

## Zur Frage über den Begriff des Schönen.<sup>1)</sup>

Von Jos. Donat S. J. in Pressburg (Ungarn).

(Schluss.)

### II.

13. Wir wenden uns dem zweiten Differenzpunkte in der Begriffsbestimmung der Schönheit zu. Nach der von P. Gietmann u. a. recipirten Definition ist die Schönheit „die strahlende Vollkommenheit als Gegenstand des Erkenntnisvermögens“ oder als Wahrheit, und ihr Genuss ist hauptsächlich Befriedigung des (sinnlichen und geistigen) Erkenntnisvermögens. Wir glauben jedoch, unter Wahrung aller berechtigten Momente dieser Definition, besonders der Beziehung der Schönheit zu klarer Erkenntnis, die Schönheit als innere Gutheit fassen zu sollen, deren formeller Genuss nicht im Verstande, sondern im Willen liegt. Die Analyse des Schönheitsbegriffes, wie er in der vulgären Anschauung, im Sprachgebrauch und in der Tradition niedergelegt ist, dürfte nothwendig zu dieser Definition führen.

Um wieder schrittweise vorzugehen, glauben wir zunächst bestimmen zu können, wenn die Schönheit als strahlende Vollkommenheit bestimmt wird. Wir verstehen unter diesem Ausdruck eine Vollkommenheit, die ein gewisses Vollmaas des Seins in sich birgt, das sich entsprechend klar manifestiren kann. Sie dürfte am besten durch die Elemente bezeichnet sein, welche man allgemein zur Schönheit zunächst körperlicher, und analog auch geistiger Dinge fordert: Ganzheit und Grösse, Ordnung und Harmonie, oder wenn man will, Einheit in der Mannigfaltigkeit, mit entsprechender Klarheit gepaart. Dass diese strahlende Vollkommenheit zum Wesensbestand der Schönheit gehört, ergibt sich einerseits aus der Beschaffenheit derjenigen sinnlich wahrnehmbaren Objecte, die wir mit Auszeichnung

<sup>1)</sup> Vgl. diese Zeitschrift, 13. Jahrg. (1900) S. 239 ff.

schön nennen, andererseits aus der unleugbaren Thatsache, dass die Schönheit in ganz besonderer Weise Object klarer Anschauung ist, dieser also entsprechenden Gegenstand und Stoff für Betrachtung bieten muss. Es ist ja Jedem klar, der ein Gefühl für Schönheit hat, wie gern der Geist in ihrer Anschauung verweilt, wie er bei ihrer Betrachtung stehen bleiben, an ihr sich sättigen will. Es kann also nicht Leere und Dürftigkeit seinem Blicke begegnen, sondern eine gewisse Fülle muss dem Geiste sich darbieten, eine gewisse Blüte der Vollkommenheit muss sich ihm öffnen, bei der sein Auge verweilen kann. Damit hätten wir nun ein Element in die Definition aufgenommen, auf welches gerade jene besonderes Gewicht legen, die der Schönheit den Charakter der Gutheit absprechen.

Doch entsteht die weitere Frage, welches Element, welche fernere Bestimmung der Begriff der Schönheit zum Begriff strahlender Vollkommenheit hinzufügt. P. Gietmann bemerkt zwar S. 119, dass der strenge Begriff der Schönheit nur als strahlende Vollkommenheit zu definiren sei. Doch scheint es wohl zu klar im Sprachgebrauch und im Bewusstsein aller zu liegen, dass die Schönheit eine ganz besondere Stellung einnimmt, mithin vom Begriff der Vollkommenheit sich unterscheidet, ihm etwas begrifflich hinzufügt. Und auch der Hw. Vf. selbst legt thatsächlich sonst immer eine Beziehung in den Schönheitsbegriff, sowohl indem er „strahlend“ ungefähr im Sinne von „angepasst für klare Erkenntniss“ nimmt, als auch in der oben erwähnten These. Dieses weitere Element liegt in dem allgemein recipirten aber noch unbestimmten Begriff von schönen Dingen, welchen der hl. Thomas mit den Worten ausdrückt: „Pulchra dicuntur, quae visa placent“<sup>1)</sup>. In der That, dass die Schönheit Genuss, Freude, Befriedigung gewährt, „dass Schönes uns wohlgefällt, ist“, wie Lotze sagt, „so lange die Welt steht, die ursprüngliche Veranlassung gewesen, es von Gleichgiltigem oder Hässlichem zu unterscheiden“; das war es auch, was den Jüngern auf Tabor die Worte in den Mund legte: „Hier ist gut sein, hier lasst uns Hütten bauen.“ Wie also die schönen Gegenstände durch das „visa“ als besondere Objecte klarer Anschauung bezeichnet werden und auf „strahlende Vollkommenheit“ weisen, so gibt das „placent“ eine Beziehung derselben zu Genuss und Wohlgefallen; und wir erhalten so den Begriff: Schönheit ist strahlende Vollkommenheit, insofern

<sup>1)</sup> 1. p. q. 5. a. 4. ad 1.

sie geeignet ist, durch klare Erkenntniss Genuss zu bereiten.

14. Bis hierher dürfte sich ein wirksamer Widerspruch kaum geltend machen. Doch gehen die Wege auseinander, wo es sich um die weitere Frage handelt, was unter diesem Genuss zu verstehen ist, ob Genuss und Befriedigung der Erkenntniss- oder der Strebevermögen. Wir können hier die sinnlichen Vermögen beiseite lassen, da der Gefühlston der sinnlichen Wahrnehmung nicht in eigentlichem Sinne als Befriedigung an der Schönheit betrachtet werden kann, die sinnliche Freude aber als Gemüthsthätigkeit an die geistige Freude sich vollständig anlehnt<sup>1)</sup>. Jedenfalls wird allgemein beim Schönheitsgenuss dem Geiste wenn nicht die ausschliessliche Berechtigung, so doch die erste Stelle zugesprochen. Mithin können wir diese Frage mit alleiniger Rücksicht auf die geistigen Vermögen zum Austrag bringen. So bleibt denn ein Zweifaches: Dieser der Manifestirung der Schönheit so unmittelbar folgende Genuss gehört entweder dem geistigen Erkenntnissvermögen oder dem Strebevermögen an, ist entweder ein Verstandes- oder ein Willensact. Ein drittes Vermögen kennt die scholastische Philosophie nicht; alle Thätigkeiten, welche viele nach Tetens und Kant einem dritten, wesentlich verschiedenen Gefühlsvermögen beilegen, werden, soweit sie berechtigt sind, vollständig durch Verstand und Willen erklärt<sup>2)</sup>. P. Gietmann nun, das Augenmerk darauf richtend, dass die Schönheit besonderes Object klarer Anschauung ist, setzt diesen Genuss in das Erkenntnissvermögen und kommt zum Schluss: die Schönheit ist strahlende Vollkommenheit als Gegenstand der Befriedigung des Erkenntnissvermögens.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Jahrg. 1900 S. 249 ff. — <sup>2)</sup> Auch hier zeigt sich wieder der solide, dauernde Wahrheitsgehalt, den die scholastische Philosophie in unscheinbarer Form birgt. Durch ihren schlichten Dualismus von Erkennen und Wollen hat sie schon längst die brennende Frage über geistige Gefühle und die Eintheilung psychischer Acte gelöst, wenn auch der Lösung vielfach noch eine bestimmtere, detaillirtere Form zu geben ist. Das tritt noch heller hervor, wenn man ihre Antworten mit den mannigfachen neuzeitlichen Lösungsversuchen vergleicht; man kann dabei von den abenteuerlichen Erklärungen absehen, wie der des gemüthsarmen Spinoza, dem „voluntas et intellectus unum et idem sunt“, oder der Hegel's, welchem „das Gefühl das dumpfe Weben des Geistes in sich“ oder aber der eines Münsterberg, nach welchem jedes, auch das geistige Gefühl nur Muskelgefühl ist, und Gewissensbisse die Resonanz von Störungen im Unterleibe sind.

