Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 21 (1907)

Artikel: Zum Begriff des Schönen
Autor: Gredt, J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761735

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Resultate der Forschungen über die Gefühle stehen mit den Bemühungen nicht im Verhältnisse (S. 586). Der Unterschied zwischen Freude und Schmerz ist ein psychologischer, womit der Einfluß des Seelischen auf den Körper nicht geleugnet werden soll (S. 591). Die „Gefühle“ sind eben an Organe gebunden, wie die „Empfindungen“.

Die Schlußkapitel handeln über die Psychologie des Lesens und Schreibens, sowie über differenzielle Psychologie (S. 610 ff.), von anderen Charakteriologie, Ethologie, individuelle Psychologie genannt. Die Forschung verliert sich hier in eine Sammlung von Tatsachen und Anekdoten, während es der Wissenschaft um das Allgemeine zu tun ist.

Das Schlußwort lautet wenig tröstlich: „Für die eigentlichen großen Fragen der Psychologie ist noch wenig Sicheres und Entscheidendes gefunden worden. Besseres können wir von der Zukunft erwarten“ (S. 659).

Wir scheiden von dieser jüngsten dankenswerten Gabe des gelehrten und vielseitig bewanderten Forschers mit dem Eindruck, daß von der neuen „Wissenschaft“, soweit es sich um haltbare Resultate handelt, eine Gefahr der Bestätigung des Materialismus und Naturalismus nicht droht. Die alte Psychologie mit ihren sinnlichen und geistigen Vermögen ist vorläufig unerschüttert geblieben und wird es für die Zukunft bleiben, da sie auf sicherem Fundamente vernünftig gedeuteter Esfahrungstatsachen ruht.

ZUM BEGRIFF DES SCHÖNEN.

Von P. JOS. GREDT O. S. B.

Das grundlegende „ästhetische Formprinzip“ ist, nach Th. Lipps,[1] „die Einheit in der Mannigfaltigkeit“. „In der Natur der Seele liegt die Tendenz, jedes Mannigfaltige, das ihr zumal gegeben ist, in eine Einheit . . . zusammenzufassen, oder es in einen einzigen Akt der Auffassungstätigkeit, der Aufmerksamkeit, der Apperzeption zusammenzuschließen.“ Daher entsteht ein ästhetisches Lustgefühl

[1] Ästhetik, Psychologie des Schönen und der Kunst von Theodor Lipps. Erster Teil. Grundlegung der Ästhetik. Hamburg u. Leipzig, Verlag von L. Voss. 1903.

dann, „wenn ein Mannigfaltiges, das uns zumal gegeben ist, diesem Zug in der Natur der Seele gemäß ist, ihm von selbst sich fügt, ihm entgegenkommt, wenn also ein Mannigfaltiges mich zur Zusammenfassung in ein Ganzes oder in eine Einheit seiner eigenen Natur zufolge auffordert“ (S. 19). Wann ist das der Fall? Auf diese Frage gibt Antwort „das Gesetz der Einheit in der Mannigfaltigkeit“: „Das Mannigfaltige hat, um dieser der Seele natürlichen Auffassungsweise zu entsprechen . . . einer dreifachen Forderung zu genügen. Es muß einmal, seiner eigenen Natur zufolge, zur vollen Einheitsapperzeption sich darbieten. Und es muß anderseits, seiner eigenen Beschaffenheit gemäß, zu einer völlig klaren Sonderung auffordern. Und es muß dies beides tun in Einem. D. h. ebendasjenige, was zu jener Einheitsapperzeption sich darbietet, muß zugleich diese Aufforderung zur klaren Sonderung in sich tragen . . . Jenes Eines oder Gemeinsame kann allerlei Namen tragen. Es ist ein deutlich heraustretendes, mit sich identisches Grundgesetz, eine Grundform, ein beherrschender Grundzug, ein gleichartiges Bildungsgesetz, ein Grundrhythmus oder eine wiederkehrende Grundrhythmik, d. h. eine allgemeine Weise der seelischen Bewegung oder Erregung, die in einem Mannigfaltigen repräsentiert ist. Und das Mannigfaltige ist je nachdem Nebeneinander oder Folge unterschiedener Weisen oder Momente der Verwirklichung des Grundgesetzes, verschiedene Ausgestaltung der Grundform, Differenzierung des Grundrhythmus usw.“ (S. 35 f.).

