

## Nochmals über den Begriff des Schönen.

### Erwiderung.

Von P. G. Gietmann S. J. in Exaten (Holland).

1. Im 3. Hefte des vorigen und im 2. Hefte d. Js. brachte das „Jahrbuch“ einen gediegenen Aufsatz des P. Jos. Donat S. J., in welchem eine andere Begriffsbestimmung der Schönheit, als ich in dem allgemeinen Theile meiner „Kunstlehre“ vorgetragen habe, mit beachtenswerthen Gründen und in maassvoller Sprache geltend gemacht wird. Es ist im wesentlichen die früher von P. Jungmann S. J. aufgestellte; sie wird aber in erheblich verschiedener Weise ausgeführt und begründet. Der erste Differenzpunkt betrifft die geistig-sinnliche Natur der Schönheit. Was gegen meine Aufstellungen eingewendet wird, ist auf S. 241 scharf formulirt. Ich erlaube mir, der Reihe nach zu den einzelnen Punkten Stellung zu nehmen.

Es wird zugestanden: dass die Mitwirkung der Sinne bei der Betrachtung der Schönheit unstreitig von grosser Bedeutung, und dass auch dem sinnlichen Gefühle mit Rücksicht auf die Schönheit ein gewisser Genuss zuzusprechen sei. Dadurch nähert sich P. Donat der von nichtphilosophischen Aesthetikern betonten Bedeutung des sinnlichen Elements in erfreulicher Weise. Aber er fährt fort: „Doch glauben wir behaupten zu sollen, dass der Sinn niemals die Schönheit als solche erkennen kann!“ Dass nun der Sinn eine formale d. h. bewusste Erkenntniss von der Schönheit habe, wurde von mir natürlich nicht behauptet; es handelt sich nur um eine materielle Erkenntniss, wie sie z. B. bei der *vis aestimativa*, behufs einer instinctmässigen Wahrnehmung der Zweckmässigkeit, angenommen zu werden pflegt.

„Im Dienste des Geistes wird die sinnliche Erkenntnisskraft zu einer gewissen (materiellen, nicht bewussten) Beurtheilung und Würdigung des Verhältnisses, in welchem die Schönheit der Form zum Organe steht, erhoben, ähnlich wie durch den Instinct zur (materiellen, nicht bewussten) Abschätzung des Zweckmässigen. Denn wie der Vogel die Halme herbeiträgt und zum Neste ordnet, ohne dass die Annehmlichkeit ihn dazu reizt, als ob er ein bewusstes Verständniss von der Zweckmässigkeit hätte, so wird z. B. unser Auge unter

Leitung des Geistes an eine schöne Zeichnung, die ihm keinen besonderen Reiz bietet, so gefesselt, als ob es eine bewusste Erkenntniss der farblosen Schönheit hätte. Der vernünftige Geist nämlich, dessen Gegenwart wir im lebhaft forschenden, freudig belebten Blicke erkennen, hat das Organ zur Theilnahme am Schönheitsgenuss emporgehoben und hefähigt<sup>(1)</sup>

Die instinctive Hinbewegung des Vogels zu dem, was (ohne für die äusseren Sinne einen merklichen Reiz zu haben) doch für sein Leben, seine Entwicklung oder die seiner Brut zweckmässig ist, setzt eine entsprechende Erkenntniss der Zweckmässigkeit voraus, oder wir müssten das Thier als eine Maschine ohne eigentlich vitale Thätigkeit auffassen. Diese Erkenntniss ist keine bewusste, aber doch eine wirkliche Erkenntniss des der Natur Entsprechenden und gehört einem Vermögen an, welches von den äusseren Sinnen und dem *sensorium commune*, in welchem deren Eindrücke sich vereinigen, unterschieden werden muss. Man nennt es eben Instinct oder sinnliche Urtheilskraft. Mit dem Worte *aestimativa* bezeichnet man die Aehnlichkeit einer solchen Erkenntniss mit derjenigen der Vernunft. Wie dieses materielle Urtheil, so kommt in der That dem Thiere unzweifelhaft auch eine sinnliche Berechnung und Ueberlegung zu. Daher lauert es seiner Beute auf, wartet, bis sie in Sprungweite kommt, überlegt zaudernd bei Hindernissen, ob diese den Angriff gestatten oder nicht. Es ist gar nicht bedenklich, sondern klingt nur so, wenn man diese Aehnlichkeiten zwischen der thierischen und der geistigen Erkenntniss betont. Das thun auch die scholastischen Philosophen sehr allgemein. Der hl. Thomas<sup>2)</sup> redet von der *similitudo rationis, iudicii, liberi arbitrii*. In unserer Frage handelt es sich obendrein um die Thätigkeit der Sinne im Menschen und unter Leitung der Vernunft.

Dass eine gewisse Befähigung zu höheren Leistungen einem niederen Vermögen durch eine höhere Kraft verliehen werden könne, wird doch sonst in der Philosophie und Theologie gern anerkannt. Aus der Philosophie gehört hieher, wenn die *aestimativa* und die *memoria* wegen ihrer besonderen Vollkommenheit im Menschen sogar mit den auszeichnenden Namen *cogitativa* und *reminiscitiva* belegt werden. Der hl. Thomas sagt:

„Considerandum est, quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia; similiter enim immutantur sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones praedictas [d. h. die Thätigkeit der *aestimativa* und der *memorativa*] differentia est. Nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quandam collationem. Et ideo, quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis. . . Ex parte autem memorativae non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, sed

<sup>1)</sup> Kunstlehre I. S. 123 ff. — <sup>2)</sup> *Qq. dispp. de verit.* q. 24: *de lib. arb.* art. 2.

etiam reminiscenciam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones:“<sup>1)</sup> — „Illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine non per id, quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quandam reffluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eadem perfectiores quam sunt in aliis animalibus:“<sup>2)</sup>

Hier wird genau das gesagt, was ich aufgestellt habe: Eine scheinbar vernünftige Thätigkeit im Urtheil und im Instinct der Thiere („in quo sensitivum rationem attingit“)<sup>3)</sup> wird im Menschen noch erhöht durch die enge Verbindung mit der geistigen Seele. In ihrem Wesen bleibt das sinnliche Vermögen dasselbe; es kann nicht im strengen Sinne vergleichen oder bewusst urtheilen; es kennt ja die Gründe seiner Urtheile nicht, wie Thomas von den Thieren sagt: „rationem sui iudicii ignorant.“ Es ist aber doch wirklich eine Erkenntniss dessen da, was in vollkommener Weise nur die Vernunft erfasst.