Diese Auffassung scheint uns aber unvereinbar mit der Natur des Verstandes. Der Schönheitsgenuss ist ohne Zweifel eigentlicher Genuss, er ist ein Gefühl der Befriedigung, der Freude, wenn auch oft schwach, so doch Gefühl und Freude im eigentlichen Sinne; eigentliche Freude aber und Genuss sind Lebensacte, welche dem Verstande durchaus fremd sind. Seine Thätigkeit ist wesentlich Erkenntniss, geistige Nachbildung und Wiedergabe eines Objectes; Erkenntniss aber mit ihrer Kühle und reinen Sachlichkeit hat so wenig mit Freude und Vergnügen zu thun, wie etwa Photographiren mit einer musikalischen Leistung, wie das Malen eines Bildes mit Gesang und Citherspiel. Es können also diese Acte nur Willensacte, mithin, da jeder Willensact wesentlich Liebe ist, nur Acte der Liebe, bezw. der ruhenden, geniessenden Liebe am Schönen sein. Ist aber dieser Genuss Liebe, dann ist sein Object, die Schönheit, wesentlich Gutheit, und zwar, da es sich nur um reine Liebe handeln kann, innere Gutheit. Um diesen Gedankengang und das Naturgemässe, das wir in ihm finden, mehr zu beleuchten, müssen wir uns in rascher Folge die einschlägigen Begriffe von Liebe, Genuss und Gutheit vor Augen führen, um dann diesen Beweis wieder aufzunehmen.

15. Die Liebe ist der ursprünglichste und elementarste Act des Willens und bedeutet die vitale Hinneigung desselben zu seinem Object. Sie kann dieses im schwächeren, leiseren Ton des Gefühles sein, kann aber auch in der activeren Form des Strebens auftreten; beides ist mit ihr vereinbar. Daraus geht zugleich hervor, dass der Wille in der Einheit einer Potenz geistiges Gefühls- und Strebevermögen zugleich ist, mithin ein Grund zur Trennung beider nicht vorliegen kann. Die Liebe ist mithin in jedem Willensacte enthalten, und jede Thätigkeit des Willens ist nur eine bestimmte Gestaltung derselben, verschieden nach den verschiedenen Beziehungen, in welchen der Gegenstand der Liebe dem liebenden gegenüber sich darstellt. Es ist das ein psychologischer Lehrsatz der Scholastik, der von werthvoller Bedeutung ist<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> „Affici ad aliquid,“ sagt der hl. Thomas, „in quantum huiusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis et etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim, quod aliquid amamus, desideramus illud, si absit; gaudemus autem, quum adest; et tristamur, quum ab eo impedimur; et odimus, quae nos ab amato impediunt et irascimur contra ea.“ *Cont. gent.* IV, 19.

Das Formalobject der Liebe nun ist die Gutheit, mithin so recht die Atmosphäre, in welcher der Wille athmet und lebt. Der Wille ist ja seiner Natur nach nichts anderes, als der lebendige Widerhall, die in Lebensform sich auswirkende Bestimmung und Veranlagung der Natur zu ihrer Vollkommenheit; deshalb neigt er sich jenen und nur jenen Gegenständen zu, welche irgendwie zur Vollkommenheit des Subjectes gehören, mit ihm Angemessenheit und Uebereinstimmung besitzen. Darin besteht aber die Gutheit<sup>1)</sup>.

Diese Angemessenheit kann nun in verschiedener Weise stattfinden. Es kann ein Gegenstand uns dadurch angemessen sein, dass er einen Nutzen oder Genuss bringt: *bonum utile et delectabile*; so ist der Wein gut, indem er uns Stärkung und Erheiterung bringt. Hier ist offenbar der Gegenstand nicht durch sich selbst angemessen, sondern durch eine Wirkung, die er verursacht. Es kann uns ferner ein Gegenstand zuträglich sein, indem er als Vollkommenheit uns physisch oder moralisch anhaftet und so zur Erweiterung unseres Ich dient, wie Gesundheit und Kraft oder auch der gute Name. Diese Gegenstände sind uns zwar durch sich selbst, nicht erst durch eine Wirkung angemessen, werden uns aber doch untergeordnet, indem sie uns als höherem *finis cui* dienen müssen. Die Liebe nun, welche diese Arten von Gutheit zum Object hat, wird Liebe des Verlangens oder eigennütziges Liebe (*amor concupiscentiae*) genannt, weil sie den Gegenstand entweder gar nicht seinetwegen oder doch nur so seinetwegen liebt, dass er dem eigenen Wohl untergeordnet ist. Es gibt aber noch eine andere Art des Guten, die durch reineren Glanz vor den übrigen sich auszeichnet, jenes Gute nämlich, welches nicht mehr in den Dienst des Subjectes gestellt wird, sondern ihm unberührt gegenübersteht, in welchem der Liebende sein eigenes Ich und Selbst, seine Vollkommenheiten und Anlagen verkörpert sieht: sei es, dass er durch Aehnlichkeit das andere sich verbunden erblickt, oder dass er durch Bande der Freundschaft und Verwandtschaft mit ihm verknüpft ist oder dass er gar Quelle und Endziel seines ganzen Seins in ihm sieht. Nennen wir diese Gutheit

<sup>1)</sup> Es ist das wieder ein Gedankengang des hl. Thomas: „Omnis appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens“ 1. 2. q. 8. a. 1. „Amoris proprium obiectum est bonum . . . Unicumque autem est bonum id, quod sibi est connaturale et proportionatum“: Ib. q. 27. a. 1.

innere Gutheit im Gegensatz zur früheren als äusseren, so ist nun diese innere Gutheit Object der reinen oder uneigennützi- gen Liebe (*amor amicitiae* oder *perfectus*), in der sich der Liebende nicht wegen einer wohlthätigen Wirkung oder Bereicherung des eigenen Seins zum Object hinneigt, sondern rein seinetwegen, weil es dieses Object ist, mit dem er sich selbst eins, verbunden und verwachsen fühlt; er liebt es nach Art der Liebe zu sich.<sup>1)</sup>

Das ist die Liebe des Kindes zu seinen Eltern, des Freundes zum Freunde, des gottbegeisterten Menschenkindes zu seinem Schöpfer, aus dessen Hand es kam, in dessen Hand es zurückkehren wird. Dazu gehört auch, wie wir sehen werden, die Liebe zum Schönen, beziehungsweise ihr Genuss.