Die durch „die Einheit in der Mannigfaltigkeit“ gegebene ästhetische Form soll aber ihren Inhalt haben durch die „Einfühlung“. Wir legen unser Ich und dessen Lebensfülle in das Ding hinein. Wir fassen es als einheitliches, wirkendes Wesen. Dieses Wirken ist unser Wirken und diese Einheit ist die Einheit unseres Ich. „Das Gefühl der Schönheit ist das Gefühl der positiven Lebensbestätigung, die ich in einem sinnlichen Objekt erlebe, es ist das objektivierte Gefühl der Selbst- oder Lebensbejahung“ (S. 140).

Lipps' „Grundlegung der Ästhetik“ kann überhaupt als Charakteristik der modernen Ästhetik dienen. Vgl. die Abhandlung von K. Groos über Ästhetik im II. Bd. der von Windelband herausgegebenen Festschrift für Kuno Fischer.

Unter den Philosophen und Ästhetikern, welche vom traditionellen scholastischen Standpunkt die Schönheit in besonderer Weise zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht haben, bestimmen einige dieselbe einfachhin als Gutheit. So ist nach Jungmann die Schönheit der Dinge die Gutheit, insofern sie geeignet ist, das Wohlwollen und Wohlgefallen des Willens zu erregen.[1] Die Schönheit besteht nach dieser Ansicht in einer Beziehung auf das Begehrungsvermögen, auf den Willen. Nach Gietmann hingegen besteht sie in einer transzendentalen Beziehung auf das Erkennen, welche sich auf die Vollkommenheit des Dinges gründet: „Die Schönheit ist die strahlende Vollkommenheit eines Dinges."[2] Krug[3] definiert die Schönheit wesentlich als Einheit in der Mannigfaltigkeit.[4]

Der hl. Thomas bezeichnet als Bestandteile der Schönheit die Klarheit (claritas) und das Zusammenstimmen der Teile (proportio, consonantia): Ad rationem pulchri sive decori concurrit et claritas et debita proportio. S. theol. II. II. qu. 145 a. 2.[5] Diesen fügt er an einigen Stellen noch die Vollkommenheit (integritas, perfectio, magnitudo) hinzu: Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio (quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt), et debita proportio, sive consonantia; et iterum claritas; unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. S. theol. I. qu. 39 a. 8.[6] Auch die rein geistige Schönheit besteht nach dem hl. Thomas in der Klarheit und dem Zusammenstimmen der Teile: Similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio eius sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. S. theol. II. II. qu. 145 a. 2. Die Schönheit Gottes besteht in der Klar-

[1] Jos. Jungmann S. J., Ästhetik. Freiburg i. Br. 1886. S. 148.

[2] G. Gietmann S. J., Allgemeine Ästhetik. Freiburg i. Br. 1899. S. 97.

[3] H. Krug, De pulchritudine divina. Friburgi Br. 1902. p. 40.

[4] Pulchritudo essentialiter definitur, et quidem per gradus quosdam: 1. Pulchritudo consistit in harmonia vel proportione debita. 2. Pulchritudo consistit in ordine debito. 3. Pulchritudo consistit in debita unitate vel, ut S. Augustinus ait: „Pulchritudinis forma unitas est" (p. 40).

[5] Desgl. l. c. qu. 180 a. 2 ad 3 u. anderwärts.

[6] Desgl. In l. I Sent. Dist. XXXI qu. 2 a. 1: „His duobus (nämlich der consonantia und claritas) addit tertium Philosophus (4. Ethic. cap. 6) ubi dicit quod pulchritudo non est nisi in magno corpore." Die Körpergröße ist zur perfectio oder integritas zurückzuführen; sie ist die integrale Vollkommenheit des Körpers.

heit und dem Zusammenstimmen der göttlichen Personen in der Einheit der Natur, aber auch in der Einheit der göttlichen Attribute „inquantum omnia attributa in eo non differunt, sed unum sunt". In l. I Sent. Dist. XXXI qu. 2 a. 1. Denn obschon Gott vollkommen einfach ist in seinem Wesen, ist er dennoch vielfältig in seinen Eigenschaften, aus deren vollkommenem Zusammenstimmen die höchste Schönheit entsteht. Opusc. de pulchro et de bono. Diese beiden Momente aber (claritas und proportio), die St. Thomas beständig zu jeglicher Schönheit fordert, verhalten sich nach ihm so zueinander, daß das Zusammenstimmen der reellen oder virtuellen Teile, das Subjekt, den Untergrund der Schönheit bildet, die Klarheit aber deren eigentliches Wesen. „Ad rationem pulchritudinis concurrit consonantia sicut subiectum et claritas sicut essentia eius." A. a. O.[1]

