seelischen Gebilden das feste Gepräge mathematischer und gesetzlicher Notwendigkeit fehlt.

2. Ganz in scholastischem Sinn betont Lotze den Unterschied eines höhern und niedern Erkennens und findet das Auszeichnende der höhern Allgemeinvorstellungen, Begriffe genannt, in dem Nebengedanken einer „gesetzgebenden Regel, durch welche die einzelnen Züge des Allgemeinen nicht nur als

eine thatsächliche Verknüpfung, die in vielen Einzelnen sich wiederholt, sondern als ein zusammengehöriges Ganzes erscheinen, in ihrer Verbindung durch den unteilbaren Sinn des Wesens verbürgt, dessen Bild sie sind. Es kommt wenig darauf an, wie ausgebildet unser Wissen um den Grund und die Bedeutung dieser Zusammengehörigkeit ist; daß sie überhaupt von uns gefühlt wird, und daß wir die bloße Summe vereinigter Merkmale, welche uns der Vorstellungslauf an sich bietet, in den Gedanken eines Ganzen verwandeln, scheidet hinlänglich unsere Auffassung von dem bloßen Bilde selbst. Diese Verwandlung aber vollzieht beständig auch das ungeübteste Denken, wenn es einen Namen der Sprache ausspricht; noch mehr, wenn es dem Namen den Artikel voranschickt und das Wahrgenommene als irgend ein Das bezeichnet, hat es schon kräftig genug und unverkennbar diese Vereinigung der zusammengestellten Züge des Bildes in den Gedanken eines innerlich unteilbaren Ganzen vorgenommen.“

Eine einfache sinnliche Wahrnehmung findet, daß die Gegenstände bald diese Eigenschaften haben und Thätigkeit ausüben und bald eine andere, daher liegt der Gedanke nahe, das Grün der Bäume, das Schreien der Tiere etc. etc. von diesen Wesen abzutrennen und bei Gelegenheit wieder zu verbinden. „Solche Trennungen und Verbindungen der Vorstellungen sind das, was wir denkend in der Form des Urteils ausdrücken, aber wir sagen im Urteile mehr, als sie selbst enthielten. Indem wir vom Baume sagen, er sei grün, fassen wir ihn unter der Form eines selbständigen Dinges, an dem die Farbe in jener Weise veränderlich und abhängig hafte, in welcher überhaupt Eigenschaften ihren Trägern zukommen. Dieses mitgedachte Verhältnis zwischen Ding und Eigenschaft ist der Grund, auf welchen wir jene eigentümliche Verknüpfung unserer Vorstellungen zurückführen.“ Ebenso wenn wir das Urteil aussprechen: ein Körper stößt uns, so enthält „dieses Urteil mehr als die bloße Wiederholung der Thatsache, daß beide Eindrücke sich in uns zu folgen pflegten. Indem es den Körper als die thätige Ursache, den Stoß als die Wirkung bezeichnet, führt es das Zusammensein auch dieser Verbindung der Vorstellungen auf einen inneren Grund ihrer Zusammengehörigkeit rechtfertigend zurück.“

Ebenso erhebe sich der Schluß über die einfache Erwartung, Hoffnung und Befürchtung durch den Nebengedanken eines allgemeinen Gesetzes, einer Notwendigkeit, welche den Mittel mit dem Ober- und Unterbegriff verknüpft.

Über die Denkgesetze gibt Mikrokosmos II, S. 298 ff. und über die Definition eines Begriffs durch Gattung und artbildende Merkmale (*differentia specifica*) II, S. 289 ff. und 147 f. sehr anregende Erörterungen, von denen hier einige Bruchstücke folgen.