Es könnte überflüssig erscheinen, im Interesse der Liebe zum Schönen zu bemerken, dass wir auch zu vernunftlosen Dingen reine Liebe haben können; doch legen die Benennungen: Liebe des Wohlwollens, der Freundschaft, den gegentheiligen Einwand nahe. Dass die Liebe zu leb- und vernunftlosen Dingen nicht Freundschaft im eigentlichen Sinne ist, wird niemand bezweifeln wollen. Freundschaft kann ja nur zwischen Personen sein und setzt überdies eine gewisse Gleichheit voraus. Auch Wohlwollen im eigentlichen Sinne kann hier nicht Platz finden. Es wird also der Ausdruck: „reine, uneigennützi- ge Liebe“ hier freier von der Gefahr des Misverständnisses sein, als die eben erwähnten. Es wird auch ferner oft geschehen, dass diese Willensacte über die ersten Stadien der Entfaltung und Stärke nicht hinauskommen und so mehr den Namen des Wohlgefallens (*complacentiae*), als den der Liebe verdienen, obwohl sie auch zu starker Liebe sich entwickeln können. Aber sie sind doch wesentlich reine Liebe, weil Liebe zum Object „sicut in unum sibi“ So ist es ja gewiss reine Liebe, welche der scheidende Sohn zu seinem Vaterhause behält, mit dem er sein ganzes Sein verwoben und verwachsen sieht, oder mit welcher jemand ein theures Andenken umfasst, das er von werther Hand empfangen. Dasselbe Wohlgefallen ist es, das man bei Betrachtung der Lilie des Feldes empfindet, die herrlicher als Salomon gekleidet ist, oder das aus den lebhaften Schilderungen und sympathischen Lobeserhebungen des Reisenden spricht, wenn er auf seine Lieblingsgegenden zu sprechen kommt. Man kann hier offenbar

<sup>1)</sup> Es sind das wiederum ontologisch-psychologische Grundbegriffe der scholastischen Philosophie. „Primus . . similitudinis modus causat amorem amicitiae seu benevolentiae; ex hoc enim, quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi et vult ei bonum sicut et sibi.“ 1. 2. q. 27. a. 3. c. Aehnlich drückt sich der hl. Lehrer an vielen Stellen aus. „Cum . . sit duplex amor sc. concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud tamquam pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi ipsi.“ Ib. q. 28. a. 1.

nicht an Wohlwollen oder gar an Zuwenden von Wohlthaten denken; aber wir sehen hier eine Zuneigung zum gedachten Gegenstand rein seiner selbst willen, die den Wunsch einschliesst, es möge ihm seine Vollkommenheit ungeschmälert bleiben, ein Wunsch, der in Wehmuth und Verstimmung übergeht, wenn wir ihn geschädigt wissen.

Jeder der beiden Arten von Liebe entspricht ihr Genuss und ihre Freude — der letzte Begriff, welcher uns zu erörtern bleibt. Genuss oder Freude, wenn sie in eigentlichem Sinne gebraucht werden, sind wesentlich Acte des Strebevermögens als „*quies appetitus vel amoris in bono praesente*.“<sup>1)</sup>

Freude und Genuss entstehen also im Willen, wenn der Gegenstand der Liebe erreicht ist. Sie verhalten sich zu Liebe und Verlangen, wie Ruhe zur Bewegung, wie Festhalten zum Anziehen, gehören also nothwendig derselben Fähigkeit an wie die Liebe, ähnlich wie Festhalten des Eisens dem Magnet zukommt, von dem das Anziehen ausging, und Ruhe dem Körper, dem die Bewegung gehörte. Dass nun der Gegenstand der Liebe gegenwärtig wird und in den Besitz kommt, geschieht beim Genuss der eigennützigen Liebe gewöhnlich durch reelle Verbindung, reellen Besitz. So freut sich der Gelehrte über den Erwerb von Büchern, der Officier über die kleidsame Uniform, die er trägt. Beim Genuss aus reiner Liebe kann dieser Besitz zunächst durch die locale Gegenwart des Freundes oder des Verwandten gegeben sein, wenn die Uebereinstimmung der inneren Gutheit in der Freundschaft oder der Verwandtschaft besteht. Ist diese Uebereinstimmung aber nur Aehnlichkeit, auf die wir auch die Schönheit zurückführen, so ist die Gegenwart mit der klaren Erkenntniss gegeben, durch welche der Gegenstand lebhaft vor dem Geiste steht, der in ihm seine Vollkommenheit sieht, oder verwirklicht erblickt, was er selbst keimartig als Bedürfniss und Forderung in sich trägt.

16. Nach diesen begrifflichen Erörterungen wenden wir uns wieder dem Beweise zu, dass die Schönheit formell Gegenstand des Genusses aus reiner Liebe und so innere Gutheit ist. Und zwar nehmen wir zuerst den oben skizzirten Gedankengang wieder auf, um dann einen zweiten Beweis beizufügen.

Der Genuss an der Schönheit ist, wie wir sagten, ein eigentlicher, nicht metaphorischer, ein Gefühl der Freude und Befriedigung.

<sup>1)</sup> So hörten wir schon oben vom hl. Thomas; so sagt es uns auch der hl. Augustinus: „*Amor inhians habere, quod amatur, cupiditas est; id autem habens eoque fruens laetitia est!*“ (*De civ. Dei* 14. c. 7.)