Sehr wichtig zur Bestimmung der Lehre des hl. Thomas über das Schöne sind S. theol. I. qu. 5 a. 4 ad 1 und I. II qu. 27 a. 1 ad 3. Diese Stellen geben uns Aufschluß darüber, was denn eigentlich diese claritas sei, in welcher der hl. Thomas das Wesen der Schönheit bestehen läßt, und wie sie aus der debita proportio als aus ihrem Untergrund herauswachse. Beide Stellen behandeln das Verhältnis des Schönen zum Guten. „Das Schöne und Gute," sagt der hl. Thomas an erster Stelle, „sind sachlich dasselbe, da sie denselben Untergrund haben, die Form; und deshalb wird das Gute gelobt als schön; gedanklich sind sie jedoch verschieden; denn das Gute bezieht sich wesentlich auf das Streben, da das Gute dasjenige ist, wonach alles strebt; und daher hat es den Charakter der Endursache; denn das Streben ist gleichsam eine Bewegung zum Ding hin. Das Schöne aber bezieht sich auf die Erkenntniskraft: denn schön nennt man, was als Erkenntnisgegenstand gefällt (quae visa placent); daher besteht das Schöne in der gehörigen Zusammenordnung (in debita proportione), weil die Sinne Wohlgefallen empfinden (sensus delectantur) an dieser Zusammenordnung als an etwas ihnen Ähnlichem; denn auch der Sinn ist, wie jede Erkenntniskraft, eine zusammenordnende Fähigkeit (nam et

[1] Die Echtheit dieses von P. A. Uccelli, Neapel, 1869 zuerst herausgegebenen Opuskels kann wohl nicht angezweifelt werden. Übrigens bleiben unsere die Ansicht des hl. Thomas betreffenden Ausführungen, auch abgesehen von diesem Werke, zu Recht bestehen.

sensus ratio quaedam est; et omnis virtus cognoscitiva).[1] Und da das Erkennen durch Verähnlichung geschieht, die Ähnlichkeit aber sich auf die Form bezieht, so hat das Schöne wesentlich den Charakter einer Formalursache."[2] Das Schöne und das Gute, heißt es an der angeführten Stelle, haben denselben Untergrund, die Form, d. i. die Vollkommenheit, denn durch die Form ist die Verwirklichung und Vollkommenheit des Dinges. Wie gesagt, zählt der hl. Thomas an einigen Stellen außer der claritas und proportio die perfectio oder integritas zu den Bestandteilen der Schönheit. Hier ersehen wir nun, daß die perfectio zur Schönheit gehört als deren entfernter Untergrund, den sie mit der Gutheit gemeinsam hat. Aus diesem gemeinsamen Grund heraus entfaltet sich die Gutheit — sie besteht wesentlich in einer (transzendentalen) Beziehung zum Streben — und die Schönheit — sie besteht wesentlich in einer (transzendentalen) Beziehung auf das Erkennen. Diese Beziehung aber, in welcher das eigentliche Wesen der Schönheit besteht, ist die Klarheit. Sie ist, wie die Beziehung der Gutheit, eine Beziehung des Entsprechens, der Angemessenheit: Das Schöne entspricht als Erkenntnisgegenstand dem Erkennen — visum placet, wie das Gute dem Streben.[3] Es ist also hier das „placere" und „delec-

[1] Aus dem Zusammenhang ist offenbar, daß „ratio" hier gleichbedeutend ist mit „proportio". Der hl. Thomas beweist aus der Ähnlichkeit (sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus). Die Erkenntniskraft ist eine proportio (radicaliter, d. h. eine zusammenordnende Kraft), deshalb entspricht ihr die proportio des Dinges. Jeder Zweifel wird übrigens gehoben durch die Parallelstelle II. II. qu. 180 a. 2 ad 3: Pulchritudo consistit in quadem claritate et debita proportione: utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans et proportionem debitam in aliis ordinare.