a) Jeder, heisst es II, 302, wird den Satz der Identität dahin deuten, daß *a* stets *a*, blau stets blau, ein Ding stets dieses Ding bleiben werde, und man werde in dieser Identitätsvorstellung nicht beirrt, wenn dieses Ding sich ändere, bald ruhe, bald wirke, blühe oder verwelke. Sobald nun aber die beginnende Reflexion der Widersprüche bewußt werde, welche hierin liegen, gerate sie nicht selten [gemeint ist Herbart] in den entgegengesetzten Fehler. „Sie sucht in dem allgemeinen Satze Aufklärung über die Natur der Dinge, die nicht in ihm liegen, sondern nur durch eine vorsichtige und richtige Anwendung aus ihm zu gewinnen sind. Dann möchte sie alle Möglichkeit des Werdens; der Veränderung, des Handelns als widersprechend leugnen; als ob der Satz der Identität verböte, daß etwas werde, oder Veränderliches da sei, da er doch nur behauptet, daß Werdendes, so lange es werde, nur werde und nicht sei, Veränderliches aber für unveränderlich zu halten nicht angehe. Gleich unausgebildet sind unsere Vorstellungen von dem ursächlichen Zusammenhange. Bald dehnen sie sich zu dem widersinnigen Gedanken, daß alles, nicht nur die Veränderung des Bestehenden, sondern auch das ursprüngliche Bestehen Ursachen bedürfe und diese ins Endlose hinaus deren neue; bald läuft nebenher die Vorstellung eines Zufalles, der einzelnen gestattet, ursachlos zu geschehen. Wo wir sicher zu sein glauben, keine innere Regsamkeit voraussetzen zu dürfen, da suchen wir äußere Gründe der Veränderung; wo wir jene Regsamkeit vermuten können, suchen wir gar keine, sondern dann scheint das Geschehene sich von selbst zu verstehen. Und da uns das Innere der Dinge hinlänglich unbekannt ist, so können wir uns dieser letztern Freiheit fast überall bedienen. Die große Menge der intransitiven und der reflexiven Zeitwörter ist ein sprechender Beleg für die Ausbildungshöhe unserer gewöhnlichen Kausalbegriffe; die Pflanze wächst und die Wolken ziehen, es wird kalt, die Luft bewegt sich und die Nebel senken sich.“

b) „Jede Definition, die das unmittelbar Gegebene durch sein innerliches Bildungsgesetz zu bestimmen sucht, schiebt nur, wenn sie auf die allgemeine Art oder Gattung zurückgeht, den größeren Teil der auszuführenden Arbeit als einen schon ausgeführten zur Seite. Sie beruft sich darauf, der natürliche Mechanismus des Vorstellungsverlaufes werde in jedem Bewußtsein verständliche und anschauliche Bilder dieses Allgemeineren bereits erzeugt haben, von denen sie nun ausgehen will, um durch Hinzufügung der letzten unterscheidenden Merkmale das specielle Bild des besondern Inhaltes zu vollenden, von dem die Rede sei, eigentlich

jedes der allgemeinen Merkmale des ersteren einer besonderen und eigentümlichen Modifikation bedürfen, um als Merkmal des letzteren auftreten zu können. Aber anstatt dieser selbst für die Wissenschaft unerfüllbaren Aufgabe muß sowohl die logische Definition als der gemeine Gebrauch des Denkens sich begnügen, einen oder wenige charakteristische Züge des Menschen hervorzuheben, die ihn von andern Arten der Tiere unterscheiden, die Verbindung dieses Zuges aber mit den übrigen Eigenschaften bleibt ebenso sehr einem unklaren Gesamteindruck überlassen, wie die Bedeutung des höheren Begriffes, vom Tiere, ursprünglich einem solchen überlassen blieb.“