Wir glauben, das nicht beweisen zu sollen; es weiss das ebenso der ungebildete Beobachter, der auf seinen Schönheitsgenuss reflectirt, wie der Psychologe, wenn er das Problem der ästhetischen Gefühle aufwirft. Es kann also dieses Gefühl, da es mit Verstandesthätigkeit so wenig zu thun hat, wie Singen mit Malen, wie Musik mit Photographiren, oder etwa ein linder Frühlingshauch mit einer Modellzeichnung, unmöglich auf dem Boden des Verstandes wachsen; es kann nur ein Willensact, mithin entweder reine oder eigennützige Liebe sein. Wir können nun allerdings auch mit eigennütziger Liebe die Schönheit umfassen; es kann das aber nur geschehen, indem die Schönheit als genussbringend betrachtet wird, d. h. wegen der Befriedigung geliebt wird, die sie in uns erzeugt. Das setzt aber den Genuss schon voraus, dieser selbst also kann nicht wieder eigennützige, sondern nur reine Liebe sein, die sich lediglich auf die Vollkommenheit des Objectes selbst bezieht. Damit ist aber ohne weitere Controverse gegeben, dass die Schönheit als Formalobject derselben innere Gutheit ist, die strahlende Vollkommenheit, welche und insofern sie mit dem beschauenden Subject übereinstimmt. — Wir sagten, dass auch die Liebe des Verlangens dem Schönen gegenüber erweckt werden kann. Stehe ich vor einem herrlichen Münster, in die Betrachtung seiner Schönheit versunken, oder lasse ich von hoher Bergspitze herab über eine prächtige Landschaft das Auge schweifen, so fühle ich in mir einen Zug stiller Freude und Befriedigung, den die Schönheit des Geschauten rege macht. Ich kann mich nun durch einen neuen Act über diesen Genuss freuen, kann in demselben verweilen wollen und so das Schöne als Grund dieses Genusses, als *bonum delectabile* lieben. Dies wird oft, vielleicht meistens eintreten, besonders bei Gegenständen der vernunftlosen Natur. Doch diese Liebe des Verlangens kann erst unter Voraussetzung jenes ersten Genusses entstehen, der auf die Betrachtung des Schönen unmittelbar folgt; sie umfasst ja eben das Schöne als genussbringend. So können auch die Seligen des Himmels die Fülle göttlicher Schönheit als die Quelle ihrer höchsten, reinsten Freude nur unter der Voraussetzung umfassen, dass früher diese Freude selbst in Form reiner Gottesliebe vorausging. Es kann auch oft die Freude über den Genuss am Schönen sich so in den Vordergrund drängen, dass sie die Seele ganz erfüllt und jene erste reinere Flamme mit ihrem milderem Scheine ganz übersehen lässt. Aber sie ist da und muss da sein. Um dieses erste Gefühl der Befriedigung

nun handelt es sich; hier gibt es nur eine zweigliedrige Disjunction: es ist entweder Verstandes- oder Willensact. Ueber diesen Act des ersten Genusses geht man oft zu leichten Fusses hinweg, ohne die verführerischen Wörter „Befriedigung“, „Genuss“ einer aufmerksamen Analyse zu unterziehen. Und doch liegt hier der Austrag der Controverse und der Schlüssel zum tieferen Verständnisse der Schönheit.

17. Zu demselben Resultate führt uns ein zweiter Beweis, wenn wir nämlich den Sprachgebrauch, die ehrwürdigen Zeugnisse der hl. Schrift, der alten heidnischen und christlichen Weisen zu Rathe ziehen, in denen vom Wohlgefallen an der Schönheit gesprochen wird. Wir finden dasselbe als reine Liebe gekennzeichnet. So sagt schon der weise König Israels von der Weisheit: „Sie liebte ich von Jugend an und erkor sie mir, sie heimzuführen als Braut, und ich war der Liebhaber ihrer Schönheit<sup>1)</sup>“; und die Braut im hohen Liede: „Du bist schön, den ich liebe, und voll Anmuth.“<sup>2)</sup>

Cicero spricht nur den Sinn allgemeiner Ueberzeugung aus, wenn er „schön“ und „liebenswert“ fast als Synonyma betrachtet, indem er schreibt: „Nichts ist einnehmender, nichts schöner, nichts liebenswürdiger, als die Tugend.“<sup>3)</sup> Nach Plato „ist das Schönste immer auch das Liebenswerteste“ und „jede Liebe ist Liebe der Schönheit.“<sup>4)</sup> Mit seinem Meister stimmt Plotinus überein, wenn er sagt: „Diese Eigenschaften (der Hochherzigkeit . . .) ziehen unsere Bewunderung auf sich und unsere Liebe, und in dieser Hinsicht nennen wir sie schön.“<sup>5)</sup>

Aehnliches sagen uns die christlichen Weisen der Vorzeit: „Unser Erlöser ist so schön,“ sagt Clemens von Alexandrien, „dass er allein von uns geliebt zu werden verdient, die wir ja nicht anders können als die wahre Schönheit lieben.“<sup>6)</sup> „Richtet sich die Liebe wohl auf etwas anderes,“ lesen wir wieder bei Maximus von Tyrus, „als auf die Schönheit?“ Er fährt dann fort: „Unter Liebe also verstehen wir die Richtung des Strebens auf die Schönheit, die Richtung des Strebens auf den Genuss dagegen soll uneigentliche Liebe heissen.“<sup>7)</sup> Gleiches hören wir von Augustinus: „Ist uns denn möglich, dass wir etwas lieben, was nicht schön ist?“<sup>8)</sup> Dass hier von eigentlicher, d. h. Liebe des Willens und zwar reiner Liebe die

<sup>1)</sup> Sap. 8, 2. — <sup>2)</sup> Cant. 1, 15. — <sup>3)</sup> Ep. ad fam. 1, 14. — <sup>4)</sup> De re publ. I, 3. Conviv. — <sup>5)</sup> De pulchr. — <sup>6)</sup> Strom. 2, c. 5. — <sup>7)</sup> Diss. 27. — <sup>8)</sup> De mus. 6. c. 13. Vgl. Jungmann<sup>3</sup> S. 97 ff.

Rede ist, ist aus den Stellen selbst einleuchtend. Ist also die Schönheit als solche Gegenstand reiner Liebe, so kehrt wieder die Folgerung zurück, dass sie wesentlich innere Guttheit ist.

Mit den gegebenen Beweisen ist allerdings noch nicht gefordert, dass, wie jede Schönheit innere Guttheit, so umgekehrt jede innere Guttheit, Schönheit, d. h. alles Seiende schön ist. Es kann letztere vielleicht nur mit einer bestimmten inneren Guttheit identisch sein, jener nämlich, welche strahlende Vollkommenheit in sich birgt. Man kann bei der Behauptung, dass die Schönheit wesentlich Guttheit ist, von dieser weiteren Frage absehen. Doch liesse sich wohl unschwer zeigen, dass jede innere Guttheit — insoweit sie solche ist — wenigstens wenn sie in ihrem Zusammenhange mit der Lichtfülle göttlicher Vollkommenheit, deren Ausstrahlung sie ist, betrachtet wird, diese Vollkommenheit in sich schliesst.

