

Florian Baab

Die kleine Welt

Hermann Lotzes Mikrokosmos:
Die Anfänge der Philosophie des Geistes
im Kontext des Materialismusstreits



Meiner

Paradeigmata · Band 37

PARADEIGMATA

Die Reihe *Paradeigmata* präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, dass sich aus der strengen, geschichtsbewussten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

FLORIAN BAAB

Die kleine Welt

Hermann Lotzes Mikrokosmos:
Die Anfänge der Philosophie des Geistes
im Kontext des Materialismusstreits

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

This electronic version has been made freely available under a Creative Commons (CC-BY-NC-ND) licence. A copy of the licence can be viewed at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-3571-8
ISBN eBook: 978-3-7873-3572-5

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2018. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

INHALT

Vorwort	1
Einleitung	3
Philosophie des Geistes – ein Synonym für naturalistischen Monismus?	3
Lotze, Philosoph des Übergangs: Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte und Überblick über den Forschungsstand	11
Die Anfänge der Philosophie des Geistes: Interesse und Struktur der Arbeit	21
I. Die Seelenlehre des Mikrokosmos	25
A. Grundlegende Bemerkungen zu Art und Aufbau des Werkes	25
B. Der Mikrokosmos und die »Seelenfrage«	30
C. Kapitelweise Darstellung	35
1. Einleitung des Mikrokosmos: Wissenschaft und »Gemüt«	35
2. Erstes Buch, Kap. 1–5: Der Wandel des Naturverständnisses als Herausforderung für die Anthropologie	40
3. Zweites Buch, Kap. 1: Einheit der Natur, Einheit des Bewusstseins	43
4. Zweites Buch, Kap. 2: Das unzugängliche Wesen der Seele	51
5. Zweites Buch, Kap. 5: Apriorität der Seele	55
6. Drittes Buch, Kap. 1 : Generelle Probleme der Frage nach der Leib-Seele-Relation	59
7. Drittes Buch, Kap. 2: Der Ort der Seele	67
8. Drittes Buch, Kap. 4: Die Seele als Monade unter Monaden	72
9. Drittes Buch, Kap. 5: Gott – Grund der Seele und der Welt	78
10. Schluss des ersten Bandes: Der Mensch – die kleine Welt	84
11. Viertes Buch, Kap. 4 & 5: Sonderstellung des Menschen, Einheit des Menschengeschlechts, Fußnoten zu Darwin	86
12. Fünftes Buch, Kap. 1: Die Negation der »Seelensubstanz«	92
13. Fünftes Buch, Kap. 3: Kein Denken ohne Sprache	98
14. Fünftes Buch, Kap. 4: Wahrheit und Irrtum durch Verallgemeinerung	103
15. Fünftes Buch, Kap. 5: Lust und Wert	111
16. Sechstes Buch, Kap. 1: Argumente gegen einen Mystizismus der Natur	118
17. Siebtes Buch, Kap. 2: Die Negation des »Weltgeistes«	120
18. Achtes Buch, Kap. 1: Wahrheiten gelten, Dinge sind	126
19. Neuntes Buch, Kap. 1: Relationale Ontologie	136

20. Neuntes Buch, Kap. 2: Erkenntnis als relationaler Akt	141
21. Neuntes Buch, Kap. 3: Das Wesen aller Realität	147
22. Neuntes Buch, Kap. 4: Gott – Grund und Urbild der Seele	153
23. Neuntes Buch, Kap. 5: Omnia vincit amor	162
24. Schluss: Prosa des Denkens, Poesie der Welt	166
D. Resümee	167
1. Die Seelenlehre des Mikrokosmos: Ein inhaltlicher Überblick	168
2. Systematischer Ertrag: Lotzes Seelenlehre und ihre Leitbegriffe	176
2.1 Einheit	177
2.2 Empfinden / Fühlen / Erleben	178
2.3 Denken	179
2.4 Wert	180
2.5 Mechanismus	180
2.6 Okkasionalismus	181
2.7 Wirken / Beziehungen	182
2.8 Gott	183
3. Fazit: Perspektivismus des Geistes	185
II. Lotzes Seelenlehre im Kontext der Zeit	189
A. Zur Rolle Lotzes im Materialismustreit	189
B. Lotze und Heinrich Czolbe: Probleme des »Sensualismus«	194
1. Erster Streit: Czolbes »Neue Darstellung des Sensualismus« und Lotzes Rezension	197
1.1 Die Unmöglichkeit einer Elimination des »Übersinnlichen« ...	198
1.2 Gehirntätigkeit ohne Subjekt, Bewusstsein ohne Einheit?	200
1.3 Weitere Fragen: Willensfreiheit, Atome, Anschaulichkeit	206
2. Zweiter Streit: Czolbes »Entstehung des Selbstbewusstseins« und Lotzes Rezension	207
3. Czolbes Bekehrung: »Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis«	213
C. Lotze und Immanuel Hermann Fichte: Probleme des späten Idealismus	218
1. Fichtes Anthropologie – vom Idealismus zur »Anthroposophie« ...	220
1.1 Der Mensch als Genius	221
1.2 Fichtes erster Vorwurf: »Verleiblichung« der Seele in der Materie statt Ontologie eines »Nebeneinanders« beider	223
1.3 Fichtes zweiter Vorwurf: Leben als »Seelenverrichtung« statt als Effekt eines allumfassenden »Naturgesetzes«	229
1.4 Vom Idealismus zum Manichäismus: Anthroposophie als Theosophie	232

2. Lotzes Streitschrift gegen Fichte: »Und die Hasenscharten, verehrtester Freund?«	234
2.1 Erster Vorwurf: Mangelnde Differenzierung zwischen metaphysischer und empirischer Naturbetrachtung	234
2.2 Zweiter Vorwurf: Konkrete Fehlinterpretationen – Mechanismus, Okkasionalismus, Naturgesetze	236
2.3 Dritter Vorwurf: Idealisierung der gegebenen Wirklichkeit und Ausblenden der Theodizee	238
2.4 Vierter Vorwurf: Übersteigter Erkenntnisoptimismus und universale Geltungsansprüche	241
2.5 Fünfter Vorwurf: Eigener Fall in einen Dualismus von idealisierter Seele und unwerter Materie	243
2.6 Eine schwache Apologie: Zur Lokalisation der Seele	246
3. Fichtes Schrift »Zur Seelenfrage« und Lotzes Rezension: Ein Ende ohne Bekehrungen	247
D. Lotze und Gustav Theodor Fechner: Probleme eines Gleichgesinnten	251
1. Zur Grundfrage: »Seltsame Täuschung, sagte ich mir.«	251
2. Allbeseelung: Hyazinthen, Sterne, Fliegenpilze	259
3. Seelenfortdauer: Den Materialismus mit eigenen Waffen schlagen?	263
4. »Synechologie«: Pluralität oder Einheit der Seele?	265
5. Gott: Eine Systematik des Höchsten?	269
6. Resümee: Was können wir wissen?	273
E. Fazit: »Das Wesen der Dinge besteht nicht in Gedanken«	276
Kurzer Epilog: Das Subjekt als Grenze des naturalistischen Monismus	283
Literaturverzeichnis	285
Personenregister	297

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis meiner über zwei Jahre hinweg intensiv betriebenen Studien zu Rudolph Hermann Lotze, einem Denker, der mich vor allem dadurch fasziniert hat, dass er sich beharrlich weigert, auf große Fragen einfache Antworten zu geben. Sie wurde im Wintersemester 2017/18 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als philosophische Dissertation angenommen und für die Drucklegung geringfügig überarbeitet. Ihre Veröffentlichung wurde ermöglicht mit Hilfe einer großzügigen finanziellen Förderung durch den Open-Access-Publikationsfonds der Universitäts- und Landesbibliothek Münster, das Bistum Münster, das Bistum Dresden-Meißen sowie das Kulturbüro der Stadt Bautzen.

Während meiner Arbeit an diesem Buch bin ich auf mannigfache Art und Weise unterstützt worden. Mein Dank gilt zunächst Bernhard Nitsche, der mir als mein Vorgesetzter am Münsteraner Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie die nicht selbstverständliche Freiheit gelassen hat, eigene Wege in der Forschung zu gehen. Zu danken habe ich weiterhin Oliver Scholz und Kurt Bayertz für die immer aufmerksame und problembewusste Betreuung der Arbeit und die Erstellung der Gutachten. Bedanken möchte ich mich darüber hinaus ausdrücklich bei Gerald Hartung und Eberhard Tiefensee, die mir in einer kritischen Phase entscheidende Hinweise gegeben haben, durch die das Projekt zu einem guten Ende gefunden hat. Marcel Simon-Gadhof danke ich für die Aufnahme des Buches in das Programm des Felix Meiner Verlages und für die ausgezeichnete Zusammenarbeit. Meinen Kollegen am Seminar, Gerhild Benölken, Jonas Erulo und Dennis Stammer, gebührt mein fortwährender und aufrichtiger Dank für anregende Diskussionen, letzten Beistand und die gute Gemeinschaft in den Höhen und Tiefen des universitären Alltags. Meiner Frau Magdalena schließlich kann ich nicht genügend danken, ich tue es trotzdem in dieser unzulänglichen Form.

Unserem jüngsten Sohn Gabriel (*2016) möchte ich dieses Buch widmen. Zusammen mit dem Team der Kinderherzchirurgie des Universitätsklinikums Münster hat er uns gezeigt, wie Recht Lotze hat, wenn er feststellt, »wie *ausnahmslos universell die Ausdehnung*, und zugleich wie *völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat.*«

Münster, im August 2018

Florian Baab

EINLEITUNG

Philosophie des Geistes – ein Synonym für naturalistischen Monismus?

In seiner »Analytischen Einführung in die Philosophie des Geistes«, einem derzeit in dritter Auflage erschienenen Standardwerk dieser Disziplin, schreibt *Ansgar Beckermann*:

»Menschen sind – daran kann es keinen Zweifel geben – auf der einen Seite biologische Lebewesen: Sie atmen und nehmen Nahrung zu sich, sie paaren sich und pflanzen sich fort, sie wachsen, altern und sterben. Auf der anderen Seite haben sie aber auch ein mentales Leben: Sie nehmen wahr und erinnern sich, sie denken nach und fällen Entscheidungen, sie freuen und ärgern sich, sie fühlen Schmerz und Erleichterung. Soweit sind die Dinge sicher klar.«

Unklar werden sie ihm zufolge, wenn man diese beiden Grundgegebenheiten miteinander in Einklang zu bringen versucht – es ergibt sich eine Reihe komplizierter Fragen, unter denen »in der Ontologie« das »Schwergewicht« auf dem »Leib-Seele-Problem« liegt:

»Wie verhält sich das Mentale zum Physischen? Lassen sich mentale auf physische Phänomene zurückführen? Kann man etwa das Denken und Fühlen genauso biologisch erklären wie etwa die Fortpflanzung? Oder ist der mentale Bereich in dem Sinne eigenständig, dass er sich prinzipiell jeder naturwissenschaftlichen Erklärung entzieht?«¹

Diese kurze Passage erlaubt drei aufschlussreiche Beobachtungen:

- Die Perspektive der Biologie, oder allgemeiner: der empirischen Wissenschaften, dominiert bereits die Art, in der nach dem Verhältnis von Geist und Materie gefragt wird. Dass Menschen »biologische Lebewesen« sind, steht außer Zweifel; das »mentale Leben«, das ihnen »auch« zugeschrieben wird, ist dagegen ein nicht in gleicher Weise unanzweifelbarer Faktor. Dies wird vor allem daran deutlich, dass das Problem der Relation beider als eine Frage der Rückführbarkeit formuliert ist, die nur eine Richtung erlaubt: »Lassen sich mentale auf physische Phänomene zurückführen?« Die ebenfalls mögliche gegenläufige Frage, ob nicht jedes physische Phänomen einen »mental Bereich« erfordert, von dem es als solches identifiziert werden kann, liegt nicht innerhalb des Fragehorizontes.
- Eng hiermit verbunden ist ein zweites: Es handelt sich beim »Leib-Seele-Problem« um ein ontologisches, nicht aber um ein erkenntnistheoretisches Problem. Angestrebt wird letztlich eine Einsicht in die Essenz und Art des grundlegenden Verhältnisses der beiden Entitäten »Geist« und »Materie«. Die Tatsache,

¹ *Ansgar Beckermann*, *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin ³2008, 1f.

dass auch Beckermann danach fragt, ob man die Spezifika des Geistes in einem naturalistischen Sinne *erklären* kann, ändert hieran nichts: Nur im Fall eines Versagens der allumfassenden naturalistischen Ontologie ergäbe sich als eine sehr unzufriedenstellende epistemische These die Unerklärlichkeit des Geistes aus der Materie; wenn sich dagegen der Geist naturalistisch fassen lässt, ist die Erkenntnis der Realität gerecht geworden, indem sie die Geschlossenheit des Physikalischen stringent begründet hat.

- Angesichts all dessen bieten sich daher im Hinblick auf das »Leib-Seele-Problem« nur zwei generelle Lösungsoptionen an – die des naturalistischen Monismus (der Geist ist eine konkrete Form des allumfassenden Naturgeschehens) und die des Substanzdualismus (es besteht die Notwendigkeit zweier separater Ontologien). Eben diese beiden Varianten behandelt Beckermann im Anschluss; den Substanzdualismus auf knapp über 40, den naturalistischen Monismus auf gut 200 Seiten.

Die Worte Beckermanns verdeutlichen exemplarisch, durch welche grundlegenden Richtungsentscheidungen ein weiter Teil der Diskurse geprägt ist, die heute in der »Philosophie des Geistes« geführt werden: Da der naturalistische Monismus zur dominanten Prämisse auf diesem Feld geworden ist, besteht das maßgebende Problem, dem man sich zu stellen hat, darin, wie ein solches Modell angesichts der unleugbaren Gegebenheiten des »mentalen Lebens« konsistent begründet werden kann.

Michael Pauen, ebenfalls ein prominenter Vertreter dieses Diskurses, weist angesichts der Größe der Aufgabe in einer jüngst erschienenen Monographie darauf hin, dass eine befriedigende »Integration subjektiver Erfahrung in einen soliden naturalistischen Ansatz« gegenwärtig kaum möglich ist: Die Frage nach der Erklärbarkeit des Mentalen auf Basis des Materiellen muss auch für einen Naturalisten letztlich offen bleiben, da sich bisher kein Theorem gefunden hat, das ihr wirklich gerecht geworden ist. So belässt es Pauen beim Verweis darauf, dass die Hoffnung der gegenwärtigen Forschung auf der mittelfristigen Zukunft liege. Ohnehin, so Pauen, würde eine generelle Theorie der Interaktion von Geist und Materie heute nicht für einen plötzlichen Wissenszuwachs, sondern eher für Ratlosigkeit sorgen, denn:

»Wenn uns morgen [...] jemand die endgültige Lösung präsentieren würde, könnten wir damit vermutlich genauso wenig anfangen, wie Descartes mit den Erkenntnissen der modernen Hirnforschung.«²

Diese These Pauens dürfte nicht bei allen, die das »Leib-Seele-Problem« zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen, auf ungeteilte Zustimmung stoßen: Welchen Wert haben im Angesicht einer solchen Diagnose noch all die lange debattierten naturalistisch-monistischen Erklärungsansätze – der eliminative Materialismus, die Identitäts- und die Supervenienztheorien, die unterschiedlichen

² *Michael Pauen*, *Die Natur des Geistes*, Frankfurt a. M. 2016, 281.

Varianten des Funktionalismus – wenn sie letztlich nur symptomatisch dafür stehen, dass das menschliche Wissen derzeit bei weitem zu defizitär ist, um dem Problem des Geistes als natürlichem Phänomen gerecht zu werden? Ja, welchen Sinn überhaupt hat eine »Philosophie des Geistes«, die den eigenen Kenntnisstand mit dem Wissen gerade des Philosophen vergleicht, dessen Hauptfunktion in eben dieser Disziplin bisher darin bestanden hat, ein Theorem zu repräsentieren, das jedem ihrer Grundlagenwerke als abschreckendes Beispiel früherer Zeiten vorangestellt wird? Dies gilt insbesondere, da Pauens Äußerung zur cartesianischen Beschränktheit der gegenwärtigen Diskurslandschaft implizit weit mehr ist, als eine Aufforderung zur Selbstbescheidung angesichts derzeitiger Wissenslücken. Ungewollt weist sie auf eine primäre, wenngleich nicht immer beachtete Problematik ihres zentralen Paradigmas: Der naturalistische Monismus ist auf zwei Arten interpretierbar; er kann entweder als eine methodologische Prämisse der Forschung, oder als ein metaphysisches Hintergrundtheorem auftreten.

– Im *ersten Fall* fungiert er als ein Instrumentarium, das die Ergebnisse empirischer Forschung sinnvoll verwerten hilft: Das Ziel jeder empirischen Wissenschaft ist es ja, positive Erkenntnisse innerhalb eines vorgegebenen konkreten Rahmens zu erbringen; die Physik untersucht insofern nicht mehr als die grundlegenden Phänomene der Natur, die Biologie nicht mehr als die Gesetzmäßigkeiten des Lebendigen, und die Neurowissenschaft nicht mehr als den Aufbau und die Funktionsweise von Nervensystemen. Erst die zusätzliche Hypothese einer generellen Einheit der Natur – die freilich von jedem Naturforscher stillschweigend akzeptiert werden dürfte – macht es möglich, überhaupt von »Naturgesetzen« zu sprechen; erst sie ermöglicht auch die philosophische Folgefrage, auf welche Weise sich psychische Phänomene plausibel innerhalb des Rahmens der empirischen Disziplinen erklären lassen. Eine »Philosophie des Geistes«, die sich das Streben nach einer Erklärung menschlicher Kognition zum Ziel setzt, die kompatibel ist mit gegenwärtigen wissenschaftlichen Theoriebildungen, ist daher ein völlig legitimes Unterfangen; ihr Ergebnis wird nicht mehr und nicht weniger als ein Modell sein, das eine These darüber aufstellt, inwieweit das, was wir »Geist« oder »subjektive Erfahrung« nennen, als ein natürliches Phänomen verstanden und expliziert werden kann.³

³ Exemplarisch kann hier auf *Donald Davidson* verwiesen werden, der seinen Aufsatz »Mental Events« mit einer Beschreibung und Umgrenzung seines Vorhabens beginnt: »Mental events such as perceiving, remembering, decisions, and actions resist capture in the nomological net of physical theory. How can this fact be reconciled with the causal role of mental events in the physical world?« Auf der Basis dieser Fragestellung entwirft Davidson einen »anormalen Monismus«, der die Annahme der Einheit des Physischen aufrecht erhält, dabei eine rein physische Erklärbarkeit des Mentalen jedoch verneint: »Anomalous monism resembles materialism in its claim that all events are physical, but rejects the thesis, usually considered essential to materialism, that mental phenomena can be given purely physical explanation.« *Donald Davidson*, *Mental Events*, in: ders., *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, 207–225, 207, 214.

- Im *zweiten Fall* dagegen bleibt es nicht bei einer solchen rein methodologischen Prämisse: Von vielen wird der naturalistische Monismus heute als ein umfassendes Theorem verstanden, das im Regelfall gleich zweierlei zu leisten verspricht – auf Ebene der Ontologie den Nachweis der Einheit und Geschlossenheit der Natur, in die auch der Mensch samt all seiner Spezifika und seines »mentalen Lebens« eingebunden ist, sowie, im Anschluss hieran, auf Ebene der Epistemologie den Nachweis einer (zumindest potentiellen) Abschließbarkeit des menschlichen Wissens im Sinne einer umfassenden Theorie dieses komplexen Strukturgefüges.⁴ Eine so verstandene »Philosophie des Geistes« erstrebt nicht lediglich die Ergründung der physikalischen oder neurobiologischen Korrelate geistiger Vorgänge, sondern eine vollumfängliche »Integration (!) subjektiver Erfahrung«, und dies nicht in Form eines diskutablen Entwurfes, sondern einer »endgültigen Lösung«;⁵ ihr Ergebnis ist insofern kein hypothetisches und auf ein partikuläres Feld beschränktes Explikationsmodell, sondern eine metaphysische Großtheorie.⁶ Es wundert nicht, wieso ein Philosoph, der sich lange Jahre mit diesem Thema beschäftigt hat, die Einlösung solcher Versprechen in Anbetracht des gegenwärtigen Kenntnisstandes den nachfolgenden Generationen überlassen muss.

Angesichts einer hohen Popularität der zweiten Variante scheint es nur verständlich, wenn sich in jüngerer Zeit verstärkt Stimmen bemerkbar machen, die die Mahnung aussprechen, das Spezifische des »mentalen Lebens« mache aufgrund seiner mangelnden Erfassbarkeit durch ein strikt naturalistisches Modell eine andere, weiter gefasste Begründung erforderlich. Exemplarisch seien drei von ihnen genannt:

- Franz von Kutschera konfrontiert in seiner 2009 erschienenen »Philosophie des Geistes« die meisten Vertreter der Disziplin mit dem Vorwurf, sie würden sich

⁴ *John Searle*, der sich in seiner Monographie »Mind. A Brief Introduction« an der Begründung einer funktionalistischen Identitätstheorie von Geist und Materie versucht, formuliert dort diesen Anspruch in den Schlussworten folgendermaßen: »We do not live in several different, or even two different, worlds, a mental world and a physical world, a scientific world and a world of common sense. Rather, there is just one world; it is the world we all live in, and we need to account for how we exist as part of it.« *John Searle*, *Mind. A Brief Introduction*, Oxford / New York 2004, 304. Vgl. hierzu auch unten: 283 f.

⁵ S. o.: Anm. 2.

⁶ Vgl. hierzu *Claus Beisbart*, *Naturalismus*, in: *Säkularität und Moderne* (Alber Grenzfragen 42, Hg. Karl Gabriel, Christoph Horn), Freiburg / München 2016, 121–160, 127: »Der Naturalismus [...] verbindet zwei philosophische Grundbegriffe, nämlich das Erkennen oder Wissen auf der einen Seite und das Sein auf der anderen Seite. Er behauptet, dass das, was ist, und das, was wir mit naturwissenschaftlichen Mitteln wissen können, zusammenfallen. [...] Aus der Perspektive der *Erkenntnistheorie* wird das, was ist, als gegeben aufgefasst, und der Naturalismus ist dann eine Auffassung, die die Grenzen der menschlichen Erkenntnis auslotet und außerdem erläutert, wie wir zu diesen Grenzen vordringen können. [...] Anders sieht es aus, wenn wir die These aus der Perspektive der *Metaphysik* betrachten. Diese Perspektive nimmt das, was wir mit naturwissenschaftlichen Mitteln wissen können, als gegebene Größe. Der Naturalismus ist dann eine Auffassung darüber, was es wirklich gibt und wie es beschaffen ist.«

auf »das Studium etwa jenes psychischen Lebens« beschränken, »das wir mit Maulwürfen teilen«; er selbst plädiert demgegenüber für seinen eigenen Ansatz eines »polaren Dualismus«, der das »Psychische« nicht als »gegenständliche Realität«, sondern in der Tradition des Idealismus »als ein Verhältnis und ein Verhalten von Subjekten zu einer gegenständlichen Realität« verstehe.⁷

- *Godehard Brüntrup* dagegen kritisiert in seiner bereits in sechster Auflage erhältlichen Einführung in das Leib-Seele-Problem das »kartesische Erbe im Physikalismus«: Das eigentliche Problem liege darin, dass man nach wie vor ein »Bild der Materie« als »res extensa« pflege, das einem »tiefer[e]n Verständnis des Leib-Seele-Problems« hindernd im Weg stehe. Brüntrups eigenes Plädoyer geht daher in Richtung eines Panpsychismus, der These also, »dass auch die grundlegenden Entitäten, aus denen das Universum aufgebaut ist, mentale Eigenschaften haben«.⁸
- *Thomas Nagel* wiederum versucht sich in seinem unlängst erschienenen Buch »Geist und Kosmos« an einem Aufweis der Inkonsistenzen des »materialistischen Reduktionismus«, der gegenwärtig meist als die »einzig ernsthafte Möglichkeit« eines allumfassenden Naturmodells aufgefasst werde;⁹ sein Ansinnen ist es, eine »Darstellung« zu geben, die plausibel macht, »wie der Geist und alles, was mit ihm einhergeht, dem Universum inhärent ist«.¹⁰

Bei allem, was Kutschera, Brüntrup und Nagel in ihren Modellen im Einzelnen leisten mögen, bleibt doch zu konstatieren, dass zumindest die beiden letzten formal gesehen dasselbe anstreben, wie die von ihnen kritisierten naturalistischen Monisten, nämlich eine allgemeine Klärung der Verhältnisbestimmung von Geist und Materie und damit ein umfassendes, metaphysisches Modell der Welt und des in ihr situierten Menschen. Manchmal lohnt im Angesicht solcher Ambitionen die Erinnerung daran, dass ein derartiges Modell nicht immer ein primäres philosophisches Erkenntnisziel war: Erst die zunehmenden Erfolge der Naturforschung steigern ab dem Beginn der Neuzeit den Drang zur Konstruktion einer Einheitserzählung, die beides einbezieht, die im Erleben gegebene Subjektivität und die nun zu ihrer Ermöglichungsbedingung gewordene umfassende Natur. Sehr schön lässt sich dies anhand der Rezeptionsgeschichte des »Substanzdualismus« verdeutlichen: *René Descartes* selbst hatte – anders, als ihm dies bis heute fortlaufend unterstellt wird – noch gar kein Interesse an dem Nachweis, dass ein ontologischer Riss die beiden Seinsbereiche »Geist« und »Materie« voneinander trennt; vielmehr vertrat er

⁷ *Franz von Kutschera*, Philosophie des Geistes, Paderborn 2009, 11, 212.