2. In unserer Frage handelt es sich um die Erkenntniss der höheren Sinne im Menschen rücksichtlich der Form, in welcher das Schöne sich darstellt. Von den niederen Sinnen kann kaum die Rede sein, weil sie zu sehr auf die leibliche Wohlfahrt allein gerichtet sind. Die höheren dagegen sind fähig, gleichsam in die Schule der Vernunft zu gehen und von ihr, ohne Veränderung ihrer Natur, zu einer Thätigkeit angeleitet zu werden, zu der sie sich nicht emporschwingen würden, wenn sie sich selbst überlassen blieben. Die Vernunft lehrt sie also, die Erkenntniss nicht ausschliesslich als Mittel zum sinnlichen Genusse, zur Förderung der körperlichen Wohlfahrt zu verwenden, sondern bei der Erkenntniss als solcher zu verweilen und das Angenehme, was sie als solche bieten kann, zu geniessen. Im schönsten Blumenbeet stöbert das Thier nur nach etwas, seinem Gaumen, überhaupt. seiner Begierde Zusagendem; wenn es vor blühenden Bäumen oder schönen Bildern stehen bleibt, so wissen wir alle, dass es nicht gerade das Vergnügen der Anschauung, sondern irgend etwas Anderes sucht. Es lässt die Pracht der Sternenwelt nicht auf sich wirken. Die menschliche Vernunft hingegen hält den Sinn fest in der uneigennützigem Betrachtung allein und befähigt ihn zu dem Genusse, den Gestalt, Farbe, Helligkeit und ähnliche Eigenschaften auch dem Sinne zu gewähren imstande sind, während das Thier über alles dies hinwegelt, um nur die rohere Begierde zu befriedigen.

Dies sind ungefähr die Gedanken, welche der hl. Thomas an drei Stellen, die in der „Kunstlehre“ S. 124 besprochen sind, bestimmt vorträgt. Nur eine dieser Stellen sei hier wieder angezogen:

„Pulchrum respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur, quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur

<sup>1)</sup> 1. p. q. 78. a. 4. c. — <sup>2)</sup> Ib. ad 5. — <sup>3)</sup> *In lib. 3. Sent. Dist. 26. q. 1. sol. 2.*

in rebus debite proportionatis sicut in sibi similibus. Nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva.“<sup>1)</sup>

Der Heilige spricht hier von der sinnlichen Erkenntniss der Schönheit, wie die letzten Sätze beweisen und im einzelnen auch schon das „visa“ nahelegt, welches nicht soviel wie „intellecta“ bedeutet. Diese sog. Definition der Schönheit kann also nur besagen: Schön ist, was dem Gesichtssinne, dem Auge, gefällt. Der Schönheitsgenuss des Auges besteht aber nach Thomas darin, dass es über das rechte Verhältniss der Dinge zu ihm ein Urtheil hat und an denselben wegen dieser Aehnlichkeit Freude findet.

P. Donat sagt dagegen:

„Wenn der Sinn der höheren Thiere die Schönheit nicht erkennen kann, dann vermag es auch der Sinn des Menschen nicht, der seiner ganzen Natur nach mit jenem übereinstimmt. Von vornherein erscheint dasselbe auch dadurch als unmöglich, dass Ordnung und Harmonie, worin offenbar die Schönheit sinnlicher Dinge besteht, ohne Zweifel Objecte sind, welche die Erkenntnissfähigkeit der Sinne übersteigen.“

Ich müsste diese Gegengründe gelten lassen, wenn ich dem Sinne die formale d. h. bewusste Erkenntniss der richtigen Verhältnisse zugeschrieben hätte, und wenn zur materiellen Erfassung derselben die sinnliche Erkenntniss des Menschen nicht in besonderer Weise befähigt würde. Card. Franzelin<sup>2)</sup> hat im Anschluss an die zuletzt erwähnte Stelle des hl. Thomas sogar eine eigene Species der rein sinnlichen Schönheit angesetzt; ich habe das abgelehnt, weil dieselbe nie und nimmer für sich allein bestehen könnte, sondern nur das eine Element der anderen Species, nämlich der geistig-sinnlichen Schönheit, ausmacht. Selbst die Ausdrucksweise des hl. Thomas an dieser Stelle habe ich nur daraus erklären können, dass der Heilige nicht eine eigentliche Definition der Schönheit geben, sondern nur dadurch in den Begriff derselben einführen wollte, dass er das sinnliche Element der rein menschlichen Schönheit auf seine ästhetische Bedeutung untersuchte. Er findet diese ganz richtig in der Uebereinstimmung der Natur des Sinnes mit seinem wohl applicirten Formalobjecte. Das ist in der That der tiefste und oft der einzige Grund der Form- und Farbenschönheit. Wenn ich z. B. den Abendstern schön finde, so kann ich als Grund dafür kaum irgend welche Ordnung von Theilen aufweisen; nein, er ist eben schön, weil sein helles mildes Licht meinem Auge wohlthut; schwer ist es nur, den Antheil des Geistes bei einem solchen Schönheitsgenusse kenntlich zu machen. Wie ich diese Schwierigkeit löse, ist in der „Kunstlehre“<sup>3)</sup> gesagt worden; doch hier handelt es sich nur darum, zu erkennen, wie eine Art von „Ordnung“, nämlich die natürliche Beziehung des angemessen Beleuchteten zum Gesichtssinne von diesem selbst irgendwie

<sup>1)</sup> 1. p. q. 5. a. 4. ad 1. — <sup>2)</sup> *De Deo uno* thes. 30. — <sup>3)</sup> A. a. O.

(materiell, nicht formell) erkannt werde. Meine Erklärung, wie auch die Begründung derselben, ist offenbar ganz dieselbe, wie beim hl. Thomas, und diese scheint mir sehr wohl begründet, sowohl in der Erfahrung als in der schönen Abstufung und Harmonie unserer geistigen und sinnlichen Fähigkeiten, mit einem Worte, in unserer einheitlichen Doppelnatur, deren Thätigkeit dann die ihr angemessenste ist, wenn sie beide Theile unseres Wesens im richtigen Verhältniss befriedigt. Darum glaube ich gerade den Schönheitsgenuss mit Vorzug als geistig-sinnlich bezeichnen zu müssen.