In der systematischen Weltbetrachtung gelangen wir dazu, die vorhandene Mannigfaltigkeit unter immer höher und höher liegende Begriffe einzuordnen, wir stellen Naturreiche, Klassen, Gattungen, Geschlechter, Familien und Arten auf. Das Grundverhältnis ist die Gattung und die Art. Zu der Annahme einer Art- oder Gattungsnatur veranlaßt uns das gleichartige Verhalten verschiedener Einzelwesen, welche unter diesem Gesichtspunkt wenigstens zu einem gemeinsamen Kreise gehören, so verschieden sie sonst sind. Dieser Gattungscharakter wird bestimmter, je ähnlicher sich die Dinge sind und unbestimmter, je ferner sie sich stehen, Tier und Mensch z. B. verbindet der animalische Charakter, Mensch und Mensch aber schon eine bestimmtere Gattung. Dieses durch die Logik gebotene Verfahren nun verleitet uns leicht zu falschen Konsequenzen. Wir suchen in den mehr oder wenigen verwandten Dingen ein mehr oder weniger Allgemeines, eine Form oder einen „Stoff“, der durch spezifisch gestaltete Bedingungen gerade zu diesem oder jenem Ding sich gestaltete. Die weniger allgemeine, die bestimmtere Form ist die nähere (spezifische) Determination eines allgemeineren, das sich zuletzt zu dem allgemeinsten und inhaltsärmsten Begriff eines schlechthinigen Seins verflüchtigt. Dieses allgemeine Sein nun erscheine, meint Lotze, gleich dem rohen Marmorblock, aus dessen stoffgebender Festigkeit später hinzukommende Bedingungen konkretere Gestalten erzeugen. Echt nominalistisch meint Lotze, nicht das Allgemeine sei vorher und werde dann zum Einzelnen bestimmt, sondern nur das Einzelne sei, und führt dies besonders hinsichtlich der Seele näher aus. Die Seelen sind „ursprünglich verschiedene Wesen und besitzen neben der Ähnlichkeit, sich in gleichartigen Formen des Ausdrucks zu bewegen, eine unbegrenzte Unähnlichkeit des Inhaltes, für welchen sie diese Arten der Äußerung benutzen.“

„Unaufhaltsam fällt diese schiefe Vorstellungsweise von einer noch unbestimmten Substanz dahin, die wie ein allgemeines Gerinnungsmittel

vorangehe, um den später kommenden Inhalt, welcher er auch sein möge, zu haltbarem Dasein zu verdichten; wir müssen zu der Anerkennung zurückkehren, daß eben unmittelbar der lebendige Inhalt selbst es ist, der durch seine eigene spezifische Natur die Fähigkeit des Wirkens und Leidens, die Eigenschaft der Substantialität gewinnt, und der dann für ein unbehutsames Denken den Schein gibt, als verdanke er diese Form des Daseins nicht sich selbst, sondern einem in ihm liegenden Kern allgemeiner Substanz.“

Dem psychologischen Problem in Lotzescher Form tritt eine Schrift näher, die wir mit Freude zur Anzeige bringen. Es sind „Die ewigen Rätsel“, Vorträge von Rud. v. Wichert, Oberstlieutenant z. D. (Halle, Pfeffer 1889. 112 S. 8^o). Es ist sehr erfreulich, wenn Männer, welche kein Zwang des Berufes zu philosophischen Studien antreibt, metaphysischen Problemen ihre Aufmerksamkeit und Beobachtung schenken. Die eigentümliche Auffassungs- und Betrachtungsweise, die sie sich innerhalb ihres Berufes erworben haben, kann dem philosophischen Studium nur ersprießlich sein, die Gesichtspunkte werden bereichert und die Beleuchtung eine eigenartig frische und neue sein. Eine solche Erscheinung ist doppelt erfreulich, wenn sich ein entschiedenes Talent mit bescheidenem Bewußtsein verbindet. Denn nur gar zu häufig schmeicheln sich solche, die Dilettanten in der Philosophie sind und es bleiben, mit einer eingebildeten Weisheit und Klugheit sonder gleichen, sie verrennen sich leicht in einseitige Grundsätze, verbohren sich in Lieblingsideen, werden intolerant, gegen andere Ansichten und Systeme ungerecht, und verlieren die notwendige Bescheidenheit, welche jedem von selbst sich nahe legt, der die widersprechenden Möglichkeiten verschiedener Lösungen schwieriger Probleme vor den Augen sah. Wichert ist nicht so rasch fertig, und ohne Eklektiker zu werden, weiß er von verschiedenen Seiten sich Aufklärung und Anregung zu verschaffen. Dazu kommt die gute Form seiner Darstellung. Mit seltener Klarheit und Durchsichtigkeit der Ausführung verbindet sich in seinen Vorträgen eine einfache, aber anziehende Schönheit der Sprache und ein gemessenes Urteil.