Wie nun jede Guttheit, so wird auch die Schönheit, damit sie Liebe und Genuss wecken kann, Erkenntniss voraussetzen; und zwar wird dieselbe ihrer eigenthümlichen Guttheit entsprechen, also eine klar anschauliche, durch den Sinn vielfach unterstützte Verstandeserkenntniss sein müssen. Doch nicht die Erkenntniss selbst, sondern der Wille ist der Zielpunct, auf welchen die Schönheit sich bezieht, in welchem ihr Genuss liegt. Die Erkenntniss ist das Mittel, wodurch die Schönheit in entsprechender Weise dem Geiste gegenwärtig wird, welcher sie nun als etwas ihm Verwandtes umfasst<sup>1)</sup>, oft mit nur sanften Regungen des Wohlgefallens, oft aber auch mit der elementaren Gewalt heftiger Liebe. Der Wille muss ja als vitaler Ausdruck der Hinordnung unserer Natur auf ihre Vollkommenheit, welche sich in ihm in der Sprache des Lebens äussert, zu allem sich liebend hinneigen, das mit seinem Subject übereinstimmt, seine Vollkommenheit darstellt und wiedergiebt. Er fühlt sich nothwendig zu allem hingezogen, das durch ein gewisses Vollmaas der Vollkommenheit ausgezeichnet, die Prägung des menschlichen Geistes trägt, seine Ordnung und Einheit, sein Leben und seine Seinsfülle widerspiegelt, das seinem auf Hohes und Edles angelegten Streben, seinem auf Wahrheit gerichteten Denken conform ist. Der Geist fühlt sich mit dem Schönen eins, durch Verwandtschaft mit ihm verbunden: es spricht ihn an wie heimische Klänge der Muttersprache aus fernem Heimathlande, welchem auch er entstammt ist. Demselben

<sup>1)</sup> „Fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit“ Augustinus, *De Trin.* l. 10, c. 10.

heimathlichen Boden göttlicher Vollkommenheit und Wesenheit sind sie ja beide entsprossen, Strahlen aus derselben Sonne, die sich nun in den Niederungen der creatürlichen Welt begegnen. Deshalb zieht es mit so geheimnissvoller Gewalt den menschlichen Geist zum Schönen hin; zu ihm wirkt und zieht ihn die göttliche Schönheit und Güte, deren Abbild alle geschöpfliche Schönheit ist, jene Fülle göttlichen Seins, zu welcher der elementare Drang seines ganzen Wesens hingehet, in der er die Quelle seines eigenen Ich erblickt, sein eigenes Wesen wie in göttliche Unendlichkeit ausgewachsen erkennt. Es liegt in der Liebe zur wahren Schönheit ein wenn auch latentes Sehnen des menschlichen Geistes nach der Gottheit, die er enthüllt noch nicht schauen kann, deren Glanz er nur in der leuchtenden Wolke creatürlicher Schönheit durchstrahlen sieht.

18. Darin besteht also das Hauptargument dafür, dass die Schönheit wesentlich Gutheit ist, weil sie als solche reine Liebe weckt. Und es dürfte schwer sein, dasselbe zu entkräften. P. Gietmann wendet sich auch bei der Ausführung seiner These, dass die Schönheit Wahrheit, nicht Gutheit sei, zunächst gegen dieses Argument. Betrachten wir diese Lösungsversuche sowie die übrigen Argumente für die entgegengesetzte Definition, um zugleich Gelegenheit zu haben, sowohl die von uns vertretene Ansicht als auch die Gegengründe mehr zu beleuchten.

P. Gietmann weist zunächst auf dieses Argument, besonders auf die Zeugnisse gefeierter Gewährsmänner hin, von welchen wir einige nach Jungmann anführten, und fügt dann hinzu: „Das Schöne wurde also von jeher als das Liebenswürdige gepriesen und als vorzüglicher Gegenstand des Strebe- oder auch des Gefühlsvermögens angesehen. Soweit ist die Beweisführung durchschlagend.“ Hierbei wird aber der Hauptpunct ausser acht gelassen, dass die Beweisführung vor allem darauf hinausging, die Schönheit als Gegenstand reiner Liebe zu erweisen. Es folgen nun zwei Lösungsversuche. Der erste Lösungsversuch will zeigen, dass die Vertreter des Argumentes nur „beweisen wollen . . . die Schönheit werde als Gutheit, und nicht als Wahrheit geliebt, angestrebt und genossen. Denn allerdings kann auch die Wahrheit als Gut des Verstandes Gegenstand unserer Freude sein“, und zwar „insofern alle Wahrheit auch ein Gut und geeignet ist, die geistige Wohlfahrt dessen, der sie besitzt, zu fördern.“ Es wird dies erläutert durch den Hinweis auf die Wissenschaft, bei welcher „zur Thätigkeit des Verstandes die des Willens hinzukommt,

welcher in der Erkenntniss ein Gut des erkennenden Subjectes anstrebt“ (S. 102 f.). Damit wird aber die Schönheit als Gegenstand eigennütziger Zuneigung hingestellt, indem sie als Ursache geistiger Wohlfahrt und Erkenntnissbereicherung geliebt wird. — Man wird nun nicht leugnen, dass die Schönheit unter dieser Rücksicht betrachtet werden und so Grund eigennütziger Freude sein kann; aber ebensowenig, dass die eigentliche Befriedigung an der Schönheit, die eben hier in Frage steht, durchaus nicht diese Freude ist, ja dass diese hier berührte Liebe des Verlangens überhaupt der Schönheit als solcher nicht eigenthümlich ist. Sie entsteht ja bei jeder Bereicherung des Verstandes, ob sein Object schön ist oder nicht; ob es Lösung eines mathematischen Problems oder Auffindung eines historischen Zeugnisses ist. Die Liebe des Verlangens, welche der Schönheit eigenthümlich ist, umfasst sie, wie wir oben sagten, als Gegenstand und Quelle des Genusses. Um diesen ursprünglichen Genuss aber handelt es sich in dem vorliegenden Argumente; diesen erklären die Vertreter der anderen Auffassung als seine Liebe des Willens. Auf diesen eigentlichen Fragepunct geht erst der zweite Lösungsversuch ein.

Hier wird der Beweis angetreten, dass dieser Genuss dem Begehungsvermögen abzusprechen und hauptsächlich als Befriedigung des *appetitus naturalis* des Erkenntnissvermögens zu erklären sei. Diese Befriedigung des *appetitus naturalis* sei nämlich ausgedrückt in Sprechweisen wie „das Auge erfreut sich am Anblicke der schönen Natur“, „die Einbildung ergötzt sich an schönen Bildern“, „dem Philosophen ist es eine Wonne, wenn er die Lösung eines schwierigen Problems findet“ und dgl. — Was zunächst diese Ausdrücke betrifft, so beziehen sie sich wohl meistens nur auf Acte des Begehungsvermögens, welches hinter der Erkenntniss stehend an dem vorgestellten Object oder der subjectiven Erkenntniss desselben Freude empfindet. Sie können aber auch zur Bezeichnung der Befriedigung des *appetitus naturalis* gebraucht werden. In diesem Falle haben sie aber nur metaphorische Bedeutung, und dann ist allerdings die Gefahr vorhanden, dass uns die Ausdrücke über die Sache hinwegtäuschen. Machen wir uns aber klar, was dieser *appetitus naturalis*, der ebenso allen übrigen Fähigkeiten eigen ist, und was die Befriedigung desselben ist, dass sie nämlich nichts anderes ist, als die Summe zweier höchst nüchterner Wahrheiten: Dass erstens der (Sinn und) Verstand auf Erkenntniss hingeordnet ist, und dass er zweitens diese