3. Es wird eine nähere Erklärung des Verhältnisses der Sinne zur Schönheit von mir gewünscht. Ich dünkte, ein gutes Stück Erklärung wäre mit dem Gesagten gegeben. Es kommen, sagte ich, vorzugsweise die höheren Sinne in Betracht, in erster Linie der Gesichtssinn, dann auch das Gehör. Die niederen Sinne dienen gewöhnlich der Begierde. Dagegen sind in noch höherem Grade die inneren Sinne betheiligte. Die „Kunstlehre“ enthält ein eigenes Kapitel über die „physiologische und psychologische Grundlage der Kunst und der Kunstlehre.“ Der Grund ferner, warum die Sinne im Menschen zur (materiellen) Erfassung der Schönheit befähigt werden (d. h. das Schöne erkennen und bevorzugen, ohne zu wissen, warum), wird vom hl. Thomas darin gefunden, dass sie unter Leitung der Vernunft bei der Erkenntniss des Schönen um ihrer selbst willen verweilen; so komme es, sagt er, dass die Freuden des Gesichtssinnes, insofern der Mensch diesen der Vernunft dienstbar mache, jede andere sinnliche Freude „in der Art übertreffen, wie die geistigen Freuden den sinnlichen Genuss.“ Der Gegenstand endlich der Sinneserkenntniss rücksichtlich des Schönen beschränkt sich zunächst auf das angemessene Verhältniss, in welches der Schöpfer das sinnliche Vermögen zu seinem Formalobjecte gesetzt hat. Damit ist von selbst gegeben, dass auch alle Eigenschaften des Objectes gefallen, welche sich in gefälliger Weise dem Vermögen darstellen: „quae visa, audita . . . placent.“ Anderswo sagt der hl. Thomas, die Schönheit beruhe auf der Form der Dinge (im scholastischen Sinne des Wortes); daraus wird in der „Kunstlehre“<sup>1)</sup> geschlossen, dass bei einem Kunstwerk die Form genau das und nur das bedeute, worin die inneren Vorzüge des Dinges oder die Idee sich gefällig ausdrücke. Also insofern die ideelle Schönheit an dem Dinge sinnenfällig sich ausdrückt, wird sie Gegenstand des Schönheitsgenusses für den Sinn. Dass aber die inneren Vorzüge eines schönen Dinges ihre naturgemässe, organische, nicht zufällige Ausprägung finden, ist klar; die gefällige Erscheinung ist ja gleichsam aus den inneren Vorzügen hervorgeblüht. Diese Erscheinung bleibt nach den Gesetzen der Natur oder bei Kunstwerken nach den Gesetzen der Kunst unab-

<sup>1)</sup> S. 93.

lösbar mit ihrer Wurzel, der inneren Schönheit, verbunden, bildet mit ihr zusammen gleichsam eine sinnlich-geistige Wesenheit, die nach ihren Bestandtheilen theils von dem Geiste, theils von dem Sinne erkannt und genossen wird, die zusammen ein geistig-sinnliches Wesen bilden. Selbstverständlich bin ich dem Misverständnisse des Ausdruckes „geistig-sinnliche Schönheit“, welches daraus entstehen könnte, dass die Idee bei körperlichen Dingen doch keine geistige Substanz ist, durch eine entsprechende Erklärung zuvorgekommen.<sup>1)</sup>

Der Sinn freut sich demgemäss an der Farbe des Gegenstandes, und diese Freude gehört zum eigentlichen Schönheitsgenusse, insofern die Farbenschönheit nur um der Erkenntniss willen unter Leitung der Vernunft betrachtet wird. So kann der Sinn auch die Helligkeit und Deutlichkeit einer Gestalt als ihm angemessen beurtheilen und geniessen. Die unerlässliche Forderung aber bleibt immer, dass der Sinn sich dem ästhetischen Interesse des Geistes auf das innigste verbinde und unterordne; sonst wird er an den schönsten Werken der Natur wie der Malerei kein wahrhaft ästhetisches, sondern nur ein sinnliches, oder gar kein Interesse nehmen. Bei dem Rhythmus des Tanzes und der Musik ist der Antheil der Sinne ebenso augenfällig; die Aesthetik der Musik, der Poesie und der Tanzkunst hat nur noch nachdrücklicher zu betonen, in welchen Grenzen das sinnliche Vergnügen, welches die rhythmischen Bewegungen gewähren, ein wirklich ästhetisches sei: immer wieder wird sie betonen, dass alles das, aber auch nur das, was an der sinnlichen Erscheinung Ausdruck einer geistigen Schönheit ist und dem Sinne vom Geiste unterbreitet wird, für den wahren Schönheitsgenuss in Betracht kommt. Ist es zu kühn, wenn man von dem genannten Rhythmus der Zeit unmittelbar auf den Rhythmus des Raumes, d. h. auf alle gefälligen Verhältnisse der Raumgebilde, wie sie sich aus der Wiederkehr gleicher Motive und aus der gefälligen Regelmässigkeit der Linien ergeben, hinüberschliesst? Es scheint mir sehr glaublich, dass der Sinn des Gesichtes gegen die schönen Verhältnisse, welche ihm in einem stilgerechten Dome, vielleicht noch ganz farblos, entgegentreten, nicht gleichgiltig bleibt, wenn das Interesse des Geistes das Auge ruhig an den Pfeilern, Bogen, Gewölben usw. hingleiten lässt. Der Grund der sinnlichen Freude wird zunächst darin zu suchen sein, dass der Sinn sowenig gegen die feinere Rhythmik der Raumverhältnisse, wie gegen die derbere Rhythmik des Tanzes, der Töne oder des poetischen Versmaasses völlig gleichgiltig ist. Obschon nämlich der Antheil der Sinne hier minder deutlich ins Bewusstsein fällt, so ist doch begreiflich, dass die Erleichterung der Auffassung bei regelmässigen Gebilden und symmetrisch wiederkehrenden Verhältnissen dem Auge nur will-

<sup>1)</sup> Kunstl. S. 88.

kommen sein kann. „*Sensus delectatur in rebus debite proportionatis sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva.*“<sup>1)</sup> Wie fein unterscheidet nicht das Ohr den musikalischen Ton vom unmusikalischen, die consonanten Tonverhältnisse von den dissonanten, lange bevor der Verstand den Grund der guten Verhältnisse erforscht hat? Sollte da das Auge nicht auch ein natürliches Schätzungsvermögen besitzen, um die geheime Regel, welche den Verhältnissen zugrunde liegt, ich sage nicht, zu verstehen, sondern irgendwie zu ahnen und zu fühlen? Aber das Sehen ist nach der ästhetischen Seite hin viel weniger als das Hören wissenschaftlich erklärt worden; Helmholtz' „Tonempfindungen“ leisten dem Aesthetiker ungleich mehr Dienste als sein entsprechendes Werk über die Optik. Da aber das Gesicht allgemein als der höchste der äusseren Sinne angesehen wird, so ist nicht zu zweifeln, dass das Auge in der ästhetischen Auffassung seines Formalobjectes hinter dem Ohre nicht zurücksteht. Kurz, es scheint kaum zweifelhaft, dass der Sinn die ästhetischen Raumverhältnisse als solche irgendwie erkennt, würdigt und genießt.