Wichert gesteht selbst, daß er sich Lotze zum Führer erwählt habe, er beweist sich aber als völlig selbständigen Schüler Lotzes. In manchen Fragen schließt er sich Wundt, Liebmann, Helmholtz, Ulrici an. Freilich berühren diese Fragen nur die Peripherie der Kernanschauung, die im Grunde Lotzesch ist. Wichert stimmt mit Lotze überein in jenen eigentümlichen Lehren, daß die Atome beseelt sind und die Wechselwirkung der Atome nur auf dem Hintergrund einer umfassenden intelligenten Welteinheit verständlich ist (Occasionalismus). Mit Lotzeschen Gründen kämpft er gegen den Wundtschen Seelenmaterialismus, überhaupt gegen die monistische Verbindung psychischen und physischen Seins. Wenn der moderne Monismus ein und dasselbe Substrat als Träger

materieller und seelischer Funktionen erkennt und das Selbstbewußtsein aus einer Aneinanderreihung und Verbindung konstanter Vorstellungen und Empfindungen erklärt, so widerspricht dem Wichert mit den oben berührten Argumenten Lotzes, 1. weil zwei oder drei Bewegungsimpulse, sofern sie nicht innerlich geeint, sondern aufser einander sind, wohl sich zu einer dritten Resultanten verbinden ließen, in dieser aber verschwinden, während die psychischen Prozesse, z. B. die Vorstellungen von grün und rot, ungemischt sich erhalten, obwohl ein Bewußtsein sie umfaßt, 2. setzte eine solche materielle Bewegungskombination ein Objekt voraus, in welchem sich vorher zerstreute Bewegungen vereinigen lassen. Dafs sich 3. die Seele überhaupt erscheine — diese Reflexion, Umbiegung der Seelenthätigkeit — und dafs sie zwei Vorstellungen zu unterscheiden vermöge, beweise ihre Einheit.

Wir wollen hier die Gründe des hl. Thomas für die Seeleneinheit zur Vergleichung anführen. Schon vor Thomas, beziehungsweise vor Aristoteles war die Seeleneinheit gefährdet und nur unbedeutende Nuancen unterscheiden die alten Bestreiter der Einheit von den modernen. Man sagte 1. wie Wundt: nur Gleiches kann Gleiches bewegen, der Körper den Körper, die Wärme die Wärme u. s. w., nicht aber eine immaterielle Seele den materiellen Leib (I, 9. 75, 1). 2. Nur Gleiches kann Gleiches erkennen, die Seele muß gewissermaßen alles sein, Stein, Feuer, Baum u. s. w., um diese Dinge zu erkennen (I, 9. 84, 2), endlich 3. die Seele setzt sich aus einer intellektiven, animalischen und vegetativen Einzelseele zusammen (Plato s. I, 9. 76, 3. contra g. II, 58). Hierauf erwidert nun der hl. Thomas: 1. Das Materielle ist aus sich bewegungs- und leblos und empfängt das Leben erst von immateriellen Principien. Leben zeigt sich vornehmlich im Erkennen und Bewegen (*cognitio et motus*) — ein bedeutsames Zugeständnis —, dieses Leben geht im Körper von der Seele, in der ganzen Natur von Gott aus (I, 9. 75, 1). 2. Wenn die Seele ein Ding wäre, würde sie wohl dieses, aber nichts anderes erkennen, wie wenn meine Zunge sauer infiziert ist, nichts Süßes empfindet (l. c. art. 2). Enthält die Seele aber die Dinge oder ihre Ähnlichkeiten in sich selbst, dann bedarf sie der äußeren Objekte nicht mehr (I, 84, 2). Wohl muß die Seele gewissermaßen alles werden, nicht aber sein, sie muß potentiell auf die Ähnlichkeiten der Dinge angelegt sein (*oportet quod sit in potentia ad rerum corporearum similitudines*). Gerade darin besteht die Natur des Immateriellen in höherem Sinne, dafs es in der Einheit seines Wesens alles umfaßt und dafs es das Immaterielle an den Dingen, ihre belebende Form in sich abbildet. Je immaterieller und selbständiger (I, 75, 2 u. 3) etwas ist, desto mehr erkennt es und wird es erkannt (I, 84, 2). Allein auch in den niedern Stufen des Immateriellen befaßt 3. die Form die Teile in einer wirklichen Einheit, zu einem einheitlichen Sein. Nun heifst es aber ab eodem habet aliquid esse et unitatem. Unum enim