Erkenntniss thatsächlich besitzt, so ist klar, dass diese Befriedigung mit einem Gefühl nichts zu thun hat, und dass ein Versuch, diese Befriedigung mit dem allbekannten Schönheitsgenuss zu identificiren, ganz unmöglich ist. Wesentlich dieselbe Freude des *appetitus naturalis*, wie sie sich aus den erwähnten zwei Momenten zusammensetzt, hat ja auch der Magen über seine Bethätigung, der Fuss über das Gehen, und die Tastnerven des Fingers über ihr Thun. Hier liegt nur eine metaphorische Redeweise vor. Das gilt schon vom Ausdruck *appetitus naturalis*, welcher nur die Hinordnung jeder Potenz zu ihrer Thätigkeit bezeichnen soll, die nun Streben genannt wird, weil, wie Aristoteles sagt, dieselbe in eigentlicher Weise ihre Thätigkeit „erstreben würde, wenn sie Sinn oder Verstand hätte.“ Es ist derselbe Tropus, wenn Jeremias über Jerusalem klagt: „Viae Sion lugent eo, quod non sint, qui veniant ad solemnitatem“<sup>1)</sup>, weil sie ihrer früheren Bestimmung beraubt sind; oder wenn es beim Propheten Baruch heisst: „Stellae autem dederunt lumen in custodiis suis et laetatae sunt; vocatae sunt et dixerunt: adsumus; et luxerunt ei cum iucunditate, qui fecit illas“<sup>2)</sup>. Sollte dies die Liebe und Freude sein, welche wir so deutlich in uns fühlen, wenn uns die Schönheit entgegentritt? Sollte das der Genuss sein, von welchem Augustinus zu seinen Zuhörern spricht, wenn er sagt: „Schauet rings um euch her, Christen, das ganze geschaffene Universum . . . wie schön ist alles das, wie bewunderungswürdig. Ergreift euch Freude und Begeisterung bei diesem Anblick? Ohne Zweifel. Warum? Weil das Universum schön ist“<sup>3)</sup>.

Gleichwohl besteht nach S. 121 „die durch die Schönheit vermittelte Freude . . . zunächst in der Befriedigung der Naturtendenz im (sinnlichen und geistigen) Erkenntnissvermögen; aus ihr ergibt sich weiter eine Hinneigung des Strebevermögens.“ Daraus folgt nun ferner, dass die Liebe des Strebevermögens zum Schönen als solchen überhaupt nicht reine Liebe sein kann. Denn das Schöne als solches kann nach dem Gesagten nur geliebt werden, insofern es Gegenstand des Erkenntnissvermögens ist, d. h. demselben die besagte Befriedigung verschafft. So wird auch ausdrücklich erklärt: „Die Schönheit als solche also umfasst der Mensch in vielen oder den meisten Fällen mit der Liebe des Verlangens“; nur dürfte folgen: in allen Fällen. Es handelt sich ja hier um wesentliche Principien.

<sup>1)</sup> Lam. 1, 4. — <sup>2)</sup> Baruch 3, 34 sq. — <sup>3)</sup> De script. serm. 19,

Andere Vertreter derselben Ansicht wie Taparelli oder Stöckl bekennen das viel offener<sup>1)</sup>. Das scheint nun aber der Eigenart des Schönen zu widersprechen, dass es nur eigennützige Liebe zu sich weckt, dass es nicht reine Liebe ist, mit der wir die Schönheit der Tugend, der Unschuld und der sittlichen Grösse umfassen, oder die aus dem Herzen des hl. Augustinus brach, als er in seinen *Confessiones* schrieb: „Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! sero te amavi!“

Doch ist das ohne Zweifel richtig und consequent gedacht, dass erstens die Liebe des Verlangens dem Schönen als solchen gegenüber dasselbe als genussbringend umfasst, und dass ferner, will man diesen unmittelbaren Genuss am Schönen nicht in den Willen, sondern in die Erkenntniss setzen, dieser Genuss in nichts anderem bestehen kann, als in der Befriedigung des *appetitus naturalis*<sup>2)</sup>.

Doch nun drängt sich die Frage auf, wie zu diesen Auseinandersetzungen die These sich verhält, die wir früher angeführt haben: „Schön ist nur, woran wir eine uneigennützige Freude haben“ (S. 82 ff.) Und S. 101 treffen wir auch die einzig richtigen Definitionen: „Die Liebe“ (oder Freude) „ist entweder eine eigennützige der Begierde, wenn sie nämlich auf die Wohlfahrt (den Vortheil, den Genuss) des Subjectes abzielt, oder eine uneigennützige des Wohlwollens, wenn sie blos in den Vorzügen des Objectes sich gefällt.“ Die Aufklärung geben etwas anders lautende Stellen, wie: „Wir lieben das Schöne oft auch wegen dieser subjectiven Befriedigung; diesen aus der bloßen Anschauung gewonnenen Genuss schliessen

<sup>1)</sup> So sagt z. B. Stöckl: „Das, was der Schönheit eines Dinges zunächst und in erster Linie entspricht, ist die Liebe des Verlangens.“ Lehrb. der Aesthetik. S. 64. Aehnlich Taparelli: „Wenn »schön« dasjenige heisst, dessen Anschauung gefällt, dann ist die Liebe des Schönen der ethischen Ordnung nichts anderes als ein Wohlgefallen an jenem Genuss, welchen uns die Erscheinung eines recht handelnden Menschen gewährt.“ — <sup>2)</sup> Einen Versuch, das Gefühl (des Genusses) bei Betrachtung des Schönen mit der äusseren Sinneswahrnehmung in Form einer eigenthümlichen Bewusstseinsfunction zusammenfliessen zu lassen, „die mehr als ein Nebeneinanderstellen bedeutet, die vielmehr ein Einigen im Sinne des Verschmelzens ist“, macht Volkelt in seinen Bemerkungen zu P. Sterns „Einfühlung und Association in der modernen Aesthetik“ (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 113 u. Bd. 114.) Hier ist die Erkenntniss von Werth, dass der Schönheitsgenuss zur Betrachtung hinzutritt als wirkliches Gefühl und durch innige Gegenwart an sie sich anschliesst. Doch muss wohl der Versuch des sonst scharf denkenden Autors, eine eigentliche Verschmelzung so wesentlich verschiedener Acte zu statuiren, als unhaltbar und auch nicht nothwendig bezeichnet werden.