4. Bezüglich der Elemente der Raumgebilde zieht sich freilich die „Kunstlehre“ zur Erklärung des ästhetischen Genusses in der sinnlichen Erkenntniss auf einen anderen Standpunkt zurück, obwohl das Gesagte überall mit einfliesst:

„Das Interesse der Sinne an der bloßen Form beruht auf ihrem naturgemässen und darum unter den vorausgesetzten Umständen (d. h. wenn die elementäre Form sich dem erkennenden Vermögen allseitig anpasst, hell und deutlich erscheint und wirklich von einer Idee getragen wird) auch angenehmen Bethätigung in der Verfolgung der Punkte, Linien und Flächen mit ihren Licht- und Schattenwirkungen, in dem instinctiven Messen von Höhe und Entfernung, in dem wohlthuenden Wechsel der Eindrücke und dgl. Vor allem aber nimmt der Sinn an dem Interesse und Vergnügen der Vernunft in seiner Weise Antheil. Man sieht das klar an dem munteren, freudestrahlenden Blicke eines Menschen, der aus Zwecken der Wissenschaft oder der Kunst etwa ein merkwürdiges geologisches Gebilde, eine seltene Baumart, gewisse Wolkenformen oder ein eigenartiges Werk der Menschenhand prüft; da ist Geist und Sinn zugleich rege, und die Freude strömt aus jenem in diesen über.“<sup>2)</sup>

Die Freude der lebhaften Thätigkeit, in die der Sinn unter der Leitung der Vernunft versetzt wird, ist der eine weitere Grund der Sinnesfreude; es fühlt ja jedes Vermögen eine besondere Befriedigung, wenn es sich unter günstigen Umständen lebhaft an seinem Formalobjectethätigt. Der zweite neue Grund ist das Ueberströmen der geistigen Freude in den Sinn.

Mit dem letzteren Punkte kommen wir auf die weitere Einwendung P. Donat's zu sprechen:

<sup>1)</sup> 1. p. q. 5. a. 4. ad 1. — <sup>2)</sup> S. 173. f.

„Das sinnliche Gefühl kann wohl manchmal uneigentliche, nie aber eigentliche Befriedigung an der Schönheit direct, sondern nur indirect dadurch empfangen, dass die geistige Freude, die durch geistiges Schauen bewirkt wurde, in das sinnliche Begehrungs- oder Gefühlsvermögen hinübersehwingt.“<sup>1)</sup>

Der Inhalt dieser Worte ist gemäss den folgenden Ausführungen dieser: 1) Der Sinn kann wohl eine gewisse Befriedigung z. B. an Farben und Tönen finden; aber dieser „Gefühlston“ ist etwas von der sinnlichen Wahrnehmung durchaus Verschiedenes; 2) es können sich die Affecte der Seele sogar im Auge spiegeln; aber „darin liegt ebensowenig ein sinnliches Erfassen der Schönheit, als im aufmerksamen Auge des Mathematikers, das auf seiner geometrischen Figur ruht, Verständniss für Mathematik liegt“; 3) dass der Sinn selbst wirkendes und aufnehmendes Princip für die Wahrnehmung von Harmonie und Ordnung wäre, ist unmöglich, „weil die Vernunft ihre Acte nicht auf das materielle Organ hinüberwerfen kann.“

Inwiefern ich die Erkenntniss der Ordnung bzw. der Verhältnisse dem Sinne zutraue, ist eben erörtert worden; wenn P. Donat meine Anschauung in anderem Sinne aufzufassen scheint, so ist das ein Irrthum; ich hatte sehr nachdrücklich darauf hingewiesen, dass an eine formale Auffassung der Ordnung durch den Sinn nicht zu denken sei. Eher hatte ich umgekehrt etwas schroff hervorgehoben, dass nur der Geist die volle Schönheit erkenne, indem ich zur stärkeren Hervorhebung des entscheidenden Antheils des Geistes an der Würdigung des Schönen bisweilen Ausdrücke gebrauchte wie: Nur der Geist erkennt die Schönheit.<sup>2)</sup> Was nun den „Gefühlston“ angeht, so „ist er [nach P. D.] nicht bedingt vom Inhalte der Wahrnehmung, sondern eine subjective Reaction auf die Beschaffenheit des Reizes und bewegt sich fast nur zwischen den beiden Polen Lust und Unlust.“<sup>3)</sup> Es ist offenbar, dass beim Menschen wie beim Thiere eine solche Reaction auf die Beschaffenheit des von schönen Objecten (Farben, Tönen) ausgehenden Reizes in vielen Fällen mit dem Schönheitsgenuss nichts zu thun hat. Allein als eigentlich vitale Reaction setzt sie immer irgendwelche vorausgehende Kenntniss von dem Gegenstande voraus, gleichviel ob man diese eine Wahrnehmung oder eine Reizempfindung nennen will. Auf diesen erkannten Reiz reagirt also im Menschen die Seele zunächst nach ihren sinnlichen Fähigkeiten. Doch kann die Möglichkeit einer geistigen Reaction in deren Gefolge natürlich nicht bestritten werden. Nun steht es bis auf einen gewissen Punkt in der Macht der vernünftigen Seele, die Reaction zu modificiren, die Freude des Sinnes in ihren Dienst zu stellen. Ich erkläre mich. Kann nicht selbst der Geschmack, der sehr zu der rein sinnlichen Begierde neigt, durch die Vernunft doch veredelt und gehoben werden? Er

1) S. 241. — 2) Kunstl. S. 85 f. — 3) Donat, S. 250.



hört damit nicht auf, Geschmack zu sein; aber alles für die Vernunft Störende kann unwirksam gemacht, das Fördernde in seiner Wirkung durch Aufmerksamkeit gesteigert werden, so dass der roh sinnliche Geschmack sich als solcher nicht mehr geltend macht, und die einem vernünftigen Wesen geziemende Freude an der süßen Frucht und dgl. durch strenge Unterordnung unter die Vernunft in ihrer Reinheit hergestellt wird. Diese Läuterung traue ich nun jedem Gefühlston zu, der von wahrhaft schönen Dingen als solchen ausgeht. Denn infolge des physischen Reizes wird naturgemäss auch die Vernunft erregt, deren Aufgabe es ist, die ihr untergeordneten Thätigkeiten, wenn sie nicht schon wohlgerichtet sind, zu modificiren, und sie jedenfalls soviel wie möglich in ihrem Dienste zu verwenden. Der echte Schönheitsgenuss wirkt darum immer läuternd auf die sinnliche Natur ein und führt diese eine Stufe näher zu der paradiesischen Lauterkeit empor. Somit stehe ich nicht an, in dem modificirten „Gefühlston“ ein ästhetisches Moment zu finden. Beim Thiere fehlt hier der Zügel der Vernunft, so dass der Sinn sich ganz in die Befriedigung der Begierde versenkt und darin versunken bleibt, oder aber sich gleichgiltig abwendet; jedenfalls aber fehlt das geistige und eigentlich entscheidende Element des vollen Schönheitsgenusses. Das schöne Object ist für das Thier ein Leib ohne Seele, der bald in Verwesung fällt oder im besten Falle doch ein Cadaver bleibt.