⁸ *Godehard Brüntrup*, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart ⁵2016, 152, 163. (Die sechste Auflage mit dem Erscheinungsjahr 2018 war zum Zeitpunkt der Drucklegung noch nicht verfügbar.)

⁹ *Thomas Nagel*, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Frankfurt a. M. ⁴2014, 12 ff.

¹⁰ Ebd., 28 f. Vgl. zu Nagels Ansatz ausführlich: *Florian Baab*, Von nirgendwo zum Panpsychismus? Ein kritischer Blick auf Thomas Nagels »Geist und Kosmos«, in: Theologie und Philosophie 93 (2018), 227–240.

die zunächst rein epistemische These, dass eine Reflexion über die Grundlagen des menschlichen Wissens die einfache Erkenntnis zutage bringt, dass die beiden Betrachtungsweisen des sich seiner Existenz gewissen Subjekts (»res cogitans«) und der Welt der körperlichen Dinge (»res extensa«) im menschlichen Denken nur separiert voneinander auftreten können. Descartes ist daher nicht im eigentlichen Sinne ein »Substanzdualist«, sondern ein Verfechter der Dualität der Betrachtungsweisen von Metaphysik und Physik, einer These also, mit der heute kein Wissenschaftstheoretiker ernsthafte Probleme haben sollte.¹¹ So ist das »Leib-Seele-Problem«, wenn man es denn in der Neuzeit und mit Descartes beginnen lassen möchte, eine zunächst nur auf der Ebene der Erkenntnistheorie situierte Angelegenheit, die allerdings mit den zunehmenden Erfolgen der Wissenschaften auf dem Feld der »res extensa« zu einem ernsthaften ontologischen Folgeproblem führt: Hat man, wenn das denkende Subjekt und die durch es wahrgenommene Außenwelt nicht zusammengedacht werden können, zwei separate Seinsweisen zu postulieren, die nur mit Hilfe einer höheren Macht auf okkasionalistische Weise interagieren können? Oder muss man nicht vielmehr beide Perspektiven, die der ersten und die der dritten Person, die des perzipierenden Subjekts und die der von ihm perzipierten Strukturiertheit der Welt, in eines fassen, da die Gesetze des Geistes nicht in ontischer Hinsicht völlig unterschieden von den Gesetzen der Physik sein können? – Innerhalb des Weges der neuzeitlichen Philosophie lässt sich ein kontinuierlicher und bis heute nicht unterbrochener Strom fortlaufender Antwortversuche auf diese grundsätzliche Frage ausmachen, zu dem die »Philosophie des Geistes« in ihrer derzeitigen Fassung zwar die jüngsten, vielleicht aber nicht ausschließlich die besten beizutragen hat.

Die Annahme, dass die primäre Aufgabe philosophischer Reflexion darin besteht, aus der Vielfalt des verfügbaren empirischen Wissens ein allumfassendes Modell der Welt zu generieren, in der auch der Mensch seinen Platz findet, ist freilich nicht zwingend; man kann dem eigenen Denkentwurf auch den gegenläufigen Anspruch geben, immer dann kritisch einzuschreiten, sobald ein spezifisches Forschungsfeld größere Geltung für sich in Anspruch nehmen möchte, als ihm eigentlich zusteht, dies zumal, da im Bereich der Naturwissenschaften die Spezialisierung, Pluralisierung und Partikularisierung schon lange derart weit fortgeschritten ist, dass heute niemand mehr ein umfassendes Wissen im Hinblick auf die »Natur« oder den »Menschen« behaupten kann. Immer wieder gab es im Lauf der neuzeitlichen Philosophiegeschichte Stimmen, die stärker der zweiten Haltung zuneigten. Exemplarisch sei *Alfred North Whitehead* genannt, der vor knapp 100 Jahren konstatierte, der »gewaltige Erfolg der wissenschaftlichen Abstraktionen« habe »der Philosophie die Aufgabe zugeschoben, sie als die konkreteste Darstellung des Tatsächlichen anzuerkennen«; man habe sich eben deshalb immer bewusst zu

¹¹ Siehe hierzu ausführlich: *Florian Baab*, Vater des Substanzdualismus? Eine kontextuelle Analyse von Descartes' Thesen zum Geist-Materie-Verhältnis, in: *Philosophisches Jahrbuch* 123 (2016), 352–379.

halten, dass keinem wissenschaftlichen Modell fälschlicherweise »unzutreffende Konkretheit« zugeschrieben werden dürfe.¹² Alle wissenschaftlichen Erkenntnisse des Menschen *über* die Dinge der Welt, so könnte man Whitehead paraphrasieren, werden doch nie die Dinge in ihrer sinnlichen Erfahrbarkeit ersetzen können; eine Sache begriffen zu haben, bedeutet nicht, ihrem Wesen gerecht geworden zu sein. Aufgabe der Philosophie ist für ihn daher zu einem wesentlichen Teil »Kritik der Abstraktionen«, der Aufweis dessen, inwieweit jedes Erklärungsmuster nur einen »relativen Status« haben kann und gegebenenfalls durch »vollständigere Denkschemata« ergänzt werden muss.¹³ Ein berühmter Aphorismus *Ludwig Wittgensteins*, der in der selben Dekade entstand, scheint in eine ähnliche Richtung zu weisen:

»Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.«¹⁴

Whitehead und Wittgenstein kamen zu dieser Haltung als Rezipienten einer schon fortgeschrittenen Debatte, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts erstmals breitenwirksam zur Entfaltung gelangte: Während das Streben nach naturalistisch-monistischen Theoremen im Lauf des 18. Jahrhundert noch primär eine Sache einzelner, primär frankophoner Denker gewesen war (exemplarisch: *La Mettrie*, *Helvétius*, *d'Holbach*), etablierte sich der »Materialismus« erstmals ab den 1840er Jahren auch im deutschsprachigen intellektuellen Diskurs als ein Modell, das von vielen als eine ernstzunehmende Option zur Lösung bisheriger Menschheitsfragen erwogen wurde. Als die beiden Physiologen *Carl Vogt* und *Rudolf Wagner* in den 1850er Jahren den Göttinger Materialismusstreit eröffneten, der eine für eine strikt naturalistische Letztbegründung des menschlichen Wesens, der andere für die Option eines christlichen Fideismus argumentierend,¹⁵ entstand in kurzer Folge eine Reihe von Traktaten, deren Ziel – so könnte man jedenfalls bei oberflächlicher Betrachtung meinen – im Regelfall entweder die Verteidigung des Alten oder des Neuen, der Sache des Theismus oder des Atheismus, des Idealismus oder des Materialismus, der Hypostasierung oder der Abwertung des Menschen war. Auf der einen Seite sollten *Vogt*, *Ludwig Büchner*, *Jakob Moleschott* und andere Materialisten der Jahrhundertmitte mit ihren Publikationen ein Paradigma begründen, das, von nachfolgenden Denkern um die Evolutionstheorie *Charles Darwins* ergänzt, schließlich zu nicht weniger als dem Versprechen einer Lösung der bisher unbeantwortet gebliebenen »Welträtsel« im Sinne eines universalen Monismus (*Ernst Haecckel*) ausgebaut wurde; auf der anderen Seite argumentierten Spätidealisten und Theologen wie *Friedrich Fabri*, *Christian Weisse* und *Jakob Frohschammer* nicht weniger vehement gegen diese Vorhaben einer umfassenden materialistisch-monisti-

¹² *Alfred North Whitehead*, *Wissenschaft und moderne Welt*, Frankfurt a. M. 1988, 71 f.

¹³ Ebd., 106 f.

¹⁴ *Ludwig Wittgenstein*, *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders., *Werkausgabe* Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984, 9–85, 85. (Tractatus 6.52)

¹⁵ Siehe hierzu unten: II.A.

schen Weltanschauung; die nachfolgende Generation der Neukantianer, Neuscholastiker und Anthroposophen führte diesen Kampf auf sehr unterschiedliche Weise fort. Neben diesen beiden Fronten der Befürworter und Gegner des Materialismus lässt sich allerdings noch eine dritte Linie von Denkern ausmachen: Als Gegner der überkommenen Naturphilosophie im Gefolge Hegels und Schellings begrüßten sie die raschen Fortschritte der naturwissenschaftlichen Forschung und waren daher bereit, sich den grundsätzlichen Anliegen der Materialisten anzuschließen; zugleich kritisierten sie die überhöhten metaphysischen Ansprüche dieser Modelle und suchten nach neuen Wegen einer Wesensbestimmung des Menschen, die nicht einer Reduktion auf rein mechanische Prozessualität gleichkam. *Emil Heinrich du Bois-Reymond* und sein »Ignorabimus« im Hinblick auf die Fragen, »was Materie und Kraft seien und wie sie zu denken vermögen«,¹⁶ *Friedrich Albert Lange* und seine Diagnose, der Materialismus sei zwar eine »vortreffliche Maxime der Naturforschung«, dabei aber »keine Philosophie«,¹⁷ *Gustav Theodor Fechner* und sein Protest gegen eine »Nachtansicht« der Welt, die nur Raum für abstrakte Kräfte, nicht aber für Empfindungen lasse,¹⁸ sowie *Hermann Lotze*, auf dessen Seelenlehre der Schwerpunkt dieser Studie liegen soll, unterlaufen als eine Gruppe argumentativ gewandter Kritiker des Materialismus, die zugleich überzeugte Anhänger der ihm zugrunde liegenden Methodik waren, mit ihren Theoremen das gängige Bild der Frontstellung zwischen einer materialistischen und einer antimaterialistischen Grundhaltung unter den Denkern der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In der gegenwärtigen »Philosophie des Geistes« wird man eine solche Auffassung, die den naturalistischen Monismus einerseits als wissenschaftstheoretisch sinnvolles Paradigma bejaht und seine starken ontologischen Ansprüche dabei entschieden verneint, eher selten finden: Wer immer sich heute zu der These bekennen würde, dass eine biologische Erklärung des Denkens und Fühlens einerseits problemlos möglich ist, und dass die eigentlichen Spezifika des Geistes sich zugleich jedem Versuch einer naturalistischen Reduktionsleistung entziehen, würde vermutlich nicht mehr das betreiben, was die Mehrheit der Diskursteilnehmer unter einer »Philosophie des Geistes« versteht.

¹⁶ *Emil Heinrich du Bois-Reymond*, Über die Grenzen des Naturerkennens, Leipzig 1872, 464.

¹⁷ *Friedrich Albert Lange*, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch: Geschichte des Materialismus seit Kant, Iserlohn 1875, 125 f.

¹⁸ *Gustav Theodor Fechner*, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1879. Siehe hierzu ausführlich unten: II.D.

Lotze, Philosoph des Übergangs: Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte und Überblick über den Forschungsstand

Der Name *Rudolph Hermann Lotze* (1817–1881) wird heute eher der Minderheit der akademischen Philosophen ein Begriff sein. Geboren im sächsischen Bautzen, studierte er Medizin und Philosophie in Leipzig, habilitierte sich in beiden Fächern und erhielt 1844 den Ruf auf eine Professur in Göttingen, wo er bis 1880 lehrend tätig war. Nach einem Wechsel an die Berliner Universität verstarb er wenige Monate später im Sommer des Jahres 1881.¹⁹

Lotze galt zu Lebzeiten als einer der großen Metaphysiker seiner Generation – in Darstellungen seiner Philosophie, die bald nach seinem Tod erschienen, wurde er gewürdigt als »vornehmlichster Lehrer und Führer auf philosophischem Gebiete«,²⁰ als einer der »Herosen« der Vermittlung zwischen unterschiedlichen Denkrichtungen, der »von den allerverschiedensten Seiten die Geister zusammengeführt« habe,²¹ als ein Mann von »in ganz seltenem Maße umfassenden und weitblickenden Geiste«,²² der »erste deutsche Philosoph der Gegenwart«,²³ »einer der größten Philosophen aller Zeiten«. ²⁴ Noch in den 1920er Jahren wurde Lotze in der Neubearbeitung von Ueberwegs »Grundriss der Geschichte der Philosophie« als »der größte deutsche Denker des 19. Jahrhunderts nach Hegel« genannt;²⁵ nahezu zeitgleich bezeichnete *Raymund Schmidt*, der Herausgeber der sechsten Auflage von Lotzes *Mikrokosmos*, die in Meiners »Philosophischer Bibliothek« erstmals unter den Nummern 185–187 erschien, ihn als den »großen Anreger« seiner Generation und betonte, dass nur »wenige unter den modernen philosophischen Richtungen« sich »nicht irgendwie auf Lotze als ihren Wegbereiter berufen« könnten;²⁶ *Erich Becher* würdigte ihn in seiner Abhandlung »Deutsche Philosophen« als

¹⁹ Ausführliche Darstellungen der Biographie Lotzes finden sich bei *Reinhardt Pester*, Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert, Würzburg 1997; *William R. Woodward*, Hermann Lotze. An Intellectual Biography, Cambridge 2015, sowie bei *Frederick C. Beiser*, Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze, Oxford 2013, 132–310.

²⁰ *Edmund Pfeleiderer*, Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Zur Erinnerung an den Verstorbenen, Berlin 1882, 4.

²¹ *Otto Caspari*, Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie. Eine kritisch-historische Studie, Breslau ²1895, 1.

²² *Richard Falckenberg*, Hermann Lotze. Erster Teil: Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen, Stuttgart 1901, III.

²³ *Kurt Bruchmann*, Zur Erinnerung an Hermann Lotze, in: Unsere Zeit. Deutsche Revue der Gegenwart 17 (1881), Bd. 2, 600–610, 601.

²⁴ *Hugo Sommer*, Dem Andenken Lotze's, in: Im neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst 11 (1881), Bd. 2, 345–360, 345.

²⁵ *Traugott K. Oesterreich*, Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Bd. 4: Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart, Leipzig ¹²1924, 299.

²⁶ *Raymund Schmidt*, Vorwort des Herausgebers, in: Hermann Lotze, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie, Bd. 1, Leipzig ⁶1923, VII–XXV, VII f.

einen »hochgestimmte[n] Geist«, der, wengleich »empfänglich für die Großartigkeit des spekulativen Idealismus«, dessen »methodische Unzulänglichkeit« ebenso wie die der »extremen materialistischen Reaktion« durchschaut habe, so dass von ihm wie von seinem Freund Fechner »das Erbe philosophischer Bildung« durch eine »unphilosophische Zeit« hindurch bewahrt worden sei.²⁷ Mit diesen 1929 publizierten Worten Bechers bricht die Rezeption von Lotzes Werken im deutschsprachigen akademischen Diskurs beinahe völlig ab. Nach der Zeit des »Dritten Reiches« dann, an den philosophischen Seminaren der Bundesrepublik, hatten Äußerungen wie die, Lotze sei als »einer der größten Philosophen des 19. Jahrhunderts« (Hirschberger)²⁸ oder »eine Schlüsselfigur der Philosophie des 19. Jahrhunderts« (Schnädelbach)²⁹ zu sehen, Ausnahmecharakter. Auch im englischsprachigen Raum, wo Lotze noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts als einer der bedeutendsten deutschsprachigen Philosophen seiner Zeit wahrgenommen wurde,³⁰ erlahmte das Interesse an seinem Denken bald.

Man mag es für eine im Grunde müßige, da nie klar zu beantwortende Frage halten, warum manche Denker in der Rezeptionsgeschichte stärkere und andere schwächere Berücksichtigung finden. Möchte man sie dennoch stellen, sind in Bezug auf Lotze zwei einander wechselseitig stärkende Gründe auszumachen, die zu

²⁷ *Erich Becher*, *Deutsche Philosophen. Lebensgang und Lehrgebäude von Kant, Schelling, Fechner, Lotze, Lange, Erdmann, Mach, Stumpf, Bäumker, Eucken, Siegfried Becher*, München / Leipzig 1929, 50.

²⁸ *Johannes Hirschberger*, *Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart*, Freiburg¹¹1980, 548.

²⁹ *Herbert Schnädelbach*, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt a. M. 1983, 206.

³⁰ Ein konzentrierter Überblick über die Einflüsse Lotzes auf das Denken der anglo-amerikanischen Philosophen am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhundert findet sich in einem Essay von *Paul G. Kuntz*, *Rudolf Hermann Lotze, Philosopher and Critic*, in: *George Santayana, Lotze's System of Philosophy* (Hg. Paul G. Kuntz), Bloomington 1971, 3–94, insbes. 48–68. »Clearly«, so schreibt Kuntz dort, »during the 1870s Lotze was the German academic philosopher who was best known to the outside world and who proved peculiarly attractive to young Anglo-Americans«. (48) Belege für diese Behauptung finden sich reichlich: *William James* bekennt sich – wie auch andere Denker des Pragmatismus – an einigen Stellen seines Werkes als unmittelbar inspiriert durch »the great Lotze«. Eine der klassischen Monographien zu Lotze ist die 1889 in Harvard verfasste Dissertation des spanisch-amerikanischen Philosophen *George Santayana* (s. o.). Die *Encyclopedia Britannica* in der Ausgabe von 1911 enthält einen Beitrag zu Lotze, der annähernd 30.000 Zeichen umfasst (Nietzsche und Kierkegaard bringen es darin lediglich auf 6.000 bzw. auf gut 2.000 Zeichen). *Herbert Marcuse*, der nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten in die USA emigriert war, um dort an der School of Philosophy der Columbia University zu lehren, berichtet in seiner Autobiographie von seinem Erstaunen, als er dort um einen öffentlichen Vortrag über Lotze gebeten wurde: »Ich sagte nur: wie bitte? Dann fand ich heraus, dass Lotze einer der berühmtesten Denker unter amerikanischen Philosophie-Professoren ist, weil ihre Vorgänger im neunzehnten Jahrhundert in Göttingen studiert hatten«. – *William James*, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, in: ders., *Writings 1902–1910*, New York 1987, 479–624, 599; *Henry Sturt*, *John Theodore Merz*, Lotze, Rudolf Hermann, in: *The Encyclopedia Britannica* (Bd. 17), New York¹¹1911, 23–26; *Herbert Marcuse*, *Mein zwanzigstes Jahrhundert. Auf dem Wege zu einer Autobiographie*, Zürich 1975, 301.

seiner langen Nichtbeachtung mit beigetragen haben mögen: Einerseits ist sein Schreibstil gekennzeichnet durch einen starken Ausdruckswillen, dessen Resultat eine philosophische Kunstsprache von gewollt poetischer Form ist, in der sich komplexe Gedankengänge und stilistische Extravaganz zu einem unverkennbaren Duktus verbinden (eine nähere Beschreibung erübrigt sich; die unten zahlreich angeführten Originalzitate sprechen bestens für sich selbst). Während Lotzes Biograph *Richard Falckenberg* ihn noch als einen »der ersten Stilisten Deutschlands« bezeichnet, der wie kaum ein anderer »ein feines Gefühl für den Rhythmus der Prosa« besäße, ja, dessen Sprache »Musik« sei,³¹ bescheinigt ihm der späte *Max Scheler* zwei Jahrzehnte später einen »zierlichen, ungemein polyphonen, gewundenen Stil voller Schnörkel und Finessen« und unterstellt ihm, bei allem Respekt vor seinen denkerischen Leistungen, »Eitelkeit, Selbstbespiegelung«;³² nahezu zeitgleich echauffiert sich der junge *Max Weber*, der sich gemeinsam mit einem Freund an die Lektüre des *Mikrokosmos* gemacht hatte, bereits ungehemmt »voller Wut« über die darin zum Ausdruck kommende »Unwissenschaftlichkeit, törichte Poetisiererei und öde Gemütsphilosophisterei«.³³ Den zeitgenössischen Leser wird der Stil Lotzes durch die ungewohnte Zusammenkunft präziser philosophischer Analyse und bewusst ästhetisierender Sprache vermutlich mitunter irritieren; auf die Generationen nach ihm scheint er primär biedermeierlich-überholt gewirkt zu haben. Es ist daher zu vermuten, dass auch das 1923 von Raymond Schmidt getroffene Urteil – »Lotze wird nie wieder modern werden«³⁴ – weniger auf die Inhalte, als auf den Stil seiner Philosophie bezogen ist.³⁵

Nun war eine komplexe Form des sprachlichen Ausdrucks in der Geschichte der Philosophie wohl noch nie ein hinreichender Grund für eine rezeptionsgeschichtliche Vernachlässigung, und so ist ein zweiter Punkt vermutlich weit stärker für die geringfügige Nachwirkung Lotzes im 20. Jahrhundert ausschlaggebend: Das große Anliegen seines Denkens ist mehr die Vermittlung zwischen unterschiedlichen Arten der Weltauffassung, als das definitive Aufzeigen von Lösungswegen,

³¹ *Falckenberg* (1901), 13.

³² *Max Scheler*, Schriften aus dem Nachlass. Bd. 6: Varia 2 (Gesammelte Werke 15, Hg. Manfred S. Frings), Bonn 1997, 131. Scheler behandelte die Philosophie Lotzes in seiner 1920 gehaltenen Vorlesung »Philosophie des 19. Jahrhunderts«.

³³ *Max Weber*, Jugendbriefe, Tübingen 1936, 52.

³⁴ *Schmidt* (1923), VII.