wir von der erwähnten »uneigennütigen« oder »reinen« Liebe nicht aus“; nur dürfte das „oft“ nach dem Zusammenhange der ganzen Darstellung seine Existenzberechtigung dem „immer“ gegenüber verlieren müssen. Ebenso: „Der Sternenhimmel, der Auf- und Untergang der Sonne oder das Nordlicht bereiten uns ein durchaus uneigennütziges Vergnügen, weil die blose Betrachtung dieser Naturschönheiten für sich allein uns in hohem Grade anspricht“; oder „das Schöne ist um seiner selbst willen begehrenswerth, um der Befriedigung willen, welche die blose Kenntnissnahme gewährt“ (S. 82.) Diese Darstellung kann die uneigennützigte Liebe für das Schöne nicht retten, sondern involvirt eine bedeutende Schwierigkeit. Offenbar ist Befriedigung und Genuss nicht dasselbe wie das schöne Ding; die Freude in Sinn und Verstand fällt gewiss nicht zusammen mit der Vollkommenheit des Dinges selbst. Liebe ich mithin dasselbe wegen der Befriedigung, zu welcher es dient, so liebe ich es nicht wegen seiner Vollkommenheit, nicht seiner wegen, sondern wegen einer Wirkung, die es in mir hervorbringt. Das ist aber ganz formell Liebe des Verlangens. Wird sie dennoch uneigennützigte Liebe genannt, so wird dem Wort ein fremder Sinn untergelegt, welcher mit der allgemein recipirten und auch oben angeführten Definition der Philosophie unvereinbar ist.

19. Nach den zwei Lösungsversuchen des gegnerischen Argumentes werden die directen Beweise dafür gebracht, dass die Schönheit nicht formell Gegenstand des Strebevermögens sein kann. Wir treffen als ersten Beweis neben anderen Autoritäten mehrere Stellen des hl. Thomas angeführt und interpretirt. — Wir glauben von der Beurtheilung der Interpretation der hier und anderwärts angeführten Stellen des hl. Thomas und anderer Autoritäten absehen zu dürfen, um nicht die Discussion der vorliegenden Frage auf ein Gebiet hinüberzuspielen, wo sie anerkannter Weise nie zum Austrag kommen wird. Es scheint uns aussichtslos, Stellen, an denen der hl. Lehrer zufällig diesen Gegenstand streift, abweichenden Ansichten gegenüber so zur Geltung zu bringen, dass man darin von der anderen Seite mehr als aufmerksame Fürsorge für die eigene Ansicht findet. Wie schwer solche Stellen zur Geltung gebracht werden, ersieht man schon daraus, dass die hier von P. Gietmann angeführten fast dieselben sind, welche z. B. Jungmann, Kleutgen, Stentrup<sup>1)</sup> für die entgegengesetzte

<sup>1)</sup> *De Deo uno.* (2. Aufl.) 1895. Thesis 56.

Ansicht mit Zuversichtlichkeit anführen. Man ersieht es auch aus dem in neuerer Zeit gemachten Versuch, im hl. Thomas finden zu wollen, dass den übersinnlichen Dingen überhaupt nicht eigentliche Schönheit zukomme, während andere das Gegentheil in ihm lesen.

Der zweite Beweis zeigt auf die Eigenschaften der Schönheit, Ordnung und Klarheit hin. „Sie müssen davon überzeugen, dass die Schönheit eine Art der Wahrheit ist und zunächst den Verstand angeht.“ — Damit ist wohl nur bewiesen, dass die Schönheit klare Erkenntniss fordert, mithin etwa strahlende Vollkommenheit ist, nicht aber ausgeschlossen, dass Ordnung und strahlende Vollkommenheit als Gutheit, wegen ihrer Uebereinstimmung mit dem Beschauenden schön und Gegenstand des Genusses ist.

Der dritte Beweis, welcher scheinbar am meisten betont wird, ist dieser: Das Schöne hat vollständig objectiven Charakter, welchem das Erkenntnissvermögen mehr entspricht; das Gute aber, der Gegenstand des Begehungsvermögens, ist das, was „geeignet ist, irgendwie zum besten der Person beizutragen“, „das uns Erspriessliche“, die „Zuträglichkeit“, welche „mit subjectivem Maassstab gemessen ist“ und dgl. (S. 116 f.), was alles dem Begriff der Schönheit fremd ist. — Abgesehen davon, dass hier fast durchgängig „relativ“ im Gegensatz zu „objectiv“ gebraucht wird, was philosophisch nicht zulässig ist, wird bei dieser Begriffsbestimmung des Guten für das Gute im allgemeinen eine Unterart desselben gesetzt, jene nämlich, welche nach den Worten des hl. Thomas zum „bene esse“ des Liebenden gehört und Gegenstand der Liebe des Verlangens ist. Mit dieser „äusseren Gutheit“ wird aber die Schönheit nicht identificirt, sondern mit jener inneren Gutheit, welche lediglich wegen ihrer Aehnlichkeit mit dem Liebenden Object reiner Liebe ist. Diese Uebereinstimmung als Grund der Liebe wird allerdings später auch berührt, doch nur, um hinzuzufügen: „Aber nicht beruht die genussreiche Schönheit auf der Uebereinstimmung selbst, sondern die Uebereinstimmung gewährt darum Genuss, weil sie die Uebereinstimmung schöner Gegenstände ist.“ (S. 118.) Fragen wir nun weiter, warum denn also die Schönheit für unseren Genuss so entscheidend ist, erhalten wir doch wieder zur Antwort: „Der tiefste Grund für die sinnlich gefällige Form derjenigen Schönheit, welche auf uns berechnet ist, beruht auf der Nothwendigkeit einer Wesensähnlichkeit zwischen dem schönen Gegenstande und dem betreffenden Subjecte“; (S. 96.) ja sogar: „von dieser geistig-sinnlichen Schönheit

mag auch gesagt werden, sie bestehe in der Uebereinstimmung mit der menschlichen Natur, die an ihr wie an ihresgleichen Vergnügen findet.“ (S. 122.)

Diese letzte Wendung legt die Bemerkung nahe, dass eine tiefere, völlig befriedigende Erklärung des Schönen nothwendig dazu führen muss, es als Gutheit wahrzunehmen. Es muss sich doch jeder, der eine verständnisvolle Erfassung der Schönheit erreichen will, die Frage nach dem letzten Grunde stellen, warum es denn gerade der Schönheit eigen ist, in besonderer Weise Genuss und Freude, ein so lebhaftes Echo in uns zu wecken; woher es komme, dass sie uns so harmonisch berührt und anspricht, so anheimelt wie ein Gleichklang mit unserer Natur. Der Hinweis auf die Uebereinstimmung des Objectes mit dem Erkenntnisvermögen des Menschen, auf die ihm proportionirte Geistes- oder auch Sinnesthätigkeit, die durch dasselbe ausgelöst wird, kann nicht befriedigen. Der Grund liegt tiefer, liegt im harmonischen Gleichklang des Seins, jenem harmonischen Zusammenstimmen der Vollkommenheiten, welche ein Echo der ewigen Harmonien aller Ordnungen des Seins im Schosse der Gottheit ist, wo sie in innigster Einheit zur subsistirenden Unendlichkeit verschlungen in ewig jubelnden Accorden göttlicher Liebe und göttlichen Genusses erklingen. Ein leises Nachklingen im Schosse der Schöpfung ist der Genuss des Menschengenusses an der creatürlichen Schönheit, in der er sein Gleichbild erblickt.