Auf spitze Fragen dieser Art gehe ich nur ein, weil sie nun einmal angeregt worden sind; aber, wie gesagt, ich kann nicht anerkennen, dass der Sinn von der materiellen und unbewussten Wahrnehmung der Wohlordnung ausgeschlossen sein soll, so dass eine Discussion über den Gefühlston in unserer Frage entbehrlich wird. Dies auch aus einem weiteren Grunde.

5. Es scheint mir durchaus, ich könne das Zugeständniss eines „Hinüberschwingens“ der geistigen Freude in das sinnliche Begehungsvermögen<sup>1)</sup> dankbar annehmen und sagen, dass damit allein mir streng genommen genüge geleistet werde. Dieses Hinüberschwingen lässt sich eben ohne die entsprechenden vom Geiste in's Leben gerufenen Phantasiebilder nicht denken. Das Begehungsvermögen, ob sinnlich oder geistig, bethätigt sich nur einem erkannten Objecte gegenüber, wenn anders uns der Begriff eines Begehungsvermögens im Vergleich zum Erkenntnissvermögen nicht völlig abhanden kommen soll. Die geistige Erkenntniss ist aber dem sinnlichen Vermögen nicht conform; es wird also eine sinnliche Erkenntniss erfordert, wenn das sinnliche Begehren in Thätigkeit gesetzt werden soll. Auch der hl. Thomas lehrt die *redundantia* der Thätigkeit eines unserer Vermögen und insbesondere

<sup>1)</sup> S. 241 und 252.

eines der höheren Vermögen in die anderen, also auch den Einfluss des höheren Strebevermögens auf das niedere; aber er fügt bei: „*Appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam, nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii obiecti*“ Auf den Einwand, dass die Leidenschaften nicht in der Gewalt der Vernunft seien, weil die körperliche Stimmung, welche jenen zur Grundlage diene, der Vernunft nicht unterständen, antwortet Thomas mit der Bemerkung: diese Stimmung sei durch die Phantasie von der Vernunft abhängig.<sup>1)</sup>

Wohl kann also das höhere Strebevermögen, der Wille, das niedere durch ein einfaches Ueberströmen seiner Energie zur Thätigkeit bestimmen, wie der Heilige im *corpus articuli* bemerkt; aber auch Suarez nimmt als selbstverständlich an, dass der Wille dies nur durch Vermittlung des Verstandes und der Phantasie in's Werk setze:

„*Appetitus movetur a voluntate mediante ratione . . . appetitus sensitivus non nisi in rem cognitam per sensum tendere potest; namque obiecti propositio per intellectum ei minime proportionatur; hinc ergo est, cur voluntas movere appetitum sensitivum nequeat immediate.*“<sup>2)</sup>

Thomas selbst schreibt wiederum:

„*Quod est ex parte potentiae animae, [appetitus sensitivus] sequitur apprehensionem; apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis . . . et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis*“<sup>3)</sup>

Thomas lehrt an einer anderen Stelle<sup>4)</sup> ebenso, dass theils eine einfache *redundantia* aus dem höheren Theile der Seele in den niederen stattfindet, theils ein ausdrücklicher Willensentschluss (*homo eligit affici*) den niederen Theil bewege; die *redundantia* besagt also nichts weiter als einen unwillkürlichen Process und keineswegs eine verschiedene Art der Ueberleitung aus dem höheren Theil der Seele in den niederen, welche der Vermittlung der sinnlichen Vorstellung nicht bedürfte. Auf diese Stelle scheint sich Suarez zu beziehen bei Erörterung der Frage, ob das sinnliche Begehrungsvermögen im Dienste der Vernunft sich auch rücksichtlich übernatürlicher Güter bethätige:

„*Ex consideratione supernaturalium oritur sensibilis delectatio in appetitu etiam usque ad lacrimas, quod indicio est ipsummet appetitum ferri per amorem in res illas; quod exponi potest in hunc modum. Namque dum intellectus supernaturalia considerat, formantur in cogitativa phantasmata nonnulla repraesentantia obiecta eadem sub ratione aliqua sensibili, tanquam propria bona ipsius appetentis, unde iam appetitus ipse movetur, cogitatione scilicet illarum rerum, atque adeo ferri aliquo modo in Deum ipsum valet. Sic mens Deum concipit sub ratione sensibili, tuncque pariter imaginatio format sibi idolum cuiusdam boni sibi maxime convenientis sub ratione sensibili, ut creantis seu conservantis: hoc ergo modo potest moveri appetitus ex cognitione supernaturalium*“<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> *Qq. dispp. de verit.* q. 25: *de sensualitate* a. 4. ad 4. u. ad 5. — <sup>2)</sup> *De anima* V, 6, 2. — <sup>3)</sup> 1. 2. q. 17. a. 7. c. — <sup>4)</sup> 1. 2. q. 24. a. 3. — <sup>5)</sup> *De anima* V, 6, 7.

Suarez erklärt hier mit Thomas auch die Psalmstelle „Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum“ in diesem Sinne von der geistig-sinnlichen Freude an übernatürlichen Dingen. (Das Citat bei Suarez ist aber irrig; Thomas legt an der zuletzt erwähnten Stelle die Psalmworte in besagter Weise aus.) Man urtheile nun, wie wenig Suarez den Worten P. Donat's beistimmen würde<sup>1)</sup>: „Es ist unmöglich, dass die entflamnte Gottesliebe im Herzen des Heiligen oder der tiefe Reueschmerz des Büssers ihren proportionirten Grund in der dabei concurrirenden Phantasievorstellung haben können“ — es sei denn, Donat verstehe unter dem „proportionirten“ den „adäquaten“ Grund, was dann aber *extra causam* wäre. Mit gutem Grund redet Suarez zuerst von der *cogitativa*, deren Erkenntnis eine ganz andere, den übersinnlichen Objecten conformere ist; nur in selteneren Fällen wird ein Bild der *imaginativa* („*idolum*“) sich hinzugesellen.