³⁵ Blickt man auf den akademisch-philosophischen Diskurs der vergangenen Jahrzehnte, lässt sich mehr und mehr der unausgesprochene Konsens feststellen, Fragen des Stils und der Ausdrucksform als irrelevant gelten zu lassen und philosophische Systeme einzig auf ihre Inhalte zu reduzieren – ein Ergebnis der zunehmenden Vorherrschaft eines engen Verständnisses »analytischen« Denkens. Dies ist insofern bedauernswert, als eine reine Reduktion auf den nackten Ertrag eines Denksystems zwangsläufig über diejenigen Eigenheiten hinwegsehen muss, die ihren Niederschlag nur im Modus einer philosophischen Individualsprache finden können, wie z. B. alltags-sprachliche Metaphern, prosaische Über- und Untertreibungen, ironische Zuspitzungen gegnerischer Positionen. Bei Lotze findet sich all das reichlich; mein Anliegen wird es daher sein, ihm durch ausführliche Zitation gerade auch hierin gerecht zu werden.

und mehr die Kritik fremder Systeme, als der Entwurf eines eigenen. Nicht immer ist es leicht, seine Standpunkte überhaupt eindeutig zu identifizieren: Gerade im *Mikrokosmos* gibt Lotze der Schilderung verschiedener gegnerischer Positionen oft äußerst breiten Raum, um dann entweder nur einen sehr knappen eigenen Schluss zu ziehen, oder aufzuzeigen, dass zwischen den von ihm geschilderten Positionen eine Schlichtung nicht möglich ist.³⁶ Das Spezifikum von Lotzes Argumentationsweise kann man insofern als eine Maximierung des dialektischen Prinzips mit der Folge einer oftmaligen Indifferenz des denkerischen Ertrags bezeichnen, ein Charakteristikum, über das bereits mancher Zeitgenosse seinen Verdruss äußerte, so z. B. sein Opponent *Immanuel Hermann Fichte*, der in einer 1859 publizierten Schrift »Zur Seelenfrage« zu dem Urteil kam:

»Überhaupt darf ich gegen den trefflichen Denker die Bemerkung nicht unterdrücken – sie liegt auch der nicht selten gehörten Klage über die Schwierigkeit seiner Schriften zu Grunde –, dass er, durch seinen reichen Geist und luxurierenden Scharfsinn verleitet, unaufhörlich zwischen den vielseitigsten Erwägungen sich hin- und herwiegt und so schwer erkennen lässt, wohin seine eigentliche und letzte Meinung falle.«³⁷

Bald nach dem Tod Lotzes wurde der Vorwurf, er habe in starkem Maße fremde Positionen referiert, ohne dabei aber selbst deutlich Position zu beziehen, zu einem Standardeinwand, den nicht nur seine Gegner, sondern selbst seine Anhänger gegen ihn vorbrachten, wie etwa die Philosophin *Else Wentscher* in einer 1903 erschienenen Schrift über »Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie«:

»Lotze hat es uns etwas erschwert, seine Gedanken auf uns wirken zu lassen, weil er die *richtige* Lösung eines Problems zumeist auf dem Wege der Polemik gegen alle entgegenstehenden, unzulänglichen Lösungen gewinnt. Diese Methode ist eine ausgezeichnete Denkschulung für den Anfänger; der Fortgeschrittene, der wesentlich Lotze selbst kennenlernen will, empfindet sie leicht als ermüdend, weil die Polemik den Fortgang der Gedanken oft störend unterbricht, und die Werke unbequem umfangreich werden. Darum wird Lotze in unserer Zeit nicht viel gelesen.«³⁸

Knapper und in stärker polemischer Absicht konstatiert *Eduard von Hartmann*, dass bei Lotze »selten ein Ja zu finden« sei, »das nicht an anderer Stelle durch ein

³⁶ So entsteht die (durch die Komplexität seines Stils nicht eben geschmälerte) Gefahr, dass Standpunkte, die Lotze breit referiert, für seine eigenen gehalten werden, obwohl er lediglich Gegenpositionen schildert. Ein aktuelles Beispiel ist die These des Online-Artikels von *Nikolay Milkov*, Lotze schließe sich Lessing in dessen Theorie der »Erziehung der Menschheit« an: Das Gegenteil ist der Fall, Lotze negiert das Ideal der Menschheitserziehung, da er das Konzept einer alle Völker und Zeiten umgreifenden Menschheit für ein Konstrukt hält (siehe hierzu unten: I.C.17). *Nikolay Milkov*, Rudolf Hermann Lotze (1817–1881), in: Internet Encyclopedia of Philosophy, Online-Quelle: <http://www.iep.utm.edu/lotze/> (letzter Abruf: 07/2018). – Ich möchte allerdings nicht behaupten, dass mir derartige Fehler in meinem nun folgenden Durchgang durch den *Mikrokosmos* nicht unterlaufen sind.

³⁷ *Immanuel Hermann Fichte*, Zur Seelenfrage. Eine philosophische Confession, Leipzig 1859, 48.

³⁸ *Else Wentscher*, Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie, Halle 1903, V.

Nein wieder aufgehoben würde.«³⁹ *Max Scheler* betont, dass es die »Verbindung von gründlicher exakter Forschung und subjektivem Geistesreichtum« sei, die Lotzes »besonderes Wesen« ausmache; zugleich fehle ihm »aber die strenge, objektive Härte, der Sinn für die einfache klassische Gedankenlinie, die philosophische Ergriffenheit, die den großen Philosophen ausmacht.«⁴⁰ *Karl Vorländer* charakterisiert Lotze in seiner »Geschichte der Philosophie« als eine »vermittelnde und versöhnende [...] Natur«, die zwar »bei verwandten Denkern vielfach Zustimmung und Beifall gefunden« habe, doch fehle ihm »das Mannhaft-Kraftvolle«; seine Philosophie wirke in allem »mehr fein und anziehend, als kräftig und groß.«⁴¹ *Georg Misch*, der Herausgeber der Meiner-Auflage von Lotzes später *Logik*, nahm diesen von vielen prognostizierten mangelnden Willen Lotzes zur philosophischen Systembildung zum Anlass für die Diagnose:

»[J]eder, der ihn kennt, wird das Gefühl haben, dass dieser Mann das Zeig dazu hatte, der große Philosoph des 19. Jahrhunderts zu werden – wo er dann auf ähnlicher Höhe wie Platon und Leibniz gestanden hätte. Er ist es nicht geworden.«⁴²

All diese historischen Bewertungen von Lotzes Philosophie machen deutlich, dass er weniger ein denkerischer Revolutionär, als vielmehr eine Figur des Übergangs ist, und dies in einem doppelten Sinne: Als ein Philosoph, der seine primäre Aufgabe darin sah, eine vermittelnde Position zwischen den auseinander driftenden Weltauffassungen seiner Zeit zu erarbeiten, steht Lotze für den Versuch der Moderation bei gleichzeitigem Aufzeigen der Grenzen des Denkmöglichen, und dies während einer Epoche, in der für viele der Bruch mit dem bisher Gewesenen attraktiver schien, als der Bau von Brücken. Eine Figur des Übergangs ist Lotze in folgedessen auch als ein Metaphysiker des 19. Jahrhunderts, in dessen Philosophie sich in gleichem Maße eine Hochschätzung alter idealistisch-spekulativer Motive wie auch eine Vorwegnahme neuer Methodiken findet, die erst nach seinem Tod vollends Raum gewinnen sollten.⁴³

³⁹ *Eduard von Hartmann*, Lotze's Philosophie, Leipzig 1888, 147.

⁴⁰ *Scheler* (1997), 131.

⁴¹ *Karl Vorländer*, Geschichte der Philosophie. Bd. II: Philosophie der Neuzeit, Leipzig 1919, 409. Ähnlich äußert sich *Gerhard Lehmann*: Lotzes Denkweise sei »so sehr bloße ›Reflexionsphilosophie«, so ängstlich-vorsichtig und zögernd, dass der Eindruck der Kraftlosigkeit und Gehemtheit entstehen muss.« *Gerhard Lehmann*, Geschichte der Philosophie IX. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts II, Berlin 1953, 20.

⁴² *Georg Misch*, Einleitung des Herausgebers, in: Hermann Lotze, Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen (Hg. G. Misch), Leipzig 1912, IX-XXII, XXf. Vgl. auch *Kuntz* (1971), 47: »My explanation of Lotze's failure is not that he lacked insight or knowledge, but that in his modesty, he lacked the courage of a great philosopher.«

⁴³ Bereits *Theobald Ziegler* wies 1917 darauf hin, dass Lotze, dessen philosophisches Frühwerk mit dem Materialismusstreit zusammen falle, »so etwas wie ein Übergangsmensch« sei – einerseits vermeintlicher »Bundesgenosse der Materialisten«, andererseits »von Herbart und Leibniz« beeinflusster Metaphysiker. *Theobald Ziegler*, Zu Hermann Lotzes Gedächtnis, in: Protestantische Monatsschriften 21 (1917), 161–169, 165. – Vgl. hierzu auch unten: I, Anm. 614.

Nun scheint gerade in jüngster Zeit wieder ein stärkeres Bewusstsein für die sich hieraus ergebende philosophiehistorische Bedeutung von Lotzes Denken zu erwachen: In einigen Monographien und Einzelbeiträgen wurde während der letzten Jahre mit unterschiedlichem Fokus die These vertreten, dass seine Philosophie, wenn sie auch als Ausdruck einer Binnenphase zwischen sehr unterschiedlichen Denkformen die Anlage ihres Verschwindens bereits in sich trug,⁴⁴ eben deshalb als ein wesentliches Brückenglied zwischen der Epoche der idealistisch-spekulativen Systementwürfe am Anfang des 19. Jahrhunderts und dem Aufkommen der empiristisch-positivistischen Strömungen an seinem Ende zu werten ist. Der Pragmatismus, die Phänomenologie, die frühe analytische Philosophie und auch die angelsächsische Philosophie des Geistes weisen – hierin ist man sich inzwischen weitgehend einig – zu einem nicht unerheblichen Teil Einflüsse von Lotzes Denken auf und stehen daher mit den ihnen scheinbar so fremden Denksystemen im Gefolge Kants, Fichtes, Schellings und Hegels in einem zumindest mittelbaren Verwandtschaftsverhältnis. So zeigt sich, dass der fundamentale Neuanfang, den manche Vertreter dieser Subdisziplinen ihnen gerne beilegen möchten, in Wahrheit nicht in dem Maße besteht, wie es der bisherige Mangel an Literatur zum Thema nahelegen scheint. Ganz in diesem Sinne hatte *Ernst W. Orth* schon 1986 ange mahnt, die lange »Vernachlässigung« der »Schlüsselfigur« Lotze in der philosophiegeschichtlichen Forschung zeige vor allem, »dass die Philosophie- und Wissenschaftskultur des 20. Jahrhunderts eben ihren eigenen Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert vergessen hat.«⁴⁵ Es scheint, als sei man inzwischen bereit, diese Leerstelle zu füllen, wie sich durch einen kurzen Überblick über den derzeitigen Forschungsstand deutlich machen lässt:

Neben Orth war es vor allem zunächst der Greifswalder Philosoph *Reinhardt Pester*, der wie dieser in den 1980er und 1990er Jahren in einigen Aufsätzen auf die Relevanz Lotzes für die akademische Philosophie des 19. Jahrhunderts hinwies. Pesters 1997 erschienene Monographie über Lotze kann als das grundlegende Einführungswerk in Lotzes Lebenslauf und sein Denken gelten.⁴⁶ Im Jahr 2003 erschien zudem eine von Pester besorgte und von Orth editierte umfangreiche Sammlung sämtlicher verfügbarer Briefwechsel und sonstiger Dokumente aus Lotzes akademischem Umfeld.⁴⁷ Für die Lotze-Rezeption vor der Jahrtausendwende ist

⁴⁴ Exemplarisch D. Sullivan: »Thus, as a prominent figure within an essentially transitional period, Lotze's long shadow was, perhaps, predestined to gradually fade from the scene.« *David Sullivan*, Hermann Lotze, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Online-Quelle: <https://plato.stanford.edu/entries/hermann-lotze/> (letzter Abruf: 07/2018).

⁴⁵ *Ernst W. Orth*, Rudolf Hermann Lotze: Das Ganze unseres Welt- und Selbstverständnisses, in: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV (Hg. Josef Speck), Göttingen 1986, 9–51, 48 f. 10.

⁴⁶ *Reinhardt Pester*, Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert, Würzburg 1997.

⁴⁷ *Ernst W. Orth*, *Helmut Holzhey* (Hg.), Hermann Lotze, Briefe und Dokumente. Zusammen gestellt, eingeleitet und kommentiert von Reinhardt Pester, Würzburg 2003.

außerdem noch *Gottfried Gabriel* zu erwähnen, in dessen Herausgeberschaft 1989 eine Wiederauflage der späten *Logik* (1874) publiziert wurde; im Vorwort äußert Gabriel sich zuversichtlich, die »Behauptung eines Einflusses Lotzes« auf die logischen Schriften *Gottlob Freges* durch den Nachweis argumentativer und struktureller Äquivalenzen plausibilisieren zu können.⁴⁸ Weiterhin fasst *Thomas Borgard* in einer 1999 erschienenen komplexen literaturwissenschaftlichen Studie Lotze wie auch seine Zeitgenossen Herbart und Fechner als Vertreter eines »Immanentismus« (also einer Metaphysik des Immanenten) sowie eines »konjunktiven Denkens« (also einer Betrachtungsweise, die sich bemühe, auf dem Weg einer Synthetisierung naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse das Konzept einer »Einheit der Natur sicherzustellen«): Ihre »Auseinandersetzung mit dem Problem der Kontingenz« führe zur »Entstehung einer psychophysiologischen Grundlagenwissenschaft aus der Konkursmasse des spekulativen Idealismus«, die unter neuen Bedingungen versuche, »die sinnhafte Einheit des Wissens zu bewahren«.⁴⁹ Der Wuppertaler Philosophiehistoriker *Gerald Hartung* argumentiert in seiner 2003 erschienenen Habilitation »Das Maß des Menschen« dagegen stärker auf eine Weise, die Lotzes Sensibilität für die mit dem Materialismus einhergehenden Brüche im Hinblick auf den menschlichen Sonderstatus betont: Lotze, der »große Stichwortgeber der Philosophie des 19. Jahrhunderts«, bringe »auf den Punkt [...], was noch knapp hundert Jahre später die philosophische Anthropologie ausbuchstabieren wird: Die Stellung des Menschen in der Natur ist fragwürdig geworden.«⁵⁰ Da Lotze als einer der ersten Philosophen mit dem Bewusstsein argumentiere, »dass mit dem Siegeszug der naturalistischen Theorien« das Selbstbild des Menschen »in einem nie zuvor gekannten Maße prekär wird«, ⁵¹ reagiere er hierauf mit dem neuen Paradigma einer »Perspektivenverdopplung« – der »mechanischen Ansicht der Natur« werde eine »naturphilosophische Theorie an die Seite« gestellt und der Mensch so darauf verpflichtet, trotz aller Zweifel »zuletzt auch sich selbst im Akt der Selbstbesinnung zu verwirklichen«.⁵² Lotze, dessen Problembewusstsein in diesen Punkten »weit über seine Zeit hinaus« reiche, wird daher durch Hartung ein fester Platz in der »Vorgeschichte der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts« zugewiesen.⁵³

⁴⁸ *Gottfried Gabriel*, Lotze und die Entstehung der modernen Logik bei Frege, in: Hermann Lotze, *Logik*. Erstes Buch: Vom Denken, Hamburg 1989, XI-XXXV, XIV.

⁴⁹ *Thomas Borgard*, Immanentismus und konjunktives Denken. Die Entstehung eines modernen Weltverständnisses aus dem strategischen Einsatz einer »psychologia prima« (1830–1880), Tübingen 1999, 18 f., 42.

⁵⁰ *Gerald Hartung*, Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Weilerswist ²2006, 65. – Eine leicht erweiterte Fassung des Lotze-Kapitels erschien 2009 in französischer Sprache als: *Gerald Hartung*, Le Mikrokosmos de Hermann Lotze et le discours anthropologique en Allemagne au XIX^e siècle, in: *Revue Germanique Internationale* 10 (2009), 97–110.

⁵¹ *Hartung* (²2006), 20.

⁵² Ebd., 67 f.

⁵³ Ebd., 68.

Der US-amerikanische Wissenschaftshistoriker *William R. Woodward* befasst sich bereits seit den 1970er Jahren mit unterschiedlichen Aspekten von Lotzes Wirken. Als Autor einer kürzlich erschienenen umfassenden Lotze-Biographie kommt er zu der generellen Feststellung:

»Dozens of fin-de-siècle philosophical contemporaries emulated him, yet often without acknowledgment, precisely because he had made conjecture and refutation into a method.«⁵⁴

Woodward sieht deshalb in Bezug auf das Werk Lotzes ein großes Forschungsdefizit, dessen Überwindung im Angesicht der Tatsache, dass dieser als einer der Vorreiter des postkolonialen und gar des feministischen [!] Denkens zu werten sei, um so dringlicher erscheine:

»Resurrecting Lotze reveals that some feminist and postcolonial insights were scattered through mid-nineteenth-century thought. Why is this important? Because scholars have not hitherto directed their gaze sufficiently to the tectonic shift underway in German intellectual thought prior to the twentieth century. Dualities were fragmenting and recombining in new constellations. It has taken the expanded historiographic perspective of another century and a half to begin to uncover this subterranean change.«⁵⁵

Auch innerhalb des französischsprachigen Diskurses scheint das Interesse an der Philosophie Lotzes – nach dem Erscheinen der bisher letzten Monographie zu seinem Werk im Jahr 1901⁵⁶ – wieder aufzuleben. *Federico Boccaccini*, der Herausgeber eines aktuellen Sammelbandes zu »Lotze et son héritage«, betont:

»L'étude de Lotze représente une lacune de taille dans l'historiographie philosophique francophone et étrangère. C'est cette lacune que nous souhaitons combler. C'est curieux qu'il n'existe pas une seule monographie récente, en français, consacrée à sa philosophie.«⁵⁷

Die Autoren des Boccaccini-Sammelbandes nehmen Lotze primär als Inspirator nachfolgender Richtungen – der Psychologie, der Phänomenologie, des Pragmatismus – in den Blick. Als Vorläufer der akademischen Psychologie im 19. Jahrhundert wird Lotze seit einigen Jahren auch von dem Forscherpaar *Lothar und Helga Sprung* gewertet,⁵⁸ eine Interpretationsweise, die inzwischen auch Eingang in das psychologische Grundlagenwerk *Dorsch – Lexikon der Psychologie* gefunden hat.⁵⁹

⁵⁴ *William R. Woodward*, *Hermann Lotze. An Intellectual Biography*, Cambridge 2015, i.

⁵⁵ Ebd., 448.

⁵⁶ *Henri Schoen*, *La Métaphysique de Hermann Lotze, ou la philosophie des actions et des réactions réciproques*, Paris 1901.

⁵⁷ *Federico Boccaccini*, Präsentation, in: ders. (Hg.), *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie de XX^e siècle*, New York, Bern u. a. 2015, 11–20, 12.

⁵⁸ *Lothar und Helga Sprung*, Würde Rudolf Hermann Lotze (1817–1881) in der Geschichte der Psychologie zu Recht vergessen? An der Schwelle vom philosophischen Empirismus zur empirischen Psychologie, in: *Psychologie und Geschichte 10* (2002), 171–182.

⁵⁹ *Helmuth E. Lück*, Lotze, Rudolph (auch: Rudolf) Hermann (1817–1881), in: *Dorsch. Lexikon der Psychologie*, Bern ¹⁸2016, Online-Quelle: <https://portal.hogrefe.com/dorsch/lotze-rudolph-auch-rudolf-hermann> (letzter Abruf: 07/2018).

Der US-amerikanische Philosoph *David Sullivan*, Verfasser des Lotze-Artikels in der »Stanford Encyclopedia«, beschreibt Lotze ebenfalls als einen Inspirator späterer Richtungen, wobei er ihm einen weiteren Schwerpunkt zuweist:

»Lotze's actual contributions to the emergence of *Sprachphilosophie* are typically unappreciated, if not ignored altogether. This is strange for although, by mid-century, many different theoretic approaches to the study of language were available, Lotze is undoubtedly the most important of the mainstream academic philosophers to turn his attention to this topic.«⁶⁰

In einem jüngst anlässlich Lotzes 200. Geburtstag erschienenen (und bibliographisch leider nur schwer verfügbaren) Tagungsband⁶¹ finden sich einige weitere Deutungen der Wirkungsgeschichte seines Denkens: Die Kant-Experten *Kurt Walter Zeidler* und *Christian Krijnen* sehen in Lotze einen »Ahnherr und Kritiker« respektive eine »Inspirationsquelle der Wertphilosophie« des südwestdeutschen Neukantianismus;⁶² der Düsseldorfer Philosoph *Aljoscha Berve* wiederum deutet die von Lotze vertretene relationale Ontologie als Vorwegnahme wesentlicher Züge der Prozessphilosophie Whiteheads; er teilt diese Interpretationslinie mit *Paul G. Kuntz*, der bereits in den 1970er Jahren auf entsprechende Parallelen hingewiesen hatte.⁶³ Als noch umfassender werden Lotzes Einflüsse neuerdings durch *Vittorio Hösle* gewertet, indem er ihn in seiner »kurzen Geschichte der deutschen Philosophie« als den »Ahnherr« sowohl der analytischen Philosophie wie auch der Phänomenologie auftreten lässt.⁶⁴ *Nikolay Milkov*, der Autor einiger weiterer Artikel zu Lotze und Herausgeber der kürzlich in Meiners »Philosophischer Bibliothek« unter den Nummern 705 a–c erschienenen Neuauflage des *Mikrokosmos*, überlässt ihm schließlich das weitestmögliche Feld: Als »Schlüsselfigur in der Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts« habe Lotze Einfluss auf »praktisch alle führenden philosophischen Schulen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts« genommen – den Neukantianismus, den britischen Idealismus, die Phänomenologie

⁶⁰ *David Sullivan*, Hermann Lotze, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy (s. o.: Anm. 44).

⁶¹ *Jürgen Vollbrecht* (Hg.), Tagungsband: Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze, Bautzen 2017. Der Band wurde durch das städtische Museum Bautzen im Nachgang einer Tagung zum 200. Geburtstag Lotzes im Eigenverlag publiziert und nicht im Buchhandel vertrieben; er ist zudem namensgleich mit einem kurz zuvor veröffentlichten Ausstellungskatalog. In öffentlichen Bibliotheksbeständen findet er sich daher kaum.

⁶² *Kurt Walter Zeidler*, Hermann Lotze – Ahnherr und Kritiker des Neukantianismus, in: Tagungsband: Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze (Hg. Jürgen Vollbrecht), Bautzen 2017, 77–84; *Christian Krijnen*, Lotze als Inspirationsquelle der Wertphilosophie des südwestdeutschen Neukantianismus, ebd., 85–92.

⁶³ *Aljoscha Berve*, Hermann Lotzes relationale Metaphysik: Fluchtlinien zur Prozessphilosophie, in: Tagungsband: Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze (Hg. Jürgen Vollbrecht), Bautzen 2017, 36–57, sowie *Kuntz* (1971), 68–87.

⁶⁴ *Vittorio Hösle*, Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie, München 2013, 209 f. – Auch in die aktuelle Auflage einer weiteren philosophiegeschichtlichen Darstellung hat Lotze inzwischen Eingang gefunden: *Peter Ehlen*, *Gerd Haeffner*, *Josef Schmidt*, Philosophie des 19. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie 9), Stuttgart 2016, 351–363. Lotze füllt dort zusammen mit Franz Brentano sowie den Marburger und südwestdeutschen Neukantianern das letzte Kapitel »Universitätsphilosophie«.

im Gefolge Husserls, die Brentano-Schule, den Pragmatismus, Diltheys Lebensphilosophie, Freges Logik sowie die frühe angelsächsische analytische Philosophie.⁶⁵

Neben all diesen primär auf Lotzes Nachwirkung bezogenen Interpretationen gibt es allerdings auch solche, die in stärkerem Maße seine Bezüge zur Philosophie der Vorgängergeneration betonen: So legt der US-amerikanische Philosophiehistoriker *Frederick C. Beiser* in einer jüngst erschienenen Monographie über die Zeitgenossen Trendelenburg und Lotze («two of the most important and neglected philosophers of the nineteenth century») den Fokus auf Lotzes geistige Wurzeln und rubriziert sein Denken als »Late German Idealism«.⁶⁶ Für den protestantischen Theologen *Matthias Neugebauer*, der in seiner Dissertation den Einfluss von Lotzes Denken auf das Werk des Theologen Albrecht Ritschl untersucht, steht Lotze ebenfalls in einer »Tradition«, die das »bleibende Recht der Grundgedanken des Deutschen Idealismus« aufweisen möchte.⁶⁷ Derartige Betonungen der Kontinuitäten innerhalb von Lotzes Denken werden flankiert von Einschätzungen wie der *Herbert Schnädelbachs*, Lotze sei zwar einer der Vordenker der »Wertphilosophie« im deutschen Sprachraum gewesen, dabei aber zugleich »zeitlebens Hegelianer« geblieben.⁶⁸ *Otfried Höffe* wiederum sieht in ihm einen Neukantianer,⁶⁹ *Wolfgang Röd* den Vertreter einer »spiritualistische[n] Metaphysik«.⁷⁰

All diese unterschiedlichen Diagnosen, auf die teils an späteren Stellen dieser Arbeit noch ausführlicher zurückzukommen sein wird, erlauben zwei zentrale Beobachtungen: Wenn auch eine wirkliche Kartierung der geistigen Wurzeln Lotzes wie auch seiner indirekten Einflüsse auf die Philosophie des frühen 20. Jahrhun-

⁶⁵ *Nikolay Milkov*, Einleitung: Hermann Lotzes philosophische Synthese, in: Rudolph Hermann Lotze, Mikrokosmos. Erster Band: 1. Der Leib, 2. Die Seele, 3. Das Leben, Hamburg 2017, XI-LXXV, XIII.