[2] Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt; nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quae visa placent; unde pulchritudo in debita proportione consistit; quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est; et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam; pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis. S. theol. I. qu. 5 a. 4 ad 1.

[3] Gutheit und Schönheit sind wesentlich transzendentale Beziehungen, also keineswegs etwas rein Relatives. Sie bezeichnen die absolute Seinsheit des Dinges selbst jedoch mit Hinbeziehung auf das Streben und Erkennen.

tari“ (sensus delectantur) nicht vom Begehrungsvermögen, sondern vom Erkenntnisvermögen zu verstehen. Das Erkennen ruht in dem ihm entsprechenden Gegenstand. Der schöne, d. h. der dem Erkenntnisvermögen entsprechende Gegenstand befriedigt die Naturneigung (den appetitus naturalis) des Erkenntnisvermögens. Wann ist aber das der Fall? Wann ist ein Gegenstand so geartet, daß er sich als schön, d. h. als entsprechend auf das Erkenntnisvermögen bezieht? Die Antwort des hl. Thomas lautet: Wenn der Gegenstand in sich wohl geordnet ist, wenn seine Teile zueinander passen und sich naturentsprechend zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen. Denn das Erkennen faßt die ihm gegenständlich gegebene Vielheit in ihrem Zusammen auf; es ordnet notwendig die Teile in eine Einheit zusammen. Passen nun die Teile ihrer Natur nach zusammen, so entsprechen sie und das aus ihnen bestehende Ganze dem Erkennen als Gegenstand — visa placent. Das Verworrene, Ungeordnete ist in seinem Zusammenhange nicht verständlich für den Verstand, es ist schwer auffaßbar, nicht übersichtlich für die Sinne; es beleidigt die Sinne, die Ordnung hingegen ist klar, lichtvoll, d. h. schön — lucidus ordo (Horaz).

Nun ist aber kein Ding so mager, daß es nicht irgendwie aus einer Vielheit von Teilen bestände, und so ist schon der einzelne reine Ton, insofern er in der Zeit ausgedehnt ist und somit aus vielen zusammenpassenden Teilen besteht, und die einfache reine Farbe, insofern sie, räumlich ausgedehnt, aus vielen Teilen besteht, schön. Allein das ist eine minimale Schönheit. Schon vollkommener ist die Schönheit zweier zusammenpassender Töne, z. B. der Quint und Terz. Je größer die Mannigfaltigkeit, je inniger die Einheit, desto vollkommener die Schönheit. Daher ist die Schönheit Gottes, des unendlichen Wesens, das alle Vollkommenheit in absoluter Einheit besitzt, die denkbar höchste.[1] Manche Verhältnisse der Dinge zueinander und zu einem Ganzen sind nicht schön, wenn sie

[1] Die Schönheit kommt Gott nicht bloß metaphorisch, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes zu: Die Ordnung der nicht reell, sondern virtuell verschiedenen Eigenschaften und Vollkommenheiten begründet eine Schönheit im eigentlichen Sinne des Wortes; denn das Formelle in der Zusammenordnung ist die Einheit, nicht die Vielheit der Teile; diese ist das Materielle. Es erwächst somit aus der virtuellen Vielheit eine formelle oder eigentliche Zusammenordnung. Ja, gerade aus der bloß virtuellen Vielheit ergibt sich die vollkommenste Zusammenordnung oder Einheit.

einseitig und in einem engeren Kreise betrachtet werden, sie erscheinen alsdann als Dissonanzen. Allein diese Dissonanzen können sich in einem höheren Ganzen, in einer höheren Einheit in Harmonie auflösen. Beispiele hiervon lassen sich unschwer aufzeigen in der künstlerischen Ordnung, z B. in der Musik und Poesie, aber auch in der Natur und rein geistigen Ordnung: Das Übel, die Sünde und deren ewige Strafe sind scharfe Mißtöne, aber nur für den einseitigen Beschauer, nicht für den, der den ganzen Weltenplan Gottes und den Zusammenhang der Dinge umgreift.