6. Die Erwähnung der sinnlich-geistigen Freude am Uebernatürlichen führt auf den weiteren Einwurf P. Donat's<sup>2)</sup>: „Das Gebiet der uns zugänglichen Schönheit wird ungebührlich und ohne gültige Beweise eingeschränkt, wenn man zu jeder derartigen Schönheit eine so gesteigerte sinnliche Seite verlangt, dass immer auch der Sinn in und aus seiner Anschauung Genuss finde.“ Ich glaube nicht, dass das Gebiet der Schönheit von mir enger beschränkt wird, als es durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch geschieht. Dieser Sprachgebrauch fasst allerdings die Schönheit immer schlechthin als vollendete Schönheit, nicht als die Schönheit *secundum quid*; dasselbe gilt von dem Gebrauch des Wortes in der Kunstwissenschaft, und an diesen Gebrauch schliesst sich auch meine Definition an. Ich habe also zunächst nichts dagegen, dass man die geistige Befriedigung, ohne alle Rücksicht auf die Theilnahme der sinnlichen Vermögen, insbesondere der Phantasie, einen *inchoativen*, *partiellen* Schönheitsgenuss nenne. Das ist in der „Kunstlehre“ mehrfach bemerkt. Meine Anschauung geht nur dahin, dass man praktisch von dem vollen Schönheitsgenuss nicht eher rede, als bis die Antheilnahme der sinnlichen Natur, d. h. eine entsprechende Empfindung oder Stimmung im Gemüthe, ein Affect, eine *passio*, oder wie immer man sich ausdrücken mag, sich unzweifelhaft bemerklich macht. P. Donat sagt, dass er keine Schwierigkeit mache, diese Wirkung der Schönheit für alle Fälle zuzugeben<sup>3)</sup>; er läugnet nur, dass die Gemüthsregung eine sinnliche Erkenntniss voraussetze. Ich glaube nun eben gezeigt zu haben, dass diese Ansicht unhaltbar ist.

Als Beweis dafür, dass der Schönheitsgenuss oftmals in vollem Sinne vorhanden sei bei Objecten, die ganz der sinnlichen Schönheit entbehren, wird auf die Krippe von Bethlehem hingewiesen.<sup>4)</sup> Aber wozu

<sup>1)</sup> S. 250. — <sup>2)</sup> S. 241. — <sup>3)</sup> S. 252. — <sup>4)</sup> S. 253.

andere baut man denn Krippen, als um die erhabene Wahrheit der Menschwerdung den Sinnen nahe zu bringen? Geschieht es etwa bloss darum, weil man ohne sie das Geheimniss nicht verstandesmässig begreifen würde? Oder musste vielmehr eben der gemüthreiche hl. Franciscus uns die Krippen zu dem Zwecke bauen, damit wir im innersten Gemüthe von der Armuth und Demuth des Jesuskindes geführt würden? Ich fürchte nicht, dass leicht jemand daran zweifeln wird, die Betrachtung der Krippe, ob wir sie nun in einer Nachahmung vor Augen haben, oder uns in der inneren Anschauung vergegenwärtigen, gehe uns tief zu Herzen und Gemüthe. Was hilft es also da, zu bemerken, es sei doch an der Krippe mit ihrem Stroh, an dem Stalle, an dem Kindlein in Windeln wenig, was die Sinne reize? Die Thatsache ist dennoch offenkundig, dass eben dies nicht zwar unsere leiblichen Sinne ergötzt, aber um so stärker unser Gemüth, also doch auch unsere sinnliche Natur, zu Liebe, Wehmuth, Mitleid und Thränen rührt. Wie kann das alles erklärt werden, ohne dass unsere inneren sinnlichen Vermögen von dem erhabenen Gedanken und der unansehnlichen Erscheinung zugleich entzündet, in freudige Bewegung gesetzt werden? P. Donat glaubt allerdings, eben hier seine Ansicht auf das allersiegreichste geltend zu machen. Das ist ein schwerer Irrthum.

Man muss in solchen Beispielen vor allem den Eindruck auf die äusseren Sinne von demjenigen auf Phantasie und Gemüth unterscheiden. Die Krippe liesse uns kalt, wenn sie nicht die Krippe des Herrn, sondern nichts als eine Krippe für Thiere wäre. Aber gibt es nicht auch eine Contrastwirkung, und pflegt nicht gerade sie unser Gemüth am stärksten zu erregen? Die geistige Erkenntniss in Verbindung mit der sinnlichen Anschauung wird gerade durch den Contrast geeignet, das Gemüth zu rühren; so ist es beim Rührenden gewöhnlich. Aber, so fragt man, was bietet sich denn hier der Phantasie (der inneren Sinnlichkeit) dar? Nun ja, eben das, was oben Suarez bezüglich der übernatürlichen Objecte des sinnlichen Strebens ausführte. Es mag immerhin schwer sein, dies anschaulich darzulegen; es dürfte aber auch schwer halten, anschaulich zu machen, was für ein Phantasma unsere geistige Erkenntniss von Gott dem Allweisen begleitet, und doch könnten wir ohne dasselbe gar nicht denken. Es ist irgend ein Geschöpf der productiven Phantasie, bezw. der *cogitativa* (gemäss dem, was zu Suarez' Worten bemerkt wurde), die auf Anregung des Geistes ein dem Gedanken irgendwie analoges Gebilde schafft — Gebilde natürlich im weitesten Sinne genommen, wie auch sonst die *aestimativa* oder *cogitativa* und der „innere Sinn“ ihre *species* haben. Malen kann man solche sinnliche Vorstellungen nicht und insofern auch nicht anschaulich darlegen: sie sind irgendwelche Eindrücke in das betreffende Erkenntnissvermögen, wodurch es befähigt

wird, in seiner Weise sich den geistigen Gedanken gleichsam in einem Spiegelbilde (*per similitudinem*) vorzustellen. Auch die *species intelligibilis* ist kein Bild im gewöhnlichen Sinne; wir können sie nur in der besagten Weise verdeutlichen; was wir aber klar wissen, ist, dass das Erkenntnisvermögen, ob im höheren oder im niederen Theile der Seele, nicht ohne causale Beeinflussung von aussen in Thätigkeit kommt.

Die Thränen bei der Krippe des Herrn setzen eine solche Vorstellung in der Phantasie oder in der *cogitativa* voraus, weil das Begehrungsvermögen als blindes Vermögen auf ein erkennendes angewiesen ist und solange wie todt bleibt, als jenes ihm nicht das Object des Begehrens nahe bringt. Den sinnlichen Begehrungsvermögen ist nun aber die *species* im Verstande schlechthin difform; also wird in der Phantasie bezw. in der *aestimativa* eine neue *species* (oder wie immer der Philosoph es nennen mag) erfordert. Das Ueberströmen der geistigen Erregung im Willen auf das sinnliche Begehren, die *redundantia*, lässt sich ohne Vermittlung irgendwelcher Erkenntnis nicht denken; und sie wäre, wenn doch möglich, eine blind nöthigende Kraftwirkung, nicht eine naturgemässe Anregung. Die *redundantia* besagt nur, dass in den meisten der einschlagenden Fälle unsere sinnliche Natur, und zwar zunächst die *cogitativa* (nicht sofort die *imaginativa*), ganz unwillkürlich in Mitleidenschaft gezogen wird.