⁶⁶ *Frederick C. Beiser*, Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze, Oxford 2013, vii.

⁶⁷ *Matthias Neugebauer*, Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus, Frankfurt a. M. 2001, V. Vgl. hierzu auch *Matthias Neugebauer*, Die Würde der Subjektivität. Rudolf Hermann Lotzes Beitrag zur Aufarbeitung des Subjektivitätsparadigmas, in: Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas (Hg. Ingolf U. Dalferth, Philipp Stoellger), Tübingen 2005, 19–36, 22: »Insofern versteht sich das Philosophieren Lotzes als permanente Überbietung des Hegelschen Systems, indem er den Grundanspruch des idealistischen Denkens mit der Dynamik der positiven Naturwissenschaften in Einklang bringen möchte.«

⁶⁸ *Schnädelbach* (1983), 218.

⁶⁹ *Otfried Höffe*, Kleine Geschichte der Philosophie, München ²2008, 291. Zu dieser Einschätzung kommt auch *Markus J. Bach*, Die Überschreitung des Transzendentalen. Zum Neukantianismus von Hermann Lotze, Heinrich Rickert, Emil Lask und seiner Wirkung auf Martin Heidegger, in: Heidegger und der Neukantianismus (Hg. Claudius Strube), Würzburg 2009, 75–92. Eine differenzierte Aufarbeitung der Stellung Lotzes zu Kant und den Vertretern des Neukantianismus findet sich bei *Charlotte Morel*, Entre Kant et néo-kantismes, in: Federico Boccaccini (Hg.), Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie de XX^e siècle, New York, Bern u. a. 2015, 103–118.

⁷⁰ *Stefano Poggi*, *Wolfgang Röd*, Die Philosophie der Neuzeit 4. Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert (Geschichte der Philosophie Bd. 10, Hg. Wolfgang Röd), München 1989, 295.

derts derzeit noch aussteht, besteht innerhalb der derzeit verfügbaren Einschätzungen seines Denkens doch Einigkeit in der generellen These, dass er als ein wichtiger Rezipient und Kritiker der idealistischen Strömungen seiner Zeit und ebenso als ein wesentlicher und insofern bisher zu Unrecht vernachlässigter Impulsgeber für nachfolgende Denkrichtungen zu sehen ist. Zugleich zeigt sich, dass Lotze eben aufgrund seines Status als Moderator vielfacher Übergänge zwischen den philosophischen Denkformen und Epochen brauchbar ist für die Stützung sehr unterschiedlicher konkreter philosophiehistorischer und systematischer Thesen: Ob er nun primär ein Fortdenker des Alten (Schnädelbach, Beiser, Neugebauer), oder ein Vordenker des Neuen war (Höfle, Woodward, Sullivan) scheint strittig; man kann ihn als Kantianer (Höffe), Hegelianer (Schnädelbach), Subjekttheoretiker (Neugebauer), Sprachphilosophen (Sullivan), Vorreiter der akademischen Psychologie (Sprung & Sprung), der Philosophischen Anthropologie (Hartung), der Prozessphilosophie (Berve, Kuntz) und frühen Feministen (Woodward) in den Fokus nehmen und wird dabei in jedem Fall, wenn schon nicht seine Philosophie im Ganzen, doch einen der vielen in ihr auffindbaren Aspekte korrekt benannt haben. Im Angesicht dieser pluralen Forschungslage scheint die leitende These dieser Arbeit, dass sich in Lotzes Denken neben all diesen anderen Aspekten noch ein weiterer, nämlich seine Behandlung des Leib-Seele-Problems, als forschungswürdiger Gegenstand nahe legt, zumindest verstärkt rechtfertigungspflichtig.

Die Anfänge der Philosophie des Geistes: Interesse und Struktur der Arbeit

Lotzes Werk wird gemeinhin in drei Entwicklungsphasen eingeteilt – eine erste, die durch die Beschäftigung mit medizinisch-naturwissenschaftlichen Themen und ersten philosophischen Publikationen auf dem Feld der Ästhetik, der Metaphysik und der Logik geprägt ist, eine zweite, als deren primäres Ergebnis die drei Bände seines anthropologischen *Opus magnum*, des *Mikrokosmos* gelten, und schließlich eine dritte, in der er noch zwei Bände eines anvisierten dreibändigen »Systems der Philosophie« vollenden kann, nämlich eine zweite »Logik« und »Metaphysik«, nicht mehr aber eine »Ethik«.⁷¹ Durch all diese Schaffensphasen zieht sich wie ein roter Faden ein denkerisches Hauptmotiv: Lotze möchte einerseits dem durch die Naturwissenschaften begründeten Status des Menschen als Naturwesen gerecht werden und dabei andererseits aufweisen, dass die Themen der klassischen Metaphysik und Ästhetik – die Seele, das Absolute, ein höherer Sinn- und Zweckzusammenhang – mit dem Fortschreiten der naturwissenschaftlichen Forschung nicht

⁷¹ Vgl. Orth (1986), 9–51, hier: 20–24. Eine andere Unterteilung seines Werks in eine frühe und eine späte Schaffensphase (mit dem dritten Band des *Mikrokosmos* als Zäsur) findet sich bei E. Wentscher (1903), 3 – auch diese Gliederung hat eine gewisse Plausibilität, da Lotze einige Thesen, wie z. B. die Lokalisation der Seele (s. u.: I.C.7) oder die Theorie der »Seelenmonaden« (s. u.: I.C.8) während der Entstehungszeit des *Mikrokosmos* letztmalig vertrat.

einfach hinfällig werden. *Johannes Hirschberger* fasst dieses Grundanliegen Lotzes in die Worte, dieser zeige mit einer »im naturwissenschaftlichen Geist betriebene[n] Psychologie [...] in einer metaphysikfeindlichen Zeit den Mut zur Metaphysik«, indem er sie, »ihren Gegnern den Wind aus den Segeln nehmend, gerade unter Verwertung naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse« fortführe.⁷²

Innerhalb seiner philosophischen Psychologie kumuliert dieses Bemühen bei Lotze in der dezidierten Frage nach dem Verhältnis des »Mechanismus«, der allumfassenden, nach strikten Gesetzmäßigkeiten wirksamen Natur, zu den traditionellen Merkmalen der *conditio humana*, zu »Seele«, Geist und Bewusstsein. In seinem Denken deshalb die »Anfänge der Philosophie des Geistes« sehen zu wollen, wie es der Titel dieser Arbeit ankündigt, mag zunächst etwas großsprecherisch wirken, doch die genauere Betrachtung zeigt, dass mit Lotzes Reflexionen zu diesem Themenkomplex aus ideengeschichtlichen Gründen tatsächlich etwas Neues beginnt, das Philosophen vorheriger Generationen noch nicht in diesem Maß zu bedenken hatten: Das »Leib-Seele-Problem«, das gerne auch schon früheren Vertretern der Philosophie der Neuzeit als Leitfrage beigelegt wird (v. a. Descartes, Spinoza, Leibniz), stellt sich in Wahrheit erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts in dem Sinne, wie es uns bis heute geläufig ist, nämlich als Option einer Wahl zwischen einem umfassenden naturalistischen Monismus einerseits, und einer (wie auch immer gearteten) Argumentation für eine ontologische Eigenständigkeit des Geistes andererseits. Die Generationen der Philosophen vor der Zeit Lotzes lebten – auch wenn sie sich die Interaktionsfrage bereits auf unterschiedliche Weise stellten – noch primär mit einem Paradigma von Wissenschaftlichkeit, innerhalb dessen die Naturforschung, wenn sie auch immer größeren Raum gewann, einem konkreten und umgrenzten Geltungsbereich zugeordnet war und daher innerhalb des Konzerts der Wissenschaften nicht an höchster Stelle stand.⁷³ Erst das Aufkommen eines breitenwirksamen »Materialismus« schafft Raum für das Bedürfnis nach einer Philosophie, die erklärt, warum es in Anbetracht aller positiven Erkenntnisse der Naturwissenschaften doch angemessen ist, den anthropologischen Konstanten der alten Metaphysik weiterhin Geltung zuzusprechen.⁷⁴ Gerald Hartung benennt daher mit seiner Rede von der »Perspektivenverdopplung« bei Lotze⁷⁵ treffsicher einen neuen Modus des Weltzugangs, der erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts notwendig wird: Der zweifache Deutungsrahmen, mit dem Lotze operiert, umfasst einerseits die strikten Gesetzmäßigkeiten, denen der Mensch wie alles Seiende unterworfen ist, wie auch andererseits diejenigen Wesenszüge, durch die er mehr zu sein glaubt, als

⁷² *Hirschberger* (1980), 548.

⁷³ Die Entwürfe der französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts sind insofern als bewusste Umdeutungen des bis dato geläufigen Paradigmas der strukturellen Ordnung der Wissenschaften zu sehen.

⁷⁴ Dieser Aufgabe hat sich freilich nicht nur Lotze in seinem Denken gewidmet; ähnliche »Anfänge« der »Philosophie des Geistes« werden sich z. B. – auf je eigene Weise – auch bei *Gustav Theodor Fechner*, *Eduard von Hartmann* und *Franz Brentano* finden lassen.

⁷⁵ S. o.: Anm. 52.

ein rein funktionaler Faktor innerhalb dieses umfassenden Naturgeschehens. Ganz in diesem Sinne spricht E. W. Orth in Bezug auf das zentrale Anliegen Lotzes von einer »Authentizitätsbegründung der Wirklichkeit des Menschen«: Die alte metaphysische Frage, ob sich die Existenz Gottes beweisen lässt, spielt im Kontext des Materialismusstreits keine wesentliche Rolle mehr. Lotze ersetzt darum den »traditionelle[n] Gottesbeweis [...] durch eine Art von Menschenbeweis, der sowohl den Boden für die Wissenschaften als auch für die moralische Praxis darstellt.«⁷⁶

Lotze präsentiert die ausführlichste Fassung seiner Philosophie des Geistes im *Mikrokosmos*; die dreibändige Anthropologie seiner mittleren Schaffensphase kann mit Recht als seine »ultimate contribution to the materialism controversy« bezeichnet werden.⁷⁷ Bei der Darstellung seiner Argumente zur Leib-Seele-Frage soll deshalb im *ersten Teil* dieser Arbeit dem Argumentationsgang gefolgt werden, den Lotze im *Mikrokosmos* gewählt hat; ergänzende Argumente und Modifikationen aus seinen weiteren Schriften – insbesondere seinem frühen Aufsatz *Seele und Seelenleben* (1846), seiner *Medizinischen Psychologie* (1852) und seiner späten *Metaphysik* (1879) – werden teils im Fließtext, teils in den Fußnoten berücksichtigt. Einige Abschnitte aus dem *Mikrokosmos*, wie z. B. eine Reihe von empirisch-deskriptiven Passagen auf dem Wissensstand der damaligen Zeit oder Lotzes ausführlicher Entwurf einer Geschichts- und einer Sozialphilosophie, werden übergangen; andere Thesen, die in einer gegenwärtigen »Philosophie des Geistes« kaum zur Sprache kommen, wie etwa seine Ausführungen zum Zusammenhang von Wahrheit und Sprache, seine eudämonistische Theorie der Werte oder seine philosophische Gotteslehre werden dagegen – wie zu zeigen sein wird: aus gutem Grund – als wesentliche Elemente seiner Seelenlehre mit dargelegt. In einem zweiten Teil werden Dispute in den Blick genommen, in denen Lotze die zentralen Punkte seiner Seelenlehre gegenüber Zeitgenossen unterschiedlicher Denkrichtungen verteidigte: Gegenüber dem Materialisten und »Sensualisten« *Heinrich Czolbe*, der sich durch Lotze inspiriert zeigte und anmahnte, dieser möge sich doch konsequenterweise selbst zu einer Form des Materialismus bekennen, legte Lotze in zwei Rezensionen die Inkonsequenzen von dessen Weltansicht dar; gegen den Spätidealisten *Immanuel Hermann Fichte*, der nahezu zeitgleich mit dem ersten Band des *Mikrokosmos* eine »Anthropologie« veröffentlichte, richtete Lotze eine polemische Streitschrift, die einen ausführlichen Disput um die von beiden auf sehr unterschiedliche Weise vertretene Seelenlehre nach sich zog; als Antwort auf die Schrift »Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht« seines Freundes und Kollegen *Gustav Theodor Fechner* verfasste Lotze schließlich einige Jahre nach dem Abschluss des *Mikrokosmos* eine ausführliche Rezension, in der er Fechners Bemühen um eine antireduktioni-

⁷⁶ *Ernst W. Orth*, Der Anthropologiebegriff Rudolf Hermann Lotzes und seine Bedeutung für Philosophie und Wissenschaften der Gegenwart, in: *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*. Band I: Anthropologie der Gegenwart (Hg. Gerhard Frey, Josef Zelger), Innsbruck 1983, 371–382, 380.

⁷⁷ *Beiser* (2013), 247.

stische Weltansicht ausdrücklich würdigte, dabei aber zugleich vor einem allzu großen Erkenntnisoptimismus im Hinblick auf die grundlegenden Dinge des »Seelenlebens« warnte.

Es ist wichtig, den folgenden Ausführungen bereits hier eines vor auszuschicken: Was man von Lotze in keinem Fall erwarten darf, ist ein monoperspektivischer und daher einfach in gängige Schemata einzuordnender Standpunkt zum »Leib-Seele-Problem«; vielmehr wird man in seinem Denken auf eine Vielzahl unterschiedlicher Argumente stoßen, die teils auf ontologischer, teils auf epistemologischer Ebene anzusiedeln sind, und die teils Negationen gegnerischer Positionen, teils Darlegungen eigener Standpunkte sind. Für den Verfasser einer gegenwärtigen »Einführung in die Philosophie des Geistes« wäre Lotze deshalb vermutlich kaum attraktiv – er hat schlicht keine einzelne, auf einen Kern reduzierbare These zum Thema zu bieten, stattdessen scheint er vordergründig wechselweise sowohl mit einem idealistischen Monismus, wie auch mit einem Okkasionalismus und einem Panpsychismus zu sympathisieren. Eben dies aber verweist auf den positiven Ertrag, den Lotzes Seelenlehre, mit der er mitten in einer Zeit der philosophischen Extreme gegen jede Form der immer leicht zu habenden Komplexitätsreduktion argumentiert, auch heute noch erbringen kann: Das »Leib-Seele-Problem« ist, wie sich anhand von Lotze zeigen lässt, ein zentrales Dilemma der modernen Anthropologie, das komplexer ist, als es vordergründig scheint: Schon die damit verbundene Frage lässt sich auf sehr unterschiedliche Weise stellen, so dass die Hoffnung auf eine eindeutige Antwort weniger für ein angemessenes Wissenschaftsverständnis, als vielmehr für einen beschränkten Problemhorizont spricht.

Das Interesse der vorliegenden Arbeit ist damit ein doppeltes: In *philosophiehistorischer Hinsicht* möchte sie Einblick in die Materialismus-Debatte um die Mitte des 19. Jahrhunderts geben, und dies am Beispiel eines Denkers, der auf Basis eines vieldimensionalen eigenen Ansatzes den Dialog sowohl mit Vertretern der idealistischen wie auch der materialistischen und der zwischen beiden Perspektiven vermittelnden Richtung gesucht hat. Sie versteht sich damit als ein bescheidener Beitrag zur Schließung der von Orth angemahnten »Lücke« in Bezug auf den Übergang der Philosophie- und Wissenschaftskultur zwischen den spekulativen Systemen des 19. und den empiristisch-analytischen Richtungen des frühen 20. Jahrhunderts. Als *systematischen Ertrag* möchte sie zudem am Beispiel Lotzes den Nachweis erbringen, dass es die »Philosophie des Geistes« nicht ausschließlich mit einem ontologischen Problem der Verhältnisbestimmung zweier Entitäten, sondern durchweg auch mit einem epistemologischen Problem der Irreduzibilität zweier Betrachtungsweisen zu tun hat – ein Gedanke, der im gegenwärtigen Fachdiskurs nicht immer die Beachtung findet, die ihm angemessen wäre.

I. DIE SEELENLEHRE DES MIKROKOSMOS

A. GRUNDLEGENDE BEMERKUNGEN ZU ART UND AUFBAU DES WERKES

»If any book deserves the title of a forgotten masterpiece« – so schrieb jüngst der Idealismus- und Hegel-Experte Frederick C. Beiser – »it is Hermann Lotze's *Mikrokosmos*.«¹ Diese Äußerung mag zunächst einzig als höchst subjektive Meinungsäußerung legitim wirken, gehört der *Mikrokosmos* doch zu den Schriften, denen im philosophischen Diskurs seit Jahrzehnten kaum besondere Relevanz zugesprochen wurde – eine Tatsache, an der auch ein singuläres Votum nichts ändert. Während der Zeit von den 1860ern bis in die 1920er Jahre allerdings zählte der *Mikrokosmos* zum Kanon der in intellektuellen Kreisen allgemein bekannten und weit verbreiteten Schriften; er gehörte, wie *Michael Landmann* bemerkt, »einige Jahrzehnte hindurch [...] in den Bücherschrank des gebildeten Bürgerhauses.«² Das Werk, dessen drei Bände erstmals 1856, 1858 und 1864 erschienen, erfuhr – bei einem Umfang von etwa 1500 Seiten – bis 1923 sechs deutsche Auflagen;³ Gesamtübersetzungen erschienen außerdem in englischer, russischer, französischer und italienischer Sprache. Diese Breitenwirksamkeit ist sicherlich zu einem wesentlichen Teil darauf zurückzuführen, dass es Lotze wie kaum einem anderen Denker gelang, ein tiefes Bedürfnis weiter Teile der liberal-konservativen Elite zu bedienen: Inmitten einer Dekade, die dominiert war von weltanschaulichen Divergenzen, sozio-politischen Reformbestrebungen und einer Vielzahl wissenschaftlicher und technischer Innovationen, bemühte er sich im *Mikrokosmos* um die Begründung einer kritisch-konstruktiven Weltauffassung, die keinem Konflikt der Zeit aus dem Weg ging, dabei aber dennoch letztlich auf den Aufweis der Legitimität eines umfassenden Idealismus und eines christlichen Theismus hin angelegt war. Dass Lotze all das unangestastet ließ, was von einigen neu aufstrebenden Bewegungen unter Leitbegriffen wie Materialismus, Sozialismus und Monismus teils fundamental in Frage gestellt wur-

¹ *Frederick C. Beiser*, Lotze's *Mikrokosmos*, in: *Ten Neglected Classics of Philosophy* (Hg. Eric Schiesser), Oxford 2017, 84–119, 84.

² *Michael Landmann*, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1975, 36f.

³ Die von Lotze gewählte und während der ersten fünf Auflagen beibehaltene Schreibweise des Werkes lautet »Mikrokosmos«; erst für die Neuausgabe des Werkes in Meiners »Philosophischer Bibliothek« wurde der Titel der heute gängigen Orthographie angepasst. Tatsächlich bestand offensichtlich während einiger Jahrzehnte eine Koexistenz beider Schreibweisen: In Herders *Konversationslexikon* findet sich bereits 1856 ein Eintrag »Mikrokosmos«; Mauthners *Philosophisches Wörterbuch* dagegen führt noch 1923 die Schreibweise »Mikrokosmos« an. Vgl. *Mikrokosmos*, in: *Herders Conversations-Lexikon*, Freiburg 1856, Bd. 4, 183f.; *Fritz Mauthner*, *Mikrokosmos*, in: *Wörterbuch der Philosophie*, Leipzig ²1923, 324–332.

de, sicherte dem *Mikrokosmos* für einige Jahrzehnte insbesondere in Kreisen des protestantischen Bildungsbürgertums dankbare Annahme.⁴

Der *Mikrokosmos* hat eine längere Vorgeschichte, die bis in Lotzes frühe Schaffensphase zurückreicht: Seine ersten Pläne eines nicht streng systematischen »Almanach« seines Denkens sind bereits im Jahr 1837 auszumachen,⁵ allerdings begann er erst im Jahr 1854, angeregt durch seinen Freund und Verleger Salomon Hirzel, mit der näheren Ausführung.⁶ Er selbst bezeichnet das Projekt des *Mikrokosmos* in seinem Briefwechsel mit Hirzel als einen Versuch, seine »Gedanken zu einem System zu verarbeiten«,⁷ als »eine Art monumentales Werk«, das zugleich »sehr vielseitigen Reflexionen« Raum gibt.⁸ Die ersten beiden Bände erschienen in kurzer Aufeinanderfolge; der dritte Band ließ aufgrund hoher Arbeitsbelastung und seiner zunächst angezielten großen Materialfülle länger auf sich warten, bis sich Lotze schließlich zur radikalen Kürzung »dieses Schmerzenskindes« entschloss.⁹ Da die Entstehung des *Mikrokosmos* mit der Zeit des Materialismusstreits zusammen fällt, sind dessen indirekte Einflüsse auf das Werk nicht zu unterschätzen – hierzu finden sich nähere Erläuterungen am Beginn des zweiten Hauptteils dieser Arbeit.¹⁰

Lotze gliedert die drei Bände des *Mikrokosmos* thematisch in je drei Teile. Möchte man dem gesamten Werk einen schlüssigen systematischen Aufbau unterstellen, lässt sich am ehesten sagen, dass Lotze in einem stetigen Fortschreiten von der Naturbeobachtung zur Seelenlehre als Grundlegung der Anthropologie (»1. Der Leib / 2. Die Seele / 3. Das Leben«) von dort zur Frage nach humanen Spezifika und einer daraus begründeten Sozial- und Geschichtsphilosophie (»4. Der Mensch / 5. Der Geist / 6. Der Welt Lauf«) und von dort schließlich zu den Grenzfragen der Metaphysik kommt (»7. Die Geschichte / 8. Der Fortschritt / 9. Der Zusammenhang der Dinge«). Diese Untergliederung ist durchaus bemerkenswert, denn *Johann Gottfried Herder*, dessen »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« Lotze als ein Vorbild seines Werkes bezeichnet,¹¹ war darin noch

⁴ Vgl. *Hartmann* (1888), 6: »Erst dieses Werk, von dem bis jetzt vier Auflagen erschienen sind, trug L.'s Namen über die medizinischen und philosophischen Fachkreise hinaus in das größere Publikum und fand besonders bei den freisinnigen Theologen christlicher und jüdischer Konfession und bei den von diesen abhängigen Teilen des Publikums großen Anklang.«

⁵ Brief an Ernst Friedrich Apelt vom 18. 02. 1837, in: Briefe und Dokumente, 83 f.

⁶ Vgl. Brief an Salomon Hirzel vom 02. 10. 1854, in: Briefe und Dokumente, 257 f.

⁷ Brief an Salomon Hirzel vom 26. 03. 1854, in: Briefe und Dokumente, 252 f.

⁸ Brief an Salomon Hirzel vom 03. 05. 1856, in: Briefe und Dokumente, 276 ff.; Brief an Salomon Hirzel vom 08. 03. 1853, in: Briefe und Dokumente, 228–231.

⁹ Brief an Salomon Hirzel vom 16. 12. 1860, in: Briefe und Dokumente, 374 f.

¹⁰ Siehe unten: II.A.