consequitur ad ens (contra gent. II, 58). Wenn der Körper von der anima intellectiva belebt wird, muß er also von ihr auch die Einheit erhalten, beständen aber verschiedene Seelen nebeneinander, dann würde die Einheit zerrissen (l. c.). Man erinnert sich bei dieser Argumentation an die Gründe, welche man für die Einheit Gottes in der Welt und des Regenten in der Gesellschaft anführt. 4. Nachdem der hl. Thomas noch kurz die zwei entgegengesetzten Möglichkeiten beseitigt hat, daß die höheren Seelen (anima sensitiva und intellectiva) je als Accidenzen zur niedern hinzutreten oder daß die höhere Seele den Körper und die niedern Seelen als Instrument gebrauche, bringt er den beachtenswerten Hauptgrund, den auch Dante in seiner divina comedia anführt (purg. IV, 1. 10), nämlich ein Akt hemme in der Seele den andern, deshalb müssen die Thätigkeiten von einem Princip ausgehen. Über diesen Punkt hat sich Dr. Pfeifer in diesem Jahrbuch III, 473 eingehend verbreitet.

Wenn wir nun mit den eben angeführten Beweisen des hl. Thomas diejenigen Lotzes und Wicherts vergleichen, sehen wir, daß hier ein neues Moment in der mathematisch-mechanischen Betrachtung mitspielt. Die Möglichkeit eines mechanischen Verhaltens der Seele und ihrer Thätigkeiten wird schärfer ins Auge gefaßt. Diese Betrachtung begegnet uns nochmals bei der Behandlung der Freiheit (S. 96). Hier heißt es, bei mechanischen Impulsen kommen diese alle zugleich im Resultat zur Wirkung, während der Wille einen bestimmten Impuls auswähle.

Wichert betont mit Recht stets „die Inkommensurabilität der mechanischen und psychischen Gesetze“, die Verschiedenheit und den Gegensatz des materiellen und geistigen Seins, welchen der Monismus verwischt.

Wir wollen hier nicht näher auf die Frage eingehen, ob sich Wichert hiermit nicht über Lotze erhob und aus seinem Anschauungskreis zu Gunsten eines entschiedenen Dualismus sich entferne, sondern nur seine Begründung der Freiheit anführen. Wer den Menscheng Geist gleich einem Körperatom mechanisch bestimmt sein läßt, macht den Menschen, meint Wichert, zu einem Automaten, zu einem Rädchen in der Weltmaschine; mit Recht heißt das Wichert eine grauen erregende Weltanschauung, welche die Geschichte „zu einem Spiel mit Puppen“ herabwürdigt, ohne daß abzusehen wäre, zu wessen Belustigung.

Die Deterministen berufen sich wohl auf die unumstößliche und ausnahmslose Giltigkeit des Kausalitätsgesetzes. Mit Recht hält dem Wichert entgegen, daß eine noch sicherere Instanz, als die Denkgesetze der Identität und Kausalität, das Selbst-

bewußtsein sei, welches uns ein sittliches Sollen und Können lehrt. Wenn uns eine innere Stimme zuruft: „du sollst das Gute thun und das Böse lassen“, so ist auch zu erwarten, daß wir dieser Stimme Folge leisten können und daß dem Sollen ein Können entspricht. Wir können das Gute und Ideale erstreben und verwirklichen rein um seiner selbst willen, ohne daß ein mechanisch nötiger Nützlichkeitsgedanke dazwischen träte. Wir sind in unserem Wollen nicht abhängig von der größeren oder geringeren Stärke motivierender Vorstellungen, sondern wir selbst können einer Vorstellung in freier Wahl einen Wert beilegen, den sie an sich nicht hat, besonders ist dies notwendig, wo die viel feineren und zärteren Motive höherer Sittlichkeit brutalen Naturtrieben gegenüberstehen. Ganz treffend erinnert Wichert an das analoge Verhältnis unserer Aufmerksamkeit zu den sich um die Bewußtseinschwelle drängenden Vorstellungen (siehe oben S. 291).