Suarez sagt darüber: „Eo ipso quod intellectus operatur, imaginatio etiam sentit.“<sup>1)</sup> Das ist der Grund, warum den bedeutenden Gedanken so oft und unmittelbar eine gefällige Regung im sinnlichen Theil der Seele begleitet, und warum in den meisten Fällen mit dem geistigen Element der Schönheit, d. h. mit einem die geistige Seele hoch befriedigenden Objecte, sich eine gewisse wohlthuende sinnliche Regung einstellt, welche uns die Mühe der Denkhätigkeit wunderbar erleichtert. Für die gewöhnliche Auffassung wird jedoch ein merklicher Grad dieser inneren sinnlichen Regung erfordert, damit wir von sinnlich geistiger Schönheit reden: *Ex potiore fit denominatio, parvum pro nihilo putatur*. Eine solche sinnliche Befriedigung tritt aber durchaus nicht immer bei grossen Gedanken ein, und darum machen sie nicht immer den Eindruck „schöner“ Gedanken.

7. Nach P. Jungmann wären alle wirklich klaren geistigen Erkenntnisse auch Gegenstand des Schönheitsgenusses, insofern die Erkenntnisse als ein Gut betrachtet werden. P. Donat muss dasselbe sagen; er gibt aber zu, dass sich irgend eine Gemüthsregung wohl immer dazugeselle. Meiner Ansicht nach findet sich in der Wissenschaft zwar viel, sehr viel Schönes, indem die klare Erkenntnis grosser Wahrheiten oft

<sup>1)</sup> *De anima* IV, 2, 12.

von einer sinnlichen „Begeisterung“, die man innerlich empfindet oder auch äusserlich an den Tag legt, begleitet wird; ich behaupte nur, dass diese Begeisterung gar oft ausbleibt, und darum für uns Menschen das Gebiet der Schönheit einzuschränken ist. Ich würde P. Donat völlig beistimmen, wenn die blose klare Erkenntniss des Geistes regelrecht die „Begeisterung“ mit sich führte (oder führen müsste); wenn ferner glaublich gemacht werden könnte, dass diese Begeisterung eine sinnliche Erkenntniss in der Phantasie, in der *cogitativa*, im inneren Sinne nicht voraussetze. Nun aber ist mir das Letztere nicht fassbar, und widerspricht das Erstere der Erfahrung.

P. Donat gibt selbst zu: „Die Wissenschaft, im ganzen betrachtet, hat die Darstellung der Schönheit nicht zum Gegenstande!“ Aber doch wohl die klare Darstellung grosser Wahrheiten? Gewiss, antwortet er; aber es gibt eine doppelte Klarheit, die eine der Unterscheidung, der Deutlichkeit, die andere der Anschaulichkeit. Die erstere ist der Wissenschaft eigenthümlich; das Schöne muss dagegen die Klarheit der Anschaulichkeit haben. Das ist ein fruchtbarer Gedanke, den ich bei P. Jungmann nicht bestimmt ausgesprochen finde. Was ist aber die Anschaulichkeit im Gegensatz zur Deutlichkeit? Helle Beleuchtung brauchen beide; aber die Deutlichkeit besteht in der sicheren Unterscheidung des Einzelnen, die Anschaulichkeit „ist im eigentlichen Wortsinne“, sagt P. Donat<sup>1)</sup> „bei jenen Dingen vorhanden, die sich zugleich unseren Sinnen unterbreiten, in weiterer Bedeutung auch bei übersinnlichen Objecten, wenn sie in analoger Weise vor dem Geiste stehen, wie das Sinnenobject vor dem Auge. Das wird vor allem dann geschehen, wenn der Geist einigermaassen durch Analogien und andere Gegenüberstellungen mit materiellen Dingen sein übersinnliches Object beleuchten kann. Das kann aber in so unscheinbarer Weise geschehen, dass, wie wir oben ausführten, von einem wohlthuenden Eindruck in der Einbildung keine Rede sein kann.“ Auf dem Wörtchen „wohlthuend“ muss der Nachdruck liegen; ich verlange nämlich nicht eine beliebige Betheiligung der Phantasie, wie sie beim abstracten Gedanken auch stattfindet, sondern halte ein sinnlich „gefälliges“, d. h. ästhetisch wirksames Phantasiebild für nöthig. Sonst sähe ich nicht, welches der Unterschied zwischen einer solchen Anschaulichkeit, wie P. Donat sie verlangt, und dem einfachen wissenschaftlichen Erkennen wäre, dem irgendwelche *phantasmata* als Grundlage dienen. Entweder ist die sinnliche Vorstellung in ganz eigenthümlicher Weise betheiligt, oder es fallen beide Erkenntnissweisen, die wissenschaftliche und die ästhetische, doch wieder zusammen. Soll es etwa heissen: ich müsse bei der anschaulichen Erkenntniss ein wirkliches Bild des geistigen Gedankens mir vorstellen,

<sup>1)</sup> S. 257.

sowie es den äusseren Sinnen entspricht, mit anderen Worten in Metaphern denken, z. B.: Alle Völker sind vor Gott wie der Tropfen am Eimer? Dann fiel ja meine Ansicht ganz mit der von P. Donat zusammen; will ich doch nichts anderes als eine künstlerische — hier poetische — Einkleidung des Gedankens. P. Donat wird mit mir das „Bild“ der Einbildung nicht im engen Sinne fassen, sonst käme man ja in der Poetik nicht aus. Es muss eine *species* im sinnlichen Erkenntnisvermögen sein, welche geeignet ist, auf das Gemüth „wohlthuend“ einzuwirken. Zwischen einer anderen Anschaulichkeit und der abstracten Deutlichkeit scheint mir kein merklicher Unterschied vorhanden zu sein.

Man könnte noch sagen (was aber P. Donat nicht beifügt), die Anschaulichkeit beruhe auf der Betrachtung des Ganzen, nicht des Einzelnen, und fasse somit auch mehr die Harmonie aller Theile mit all' den schönen darin enthaltenen Beziehungen in's Auge. Es wäre gewiss der Triumph der Wissenschaft, wenn sie diese Anschaulichkeit und zugleich die eben berührte mit der Deutlichkeit verbände. Gewiss würde sie dann auf ihre Jünger den Eindruck der vollendeten Schönheit machen. Allein, wie gesagt, der eine Punkt (die poetische Anschaulichkeit) fällt aus dem Rahmen unserer Frage heraus. Was die andere Klarheit angeht, so ist sie allerdings in hohem Grade geeignet, die „Begeisterung“ zu erregen, aber wenn sie es thäte, hätte ich wiederum, was ich will.