Das Gute ist Finalursache, das Schöne aber, seinem eigentümlichen Wesen nach, ist Formalursache (pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis). Denn das Erkennen findet durch Verähnlichung statt. Die erkennende Fähigkeit wandelt sich gleichsam in den Erkenntnisgegenstand um, sie nimmt dessen Form an. Der schöne Gegenstand ist eine der erkennenden Fähigkeit entsprechende Form. Allein trotzdem ist das Schöne dennoch ein Gutes, es ist das Gute der Erkenntnisfähigkeit und insofern Finalursache. Dies ergibt sich schon aus der eben besprochenen Stelle des hl. Thomas, wird aber noch schärfer hervorgehoben durch den zweiten von uns angeführten Text. Dort heißt es: „Das Schöne ist dasselbe wie das Gute, von dem es sich nur gedanklich unterscheidet. Denn da das Gute das ist, was alle erstreben, so liegt es im Wesen des Guten, das Streben zu befriedigen. Allein zum Begriff des Schönen gehört, daß es als angeschauter oder erkannter Gegenstand das Streben befriedige; daher beziehen auch jene Sinne sich besonders auf das Schöne, denen eine höhere Erkenntniskraft zukommt, d. i. Gesicht und Gehör, insofern sie dem Verstande dienen; denn wir sprechen von schönen, sichtbaren Gegenständen und von schönen Tönen. Von den eigentümlichen Gegenständen aber der übrigen Sinne pflegen wir das Wort „schön“ nicht zu gebrauchen; denn die Geschmäcke oder Gerüche nennen wir nicht schön. Und so ist offenbar, daß das Schöne dem Guten eine Beziehung zur Erkenntniskraft hinzufügt, so daß gut genannt wird, was überhaupt dem Streben gefällt, schön aber, was als Erkenntnisgegenstand gefällt.“[1] Das Schöne fügt also nach der angeführten

[1] Pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur

Stelle zum Guten eine Beziehung zur Erkenntniskraft hinzu. Es ist somit eine Art Gutes, das Gute der Erkenntniskraft: Wie das Gute überhaupt das dem Begehren, der Neigung Entsprechende ist, so ist das Schöne die der Naturneigung des Erkenntnisvermögens entsprechende Form, durch welche dieses Vermögen seine naturentsprechende Entwicklung und Tätigkeit erlangt. Und wie die Gutheit im allgemeinen auf die Vollkommenheit des Dinges sich gründet, so gründet sich die ganz eigene Gutheit, in welcher die Schönheit besteht, auf die eigentümliche Vollkommenheit der harmonischen Zusammenordnung der Teile. Kraft dieser Zusammenordnung entspricht das Ding dem Erkennen, ist es schön; es erwächst somit die Schönheit oder das Verhältnis der Angemessenheit zum Erkenntnisvermögen aus ihr als aus seiner Wurzel.

Die Lehre des hl. Thomas über das Schöne läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Die Gutheit ist das Verhältnis der Angemessenheit eines Dinges zum Begehren, zur Neigung. Die Gutheit gründet sich auf die Vollkommenheit. Die Schönheit ist eine Art Gutheit. Sie ist das Verhältnis der Angemessenheit eines Erkenntnisgegenstandes zur Erkenntnisfähigkeit. Da die Schönheit eine ganz eigentümliche Gutheit ist, kann sie sich auch mit dem Untergrund der allgemeinen Vollkommenheit nicht begnügen. Sie hat als eigentümlichen Untergrund die harmonische Zusammenordnung der Teile. Wir können somit nach St. Thomas folgende das Wesen und den eigentümlichen Grund des Wesens ausdrückende Begriffsbestimmung der Schönheit geben: Die Schönheit ist das Verhältnis der Angemessenheit eines Gegenstandes zur Erkenntnis, welches sich auf die harmonische Zusammenordnung der Teile gründet. Dasselbe läßt sich metaphorisch durch die dem hl. Augustinus zugeschriebene Formel: Splendor ordinis, ausdrücken.

Der hl. Thomas berührt in der zuletzt besprochenen

appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet. S. theol. I. II. qu. 27 a. 1 ad 3.