¹¹ Siehe hierzu unten: Anm. 13. – Oft wurde auch Alexander von Humboldts mehrbändiges *Opus magnum*, der »Kosmos« – schon allein der auffälligen Ähnlichkeit des Titels wegen – als wesentliche Inspirationsquelle des *Mikrokosmos* genannt. Tatsächlich äußert Lotze gegenüber Hirzel, der *Mikrokosmos* werde »seinen Vorgänger an Herders Ideen haben, und ebenso hat es dem Inhalte nach seine Ergänzung und Voraussetzung a[n Humboldts] Kosmos«. Der weitere Kontext des Briefes zeigt jedoch, das Lotze sich hier lediglich auf den formalen Rahmen des Werkes bezieht, der sich aus dem Anspruch Humboldts ergibt, eine allgemeinverständliche und umfassende

vom Umfassenden zum Konkreten, von der Erde zum Menschen, von dort zur Geschichtsphilosophie und der Geschichte der einzelnen Völker vorangeschritten, um auf dieser Basis schließlich das universale Ideal einer allumgreifenden Humanität zu postulieren; sein weiter Fokus auf das räumlich Umfassendste, den Weltraum, verengt sich schrittweise auf den generalisierten Menschen und schließlich auf dessen spezifische Lebensformen: »Vom Himmel«, so beschreibt Herder seine Programmatik,

»muss unsere Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts anfangen, wenn sie einigermaßen diesen Namen verdienen soll. Denn da unser Wohnplatz, die Erde, nichts durch sich selbst ist, sondern von himmlischen, durch unser ganzes Weltall sich erstreckenden Kräften ihre Beschaffenheit und Gestalt, ihr Vermögen zur Organisation und Erhaltung der Geschöpfe empfängt, so muss man sie zuvörderst nicht allein und einsam, sondern im Chor der Welten betrachten, unter die sie gesetzt ist.«¹²

Ganz anders dagegen Lotze: Es sei »nicht der umfassende Kosmos des Weltganzen«, so schreibt er, dessen »Beschreibung« er wiederholen wolle, fühle man sich doch gegenwärtig mehr denn je mit der Frage konfrontiert,

»welche Bedeutung nun der Mensch und das menschliche Leben mit seinen beständigen Erscheinungen und dem veränderlichen Laufe seiner Geschichte in dem großen Ganzen der Natur hat, deren beständigem Einflusse wir uns nach den Ergebnissen der neueren Wissenschaft mehr als je unterworfen fühlen. Indem wir hierüber die Reflexionen zusammensuchen, die nicht allein innerhalb der Grenzen der Schule, sondern überall im Leben sich dem nachdenklichen Gemüte aufdrängen, wiederholen wir unter den veränderten Anschauungen, welche die Gegenwart gewonnen, das Unternehmen, das in *Herders* Ideen zur Geschichte der Menschheit seinen glänzenden Beginn gefunden hat.«¹³

So wie sich für Herder im 18. Jahrhundert der Bereich des Makrokosmischen als allgemeinsten Beginn einer Menschheitsgeschichte nahe gelegt hatte, beginnt nun Lotze seinen *Mikrokosmos* programmatisch mit der durch die fortschreitende Naturforschung neu gewichteten Welt der körperlichen Dinge, die ihm als das Konkreteste zugleich das Allgemeinste ist; hiervon ausgehend arbeitet er sich

Darstellung seiner wissenschaftlichen Kenntnisse zu geben, also – mit *Borgard* (1999) gesprochen – auf das Projekt einer »narrative[n] Wissensordnung«. (A.a.O., 130) Lotze schreibt weiter: »Ich habe eigens zum Zwecke, mich über die Darstellungsweise zu orientieren, Humboldts Kosmos von neuem zu lesen begonnen, aber ich finde bei ihm keine Hilfe. Freilich könnte ich herzlich froh sein, wenn ich den vierten Teil seines Publikums für meine Arbeit interessieren könnte; aber – unter uns gesagt – ich verstehe selbst gar manches im Kosmos nicht und finde das Verständliche nicht immer interessant.« Brief an Salomon Hirzel vom 02. 10. 1854, in: Briefe und Dokumente, 257 f.

¹² *Johann Gottfried Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster Theil, Riga / Leipzig 1784, 3.

¹³ *Hermann Lotze*, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Erster Band: 1. Der Leib / 2. Die Seele / 3. Das Leben, Hamburg 2017, XIII*. (Die Neuauflage von 2017 ist ein fotomechanischer Nachdruck der Meiner-Ausgabe von 1923, lediglich Lotzes »Vorbemerkungen des Verfassers« wurden neu gesetzt. Der Asterisk wurde dabei der lateinischen Paginierung hinzugefügt, um Doppelungen mit der Einleitung von *Milkov* zu vermeiden.)

schrittweise über den Menschen und seine Geschichte zum vordergründig nicht ersichtlichen Zusammenhang aller Dinge vor. Die massiven Verschiebungen in Fragen der grundlegenden Weltorientierung zwischen 1784 und 1856 zeigen sich dabei explizit am Beispiel der Analogie des Menschen als »Mikrokosmos«: Auch Herder benutzt dieses Bild; bereits am Anfang der »Ideen« bringt er damit in affirmativer Weise die Überzeugung zum Ausdruck, dass der Mensch »Sohn aller Elemente und Wesen, ihr erlesenster Inbegriff und gleichsam die Blüte der Erden-schöpfung« ist, »das letzte Schoßkind der Natur«. ¹⁴ Kurt Bayertz weist darauf hin, dass dieses Bild einer harmonischen Struktur des Kosmos, das seinen Gipfel im menschlichen »Mikrokosmos« findet, freilich schon zu Herders Zeiten die Selbstverständlichkeit verloren hatte, die dieser hier suggerieren möchte: Indem sich Herder, »dem Menschen nicht als Mechaniker oder ›Zergliederer‹, sondern als Visionär des Ganzen« nähert, bemüht er sich ein letztes Mal um eine groß angelegte Auflösung der bereits offensichtlich gewordenen »Gegensätze zwischen anorganischer und organischer Natur, Körper und Geist, Natur und Kultur, Gott und Welt«. ¹⁵ – Ein solcher »Versöhnungsversuch« ¹⁶ im Sinne einer legitimierenden Erzählung ist für Lotze, der sich siebzig Jahre später mit offensiv auftretenden Weltdeutungsmustern konfrontiert sieht, die sich von romantischen Idealisierungen dieser Art gänzlich verabschiedet haben, nicht mehr möglich; er gebraucht das Bild des »Mikrokosmos« daher zunächst zur Umschreibung der inzwischen erreichten *Fraglichkeit* des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses: So wie die erweiterte »Fernsicht der Astronomie« bereits eine »Entgötterung des gesamten Weltbaues« herbeigeführt hat, ist ihm zufolge durch das »Vordringen der mechanischen Wissenschaft« nun eine ähnliche »Zersetzung« des »*Mikrokosmos* des *menschlichen Wesens*« im Gange, ¹⁷ so dass am Ende nur noch »das große Automat der Natur« als Herrscher über »das kleinere des menschlichen Geistes« zu bleiben droht. ¹⁸ Inwiefern somit das, »was wir zu der unanantastbarsten Eigenheit unseres persönlichen

¹⁴ Herder (1784), 19f.

¹⁵ Kurt Bayertz, *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München 2012, 213.

¹⁶ So der Titel des Herder-Kapitels bei Bayertz: A.a.O., 207.

¹⁷ MK, XI* f.

¹⁸ MK, 29. – In analoger Weise benutzten auch die Materialisten um die Mitte des 19. Jahrhunderts das Bild des »Mikrokosmos« zur Stützung ihrer Theoreme. Vgl. *Louis Büchner*, *Kraft und Stoff*, Frankfurt a. M. 1855, X f.: »Die Schulphilosophie freilich, wie immer auf hohem, wenn auch täglich mehr abmagerndem Rosse sitzend [...] sinkt von Tag zu Tag in der Achtung des Publikums und verliert in ihrer spekulativen Hohlheit an Boden gegenüber dem raschen Emporbühen der empirischen Wissenschaften, welche es mehr und mehr außer Zweifel setzen, dass das makrokosmische wie das mikrokosmische Dasein in allen Punkten seines Entstehens, Lebens und Vergehens nur *mechanischen* und in den Dingen selbst gelegenen Gesetzen gehorcht. Ausgehend von der Erkenntnis jenes unverrückbaren Verhältnisses zwischen Kraft und Stoff als unzerstörbarer Grundlage muss die empirisch-philosophische Naturbetrachtung zu Resultaten kommen, welche mit Entschiedenheit jede Art von Supranaturalismus und Idealismus aus der Erklärung des natürlichen Geschehens verbannen und sich dieses letztere als gänzlich unabhängig von dem Zutun irgendwelcher äußeren, außer den Dingen stehenden Gewalten vorstellen.«

Wesens zählen«,¹⁹ tatsächlich im Angesicht der Vielfalt neu gewonnener Erkenntnisse Bestand haben kann, muss sich erst im Lauf eines langen Reflexionsgangs erweisen.²⁰ Auf diese Weise zeigt sich Lotze bereits in der Anlage des *Mikrokosmos* als Kind eines neu angebrochenen, des naturwissenschaftlichen Zeitalters, als ein Philosoph, der sich zunächst jeglicher romantisierenden Setzung enthält und einzig den Weg der Induktion als die für das Unterfangen einer philosophischen Anthropologie gangbare Methodik sieht.

Die formale Struktur des *Mikrokosmos* sollte man freilich nicht übergewichten: Jenseits der durch die Themen seiner neun Bücher vorgegebene Rahmenstruktur bietet das Werk keine lineare Abhandlung, die durch eine konsistente und immer nachvollziehbare Abfolge aufeinander aufbauender Überlegungen gekennzeichnet ist. Ein Liebhaber stimmig durchstrukturierter Denksysteme wie *Eduard von Hartmann* zeigte sich hierüber nur wenig glücklich:

»Man muss die meisten Gegenstände, über die man sich unterrichten will, an mehreren voneinander oft weit auseinanderliegenden Stellen suchen, wobei weder ein alphabetisches Register zu Hilfe kommt, noch auch eine kennzeichnende Deutlichkeit der Überschriften das Suchen erleichtert. Das ganze Werk, dessen Abfassung sich durch lange Jahre hingezogen hat, macht den Eindruck, als ob dem Verfasser wohl die Absicht vorgeschwebt habe, zuerst die naturgeschichtliche und psychologische Grundlage und dann erst die geschichtliche Entwicklung und geistige Bedeutung und Bestimmung der Menschheit darzustellen, dass ihm aber jede genauere Disposition gefehlt habe, und dass er, je nach Neigung und Geschmack, wie ein Lustwandler bald diesen, bald jenen Gegenstand der Betrachtung unterzogen habe.«²¹

Hartmanns Kommentar enthält trotz des polemischen Untertons einen wahren Kern: Die Themenstellung der einzelnen Kapitel folgt keiner stringenten Systemlogik; Lotzes Wechsel zwischen hochtheoretischen, dezidiert philosophisch zu nennenden Passagen und der Darlegung kulturgeschichtlicher und empirischer Erkenntnisse erweckt teils den Eindruck einer gewissen Willkür. Abmildern lässt sich dieser Vorwurf immerhin durch die Feststellung, dass auch Lotze selbst dem *Mikrokosmos* nie die strenge Fassung einer systematischen Abhandlung geben wollte; es entspricht – wie noch zu zeigen sein wird – geradezu der Programmatik des Werkes, dass es jeden Anspruch darauf verweigert, sich am Ende zu einem einheitlichen Ganzen fügen zu lassen. Mit *Ernst W. Orth* kann insofern gesagt werden, dass es sich gewissermaßen »um ein System eigener Art« handelt, »das sich nicht mehr an feste Disziplinformen hält, sondern in der disziplinär unbestimmten An-

¹⁹ MK, 28.

²⁰ Als das »vollkommene Abbild der großen Wirklichkeit« tritt der Mensch schließlich auch bei Lotze auf – allerdings erst in den letzten Zeilen des ersten Bandes. Siehe hierzu unten: I.C.10.

²¹ *Hartmann* (1888), 7. Ähnliche Einschätzungen finden sich noch im gegenwärtigen Diskurs: »Es ist in der Tat streckenweise eine Qual, einige Kapitel aus Lotze im Zusammenhang zu lesen. Das liegt [...] vor allem daran, dass es ihm nur selten gelingt, einen angerissenen Gedanken vollständig auszuwickeln oder eine Fragestellung geradlinig zu verfolgen. Oft schlägt er Umwege ein, und manchmal kehrt er einfach nicht wieder auf den Hauptpfad zurück.« *Christian Beyer*, *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, Dordrecht 1996, 131.

thropologie seinen Fluchtpunkt findet.«²² – In der Tat deutet der Untertitel »Versuch einer Anthropologie« darauf hin, dass man es hier nicht mit fingierter Bescheidenheit, sondern mit einem durchaus ernsthaften Anspruch zu tun hat: Im *Mikrokosmos* leistet Lotze letztlich eine breite Begründung dafür, wieso jede menschliche Erkenntnisbemühung (und auch seine eigene) über den Status des Versuches nie hinauskommen kann.

B. DER MIKROKOSMOS UND DIE »SEELENFRAGE«

Lotze wählte die Frage nach dem Wesen der *Seele* als eines der Hauptthemen des *Mikrokosmos*. Nach der Einführung in die Gegebenheiten des naturgesetzlichen »Mechanismus« im ersten Buch, »Der Leib«, folgt im zweiten Buch, »Die Seele«, eine ausführliche Darlegung des »Seelenlebens«, seiner Spezifika und der mit ihm einhergehenden epistemischen und ontologischen Problemlagen. Das Problem der Relationsbestimmung von Mechanismus und Seele bleibt ein bestimmendes Thema auch der restlichen Teile des Werkes; hinzu kommt ab dem zweiten Band eine Betrachtung des *Geistes* als ihrer humanspezifischen Ausprägung (die Seele wird ausdrücklich auch den Tieren zugestanden), aus der sich wiederum eine Reihe von Folgefragen ergibt. Im neunten Buch, »Der Zusammenhang der Dinge«, bemüht sich Lotze schließlich mit einer relationalen Ontologie und einer panentheistischen Gotteslehre um eine finale Auflösung der in seiner Behandlung der »Seelenfrage« manifest gewordenen Divergenzen.

Welchen Status aber hat der Begriff der Seele in der Ontologie und Metaphysik um die Mitte des 19. Jahrhunderts? Zur Klärung dieser Frage lohnt ein kurzer Blick in die Begriffsgeschichte.

Helmut Holzhey beginnt seinen Artikel »Seele IV. Neuzeit« im Historischen Wörterbuch der Philosophie mit den Worten:

»Die neuzeitliche Begriffsgeschichte von ›Seele‹ präsentiert sich im Ganzen als eine Geschichte der Schwächung und des Erlöschens einer Überzeugung, deren Inhalt – bei aller Variabilität im Detail – die Existenz einer unvergänglichen Entität (Kraft, Macht) ist, die den Menschen zu einem individuellen Selbst macht, den Körper eines Lebewesens zu einem lebendigen, die Welt zu einer organischen Totalität, in der alles mit allem in Beziehung steht.«²³

Auch wenn sich fragen lässt, ob es innerhalb der Philosophiegeschichte tatsächlich Überzeugungen gibt, die zur Gänze »erlöschen«, kann man sich dieser Feststellung, was die darin beschriebene generelle Tendenz angeht, durchaus anschließen: Konnte die Seele um die Mitte des 17. Jahrhunderts noch als philosophische Grundannahme gelten, die als solche zwar unterschiedlich begründet, aber kaum in Gänze angezweifelt wurde, hatte sie diesen Status der Unhinterfragbarkeit etwa

²² *Orth* (1986), 22.

²³ *Helmut Holzhey*, Seele IV. Neuzeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer), Bd. 9, Basel 1995, 26–52, 26.

200 Jahre später weitgehend verloren. In Ergänzung zu Holzhey wäre dabei anzumerken, dass sich die Verabschiedung der Seele nicht in einem kontinuierlichen Prozess fortlaufender Distanzierung, sondern letztlich im Zuge einer intensiven Debatte vollzog: In den Werken der idealistischen Philosophengeneration vor der Zeit Lotzes findet sich der Seelenbegriff noch, allerdings nicht in leitender Funktion – der Terminus wurde zwar verwendet, dies jedoch nur als bestimmt durch Begriffe wie »Ich«, »Selbstbewusstsein« und »Subjekt«, die sich aufgrund ihrer stärkeren Prägnanz besser zur Bestimmung des Humanspezifischen verwerten ließen.²⁴ Systemprägenden Charakter erhielt der Seelenbegriff erneut bei Lotzes Göttinger Vorgänger *Johann Friedrich Herbart*; dieser bemühte sich in Opposition zur Ich-Philosophie *Johann Gottlieb Fichtes* um die Erarbeitung eines umfassenden metaphysischen Seelenverständnisses, indem er die Seele als ein einheitliches Wesen und unvergängliche Monade fasste, deren zentrale Funktion die Hervorbringung von Vorstellungen (und damit auch der Ich-Vorstellung) sei.²⁵ Während sich Vertreter der romantisch inspirierten Naturphilosophie wie *Gotthilf Heinrich von Schubert* und *Carl Gustav Carus* vor der Mitte des Jahrhunderts ebenfalls an einer positiven Bestimmung der Seele versuchten,²⁶ argumentierte *Ludwig Feuerbach* im Kreis der Linkshegelianer bereits gegen den »Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist« und betonte, dass nicht die Seele als »personifizierte und hypostasierte, in ein Wesen verwandelte Funktion«, sondern nur der »Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anschauung [...] Totalität und Individualität« garantieren könne.²⁷ Zwei Jahre vor dem Erscheinen des *Mikrokosmos* dann wurde die Seele zum vieldiskutierten akademischen Politikum: Der Physiologe *Rudolf Wagner* eröffnete 1854 mit seinem auf der Göttinger Naturforscherversammlung gehaltenen Vortrag »Menschenschöpfung und Seelensubstanz« den Materialismusstreit, eine der grundlegenden wissenschaftlichen Kontroversen des 19. Jahrhunderts. Wagners Vortrag war eine Reaktion auf die erstmals in den 1840er Jahren breitenwirksam aufgekommenen Materialismen, deren Vertreter unter anderem die Auffassung teilten, dass »alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelentätigkeiten begreifen«, nichts als »Funktionen der Gehirns substanz« seien.²⁸ Durch den Materialismusstreit wurde die »Seelenfrage« ein letztes Mal zum Hauptthema des intellektuellen Dis-

²⁴ Vgl. hierzu *Dieter Sturma*, Logik der Subjektivität und Natur der Vernunft. Die Seelenkonzeption der klassischen deutschen Philosophie, in: Gerd Jüttemann, Michael Sonntag u. A. (Hg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991, 236–257.

²⁵ Vgl. zum Grundverständnis der Seele bei Herbart: *Johann F. Herbart*, Lehrbuch zur Psychologie, in: ders., Schriften zur Psychologie. Erster Theil (Hg. G. Hartenstein), Leipzig 1850, 1–187, insbes. 108–111. Siehe hierzu auch unten: Anm. 38, Anm. 159, Anm. 413.

²⁶ *Gotthilf Heinrich von Schubert*, Die Geschichte der Seele, Stuttgart 1830; *Carl Gustav Carus*, Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Pforzheim 1846.

²⁷ *Ludwig Feuerbach*, Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist (1846), in: ders., Gesammelte Werke (Hg. W. Schuffenhauer), Berlin 1971, 122–150, 136.

²⁸ *Carl Vogt*, Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände. Zweite Abtheilung, Stuttgart / Tübingen 1846, 206.

kurses und zum Gegenstand zahlreicher Publikationen.²⁹ Dieser finalen Hochphase des Seelenbegriffes bereitete die Emanzipation der Psychologie von der Philosophie jedoch bald ein Ende: Bereits der Neukantianer *Friedrich Albert Lange* stellte 1866 fest, dass der Begriff der Seele seinen »versteckte[n] Grund« nicht in guten Argumenten, sondern lediglich in der »Überlieferung« habe, »oder in dem stillen Drang des Herzens, dem verderblichen Materialismus entgegenzutreten«. Durch dieses »alte Fabelwesen« aber werde die Psychologie als exakte Naturwissenschaft »verfälscht und verfälscht« – die Lösung des Problems liege letztlich in einer »Psychologie ohne Seele«.³⁰ *Wilhelm Wundt* sollte in seinen ab den 1870er Jahren erschienenen Schriften diese Forderung zur Umsetzung bringen; bei ihm wird die Seele im Rahmen der Emanzipation der Psychologie von der Philosophie zur reinen »Aktualität«, in der nur noch das »seelische Geschehen«, nicht mehr aber eine substantiell gedachte Seele Gegenstand der Forschung sein kann.³¹ Um die Wende zum 20. Jahrhundert schließlich war der Begriff der Seele innerhalb der philosophischen Debatte beinahe vollständig vom Begriff des »Ich« abgelöst.³²

Dass Lotze im *Mikrokosmos* gerade die Seele zum primären Objekt seiner Betrachtungen machte, ist daher insofern bemerkenswert, als er hiermit einen der am stärksten umkämpften Termini seiner Zeit zum Leitbegriff der eigenen Weltinterpretation erhob. Es wäre freilich verfehlt, den unmittelbaren Anlass hierfür einzig in den Debatten des Materialismusstreits zu suchen: Die Beschäftigung mit der Seelenthematik gehörte bereits lange vor dem Ausbruch der Kontroverse zu Lotzes Forschungsschwerpunkten.³³ So hatte er schon 1846 einen umfangreichen Artikel mit dem Titel *Seele und Seelenleben* veröffentlicht³⁴ und darin zwar für eine Beibehaltung des Begriffs auch innerhalb der naturwissenschaftlichen Forschung plädiert, dabei aber – entgegen der weit verbreiteten Hypostasierung der Seele zur »Seelensubstanz« – eine progressive Minimalfassung entworfen: Die Gründe, wieso man zu Recht von einer Seele sprechen könne, lägen einzig in der alltagssprachlich validierbaren Tatsache, dass hier eine »Gruppe mannigfaltiger Erscheinungen um einer inneren Verwandtschaft willen auf einen eigentümlichen Erklärungsgrund zu-

²⁹ Siehe hierzu unten: II.A.

³⁰ *Friedrich Albert Lange*, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn 1866, 464 f.

³¹ *Wilhelm Wundt*, Grundzüge der physiologischen Psychologie. Dritter Band, Leipzig 1911, 738. Vgl. zu Wundt auch unten: I, Anm. 267; II, Anm. 367.

³² Vgl. *Eckart Scheerer*, Seele V. Philosophie der Psychologie seit 1850, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer), Bd. 9, Basel 1995, 52–89, 65.

³³ Der inhaltliche Schwerpunkt einer »Mechanik des *Seelenlebens*« findet sich bereits in einer Vorab-Konzeption des *Mikrokosmos* vom März 1853; vgl. hierzu unten: Anm. 63. Als ungünstig für die Rezeption Lotzes im Kontext des Materialismusstreits sollte sich freilich die Tatsache erweisen, dass gerade *Rudolf Wagner*, einer der Initiatoren der Kontroverse, einer der größten Förderer von dessen Frühwerk gewesen war; siehe hierzu unten: II.A.

³⁴ *Hermann Lotze*, Seele und Seelenleben, in: Handwörterbuch der Physiologie (Bd. III, Hg. R. Wagner), Braunschweig 1846, 142–264. Der Artikel findet sich wiederabgedruckt in: KS II, 1–204.

rückweise«; insofern könnten die Tatsachen »des Vorstellens, Fühlens und Begehrens«, die Tatsache der »Einheit des Bewusstseins«, sowie die Tatsache, dass alle Tätigkeit ein Subjekt erfordere, von der sie ausgehe, im Sinne einer »Hindeutung« auf die Seele als Prämisse psychologischer Forschung verstanden werden.³⁵ Lotze schließt hieraus, dass »die Psychologie als abgesonderte Wissenschaft fest beruhen kann auf der Voraussetzung einer eigentümlichen Seele, welche uns die Unvergleichbarkeit der Seelenerscheinungen mit allen körperlichen Prozessen und die Einheit des Bewusstseins unerlässlich machen«;³⁶ zugleich betont er, dass »der Name Seele« in der Psychologie »keine abgesonderte Gattung von Substanzen« bezeichne, sondern »nur ein phänomenologischer Ausdruck« sei, der »jenes [...] unbekanntes Substrat« bezeichne, »insofern es im Stande ist, die angeführten Phänomene hervorzubringen«.³⁷ Auch in der 1852 erschienenen *Medizinischen Psychologie* mit dem Untertitel »oder Physiologie der Seele« behält Lotze dieses auf die Prämissen empirischer Forschung ausgerichtete formelle Verständnis bei; gegen Herbarts metaphysischen Realismus in der »Seelenfrage« setzt Lotze darin die These, sie sei keine »Substanz in dem eminenten Sinne des Realismus«, sondern »notwendig ein veränderliches Subjekt der Erscheinungen«.³⁸ Der »abenteuerliche Gedanke einer unendlichen Präexistenz der Seelen« wird von ihm daher »ebenso sehr« zurückgewiesen wie deren »notwendige unendliche Fortdauer«; vielmehr habe man von der generellen Annahme einer »Sterblichkeit der Seelen« [!] auszugehen.³⁹ – Diese aus-

³⁵ SuSl, 4.