Wenn nämlich die ideellen Vorzüge eines Gegenstandes einen solchen Eindruck auf die Seele machen, dass diese auch in ihren sinnlichen Vermögen in merkliche Erregung kommt, gleichviel ob dies durch ein eigentliches Phantasiebild, oder durch die Vorstellung der *cogitativa*, oder durch die Perception des „inneren Sinnes“ geschieht, so erfreut sich Geist und Sinn an dem betrachteten Gegenstand, liege er noch so hoch über der Sinnenwelt oder selbst auf dem übernatürlichen Gebiete. Das sinnliche Erkenntnisbild wird von mir auch nicht deshalb ein „schönes“ genannt, weil es immer für sich allein genommen, gefällig sein müsste; es muss nur in Verbindung mit einem bedeutenden Inhalt ästhetisch wirksam sein genau so, wie die äussere Form der Kunstwerke eine „schöne“ sein muss, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass selbst die wirkliche Hässlichkeit der Erscheinung durch Contrastwirkung oder auf ähnliche Weise ästhetisch wirksam werden kann. Der Sinn hat dann nicht unmittelbar an dieser Form seine Freude; aber der Geist theilt ihm von seiner Freude mit durch eine *species* der *cogitativa*, welche die sinnliche Erkenntnis so beglückt, dass das Glück vielfach in die äussere Erscheinung heraustritt, jedenfalls aber sich der inneren Empfindung deutlich bemerkbar macht. Will man durchaus ein in sich „schönes“ Bild, nun ja, so halte man sich an diese *species* der *cogitativa* oder des inneren Sinnes oder an gewisse nachfolgende Vorstellungen der *imaginativa*.

Genug, die geistige Erkenntniss allein, so klar sie auch sein mag, wenn sie es nicht nach Analogie der Kunst durch die Verschmelzung der Idee mit der gefälligen Form ist, genügt nicht, den Schönheitsgenuss hervorzubringen. Darum stimmen alle darin überein, dass man auf dem Gebiete der strengen Wissenschaft, der Mathematik, der Philosophie und selbst der Theologie den Schönheitsgenuss nicht in erster, sondern in letzter Linie zu suchen habe. Das kommt daher, dass die wissenschaftlichen Wahrheiten als solche der sinnlichen Klarheit entbehren; es kommt von der nothwendigen Abstractheit der wissenschaftlichen Denkart. Wenn nun P. Donat selbst eine sinnliche Klarheit als unerlässlich fordert, sie aber von dem Wesen der Schönheit, wie sie unserer Natur conform ist, ausschliesst, so kann er dieselbe nur als *conditio sine qua non* ansehen. Damit ist aber nicht aus Ziel zu kommen. Wenn nämlich der Geist, gleichviel mit welchen Mitteln und unter welchen Bedingungen, seines Objectes sich vollständig bemächtigt hat, so trägt er nach P. Donat die Schönheit ganz und unverkürzt in sich; denn alles Sinnliche gehört nach ihm nicht zur Schönheit. Es muss von diesem Augenblicke an nur störend wirken, da der Geist, um den es sich nunmehr allein handelt, zum geistigen Genusse keinerlei Beihilfe mehr bedarf. Er kann also jetzt sich mit dem gewöhnlichen Phantasma begnügen. So könnte das ganze System der Wissenschaft sich schliesslich aus abstracten Kenntnissen aufbauen, die doch den höchsten Schönheitsgenuss darböten. Die Erfahrung lehrt aber, dass der Mann der Wissenschaft (*ceteris paribus*) an ästhetischen Genüssen viel ärmer ist, als der Dichter oder Künstler, der sich einer gleich klaren Einsicht in die höchsten Wahrheiten doch nicht rühmen kann.<sup>1)</sup> Die Wissenschaft hat den Vorzug, von der Erscheinung rasch zur Idee und zu immer höheren Ideen vorzudringen. Es scheint aber eine Schwäche zumal der Philosophie zu sein, die Erscheinung oft ungebührlich zu vernachlässigen. Es ist ja freilich ganz richtig, dass für den philosophischen Verstand als solchen die Wahrheit, welche vom Sinnlichen abstrahirt, das Willkommenste, Beste und Höchste ist; darum kann ein Philosoph, der nicht in gleicher Weise wie Aristoteles und Thomas zunächst das Schöne in seiner concreten Erscheinung betrachtet, leicht geneigt sein, die Schönheit auf dem Gebiete seines abstracten Denkens zu suchen und die freudige Erregung, die er bei grossen Gedanken manches Mal in seinem Innern verspürt, als nebensächlich für die Schönheit anzusehen. Die philosophische Betrachtung ist aber eine unvollständige, einseitige; dessen muss sich der Philosoph bewusst bleiben. Es muss ihn doch bedenklich machen, dass er selbst kaum eher in den Ausruf: „Das ist schön!“ ausbricht, als bis er innerlich warm wird, sich ergriffen und begeistert fühlt, die Phantasie

<sup>1)</sup> Kunstl. S. 88 ff.



sich entzündet, und in Folge davon auch der Drang entsteht, sein inneres Glück in Worten zu äussern, ja in Gebärden und Bewegungen an den Tag zu legen. Jedenfalls stimmt es durchaus zum gewöhnlichen Sprachgebrauch, dass man die Werke der Natur und der Kunst in erster Linie schön nennt und die Gegenstände der übersinnlichen, ideellen, sittlichen und religiösen Sphäre insofern, als sie geeignet sind oder werden, uns zu begeistern, d. h. geistig-sinnlich zu ergreifen. Die Wahrheit, welche unserer Natur zunächst entspricht, ist für den philosophirenden Verstand das „Intelligible im Sinnlichen“, für den Menschen schlechthin ist sie zunächst die sinnlich erscheinende Idee. Wie viel mehr ist also, nicht etwa für den philosophirenden Verstand, sondern für den Menschen, insbesondere den Künstler, die Schönheit, der es eigen, den Menschen vor allem Anderen zuzusagen, nicht ein geistiger Gedanke, der mit Hilfe eines blassen Phantasma vermittelt wird, sondern eine concrete Gestalt, welche sich vor dem äusseren Sinne, in der Phantasie oder in einem anderen sinnlichen Erkenntnisvermögen darstellt? *Simile simili gaudet*; darum ist das eigentlich Genussreiche für den geistig-sinnlichen Menschen die geistig-sinnliche Schönheit.

(Schluss folgt.)