Stelle auch die Frage, welche Erkenntnisfähigkeiten das Schöne erfassen und vermitteln. Es ist von vornherein klar, daß die Schönheit, welche ein Verhältnis ist (das Verhältnis der Angemessenheit) zum Erkennen, ebenso wie die in den Dingen liegenden Verhältnisse der einheitlichen Zusammenordnung, der Untergrund der Schönheit, nur vom Verstand erfaßt werden können; denn nur der Verstand kann Verhältnisse erkennen und verstehen. Allein die sich zueinander verhaltenden Dinge oder Teile der Dinge werden auch von dem sinnlichen Erkennen konkret als dieses so oder anders gestaltete Ganze erfaßt. Der Sinn, z. B. das Gehör, erfaßt die Töne, welche zueinander in richtigem oder nicht richtigem Verhältnis stehen, obwohl es das Verhältnis selbst als solches nicht erfassen kann. Freilich kann auch dieses den Sinnen nur zukommen, insofern sie unter dem Einfluß der Vernunft stehen und von dieser bewegt werden, die Teile miteinander vergleichend zu betrachten — sensus rationi deservientes. Denn ohne diesen Einfluß wird der Sinn den schönen, d. h. wohlgeordneten Gegenstand nur materiell, nicht formell erfassen, d. h. er wird wohl die Teile erkennen, aber die in ihnen verkörperte Ordnung in keiner Weise, auch nicht konkret, erfassen. Daher ist das rein sinnliche Erkennen des Tieres vom Schönheitsgenuß vollständig ausgeschlossen. Allein die Sinne des Menschen erfassen das Schöne und vermitteln es dem Verstande, in welchem, als in der höchsten Erkenntnisfähigkeit, der sich auf den schönen Gegenstand beziehende Erkenntnisvorgang seinen Abschluß findet. Anders wäre auch überhaupt nicht begreiflich, wie der Verstand das Sinnenfällig-Schöne erkennen könnte; solches ist nur möglich mittelst der Sinne. Allein nicht alle Sinne sind in gleicher Weise dazu befähigt. Schon der oberflächlichen Betrachtung drängt sich die Tatsache auf, daß die niederen Sinne, Geruch, Geschmack, Tastsinn, wenigstens unmittelbar und insofern sie sich auf die ihnen eigentümlichen Gegenstände, auf Gerüche, Geschmäcke, Härte und Temperatur, beziehen, Schönheitsgenuß nicht vermitteln können. Sie könnten das nur mittelbar, insofern etwa durch diese sinnfälligen Körperbeschaffenheiten etwas anderes versinnbildet und bezeichnet würde, z. B. durch den Wohlgeruch die Tugend, und insofern sie sich auf einen ihnen mit dem höheren Sinn gemeinsamen Sinnesgegenstand, auf die Ausdehnung und Figur, beziehen. So

kann ein Blinder durch Betasten die schönen Formen einer Statue erkennen. Aber schöne Gerüche, Geschmäcke, schöne Tastqualitäten gibt es nun einmal nicht. Woher kommt dies? Der Grund liegt in der besonderen Art und Weise, in der die niederen Sinne auf das ihnen eigentümliche Gegenständliche sich beziehen. Sie beziehen sich auf ihren Gegenstand nicht rein objektiv, sondern unter einem subjektiven Gesichtspunkt, da sie ihren Gegenstand empfinden als etwas das erkennende Subjekt berührendes und behaftendes, als etwas auf den Erkennenden Einwirkendes; denn in dieser Weise empfinden wir Gerüche, Geschmäcke, Härte, Wärme und Kälte. Die höheren Sinne hingegen erfassen ihren Gegenstand rein objektiv. Um zu erkennen, daß die Farbe, welche ich sehe, auf mich einwirkt, bedarf es einer wissenschaftlichen Beweisführung, dem unmittelbaren Bewußtsein entgeht diese Einwirkung vollständig, da der Gesichtssinn sie nicht empfindet und darstellt. Dasselbe gilt vom Gehör bezüglich der Töne. Diese beiden Sinne stellen uns die Dinge als rein gegenständlich und als von uns getrennt uns gegenüberliegend dar. Nur zu starke Licht- und Tonempfindungen werden als Einwirkungen auf den Organismus, d. h. als Tast- bezw. Schmerzempfindungen aufgefaßt. Aus diesem Grunde sind die niederen Sinne ihrer Natur nach nur geeignet, subjektive Lust (Sinnenlust) oder Unlust (Schmerz) zu vermitteln, nicht aber objektive Lust oder Schönheitsgenuß. Denn da sie sich auf das ihnen Eigentümlich-Gegenständliche unter einem subjektiven Gesichtspunkte beziehen, so beziehen sie sich eben dadurch auch auf dasselbe, insofern es dem Subjekt entsprechend oder nicht entsprechend, nicht insofern es rein gegenständlich entsprechend oder nicht entsprechend ist. Es hat somit auch umgekehrt der Gegenstand selbst keine Beziehung des rein gegenständlichen Entsprechens oder Nichtentsprechens bezüglich jener Erkenntnisfähigkeiten, d. h. ein solcher Gegenstand kann weder schön noch unschön genannt werden. Denn Schönheit ist das Verhältnis des rein gegenständlichen Entsprechens, und Schönheitsgenuß ist Genuß am Gegenstand als solchem rein gegenständlich, nicht insofern er in irgend einer Weise das erkennende Subjekt behaftet.