³⁶ SuSl, 12.

³⁷ SuSl, 18.

³⁸ *Hermann Lotze, Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig 1852, 154f. – Ein ausführlicher Vergleich der Seelenlehren Lotzes und Herbarts findet sich bei *Santayana* (1971) [1889], 142–154: Herbart fasse, so Santayana, die Seele als »an indestructable, absolutely independent thing« (146) und ordne dieser im Anschluss das Bewusstsein als reines Epiphänomen unter. Daher gelte: »Herbart's doctrine is thoroughly materialistic; only the spirit of his age, and the recollection and attraction of Leibniz, gave it a somewhat spiritualistic vocabulary.« (148) Lotze dagegen verbinde den Substanzbegriff nicht mit einem materiell gedachten Atom, das allem anderen voraus gehe, sondern setze die durch das Subjekt erfahrene Einheit des Bewusstseins als Bedingung ihrer Substantialität: »The soul is a substance, i. e. it is that faculty our successive states of consciousness have of producing the idea of a substantial soul.« (153f.) Herbarts externalistisch-atomistische Sichtweise unterscheide sich damit fundamental von der internalistisch-subjektiven Fassung der Seele bei Lotze, so dass man zu dem Schluss kommen könne, dass Lotze den Substanzbegriff, Herbart aber den Seelenbegriff zu Unrecht gebrauche: »Lotze misleads us in the use of the word substance, which is not applicable to an ideal unity projected from the self-existent states it looks back upon. But he does not misuse the word soul which naturally describes that unity of personal life we are aware of in surveying our experience. Herbart on the contrary abuses the word soul; for the atom to whose fortunes our mental experience is attached is not a soul, but an atom.« (154)

³⁹ *MedPsych*, 163f. Lotze betont allerdings bereits an dieser Stelle, er teile die »Voraussetzung des Idealismus«, der die Seele als Realisierung einer unbedingt »wertvollen Idee« auffasse; auf dieser Basis sei es denkbar, dass die »Gnade der Idee« das Dasein der Seele »ins Unendliche aufrecht erhält, das aus eigener Machtvollkommenheit seiner Natur darauf kein Anrecht hat.« *MedPsych* 159, 164.

fürliche Relativierung des Seelenbegriffes im Kontext empirisch-naturwissenschaftlicher Forschung sowie seine parallel dazu vorgebrachte Kritik des Vitalismus⁴⁰ machte Lotze binnen kurzer Zeit zu einem beliebten Referenzpunkt für materialistische Begründungslogiken; Vertreter von Konzepten, die größeren Wert auf eine ontologische Eigenständigkeit der Seele legten, sahen in ihm daher einen Anhänger eliminativistischer Tendenzen, der auf subtile Weise gerade unter Beibehaltung des Seelenbegriffes an der Abschaffung dessen arbeitete, was eigentlich damit zu verbinden sei. Als es zum Ausbruch des Materialismustreits kam, gehörte Lotze zu den beliebtesten Referenzautoren der Debatte.⁴¹ Seine Entscheidung, den *Mikrokosmos* auf das Fundament einer detailliert ausgearbeiteten Seelenlehre zu stellen, die einerseits viele Elemente seiner bisherigen Theorien aufnahm, dabei aber andererseits auf ein metaphysisches Gesamtkonzept abzielte, beruht insofern auf der Intention, diejenigen Fehlinterpretationen, die sich aus seinen bisherigen empirisch motivierten Versuchen einer Bestimmung der Seele ergeben hatten, einer gründlichen Korrektur zu unterziehen.⁴² Deutlich kommt dies in einem Brief an Immanuel Hermann Fichte, einen der prominentesten Kritiker seines Seelenkonzeptes von idealistischer Seite, zum Ausdruck:

»Es sind nicht nur zwischen uns, sondern zwischen mir und dem Publikum einige ernste Missverständnisse vorhanden über den Wert, den ich allen mechanistischen Ansichten beilege, und ich sehe sehr wohl ein, woher diese Irrungen rühren. Sie haben hauptsächlich ihren Grund darin, dass ich so lange nichts Philosophisches habe veröffentlichen können; ich bin dadurch beständig abgehalten worden, mein letztes Wort zu sagen, und ich habe nun das Missvergnügen, diese ganze Auffassungsweise, die ich selber für die ganz unphilosophische und exoterische ansehe, für meine spekulative Überzeugung genommen zu sehen.«⁴³

Lotzes Seelenlehre im Kontext der frühen naturwissenschaftlichen Schriften fußt daher, nimmt man diese Worte ernst, auf einem formal-propädeutischen Grundanliegen: Ausgehend von der leitenden Frage, inwieweit die Seele Gegenstand der Naturforschung sein kann, ist ihm daran gelegen, ihr durch eine rein »exoterische« Fassung die Möglichkeit empirischer Verwertbarkeit zu sichern.⁴⁴ Erst

⁴⁰ Siehe Anm. 70.

⁴¹ Siehe hierzu unten: II.A.

⁴² Vgl. hierzu auch *Orth* (1986), 21.

⁴³ Brief an Immanuel Hermann Fichte vom 30.05.1856, in: Briefe und Dokumente, 279–281.

⁴⁴ Dass Lotzes Frühschriften dennoch – Lotzes eigentlichem Anliegen zum Trotz – von vielen Zeitgenossen als hochspekulativ wahrgenommen wurden, zeigt ein Zitat aus Langes »Geschichte des Materialismus«: »Mit vollem Recht ist [...] von neueren Psychologen die gewöhnliche, streng methodische Beobachtungsweise, welche in den Naturwissenschaften so treffliche Dienste getan hat, auch auf die Psychologie angewandt worden. Hier hat *Lotze* durch seine »Medizinische Psychologie« (1852) vortreffliche Dienste getan; aber er ließ sich doch durch den Titel seines Buches nicht abhalten, den empirisch-kritischen Untersuchungen hundert und siebenzig Seiten Metaphysik voranzuschicken, welche denn auch bewirkt haben, dass die Mediziner aus diesem Buche nicht den Nutzen zogen, den sie sonst daraus hätten gewinnen können.« *Friedrich Albert Lange*, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweites Buch: Geschichte des Materialismus seit Kant, Iserlohn ²1875, 386.

im *Mikrokosmos* dagegen findet sich sein Versuch, sich der darüber hinausgehenden Frage zu nähern, inwieweit die Seele auch zu Recht als Gegenstand der klassischen Metaphysik gelten kann und damit, jenseits eines gezielt umgrenzten Forschungsinteresses, sein »letztes Wort« in der Sache.⁴⁵

C. KAPITELWEISE DARSTELLUNG

1. Einleitung des *Mikrokosmos*: Wissenschaft und »Gemüt«

Am Beginn des *Mikrokosmos* steht eine Sentenz, die Lotzes Sonderstellung gegenüber dem Erkenntnisoptimismus, durch den die meisten philosophischen Explikationsmodelle seiner Zeit geprägt sind, in markanter Weise zum Ausdruck bringt:

»Zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft ist ein alter, nie geschlichteter Zwist. Jene hohen Träume des Herzens aufzugeben, die den Zusammenhang der Welt anders und schöner gestalten wissen möchten, als der unbefangene Blick der Beobachtung ihn zu sehen vermag: diese Entsagung ist zu allen Zeiten als der Anfang jeglicher Einsicht gefordert worden. Und gewiss ist das, was man so gern als höhere Ansicht der Dinge dem gemeinen Erkennen gegenüberstellt, am häufigsten doch nur eine sehnsüchtige Ahnung, wohl kundig der Schranken, denen sie entfliehen, aber nur wenig des Zieles, das sie erreichen möchte.«⁴⁶

Lotzes anfängliches Votum fällt insofern deutlich aus: Nicht eine »unklare und unruhige Bewegung des Gemütes«, sondern die »besonnene Untersuchung, mit der in der Wissenschaft das allen gemeinsame Denken beschäftigt ist«, versetzt den Menschen in die Lage, »den Zusammenhang der Dinge richtiger [zu] zeichnen.«⁴⁷ Die Relativierung dieses Erkenntnismodus folgt freilich unmittelbar im Anschluss: Das »wachsende Selbstgefühl der Wissenschaft« sorge zunehmend dafür, dass die Grenzen dieses Modells ausgeblendet würden; immer häufiger belasse man es nicht dabei, »am Anfang der Untersuchung sich der zudringlichen Fragen zu erwehren, mit denen unsere Wünsche, Träume und Hoffnungen das beginnende Werk zu verwirren bereit sind«, sondern leugne »zugleich die Verpflichtung, im Laufe der Forschung sich jemals zu ihnen zurückzuwenden.«⁴⁸ – Diese Konfliktstellung ist es, die sich als Leitmotiv durch alle drei Bände des *Mikrokosmos* zieht: Die höchsten Werte, auf die sich der Mensch auf Basis seiner zunächst emotiv geprägten Grunddisposition beruft, scheinen mit den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften nicht vereinbar; diese wiederum neigen dazu, alleine ihren eigenen Fragen und Antworten Relevanz zuzusprechen. Es handelt sich hierbei um eine pointierte Fas-

⁴⁵ Vgl. zur methodologischen Differenz zwischen Lotzes naturwissenschaftlichen Frühschriften und seinem anthropologischen Hauptwerk auch *Max Wentscher*, Hermann Lotze. I. Band: Lotzes Leben und Werke, Heidelberg 1913, 217.

⁴⁶ MK, III*.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ MK, IV*.

sung desjenigen Problems, das zu Lotzes Zeiten zum ersten Mal breitenwirksam virulent wurde: Wie hat man die Erkenntnisse einer rasch fortschreitenden Naturforschung in den menschlichen Lebenshorizont zu integrieren? Lotze konstatiert bereits zu Beginn seines Werkes – anders als viele Zeitgenossen, die mit großem Enthusiasmus die Lösung bisheriger »Welträtsel« in Aussicht sahen – dass zwischen dem explikativen Wert der so gewonnenen Theoreme und ihrem Beitrag zur Sinnstiftung und Lebenspraxis strikt differenziert werden muss.⁴⁹ In der Formel »Bedürfnisse des Gemütes«, die Lotze hierzu anführt, macht sich, wie E. W. Orth treffend bemerkt, eine doppelte Konnotation dieses Widerstreites geltend, nämlich ein »pathologischer Befund« einerseits, sowie ein »kritischer Maßstab« andererseits:⁵⁰ Es ist zuallererst das Gemüt des Menschen, das ihn dazu bringt, überhaupt handelnd und denkerisch tätig zu werden; es ist wiederum zuletzt das Gemüt, vor dem sich alle Ergebnisse der Wissenschaft zu bewähren haben.

Ganz in diesem Sinne bemerkt Lotze, dass eine völlig durch das »Gemüt« unbeeinflusste Wissenschaft kaum denkbar sei: Nie dürfe man vergessen, »dass alle Bereiche [der] Forschung, alle Gebiete der geistigen und natürlichen Welt, vor jedem Anfang einer geordneten Untersuchung längst von unseren Hoffnungen, Ahnungen und Wünschen überzogen und in Besitz genommen sind.« So finde die Wissenschaft, »überall zu spät kommend, [...] nirgends eine völlig unbefangene Empfanglichkeit«, sondern immer »bereits befestigt jene Weltansicht des Gemütes vor, die mit dem ganzen Gewicht, welches sie ihrem Ursprunge aus der lebendigsten Sehnsucht des Geistes verdankt, sich hemmend an den Gang ihrer Beweise hängen wird«; und so werde auch letztlich, aller wissenschaftlichen Tätigkeit zum Trotz, »jenes Weltbild« Bestand haben, »dessen Zusammenklang mit der Stimme unserer Wünsche seine Wahrheit zu bekräftigen scheint.«⁵¹ Eine völlig wertneutrale wissenschaftliche Forschungstätigkeit sieht Lotze daher als ausgeschlossen an, da die emotiven Bedürfnisse und Dispositionen des Forschenden doch immer Eingang in jede vermeintlich unvoreingenommene Weltsicht finden.

Grundsätzlich könne man somit weder »der Wissenschaft leben, ohne Lust und Last des Daseins zu empfinden und sich von einer Weltordnung anderer Art überall umspannt zu fühlen, über welche jene kaum kärgliche Erläuterungen gibt«,⁵² noch könne man den »Glauben an die Welt des Gemütes« vertreten, ohne dabei

⁴⁹ Lotzes Einstiegssentenz erinnert an den eingangs bereits erwähnten Aphorismus Ludwig Wittgensteins, in dem dieser, sechzig Jahre später, die Divergenz zwischen Wissenschaftserkenntnis und den eigentlichen Bedürfnissen des Menschen noch deutlich stärker zuspitzte: »Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.« Siehe oben: Einleitung, Anm. 14.

⁵⁰ Orth (1983), 378.

⁵¹ MK, VI*.

⁵² So füllt Lotze die zunächst auf keinen konkreten Gegenstand bezogene Phrase »Bedürfnisse des Gemütes«, von der er am Beginn des Kapitels ausgegangen war, auf subtile Weise mit seiner eigenen Fassung des Materialobjekts dieser Bedürfnisse – einer »Weltordnung anderer Art«, die nicht im Wissen eingeholt werden kann.

bei allen Tätigkeiten des »wirklichen Lebens die Vorteile der Wissenschaft zu benutzen und ihre Wahrheit stillschweigend dadurch anzuerkennen«. So lege sich die »Ausflucht« nahe, »sich an beide Welten zu verteilen [...], ohne sie doch zu vereinigen«. Eine solche »Zwiespältigkeit der Überzeugung«, häufig »die einzige Lösung [...], die man findet«, dürfe allerdings nicht als »die wahre Fassung unserer Stellung zur Welt« empfohlen werden: Wenn auch die »Ergebnisse des Erkennens und des Glaubens sich zu keinem lückenlosen Weltbaue vereinigen« ließen, habe man doch ausdrücklich zu versuchen, »beiden ihre Rechte zu wahren und zu zeigen, wie wenig unauflöslich der Widerspruch ist, in welchen sie unentwirrbar verwickelt erscheinen«. ⁵³ Hiermit nun benennt Lotze selbst die Ambivalenzen, denen auch er in seiner Seelenlehre begegnen muss: Ein theistisch fundierter Idealismus, der zugleich die vollständige Anerkennung des auf empirischem Weg ergründbaren »Mechanismus« der Natur im Sinn hat, muss der komplizierten Aufgabe gerecht werden, die Geltungsansprüche beider Arten der Weltdeutung als berechtigt darzustellen und sie im Fall der Kompetenzüberschreitung zugleich in ihre Grenzen zu weisen.

Die naiv-realistische Option eines unmittelbaren Vergleichs beider Erkenntnismodi, eine direkte Kontrastierung konkreter wissenschaftlicher Forschungserträge mit Inhalten des Glaubens, hält Lotze, wie er selbst betont, für sinnlos: Die »Erkenntnis der Sinnenwelt mit ihrem täglich sich mehrenden Reichtum des bestimmtesten Wissens« zeichne sich durch »Überredungskraft anschaulicher Tatsachen« aus, während die »Ahnungen des Übersinnlichen« zwar kaum »ihres eigenen Inhaltes recht sicher« und »jeder Beweisführung schwer zugänglich«, dafür aber »durch ein stets wiederkehrendes Bewusstsein ihrer dennoch notwendigen Wahrheit (!) noch unzugänglicher für jede Widerlegung« seien. ⁵⁴ Lotzes Postulat an dieser Stelle entspricht damit einerseits der basalen Einsicht, dass jede empirische Einzeldisziplin natürlicherweise nur Ergebnisse im Raum der Empirie erbringen kann, während ihr der Bereich des Metaphysischen verschlossen bleiben muss. Dass an-

⁵³ MK, VI* f. Bereits 1850 hatte Lotze in seiner Rezension von Ottomar Domrichs Buch »Die psychischen Zustände« davon gesprochen, »für eine eigentümliche Art *doppelter Buchhaltung*, wie sie uns jetzt so oft empfohlen wird, allerdings kein Verständnis zu haben«; es schein ihm als »ein Kunststück, zu dem ich mich ohne Teilung meiner Individualität unfähig fühle«, in der Naturwissenschaft und im Glauben gänzlich voneinander geschiedenen Prinzipien zu folgen. Hermann Lotze, Rezension von Ottomar Domrich, Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittelung und ihre Wirkung in Erzeugung körperlicher Krankheiten, in: Göttingische gelehrte Anzeigen (1850), 1118–1152; wiederabgedruckt in: KS II, 444–470, 451. Diese Passage findet sich auch in leicht abgewandelter Form in der MedPsych, 36. Rudolf Wagner bezog sich später im Zuge des Materialismusstreits hierauf und verteidigte seine fideistische Haltung mit der Bemerkung, er halte seine Trennung der Sphären des Glaubens und des Wissens für berechtigt, selbst »auf die Gefahr hin, für einen bedenklichen ›doppelten Buchhalter« [...] gehalten zu werden«. Rudolf Wagner, Über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über ›Menschenschöpfung und Seelensubstanz«, Göttingen 1854, 14. Vgl. hierzu ausführlich Pester (1997), 210–214.

⁵⁴ MK, VIII*.

dererseits die »Ahnungen des Übersinnlichen« trotz ihrer Diffusität bereits dadurch verifiziert sind, dass sie als anthropologische Konstanten gelten können, ist ein Spezifikum von Lotzes Philosophie, auf das noch mehrfach zurückzukommen sein wird.⁵⁵

An den zeitgenössischen Tendenzen innerhalb der Naturwissenschaft kritisiert Lotze insbesondere das Streben nach Allgültigkeit – ihre Vertreter vergäßen nur zu gerne, »dass ihre eigenen Grundlagen, unsere Vorstellung von Kräften und Naturgesetzen, noch nicht die Schlussgewebe der Fäden sind, die sich in der Wirklichkeit verschlingen«. Andererseits sei aber ebenso die »ängstliche Furcht« ihrer Gegner zu verwerfen, »vor ihren Folgerungen alle Lebendigkeit, Freiheit und Poesie aus der Welt verschwinden zu sehen«, eröffne doch »der unaufhaltsame Fortschritt der Entdeckungen neue Quellen der Poesie [...] für die alten, die er verschütten musste«: Indem beispielsweise die »Entdeckungen der Astronomie« die Erde in »einen der kleinsten Teile des grenzenlosen Weltalls« umgewandelt und den Himmel als den »anschaulichen Wohnsitz der Götter« in eine »Unermesslichkeit« überführt hätten, in der »die Phantasie keine Heimat des Übersinnlichen mehr zu finden wusste«,⁵⁶ sei zwar die »Aussicht um uns her [...] unermesslich, frei und kühl« geworden; doch hätten diese »Erweiterungen unserer Kenntnisse« weder »die Poesie aus der Welt vertrieben, noch unsere religiösen Erkenntnisse anders als förderlich berührt« – nun sei man gezwungen, »was in anschaulicher Nähe uns verloren war, mit größerer geistiger Anstrengung in einer übersinnlichen Welt wiederzufinden.«⁵⁷

Die Fortschritte der Naturwissenschaft hätten jedoch nicht nur die Welt, den »Schauplatz des menschlichen Lebens, aus seiner unmittelbaren Verschmelzung mit dem Göttlichen« gelöst; auch die »kleinere Welt«, eben der »*Mikrokosmos* des menschlichen Wesens«, sehe sich zunehmender »Zersetzung« ausgeliefert. Die »zerstörende Tätigkeit dieser Forschung« stelle durch die Bestreitung der »Einheit des Körpers und der Seele«, der »Wahrheit der sinnlichen Erkenntnis« und der »schöpferische[n], aus sich selbst quellende[n] Entwicklung des körperlichen Daseins überhaupt« all »jene Züge« in Frage, in denen »das unbefangene Gefühl den Kern aller Poesie des lebendigen Daseins zu besitzen glaubt«.⁵⁸ Um so wichtiger sei der Versuch,

»die Harmlosigkeit dieser Ansicht nachzuweisen, die, wo sie uns zwingt, Ansichten zu opfern, mit denen wir einen Teil unseres Selbst hinzugeben glauben, doch durch das, was sie uns zurück gibt, die verlorene Befriedigung wieder möglich macht.«⁵⁹

Nun lasse sich, so Lotze am Ende der Einführung des *Mikrokosmos*, jede »vermittelnde Ansicht« mit »Leichtigkeit« dahin umdeuten, »dass sie doch wieder einer

⁵⁵ Vgl. hierzu insbes. unten: C.3.

⁵⁶ MK, VIII* f.

⁵⁷ MK, X*.

⁵⁸ MK, XI* f.

⁵⁹ MK, XII*.

der einseitigen äußersten Meinungen günstig erscheint, welche sie vermeiden wollten«. Doch:

»Gleichwohl liegt in dieser Vermittlung der wahre Lebenspunkt der Wissenschaft; nicht darin freilich, dass wir bald der einen, bald der anderen Ansicht zerstückelte Zugeständnisse machen, sondern darin, dass wir nachweisen, wie *ausnahmslos universell die Ausdehnung*, und zugleich wie *völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat.*«⁶⁰

Dieser zunächst kryptisch anmutende Satz enthält das zentrale Axiom, das der Seelenlehre Lotzes immer implizit zugrunde liegt: Die »Ausdehnung« des »Mechanismus« ist »ausnahmslos universell«; es existiert also kein Teil der Welt – auch nicht die menschliche Seele – der dem Wirken der Naturgesetze entzogen wäre. Zugleich aber ist die »Bedeutung der Sendung« dieses Faktors im »Baue der Welt« »völlig untergeordnet« – wenn es also um die Frage nach dem eigentlich Wesentlichen, nach der grundlegenden Bestimmung des Weltganzen geht, ist der »Mechanismus« ein wenig relevanter Faktor, dem lediglich eine dienende Funktion auf dem Weg ihrer Verwirklichung zukommt.

Die Einleitung des *Mikrokosmos* erlaubt einen unverstellten Blick auf die relative Sonderstellung, die Lotze innerhalb der Philosophengeneration um die Mitte des 19. Jahrhunderts zukommt: In einer Zeit, in der eine neutrale Haltung gegenüber den Ergebnissen der empirischen Forschung kaum möglich schien, plädierte Lotze in wohlgewählten Worten für die Option der »Harmlosigkeit« des damit einhergehenden neuen Weltbildes, ja, für eine Re-Romantisierung der Natur aus dem Geist der Naturforschung. Der weitere Lauf der Ideengeschichte hat ihm hier, wie man klar konstatieren muss, nicht recht gegeben: Ein Jahr nach der Erstauflage des ersten Bandes des *Mikrokosmos* erschien Darwins »On the Origin of Species«, das einer ganzen Bandbreite neuer naturalistischer Anthropologien den Weg bereitet; die zunehmenden Erkenntnisse der Naturwissenschaften führten, was den Menschen angeht, bereits eine Forschergeneration später zu Thesen wie der einer »Entzauberung der Welt«⁶¹ oder von »Kränkungen der Menschheit«,⁶² die im Anschluss zu geflügelten Worten für die stetig fortschreitende Naturalisierung der menschlichen Lebenswelt durch die Wissenschaft wurden. Dass eine Steigerung empirischen Wissens für eine Zurückdrängung von Explikationen führt, deren Falschheit

⁶⁰ MK, XIII*.