„Ein Unterschied zwischen starken und schwachen Motiven ist ebenso sinnlos, wie einer zwischen starken und schwachen Vorstellungen. Die Vorstellung des Donners ist nicht stärker, als die des Flötentons, die des Sonnenlichtes nicht stärker, als die des Mondscheines. Ebenso ist das Motiv zu einer Reise um die Welt nicht stärker, als das zu einem Spaziergang, oder das Motiv, jemand umzubringen, nicht stärker, als das, ihm das Leben zu retten.“

Man könnte nun freilich hier einwenden, daß der Wert, den die Seele einem zwar schwächeren, aber höheren Motive verleiht, der Ausdruck einer höheren Wertschätzung und zarteren Gefühles, damit aber einer höher bestimmten und feiner veranlagten Seelennatur sei. Die Natur aber könne sich niemand selbst geben. Ohne das Gewicht dieses Einwandes vollständig heben zu wollen, möchte der Referent auf einen Versuch aufmerksam machen, den er an einem anderen Orte gegen diesen Einwand gemacht hat.

„Die Scholastik, habe ich im Phil. Jahrb. II, 187 ausgeführt, sieht die Wurzel der Willensfreiheit in der Indifferenz des Vernunfturteils. Der Verstand steht allen möglichen Willensobjekten in gleicher Weise gegenüber und bevorzugt an sich keines derselben. So ist es dem Willen freigestellt, sich zu was immer für einer Thätigkeit hin zu bewegen.

Gegenüber dieser Fassung könnte man den Einwand erheben, daß allerdings der Intellekt sich zu allem in gleicher Weise verhalte, allein eine Entscheidung erfolge doch nicht willkürlich, vielmehr folge der Wille dem stärkeren Gewicht. Wenn ich mich nicht täusche, läßt sich diesem Einwand entgehen, wenn man die Freiheit tiefer auf den Willen, bzw. die Seelennatur selbst zurückführt. Ich finde für diese Vertiefung einen

Anknüpfungspunkt in S. Th. I, qu. 19, a. 1. In der hier gegebenen Bestimmung des Willens scheint uns ein tiefer Sinn zu ruhen. Die Seele kann sich zur Form von allem machen. Gott, die Gesellschaft, die Natur und Sinnlichkeit kann die intellektuale Form werden, nach der sie strebt. Man kann die Seele die reine Möglichkeit wie Gott die reine Wirklichkeit nennen und hierauf die Freiheit begründen. Freilich um den Vorwurf zu beseitigen, dadurch werde die Seele mit der Materie auf eine Stufe gestellt, muß sogleich beigefügt werden, daß die Seele zugleich auf alles und zwar nach der richtigen Ordnung angelegt und hingeordnet ist, daß sie die Keime und Samen der Formen enthält, zu denen sie sich bildet. Daraus erklärt sich denn erst die volle Freiheit. Wenn nämlich der Wille sich für niedere Güter entschieden hat, reagiert dagegen das höhere Bewußtsein oder die höhere Anlage. Gegenüber dem rohen Drang der niedern Triebe spricht die Vernunft mit den schwerwiegendsten Gründen für die feineren Triebe, und zwischen beiden hat der Mensch die Wahl.“



DIE GRUNDPRINCIPIEN DER NATURPHILOSOPHIE.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.



1. Das chemische Atom und die Molekel. Rede bei dem Antritt des Rektorats der Königlichen Universität zu Breslau, gehalten von Dr. Theodor Poleck.

2. Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin, von Dr. Mathias Schneid, bischöfl. Lyceums-Rektor und Seminar-Regens in Eichstätt. 3. Aufl.

3. Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neuern Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe, von O. Flügel. 2. Aufl.

4. Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heil. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben von Dr. Ceslaus Maria Schneider, Elfter Band. Supplementarische Abhandlung zum 3. Teile der Summa: Die Natur und die Gnade oder die hl. Kirche Gottes.

Es ist überaus erfreulich, daß die Gelehrten der Neuzeit sich wieder bestreben, aus dem reichen, sorgfältig zubereiteten Materiale ein großes einheitliches Gebäude aufzurichten. Die Einheit macht stark, verleiht Bestand. Ganz besonders aber liegt alles an der Einheit des Fundamentes, soll das Gebäude von Dauer sein. Die Naturphilosophie nun erhebt Anspruch auf den Namen und Rang einer Wissenschaft. Darum forscht sie nach dem tiefsten innersten Wesen der Natur, fragt sie nach den konstitutiven Grundprincipien, deckt sie die letzten Ursachen dieser Natur auf. Gestützt auf diese unerschütterlichen Fundamente baut sie