Nachdem im vorhergehenden die Lehre des hl. Thomas nach seinen eigenen Worten dargelegt worden, soll nun noch kurz dieselbe thomistische Wesensbestimmung

des Schönen auf eine etwas andere Weise abgeleitet werden.

Das Schöne wird von jedermann verstanden als das rein gegenständlich Entsprechende — quod visum placet. Dies bezieht sich aber in erster Linie auf das Erkennen, nicht auf das Begehren, und somit besteht das Wesen der Schönheit in einer Beziehung auf das Erkennen, d. h. die Schönheit ist das Verhältnis des Entsprechens, der Angemessenheit eines Dinges zum Erkennen. Das rein gegenständlich Entsprechende oder Gute ist aber das an und für sich Gute, d. h. das in sich, in seinen Teilen richtig Geordnete. Denn da die Gutheit immer in einer Beziehung des Entsprechens, der Angemessenheit besteht, so kann die innere Gutheit, die dem Ding an und für sich, nicht inbezug auf ein anderes, zukommt, nur darin bestehen, daß es sich selbst in sich entspricht, d. h. daß es nicht bloß die Wirklichkeit seiner Teile hat, sondern daß diese zueinander auch in richtiger Weise geordnet seien.[1] Und somit ist die Schönheit das auf die Ordnung der Teile sich gründende Verhältnis der Angemessenheit zur Erkenntnisfähigkeit.

Da wir glauben, durch unsere Ausführungen über die ästhetischen Grundsätze des hl. Thomas auch deren Richtigkeit dargelegt zu haben, so mögen sie als Maßstab zur Beurteilung der anfangs dargelegten Ansichten dienen.

Wenn man Lipps' „Grundlegung der Ästhetik" von der subjektivistischen „Einfühlung" entkleidet, so sind seine Anschauungen im Grunde dieselben wie die thomistischen. Freilich ist die ganze Entwicklung einseitig psychologisch, es fehlt die metaphysische Grundlage; an ihre Stelle tritt die Einfühlungstheorie. Durch sie nimmt die Ästhetik Lipps' ein ganz subjektivistisches Gepräge an: Was wir bildlich in die Dinge legen, wird auf gleiche Linie gestellt mit demjenigen, was als gegenständlich unserem

[1] Die innere Gutheit des Geschöpfes setzt natürlich die demselben inbezug auf Gott, auf den Willen Gottes zukommende relative Gutheit voraus. Das Geschöpf ist, als wesentlich relatives Sein, in sich nicht richtig geordnet, wenn es nicht richtig zu Gott geordnet ist. Daher ist die Seele des Sünders in sich ungeordnet und häßlich. Die innere Gutheit Gottes aber besteht vor allem in dem Verhältnis der vollkommensten Angemessenheit, welches besteht zwischen dem Wesen und dem Willen Gottes. In dieser zwischen Wesen und Willen bestehenden Ordnung liegt auch die vollkommenste Ordnung und Harmonie der übrigen Eigenschaften Gottes beschlossen.

Erkennen sich aufdrängt. Hingegen geben wir zu, daß die „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ des Sinnfällig-Schönen nur ästhetisches Formprinzip ist. Diese Form soll einen übersinnlichen Inhalt haben, etwas Geistig-Schönes ausdrücken, für welches aber nach unserer Darlegung dieselben allgemeinen Grundsätze gelten wie für die sinnfällige Form.