20. Eine Bemerkung möge noch Raum finden. Es scheint in dem Versuche, die Schönheit als Gegenstand der Erkenntnis, als jenes zu definiren, das bestimmt ist, dem Erkenntnisvermögen Befriedigung zu bieten, dasselbe angenehm anzuregen, oder in naturgemäßes Spiel seiner Kräfte zu versetzen, eine Gefahr zu liegen, dass der objective, reelle Gehalt der Schönheit entwerthet werde. Das Schöne hat ja in dieser Voraussetzung für den Beschauenden zunächst nicht seiner selbst wegen, nicht wegen der ihm innewohnenden Vollkommenheit Werth und Bedeutung, sondern wegen der angemessenen und beglückenden Erkenntnis, wegen der wohlthätigen Wirkung, die es in ihm erzeugt; deshalb ist es eben Gegenstand eigennütziger Liebe. So kann es denn leicht gleichgiltig erscheinen, ob das Schöne selbst Realität und Wirklichkeit ist oder nicht, wenn nur die Wirkung fort-dauert. So ist die Gefahr einer Verflüchtigung, einer Ablösung der Schönheit von der Wirklichkeit gegeben und der vielgenannte „ästhetische Schein“ rückt in den Vordergrund. Es ist ja bekannt,

wie man so die ganze Schönheit in Schein auflösen will. „Die Aesthetik“, sagt Hartmann, „hat es mit den Dingen an sich der Naturobjecte wie der Kunstobjecte“ (mit ihrem reellen Sein) „nur insofern zu thun, als dieselben Ursachen schöner subjectiver Erscheinungen werden, während deren reale Existenz als solche . . . sie nicht nur nichts angeht, sondern sogar nothwendig aus der Betrachtung ausgeschieden werden muss, wenn nicht die Betrachtung als ästhetisch aufgehoben werden soll!“<sup>1)</sup> Aehnliches bei anderen. Man wird nun Mühe haben, von dem eben gezeichneten Standpunkte aus mit Nachdruck und Erfolg diesen Ausführungen entgegenzutreten; zumal wenn man sieht, wie thatsächlich Vertreter dieser Auffassung fast zu derselben Consequenz fortschreiten. So folgert der gelehrte Cardinal Pallavicini, von der Definition ausgehend, dass die Schönheit „dem Auge oder dem höheren Erkenntnissvermögen Genuss gewährt“: Würde Apollo zu Lucullus gesagt haben, er solle zwar seine Landhäuser bei Neapel und Tusculum mit all ihrer Herrlichkeit verlieren, „in der Weise indes, dass vermöge eines nie aufhörenden Zaubers ihm fort und fort wäre, als ob er sie sehe wie früher, und dass er für Auge und Gemüth den nämlichen Genuss hätte, wie wenn sie wirklich noch da wären . . .“, so würde Lucullus auch nicht den leisesten Anflug von Verstimmung gehabt haben, weil er die Schönheit „nur liebt, insofern es ihm Genuss bringt, sie anzuschauen!“<sup>2)</sup> Es liessen sich Zeugnisse neueren Datums hinzufügen, die ähnlich lauten, z. B. „wenn ein farbenprächtiger Regenbogen, eine abwechslungsreiche Gebirgslandschaft, die einfache Melodie des gefiederten Sängers und dgl. unser Auge und Ohr entzücken, so gelten sie als schön und fesseln uns, abgesehen davon, ob und inwieweit ihrer phänomenalen Wahrnehmungswirklichkeit eine transcendentale Wirklichkeit entspreche.“ Damit schliessen wir uns aber den modernen Bestrebungen an, wie vieles andere so auch Schönheit und ästhetischen Werth in subjective Phänomene und psychologische Bewusstseinsthatsachen aufzulösen.

So glauben wir denn mehr als eine willkürliche Begriffsbildung, vielmehr ein geläutertes Resultat scholastischer Begriffsbestimmungen zu gewinnen, wenn wir die Schönheit als Gutheit und zwar als jene innere Gutheit hinstellen, welche durch ihre Uebereinstimmung und Aehnlichkeit mit dem Beschauer reine Liebe und Hinneigung des

<sup>1)</sup> System. Aesthetik S. 6. — <sup>2)</sup> *Del bene* 1. p. 2. c. 45.

Willens erzeugt. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, sondern soll zugleich betont werden, dass sie dies durch ihre strahlende Vollkommenheit, durch ein gewisses Vollmaas des Seins ist, wodurch sie zugleich eine klare, vielfach von sinnlicher Mitthätigkeit unterstützte Verstandesthätigkeit beansprucht. Es führt unseres Erachtens die allgemein recipirte Definition des Schönen als dessen, *quod visum placet*, sowie die traditionelle von altersher vertretene Anschauung von Schönheit und Schönheitsgenuss nothwendig zu dieser Definition, welche zugleich harmonisch allen Anforderungen an den Schönheitsbegriff, so weit sie berechtigt sind, Genüge leistet. P. Gietmann glaubt in seinem geschätzten Werke von dieser Definition abweichen zu sollen. Doch ist seine Kritik, die er abweichenden Ansichten gegenüber walten lässt, hier und anderwärts durchaus sachlich, nur im Interesse der Wahrheit niedergeschrieben. Mögen auch die gemachten Bemerkungen, die den Charakter einer bescheidenen Ergänzung und vollständigeren Beleuchtung haben sollten, in diesem Sinne aufgefasst werden. Sie entsprangen lediglich dem Wunsche, von dem auch der geehrte Verfasser sich überall beseelt zeigt, für die christliche Aesthetik möchte immermehr ein solider philosophischer Unterbau geschaffen werden, auf welchem sie sich als festgegründeter Gottesbau zum Himmel erheben kann. Mögen andere die wissenschaftliche Aesthetik als üppigen, behaglich über der Erde sich dehnen den Bau aufführen, in dem der Göttin der Sinnenlust ihr Altar gesetzt ist; andere als unheimliche Stätte pantheistischer Selbstanbetung, worin der menschliche Stolz seine Orgien feiert: unsere christliche Aesthetik möge in idealen Formen als herrlicher Dom zum Himmel sich heben zur Ehre des Schöpfers und als Heiligthum für die höchsten Güter der Menschheit.