⁶¹ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, München 1919, 16.

⁶² Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* 5 (1917), 1–7, 3. Freud formuliert wörtlich, dass der »allgemeine Narzissmus, die Eigenliebe der Menschheit, bis jetzt drei schwere Kränkungen von Seiten der wissenschaftlichen Forschung erfahren« habe; er nennt konkret durch Kopernikus herbeigeführte »*kosmologische Kränkung*«, die die Erde vom Zentrum des Alls zu einem peripheren Planeten mache, (4) die durch Darwin bewirkte »*biologische Kränkung*«, die den Menschen damit konfrontiere, dass er »nichts anderes und nichts Besseres als die Tiere« sei, (ebd.) sowie als die »*dritte Kränkung der Eigenliebe*« die »*psychologische*«, die ihm deutlich mache, »dass das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus«. (7)

aufgrund dieser neu gewonnenen Kenntnisse offen zutage tritt, gibt auch Lotze bereitwillig zu; seine Prämisse, dass sich auf dieser Basis das »Übersinnliche«, die »Seele« und die »Einheit« der menschlichen Wesensnatur dennoch halten lassen, erscheint angesichts dessen als eine Zusage von großer Tragweite. Der Konflikt zwischen den »Ergebnissen menschlicher Wissenschaft« und den »Bedürfnissen des Gemütes« ist jedenfalls auch leitend für Lotzes Seelenlehre; schon hier wird deutlich, dass eine Schlichtung dieses »Zwistes« nur unter der Bedingung der Subordination eines der beiden Elemente unter das andere möglich sein wird.

2. Erstes Buch, Kap. 1–5: Der Wandel des Naturverständnisses als Herausforderung für die Anthropologie

Das erste Buch des *Mikrokosmos* besteht primär aus empirisch-deskriptiven Ausführungen, mit denen Lotze seiner Anthropologie eine naturwissenschaftliche »Unterlage«⁶³ verschaffen möchte: Getreu der von ihm beschriebenen Leitlinie geht er dabei vom Konkreten zum Allgemeinen vor; vor der Erörterung der menschlichen Seele ist daher zunächst deren materielle Basis Gegenstand seiner Betrachtung.

Noch einmal rekurriert Lotze am Beginn des ersten Kapitels auf die Probleme, die ein rein deduktiv vorgehendes Paradigma für die Erkenntnis der Verfasstheit der Naturerscheinungen mit sich bringt: Der Gedanke, dass »jedes einzelne Erzeugnis der Natur« seinen »Beitrag zu der Verwirklichung des allgemeinen Sinnes der Welt« leiste, weil alle Dinge in einer »Gemeinschaft ihres Grundes und ihres Zieles« verbunden seien, stoße spätestens dann auf große Schwierigkeiten, wenn man sich auf seiner Basis »ernstlich an die Deutung der Erscheinungen« mache.⁶⁴ So sei die Naturforschung »wenig glücklich in der Aufhellung der Erscheinungen gewesen«, so lange sie »von der Einheit jenes lebendigen Triebes ausging«; allerdings habe sie »den lebhaftesten Aufschwung« genommen, seit sie »die Tätigkeit der kleinsten Teile ins Auge fasste und [...] die Entstehung des Ganzen aus der vereinigten Anstrengung unzähliger Elemente verfolgte.«⁶⁵

Ein solcher Wandel des Naturverständnisses, der auf einer feingliedrigen Analyse der einzelnen Erscheinungen beruht, bleibt allerdings, wie Lotze bemerkt, nicht

⁶³ Im Mai 1856 schreibt Lotze an Salomon Hirzel, er habe es »für nötig gehalten«, dem *Mikrokosmos* mit dem ersten Band eine »breite und schwere Unterlage« zu bereiten und mit der »eigentlichen Anthropologie [...] erst im zweiten Band« zu beginnen. Diese Struktur hatte er bereits in seiner ersten Vorab-Konzeption des *Mikrokosmos*, die er Hirzel im März 1853 zukommen ließ, vorgesehen: »I.) *Mechanik* des menschlichen Körperlebens. (Begriff eines *wachsenden*, sich *erhaltenden*, entwicklungsfähigen und nach außen wirksamen Systems von Massen, als abstrakteste Grundlage aller menschlichen Tätigkeit). [...] II.) *Mechanik* des Seelenlebens und allgemeine Gesetze seiner Wechselwirkung mit dem körperlichen System.« Brief an Salomon Hirzel vom 03.05.1856, in: Briefe und Dokumente, 276–278, 277; Brief an Salomon Hirzel vom 08.03.1853, in: Briefe und Dokumente, 228–231, 229.

⁶⁴ MK, 18f.

⁶⁵ MK, 26.

ohne Konsequenzen – er führt zu dem Problem, dass der Mensch sich zunehmend mit der Schwierigkeit der eigenen Verortung innerhalb einer restlos mechanisierten Welt konfrontiert sieht:

»Und in diesem wunderbaren Automat der Natur, dessen rastloser Gang uns überall umgibt, welche Stellung nehmen wir selbst ein? [...] Mit den Ahnungen unseres Gemütes, mit den Forderungen unseres sittlichen Wesens, mit der ganzen Wärme unseres inneren Lebens fühlen wir uns fremd in diesem Reiche der Sachen, das kein Inneres kennt.«⁶⁶

Zunehmend sei die »Fülle dessen« geschwunden, »was wir an uns selbst unser wahres Eigentum nennen durften«; die »körperlichen Werkzeuge« und die »allgemeinen Kräfte des Seelenlebens« gälten bereits als »in allen Einzelnen nach gleichen Gesetzen tätig«, und auch das »geistige Leben« schein manchen zudem in analoger Weise nur noch als ein »Wirbel von Bewegungen, [...] den die ungezählten Atome unseres Nervengebäudes durch unablässige Wechselwirkung unterhalten.«⁶⁷ So habe die »wachsende Verbreitung der Naturkenntnis« die Rätsel, die implizit schon »zu jeder Zeit vorhanden« gewesen seien, »in den Vordergrund unserer Betrachtungen gerückt«. Lange habe der Mensch »jenes dunkle, starre Element der Notwendigkeit, das Reich der Sachen, übersehen«; nun, da er nicht mehr leugnen könne, dass dessen »Herrschaft über die sinnliche Welt fest steht«, frage sich in nie zuvor gewesener Weise, welcher Platz eigentlich ihm selbst und seiner individuellen Existenz innerhalb dieses Gefüges zukomme.⁶⁸

Die weiteren vier Kapitel sind ganz einer detaillierten Beschreibung dieses »Mechanismus« der inneren Verfasstheit der Natur gewidmet. Als Erörterung des um die Mitte des 19. Jahrhunderts aktuellen naturwissenschaftlichen Kenntnisstandes mögen sie für wissenschaftshistorische Studien aufschlussreich sein (insbesondere, da sich, bei aller Darstellung bisheriger Forschungsstände, auch immer wieder Hinweise auf unverstandene oder noch unbekannte Bereiche innerhalb des »Mechanismus« finden). Für die vorliegende Untersuchung sind sie in der Detailliertheit, die der gründliche Naturforscher Lotze ihnen gibt, von eher geringerem Interesse; eine kurze Zusammenfassung der wesentlichen Erträge soll daher an dieser Stelle genügen:

In einem ersten Schritt beschreibt Lotze den Aufbau der »mechanischen Natur« und legt dabei einen besonderen Fokus auf die von ihm vertretene Atomtheorie: Für ihn sind es die kleinsten und »letzten Bestandteile der körperlichen Welt«, die »durch die Mannigfaltigkeit ihrer Stellungen und Bewegungen die verschiedenen Formen der Naturerzeugnisse« hervorbringen.⁶⁹ In einem weiteren Kapitel widmet er sich dem »Grund des Lebens«, nämlich den chemischen Gesetzen, denen alle organischen Wesen unterworfen sind – hier lehnt er mit Verweis auf frühere Ausführungen die »Vorstellung von einer eigentümlichen Lebenskraft« als Basis alles

⁶⁶ MK, 28.

⁶⁷ MK, 28f.

⁶⁸ MK, 30.

⁶⁹ MK, 36.

Organischen strikt ab;⁷⁰ nie, so sein grundlegendes Argument, dürfe »die Wissenschaft den ursächlichen Zusammenhang der Verwirklichung und Erhaltung des Lebens auf andere Gesetze und Kräfte zurückführen, als in der übrigen Natur gelten«, das »Spiel des Lebens« könne nur »ebenso lange dauern [...] als die chemische Zusammensetzung des Körpers ihm seine nötigen Bedingungen darbietet«.⁷¹ Es folgen unter dem Titel »Der Mechanismus des Lebens« Überlegungen, die die Argumente der beiden vorherigen Kapitel auf die Funktionsweise der Organismen anwenden: Der »lebendige Körper« ist für Lotze ein »offenes System von Teilen«, dessen Entwicklung auf eine »regelmäßige Wiederkehr« von »Einwirkungen des Äußeren« angewiesen ist.⁷² Die Anatomie des Menschen behandelt Lotze – bemerkenswert für eine Anthropologie dieser Zeit – in einem Kapitel über den »Bau des tierischen Körpers«, da alle »höheren Tiergattungen vollkommen ähnlich« in ihrer organischen Konstitution seien; es folgen detaillierte Ausführungen zum Knochenbau, dem Nerven- und Gefäßsystem sowie zum Blutkreislauf. Ein letztes Kapitel, das das erste Buch des *Mikrokosmos* beschließt, widmet sich der »Erhaltung des Lebens«, also dem Nervensystem und den durch es bewirkten Prozessen des Stoffwechsels, sowie Heilungsvorgängen innerhalb des Körpers.

Erwähnenswert ist schließlich das auch für den weiteren Argumentationsgang relevante Erkenntnisziel, in das Lotze alle konkreten Ausführungen des ersten Buches des *Mikrokosmos* münden lässt: Jenseits der rein empirischen Deskription besteht sein Anliegen darin, den Körper – anders als die von ihm bekämpften Vertreter der »Lebenskraft« – nicht als eine in sich geschlossene und aus sich selbst heraus wirksame Einheit zu sehen, sondern als einen in ständiger Interaktion mit seiner Umwelt stehenden Teil des Naturganzen. Bereits in räumlicher Hinsicht weise er keine exakte Begrenzung auf, da die »Luft in unserer Lunge«, der »Speisesaft«, die »löslichen Salze der Erdrinde« weder als Teil des Körpers, noch als äußerliche Fremdkörper gesehen werden könnten; auch im Lauf der zeitlichen Entwicklung sei er »überall auf die mithelfende Begünstigung der äußeren Welt angewiesen«.⁷³ So sammle der Organismus, ähnlich dem »Brennpunkt einer Linse«, die »Stoffe und Bewegungen der Umgebung zu dem geschlossenen Bilde seiner eigenen Gestalt«. Ob er eine »harmonische Entwicklung« erfahre oder zu »siechem und küm-

⁷⁰ Dass die Kritik der Lebenskraft schon früh zu seinen Kernanliegen gehörte, zeigt sich in Lotzes Artikel *Leben. Lebenskraft*, in: Handwörterbuch der Physiologie (Bd. I, Hg. R. Wagner), Braunschweig 1842, IX-LVIII; wiederabgedruckt in: KS II, 139–220. Scharf greift Lotze, damals noch Privatdozent, dort insbesondere die Naturphilosophie Schellings an, die dieses Konzept stark befördert habe; sie gehöre zu den »unglückseligen Ansichten«, die »Eigenschaften, Kräfte und Verhältnisse als etwas Wirkliches ansehen, welche überhaupt nie weit genug sich von der Erfahrung und dem Sinnlichen entfernen zu können glaubte: Schelling habe »niemals einen klaren Begriff von dem wirklichen Verhältnis einer legislativen Idee zu ihren exekutiven Mitteln gehabt«, ein Irrtum, in dem ihm die gegenwärtige Physiologie »geduldig« folge. A.a.O., 159.

⁷¹ MK, 57 ff.

⁷² MK, 89 f.

⁷³ MK, 153 f.

merlichem Dasein verurteilt« sei, liege immer an den Bedingungen der Umstände seiner Interaktion mit dem Ganzen der Natur. Aus Sicht jenes Ganzen aber gelte:

»Die unablässige allgemeine Bewegung der Natur ist überall die umfassende Strömung, in deren bewegtestem Teile, nicht einmal wie feste Inseln, sondern nur wie bewegliche Wirbel, die lebendigen Geschöpfe auftauchen und verschwinden, indem die vorüberfließenden Massen augenblicklich eine Zusammenlenkung in eine eigentümliche Bahn und eine Verdichtung zu bestimmter Gestaltung erfahren, um bald durch dieselben Kräfte, von denen sie in diesen Durchschnittspunkt zusammengeführt wurden, in die gestaltlose allgemeine Strömung wieder zerstreut zu werden.«⁷⁴

Damit treten die lebenden Organismen nach Lotze als Produkte der umfassenden Natur in die Existenz und vergehen wieder; die Gegebenheiten, derer sie sich dazu bedienen, sind permanent fluide, und noch hinfälliger sind die Lebewesen selbst, da sie nur kurzfristig in der Lage sind, die Kräfte so zu bündeln, dass sie in relativer Stabilität ihre eigene Existenz behaupten können. Dieses Bild, das heute primär wie eine als solche legitime, jedoch wenig spektakuläre Allegorie eines Naturforschers wirkt, dürfte zur Erscheinungszeit des *Mikrokosmos* in weit stärkerer Weise als eine gezielte Affirmation der Allgültigkeit des natürlichen »Mechanismus« verstanden worden sein: Lotze macht deutlich, dass jedes einzelne Lebewesen – und damit auch der Mensch – aus der Perspektive der empirisch-deskriptiven Forschung zunächst nicht mehr ist, als eine sich nach Maßgabe allgemeingültiger Verlaufsgesetze vollziehende und äußerst fragile Zusammenkunft verschiedener Kräfte; eine übergeordnete »Lebenskraft« oder gar das Wirken einer schöpferischen Macht erweisen sich daher auf dieser Ebene der Betrachtung als unnötige Theoreme.

3. Zweites Buch, Kap. 1: Einheit der Natur, Einheit des Bewusstseins

Im zweiten Buch des *Mikrokosmos* beginnt Lotze seine Ausführungen zur *Seele*. Er eröffnet sie mit der Frage, ob dem Menschen innerhalb der »beständigen Flucht der Elemente, die einander suchen und meiden« überhaupt eine »eigene Stelle« zukomme, ob also die »Mannigfaltigkeit unseres inneren Lebens« nur eine »feinere Form des Scheines« sei, oder ob sich »in aller dieser Äußerlichkeit des Durcheinandergehens noch ein stille[r] Punkt wahrhafter Innerlichkeit« finden lasse.⁷⁵ So wird die im ersten Buch eingenommene Perspektive des Naturforschers, der seine Gegenstände einer rein äußerlichen Betrachtung unterzieht, mit der gänzlich anders gearteten Perspektive des Selbsterlebens jedes einzelnen Menschen konfrontiert, wobei letztere noch als fraglich gilt: Mit denen, die alle »Innerlichkeit« als »Form des Scheines« betrachten, sind klar Lotzes materialistische Zeitgenossen gemeint, die sich an einer Reduktion des Geistes auf die Materie versuchen. Gerettet

⁷⁴ MK, 156.

⁷⁵ MK, 159.

scheint der Begriff der Seele offensichtlich dann, wenn das innere Erleben des Menschen sich nicht lediglich als »Schein« erweist, sondern die selbe ontologische Valenz erhält, die auch dem »Reich der Sachen« zukommt.⁷⁶

Lotze stellt zunächst fest, dass sich die »natürliche Überlegung des menschlichen Geschlechts« stets für den »Glauben« an eine unerschütterliche »Innerlichkeit« entschieden habe, und dies obwohl die Beobachtung zeige, dass »geistiges Leben« immer nur »in beständiger Verknüpfung mit der körperlichen Gestalt« auftreten könne, und dass das Ende des Körpers auch das spurlose Verschwinden der »Fülle und Macht des Geistes« bedeute. Somit wisse man zwar, »dass alle innere Regsamkeit aus der Verbindung der Stoffe entspringt und mit ihrer Auflösung verschwindet«; dennoch aber habe die »lebendige Bildung aller Völker, indem sie den Namen der Seele schuf«, hierdurch die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, »dass ein Element von eigentümlicher Natur, anders geartet als die gestaltbildenden Stoffe, der Welt der Empfindungen, Gefühle und Strebungen« zugrunde liege und überdies all diese unterschiedlichen Regungen »zu dem Ganzen einer in sich geschlossenen Entwicklung« vereinige. »Ein so allgemeines Vorurteil«, so Lotze, »wird nie entstehen ohne dringende Aufforderungen, welche in der Natur der Sache liegen.«⁷⁷

Dieser letzte Satz bringt implizit eines der zentralen Prinzipien von Lotzes zwischen mechanischer Naturansicht und althergebrachten Motiven der Anthropologie vermittelnder Epistemologie zum Ausdruck. Auf der einen Seite erbringt die empirische Forschung präzises Faktenwissen und vermehrt die Kenntnisse des Menschen auf bisher beispiellose Weise; auf der anderen Seite darf hieraus nicht abgeleitet werden, dass lange gehegte und primär auf Intuitionen basierende Annahmen, wie die einer vom Körper unabhängigen Seele, wertlos und somit zu verwerfen sind: Alle Prämissen der traditionellen Metaphysik – die Seele, der »Weltgrund«, das Leben nach dem Tod – bauen auf einem bewährten Fundament der Intuition auf und sind in gewisser Weise bereits dadurch verifiziert.⁷⁸ Allerdings ist es wiederum Aufgabe der Wissenschaft, sekundäre Fehldeutungen, die den Weg in diese an sich korrekten Grundintuitionen gefunden haben, zu benennen und sie davon zu bereinigen.

⁷⁶ Man merkt, dass der Empiriker Lotze ein in epistemischer Hinsicht gänzlich anderes Vorgehen pflegt, als noch die frühneuzeitliche Tradition: Nicht der auf sich gestellte Einzelne konstatiert, wie bei Descartes, im »Cogito, ergo sum« seine eigene Existenz und schreitet von da aus fort zum Nachweis der Existenz einer Außenwelt; vielmehr führt nun der Weg von zunächst als sicher konstatierten empirischen Fakten zum Nachweis der noch fraglichen Innenperspektive.

⁷⁷ MK, 159 f.

⁷⁸ Vgl. hierzu auch *Hermann Lotze*, Rezension von Johann Heinrich Koosen, *Der Streit des Naturgesetzes mit dem Zweckbegriffe in den physischen und historischen Wissenschaften*, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen* (1846), 561–588; wiederabgedruckt in: *KS I*, 361–381, 380: »Denn der Philosoph muss sich erinnern, dass die Gedanken, die jedem energisch zuströmen, der mit offenem Herzen und Sinn die Natur betrachtet, ein unveräußerliches und unantastbares Gut sind, das nicht von einem Gewebe spitzfindiger Spekulationen zerstört werden darf, sondern immer als das Sicherste unserer Erkenntnis ein wichtiges korrigierendes Gegengewicht gegen die Verwirrungen des grübelnden Verstandes bildet.«

»Denn so gewiss der allgemeine Instinkt der menschlichen Bildung nicht ohne die tiefere Berechtigung unabweisbarer Bedürfnisse zur Ausprägung solcher Auffassungsweisen schreitet, so wenig dürfen wir als gewiss voraussetzen, dass er überall glücklich in seinen Ergebnissen ist und nicht auf unrichtigem Wege eine Befriedigung sucht, deren Trüglichkeit sich dem geschärften Blicke der Wissenschaft zuletzt nicht entziehen kann.«⁷⁹

Das »Seelenleben« werde daher, so Lotze, zu Recht vom »Naturlauf« getrennt. Was allerdings die Gründe angeht, die gewöhnlich hierfür angeführt werden, sieht er einen der wichtigsten, nämlich die »Freiheit der inneren Selbstbestimmung« als den »zweifelhaftesten von allen«.⁸⁰ Die »Spuren einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit« seien nämlich – hier ist er ganz Verfechter der Allgültigkeit des »Mechanismus« – im menschlichen Denken, Wollen und Handeln nirgends zu leugnen. Die Freiheitsfrage, der im Rahmen einer Anthropologie eigentlich höchste Relevanz zukommen sollte, wird insofern von Lotze bereits früh unter dem Verweis auf die Allgültigkeit des »Mechanismus« beiseite gestellt. Immerhin behält er sich den Nachweis dessen, dass eine »Vereinigung von Freiheit und Mechanismus in dem Wesen der Seele« dennoch nicht ausgeschlossen ist,⁸¹ für spätere Ausführungen vor – eine sehr knapp gehaltene Vorstellung dieses kompatibilistischen Freiheitsverständnisses findet sich in einer Passage am Ende des zweiten Buches.⁸²

Weit relevanter als die Freiheitsfrage ist für Lotze das unmittelbare Erleben einer Differenz zwischen psychischen und physischen Ereignissen, dem er sich für den Rest des Kapitels ausführlich widmet. Wenn auch die Tatsache der »beständige[n] Verknüpfung der geistigen Ereignisse mit körperlichen Veränderungen« nicht anzweifelbar sei, dürfe hieraus doch nicht der Schluss gezogen werden, »dass alles Geistige vollkommen aus den Eigenschaften der Materie erklärbar sei, von der es getragen wird«.⁸³ Sei die Gebundenheit der »Veränderungen unserer geistigen Zustände« an den Körper auch unleugbar, lasse sich hieraus lediglich ableiten, dass »die Veränderungen körperlicher Elemente ein Reich von Bedingungen darstellen, an welchen Dasein und Form unserer inneren Zustände mit Notwendigkeit hängt«. Nicht aber sei dadurch bewiesen, »dass in jenen Veränderungen die einzige und hinreichende Ursache liegt, welche aus eigener Kraft und ohne die Mitwirkung eines ganz anderen Prinzips zu bedürfen, die Mannigfaltigkeit des Seelenle-

⁷⁹ MK, 160. Vgl. analog zur Annahme eines »Weltgrundes« MK, 19: »Um der Wahrheit willen, welche sie unstreitig einschließt, wird diese Auffassung ihren Eindruck auf das menschliche Gemüt nie verfehlen; aber vielfache Schwierigkeiten treten ihr doch entgegen, wenn sie ernstlich an die Deutung der Erscheinungen geht.«

⁸⁰ MK, 161.

⁸¹ MK, 163.

⁸² Lotze stellt dort fest, dass die »Freiheit des Wollens« oft mit der »grenzenlosen Fähigkeit des Vollbringens« verwechselt werde, doch sei es in Wahrheit das »eigentümliche Moment der Billigung, der Zulassung oder der Absicht [...], welches den Willen zum Willen macht«. Es sei daher ein »Irrtum, von dem Willen mehr zu verlangen, als dass er wolle«, insofern sei »keiner Freiheit mehr Spielraum des Erfolges gegeben [...], als die unverrückbare Ordnung der Dinge nach ihrem eigenen Rechte ihr zugesteht.« MK, 290.