Die von Jungmann aufgestellte Begriffsbestimmung der Schönheit gibt nicht deren Wesen, sondern nur deren eigentümliche Wirkung an. Denn was rein gegenständlich dem Erkennen entspricht, und nur dieses, wird rein gegenständlich, mit uneigennütziger Liebe des Wohlwollens und Wohlgefallens, geliebt und gebilligt. Aber diese Beziehung des schönen Gegenstandes auf das Begehrungsvermögen, auf den Willen, fließt aus der Beziehung auf das Erkennen als deren eigentümliche Wirkung. Diese ist somit das erste, und in ihr besteht das Wesen der Schönheit. Das anerkennt Gietmanns Definition. Allein sie gibt den eigentümlichen Grund der Schönheit nicht richtig an. Dieser Grund ist nicht die Vollkommenheit überhaupt, sondern die Vollkommenheit unter dem eigentümlichen Gesichtspunkt der richtigen Zusammenordnung der Teile oder die Einheit in der Mannigfaltigkeit. In sie verlegt Krugs wesentliche Begriffsbestimmung das Wesen der Schönheit, mit Vernachlässigung der Beziehung des Gegenstandes zum Erkennen. Krug macht sogar dem hl. Thomas den Vorwurf des „Pleonasmus“, weil dieser der Symmetrie oder Zusammenordnung der Teile die Klarheit hinzufüge, da die Klarheit schon in der Ordnung drinliege und aus ihr sich ergebe.[1] Letzteres ist sehr wahr, aus der Ordnung entsproßt die Klarheit, aber in ihr besteht wesentlich die Schönheit. Übrigens ist an und für sich nichts dagegen einzuwenden, wenn man die Schönheit rein fundamental fassen und als einheitliche Ordnung definieren will, wie es mannigfach die Väter tun. Es ist das Verdienst Krugs, diese fundamentale Seite des Schönheitsbegriffes an der Hand der Väter, insbesondere des hl. Augustinus, dargelegt zu haben. Allein der hl. Thomas geht streng philosophisch und sehr allseitig vor. Sein Ausgangspunkt ist wohl der

[1] Ergo cum symmetria atque proportio in ordine debito consistat, claritas autem ex ordine debito efflorescat, efficitur ut claritatem ipsi proprie adiungere sit prorsus supervacaneum (S. 29).

Areopagite, dem er den Ausdruck „Klarheit“ entlehnt. Aber der hl. Thomas geht in seiner tiefen Spekulation weit über den Areopagiten hinaus und gibt der ästhetischen Klarheit eine solche Bedeutung, die dieser wohl nicht geahnt hatte.

DIE PHILOSOPHIE DES MONISMUS.

Von FRIEDRICH KLIMKE S. J.

1. Monismus! — Dieses Wort scheint auf unsere Zeit einen fascinierenden Zauber auszuüben. Es ist das Losungswort unserer Naturforscher, das erhabene Ziel unserer Philosophen, der moderne Rahmen unserer Gedankensysteme, der Köder für die großen Massen der Halbgebildeten, das beliebteste Schlagwort gegen mittelalterlichen Obskurantismus und Ultramontanismus, der vornehme Gegensatz gegen den auf primitivem Standpunkte stehengebliebenen Dualismus. Allerdings ist es noch nicht so lange her, daß dieses Wort als gewöhnliche Umlaufsmünze in unserem Geistesverkehr gebraucht wird. Wolff hatte den Ausdruck Monisten zuerst für jene gebraucht, welche in der ganzen Welt nur eine (*μόνος*) Art des Seins anerkennen, Materie oder Geist. Jedoch drang der Terminus damals noch nicht über die engen Grenzen der Schulphilosophie hinaus. Die Hegelianer brachten ihn mehr in Umlauf, indem sie mit demselben ihre eigene Denkweise charakterisieren zu können glaubten. Zur weitesten Verbreitung ist dieses Wort jedoch erst in letzter Zeit gekommen, wo die Entwicklungslehre immer weitere Kreise zog und von den Höhen akademischer Wissenschaft immer tiefer in die Volksschichten hineindrang. Vor allem ist Ernst Häckel unermüdlich tätig gewesen, in seinen populär gehaltenen, weitverbreiteten Schriften diesen Ausdruck unter die Menge zu bringen, und man kann es nicht leugnen, es ist ihm gelungen, denselben zu einem Ehrentitel für jeden aufgeklärten, mit der Zeit fortschreitenden Gebildeten zu prägen.

Es ist jedoch charakteristisch und merkwürdig genug, daß gerade das Wort „Monismus“ nichts weniger als