⁸³ MK, 163 f.

bens aus sich allein erzeugt«. ⁸⁴ Hiergegen spreche bereits die jedem evidente Tatsache, dass zwischen »dem scheinbar genügenden Grunde«, also der materiellen Natur, und »seiner angeblichen Folge«, also dem menschlichen Geist, eine unüberbrückbare »Kluft« gegeben sei: Die »Gesamtheit aller jener Bestimmungen der Ausdehnung, Mischung, Dichtigkeit und Bewegung« sei »völlig unvergleichbar mit der eigentümlichen Natur der geistigen Zustände, mit den Empfindungen, den Gefühlen, den Strebungen, die wir tatsächlich auf sie folgen sehen«. Wie weit man auch einen »eindringenden Sinnesreiz durch den Nerv« verfolge, werde man doch nie nachweisen können, »dass es von selbst in der Natur irgend einer so erzeugten Bewegung liege, als Bewegung aufzuhören und als leuchtender Glanz, als Ton, als Süßigkeit des Geschmacks wiedergeboren zu werden«. Daher gelte:

»Immer bleibt der Sprung zwischen dem letzten Zustande der materiellen Elemente, den wir erreichen können, und zwischen dem ersten Aufgehen der Empfindung gleich groß, und kaum wird jemand die eitle Hoffnung nähren, dass eine ausgebildete Wissenschaft einen geheimnisvollen Übergang da finden werde, wo mit der einfachsten Klarheit die Unmöglichkeit jedes stetigen Übergehens sich uns aufdrängt.« ⁸⁵

An dieser Stelle erfährt Lotzes Argumentation gegen einen in sich geschlossenen Materialismus eine erste Begründung: Die Sinneseindrücke und das unmittelbare Empfinden jedes Menschen sind geprägt durch ein unhintergebares und unmittelbares Erleben, das, wenn seine Entstehungsbedingungen von den Naturwissenschaften womöglich auch weitestgehend nachvollzogen werden können, in seiner spezifischen *Qualität* nicht einmal näherungsweise adäquat erfasst werden kann. Dieses Argument, das Lotze offensichtlich als einer der Ersten pointiert formuliert, sollte auch in den Diskursen, die er mit Zeitgenossen führte, eine wesentliche Rolle spielen. ⁸⁶ In seinem Bild des »Sprunges« zwischen materieller Deskription und Empfindung zeigt sich deutlich, dass es nicht erst das Verdienst der geistesphilosophischen Diskurse der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist, unter den Stichworten der »Erklärungslücke« und des »Qualia-Problems« auf diese Schwierigkeiten hingewiesen zu haben: Bereits ein gutes Jahrhundert vor den dominanten Referenztexten dieser Debatte ⁸⁷ findet sich bei Lotze die im Kern analoge These, dass

⁸⁴ MK, 164.

⁸⁵ MK, 165.

⁸⁶ Dies gilt insbesondere für die Dispute mit Czolbe und Fechner; vgl. hierzu unten: II.B; II.D.

⁸⁷ *Thomas Nagel* argumentierte 1974 in einem bereits zu den klassischen Beiträgen der Debatte gehörenden Aufsatz mit dem Titel »What is it like to be a bat?«, dass alle neurowissenschaftlichen Erklärungen den Menschen nicht in die Lage versetzen, das subjektive Empfinden einer Fledermaus nachzuvollziehen, da sie keinerlei Wissen über die Innenperspektive des Erlebens erbringen. Ein weiteres bekanntes Gedankenexperiment mit dem Titel »What Mary didn't know« stammt von *Frank C. Jackson*; er präsentiert darin das Szenario einer Neurophysiologin, die ihr gesamtes bisheriges Leben isoliert in einer schwarz-weißen Umgebung verbracht hat, zugleich aber über einen umfassenden Kenntnisstand hinsichtlich der funktionalen Bedingungen des Farbsehens verfügt. Verlässt Mary nun ihre Isolation, lernt sie etwas wesentliches Neues – nämlich, wie Farben aussehen. *Joseph Levine* spricht daher von einer *explanatory gap* (Erklärungslücke): Ma-

die Unterstellung, es könne gelingen, das Wesen geistiger Tätigkeit rein auf Basis physikalischer Gegebenheiten zu beschreiben, schon deshalb als äußerst fragwürdig gelten muss, weil die Differenz zwischen einem physikalisch fassbaren Reiz und der durch ihn bewirkten Empfindung nicht konzise überbrückbar ist: Im ersten Fall hat man es mit einer naturwissenschaftlichen Deskription, im zweiten jedoch mit einem nur erspersonal fassbaren Perzeptionsakt zu tun.

Ausgehend von dieser Feststellung der wechselseitigen Irreduzibilität von Geist und Materie stellt sich Lotze nun die Frage, inwieweit sich dennoch beide auf einen »einzigsten Grund« zurückführen lassen. Seine Antwort ist zunächst ambivalent: Auf der einen Seite sei es ein elementares Interesse der Wissenschaft, »die Mannigfaltigkeit verschiedener Erscheinungen unter ein einziges Prinzip zusammenzufassen«; zugleich aber strebe sie danach, alles »Geschehende auf diejenigen Bedingungen zurückzuführen, von denen es in Wahrheit abhängt«. Lotze wertet das zweite als »das größere und wesentlichere Interesse allen Wissens« und kommt daher zu dem Schluss, die »Sehnsucht nach Einheit« müsse sich der »Anerkennung einer Mehrheit verschiedener Gründe unterordnen, wo die Tatsachen der Erfahrung uns kein Recht geben, Verschiedenes aus gleichem Quell abzuleiten«. So habe man »für die beiden großen und geschiedenen Gruppen des physischen und des geistigen Geschehens ebenso geschiedene und auf einander nicht zurückführbare Erklärungsgründe« anzunehmen, ähnlich verschiedenen Zweigen, die einer »gemeinsamen Wurzel« entspringen.⁸⁸ Auf Basis der Feststellung der »Unvergleichbarkeit der materiellen Zustände und ihrer geistigen Folgen« gelte daher, dass die letzteren zwar fest »an jene als ihre Bedingungen geknüpft sind«, dabei aber zugleich »den Grund ihrer Form [...] in einem anderen Prinzip haben« müssten.⁸⁹

Lotzes Rekurs auf zwei gesonderte »Erklärungsgründe« für das materielle und das geistige Geschehen scheint zunächst in Richtung des Substanzdualismus oder – berücksichtigt man seine Rede von der »gemeinsamen Wurzel« beider – gar dessen Steigerungsform, des Okkasionalismus zu weisen: Sowohl die materielle wie auch die geistige Welt koexistieren als getrennte Prinzipien, die nur durch die Vermittlung einer Macht, die beide gesetzt hat, in Interaktion treten können. Dass eine derartige Lösung des Leib-Seele-Problems nicht seiner eigentlichen Intention entspricht, wird später noch deutlich zu machen sein. Bereits hier lässt sich allerdings darauf verweisen, dass Lotze, indem er nicht von zwei differenten Existenzweisen oder Seinsmodi, sondern eben von »Erklärungsgründen« spricht, an dieser Stelle eine dezidiert epistemologische, nicht aber eine ontologische These im Hinblick

terialistische Erklärungen eines Sinnesreizes können zwar dessen Entstehungsbedingungen, nicht aber sein bewusstes Empfundenerwerden verständlich machen. *Thomas Nagel*, *What is It Like to Be a Bat?*, in: *Philosophical Review* 83 (1974), 435–450. *Frank C. Jackson*, *What Mary Didn't Know*, in: *The Journal of Philosophy* 83 (1986), 291–295. *Joseph Levine*, *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 354–361.

⁸⁸ MK, 165 f.

⁸⁹ MK, 167.

auf das Verhältnis von Geist und Materie vertritt: Das Ziel seiner Argumentation ist mitnichten die grundsätzliche Dualität des Weltganzen, sondern die Endlichkeit menschlichen Erkennens, wenn es um den Übergang beider geht.⁹⁰ So ist auch der fundamentale Fehler, den aus seiner Sicht der »schlimme und alle Weltauffassung zerstörende Materialismus« seiner Zeit begeht, primär als ein Akt denkerischer Selbstüberschätzung zu sehen – wer immer »aus den Wechselwirkungen der Stoffe [...] die Fülle des Geistigen als eine leichte Zugabe von selbst entstehen lässt«, macht sich einer »Nachlässigkeit des Gedankens« schuldig, die »jede ernsthafte Überlegung immer wird zurückweisen müssen.«⁹¹

Bis zu diesem Punkt ist die Frage nach dem entscheidenden Motivationsgrund für die Bildung des Begriffes der Seele noch immer ungeklärt. Ihn benennt Lotze nun etwas unvermittelt am Ende des Kapitels mit einem Terminus, der seine Wurzeln in der Philosophie Kants hat, als die »Einheit des Bewusstseins.«⁹² Alle »Erklärung des geistigen Lebens« komme nicht umhin, die Seele als dasjenige Wesen zu betrachten, das dazu in der Lage sei, die Vielheit der Welt im Modus des Bewusstseins zu einen. Wenn sie auch nicht »in jedem Augenblicke und in Bezug auf alle ihre Zustände« diese »vereinigende Wirksamkeit« ausübe, sei dennoch ihre Befähigung, »Mannigfaltiges in die Einheit eines Bewusstseins zusammenzuziehen«, der entscheidende Grund dafür, wieso man sie, das »ausübende Subjekt dieser Tätigkeit«, selbst als »völlig unteilbare Einheit« betrachten müsse: Der »Zusammenhang unseres inneren Lebens«, jeder »Rückblick auf die Vergangenheit«, sowie alle au-

⁹⁰ Vgl. hierzu auch MedPsych, 32: »Dass psychische und physische Prozesse aus einem gemeinsamen Reiche von Gesetzen erklärt werden können, diese Ansicht brauchen wir nicht aufzugeben; aber natürlich liegt dieses Reich *über* beiden Gliedern dieses Gegensatzes, und die Wahrheit wird nicht gefunden, wenn man Gesetze, die für das eine Glied um seiner speziellen Natur willen gelten, auf das andere anwendet, dessen spezifische Qualität ganz abweichend ist, obwohl es mit jenem unter denselben allgemeinen Begriff fallen mag.«

⁹¹ MK, 168 f.

⁹² In der KrV schreibt Kant: »*Verstand* ist, allgemein zu reden, das Vermögen der *Erkenntnisse*. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. *Objekt* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.« (AA III, 111) Am Beginn seiner späten »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« verknüpft Kant zudem das Postulat der Einheit des Bewusstseins mit dem Begriff der Person und spricht den Tieren jede Bewusstseinsfähigkeit ab (in diesem Punkt ist Lotze, wie zu zeigen sein wird, gänzlich anderer Meinung): »Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewusstseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat.« (AA VII, 127) Vgl. zur »Einheit des Bewusstseins« im Kontext der Kantischen Philosophie ausführlich: Udo Thiel, *Giuseppe Motta* (Hg.), Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins, Berlin 2017.

genblicklichen Empfindungen, Gefühle und Begierden würden nur dadurch verständlich, »dass wir alle [...] Ereignisse und Zustände auf das eine Ich beziehen, das ebenso ihrer gleichzeitigen Mannigfaltigkeit als ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge unverändert zugrunde liegt.«⁹³ So werde der Mensch erst durch die »Einheit des Bewusstseins« zum »Träger der Erscheinungen«; ohne sie dagegen »könnte die Gesamtheit unserer inneren Zustände nicht einmal Gegenstand unserer Selbstbeobachtung werden.«⁹⁴

Lotze erwähnt den nahe liegenden Einwand auf diese These: Eine solche »Einheit des Ich« sei lediglich die »Gestalt, in welcher unser eigenes Wesen sich selbst erscheint«; es müsse noch nicht »eine unteilbare Einheit deshalb sein, weil wir selbst uns so vorkommen.«⁹⁵ Für ihn allerdings kann dieser mögliche Einspruch den Kern seines Argumentes nicht verletzen:

»Denn nicht darauf beruht unser Glaube an die Einheit der Seele, dass wir uns *als* solche Einheit erscheinen, sondern darauf, dass wir uns *überhaupt* erscheinen können. [...] Nicht darauf kommt es an, als was ein Wesen sich selbst erscheint; kann es überhaupt sich selbst, oder kann ein Anderes ihm erscheinen, so muss es notwendig in einer vollkommenen Unteilbarkeit seiner Natur als Eines das Mannigfache des Scheines zusammenfassen können.«⁹⁶

Wenn es um die Unterscheidung des »Wesens« einer Sache vom bloßen »Schein« gehe, vergesse man leicht, dass auch »zur Möglichkeit des Scheines ein anderes Wesen hinzu gedacht werden muss, das ihn sieht« – nämlich das Subjekt selbst, das allen wahrgenommenen Gegenständen als Wahrnehmendes vorangeht. Auf der Innenseite der Wahrnehmung erweist sich Lotze auf diese Weise deutlich als Verfechter eines subjektiven Idealismus im Gefolge Kants:

»Nicht um uns herum breitet sich des Lichtes Glanz aus, sondern diese wie jede Erscheinung hat Dasein nur in dem Bewusstsein dessen, für welchen sie ist.«⁹⁷

Lotzes These der »Einheit des Bewusstseins«, von der aus er auf die Seele als Subjekt dieser Einheit schließt, bildet den Kern seiner Theorie des Geistes; auf ihr

⁹³ MK, 172 f.

⁹⁴ MK, 170.

⁹⁵ MK, 174 f.. Dieses Argument findet sich bereits in Humes »Treatise on Human Nature«, wo es heißt: »Wenn ich aber von einigen Metaphysikern, die sich eines solchen Ich zu erfreuen meinen, absehe, so kann ich wagen, von allen übrigen Menschen zu behaupten, dass sie nichts sind als ein Bündel oder eine Ansammlung verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluss und Bewegung sind. [...] Der Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten, kommen und gehen, und sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Stellungen und Arten der Anordnung untereinander mengen. Es findet sich in ihm in Wahrheit weder in einem einzelnen Zeitpunkt Einfachheit noch in verschiedenen Zeitpunkten Identität, so sehr wir auch von Natur geneigt sein mögen, uns eine solche Einfachheit und Identität einzubilden.« *David Hume*, Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch 1: Über den Verstand (Hg. Theodor Lipps), Hamburg 1989, 327 f.

⁹⁶ MK, 175. In einer Parallelstelle heißt es: »Nicht daraus schlossen wir die Einheit der Seele, dass wir uns *als* Einheit erscheinen, sondern dies, dass uns überhaupt etwas erscheinen kann, überzeugt uns von der Ungeteiltheit unseres geistigen Wesens.« MK, 182

⁹⁷ MK, 175 f.

bauen einige der Theoreme auf, die er an späteren Stellen des *Mikrokosmos* breiter zur Entfaltung bringen wird: die Apriorität des empfindenden Subjekts, seine Lokalisationsthese, ja selbst seine philosophische Gotteslehre. Wie hoch er selbst dieses Argument gewichtete, lässt sich daran verdeutlichen, dass er es – wie im zweiten Teil dieser Arbeit zeigen sein wird – auch gegenüber seinen unterschiedlichen Opponenten an zentraler Stelle zur Anwendung brachte. Völlig immun gegen Kritik ist diese »Einheit des Bewusstseins« dennoch nicht, da Lotze in ihr auf subtile Art zwei sehr unterschiedliche Betrachtungsweisen miteinander verbindet. Er geht zunächst aus von einer epistemischen Feststellung, die in korrekter Weise ein zentrales Charakteristikum der Perzeption artikuliert: Eine gegebene Vielheit wird durch die Wahrnehmung des Perzipienten momenthaft im Wahrnehmungsakt geeint. In einem weiteren Schritt, der als solcher nicht explizit zur Sprache gebracht wird, kommt zusätzlich eine ontologische Deutungsebene ins Spiel: Von der *Einigung* der Wahrnehmungsgehalte wird auf die tatsächliche *Einheit* des wahrnehmenden Subjekts, der Seele, geschlossen; aus der momenthaften Einheitskonstruktion im Akt der Perzeption ist die kontinuierliche Einheit des Perzipienten selbst geworden. Wollte man Lotze den Vorwurf machen, dass er hier gegen eine wesentliche Prämisse seiner eigenen kritischen Erkenntnistheorie verstößt, das Verdikt eines Schlusses von »Wahrheiten, welche gelten« auf »Dinge, welche sind«,⁹⁸ würde seine Verteidigung freilich dahin gehen, dass keine Form des Erkennens ohne ein Subjekt denkbar ist, dessen »Einheit des Bewusstseins« diesen Erkenntnisakt erst begründet; insofern ist eine basale ontologische Setzung unabdingbar, um der Epistemologie den Weg zu bereiten und es möglich zu machen, »dass wir uns *überhaupt* erscheinen können«. Dass eine solche Ontologisierung der Seele, denkt man sie fort, in ihren Konsequenzen dennoch nicht immer unproblematisch ist, zeigt sich insbesondere in einem der größten Schwachpunkte von Lotzes Seelenlehre, seinem Argument, dass die einmal konstatierte Einheit des Bewusstseins sich auch lokal in einem »Ort« der Seele niederschlagen müsse.⁹⁹

Am Ende des Kapitels zieht Lotze ein kurzes Fazit seiner bisherigen Überlegungen: Wie deutlich geworden sei, könne weder das »innere Leben« aus »Wirkungen materieller Stoffe« abgeleitet werden, noch sei es möglich, aus der »Annahme eines verborgenen seelischen Lebens« einen »Vorteil für die Erklärung der einzelnen Erscheinungen« zu gewinnen. Die methodische »Trennung der übersinnlichen Seele von dem sinnlichen Körper« habe sich damit bis zu diesem Punkt des Erkenntnisweges als sinnvoll gezeigt. Zwar möge sich eine »Sehnsucht nach Einheit« auf einem »hohen Standpunkt der Betrachtung« womöglich als gerechtfertigt erweisen; doch hänge das »Gedeihen unserer Ansichten [...] weniger von der Erreichung dieses Standpunktes ab, als es durch seine verfrühte Vorausnahme geschmälert wird«. Wenn auch der »Gegensatz zwischen körperlichem und geistigem Dasein kein unversöhnlicher« sein möge, lebe der Mensch doch in einer Welt, in der die-

⁹⁸ Vgl. hierzu unten: I.C.18.

⁹⁹ Vgl. hierzu unten: I.C.7.

ser Zwiespalt »als ungelöster allen Beziehungen unseres Denkens und Handelns zugrunde« liege; »unentbehrlich« sei er daher dem Leben wie der Wissenschaft. Die Schlüssätze des Kapitels lauten:

»Was uns als unvereinbar sich gibt, haben wir zuerst jedes auf sein besonderes Prinzip zu gründen. Kennen wir den natürlichen Wuchs und die Verzweigung jeder einzelner Erscheinungsgruppen, die wir so geschieden haben, so wird es später möglich sein, von ihrer gemeinsamen Wurzel zu reden. Sie zu früh vereinigen wollen, würde nur heißen, ihre Übersicht trüben und den Wert verfälschen, den jeder Unterschied auch hat, wenn er nicht unaufheblich ist.«¹⁰⁰

Lotzes Ausführungen über »Das Dasein der Seele« können als ein erstes Kompendium seiner generellen Verhältnisbestimmung von Körper und Geist gesehen werden: Für die menschliche Erkenntnis steht der Erklärungsgrund der Seele, die »Einheit des Bewusstseins«, durch die die Vielfalt der Erscheinungen im Subjekt gebündelt und in Relation gesetzt wird, in Opposition zum Erklärungsgrund der Materie, dem »Mechanismus« naturgesetzlicher Organisation. So wird die Frage nach der Interaktion von Geist und Materie – heute der unbestrittene Kern der »Philosophie des Geistes« – nach dem Verweis auf die Unmöglichkeit eines Überganges zwischen beiden Deskriptionsebenen nicht weiter verfolgt: Geht man von zwei »Erklärungsgründen« aus, stellt sich auch die Interaktionsfrage nicht. Ferner deutet sich bereits hier an, dass Lotzes Erkenntnisziel, »*wie ausnahmslos universell die Ausdehnung, und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat,*«¹⁰¹ letztlich zu einer Lösung finden wird, die mit aktuellen Problemlösungsstrategien innerhalb des geistesphilosophischen Diskurses ebenfalls wenig zu tun hat: Wenn die Empirie auch durch eine strikt naturgesetzlich strukturierte Pluralität der Erscheinungen bestimmt ist, steht sie doch letztlich unter dem Ideal der Einheit und dem ersten Grund.

4. Zweites Buch, Kap. 2: Das unzugängliche Wesen der Seele

Getreu seinem selbst auferlegten Leitprinzip, die beiden Bereiche des Körperlichen und des Geistigen auf gesonderte Fundamente stellen zu wollen, macht sich Lotze im Anschluss an eine Begründung von »Natur und Vermögen der Seele«: Könne man in der Seele bisher nur »jenes unbekannte Wesen« sehen, dessen »ungeteilte Einheit die Mannigfaltigkeit des inneren Lebens zusammenhält«, habe man sich nun die Frage nach ihrer »wesentliche[n] Natur« zu stellen und zum Zweck einer »vollständigere[n] Übersicht der inneren Erfahrung« ihre »Zustände« und »Tätigkeiten« zu systematisieren.¹⁰² Wolle man sich hierzu eines Ansatzes bedienen, der

¹⁰⁰ MK, 186f.

¹⁰¹ MK, XV.

¹⁰² MK, 188.

von konkreten »Seelenvermögen« ausgehe, zeige sich schnell, dass dieser im Grunde nur zu tautologischen Aussagen in der Lage sei – natürlich werde »ohne Zweifel das Vorstellungsvermögen Vorstellungen, das Gefühlsvermögen Gefühle erzeugen«, aber es fehle »an Regeln der Beurteilung, die über diese unsinnige Gewissheit hinaus uns schlieBen lehrten, welche Vorstellungen unter welchen Umständen entstehen« oder was geschehe, »wenn mehrere Äußerungen desselben Vermögens zusammentreffen«. ¹⁰³ Ein weiteres, grundsätzliches Problem besteht für Lotze in der mangelnden wissenschaftlichen Verwertbarkeit der Seelenvermögen: Anders als im Bereich der Physik, wo der Begriff der »wirkenden Kraft« gewährleistet, dass die »Wirkungen der natürlichen Kräfte [...] untereinander stets vergleichbar« seien, erschienen diese als »unvergleichbar« und ohne »gemeinsamen Gesichtspunkt«. ¹⁰⁴ So geht Lotzes Plädoyer dahin, als den »eigentlichen Zweck der wissenschaftlichen Untersuchung« auch für den Bereich des Seelenlebens die »Nachforschung nach dem ursächlichen Zusammenhang« zu setzen, »durch welchen Schritt für Schritt jedes einzelne Ereignis des Seelenlebens aus seinen Vorangängen entspringt«; auch, wenn es sich schwierig gestalten müsse das Ziel der Betrachtung eine »Übersicht« sein, die »im Ganzen und Großen mit mehr Sicherheit, als die unbestimmte Schätzung eines natürlichen Instinktes gewährt, die Umriss des Künftigen und die vergangenen Gründe der Gegenwart erkennen lehrt«. ¹⁰⁵ Mit diesem Postulat nach einer stärkeren Systematisierung der Methodiken zur Erforschung des »Seelenlebens« zeigt sich Lotze als ein früher Förderer derjenigen Tendenzen, die der Psychologie noch im Lauf des 19. Jahrhunderts zur Etablierung als eigenständiges akademisches Fach verhelfen sollten: Durch eine Einführung vergleichender Maßstäbe und eine stärkere Quantifizierung der Forschungsergebnisse sollte es bald möglich werden, die Untersuchung der menschlichen Psyche als autarke und objektive wissenschaftliche Disziplin zu betreiben. ¹⁰⁶

Auf die Frage nun, worin denn eigentlich das bestehe, »was in dieser Entwicklung sich gleich bleibt«, wie also das »ursprüngliche Wesen« der Seele zu definieren

¹⁰³ MK, 190. Bei Kant findet sich in der Kritik der Urteilskraft eine Unterteilung »alle[r] Seelenvermögen oder Fähigkeiten« in »drei [...], welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehungsvermögen«. AA V, 177. Einige weitere Ansätze versuchten sich im Anschluss an einer Adaption oder Erweiterung dieses Schemas; eine Übersicht findet sich bei *Friedrich Calker*, *System der Philosophie in tabellarischer Übersicht*, Bonn 1820, 16.

¹⁰⁴ MK, 190 f.

¹⁰⁵ MK, 192 f.

¹⁰⁶ Diese These findet sich auch auf Seiten der gegenwärtigen psychologiegeschichtlichen Forschung; vgl. *Sprung & Sprung* (2002). – Allerdings muss betont werden, dass Lotze in den Charakterisierungen, die er konkret für die Seele vorschlägt, zumindest in Teilen dem Bereich der althergebrachten Vorstellungen verhaftet bleibt, deren methodische Überwindung er zugleich postuliert: Wenn er auch die »eine Natur der Seele« stärker in den Mittelpunkt gestellt sehen möchte, behält er doch zugleich die Auffassung von den »Seelenvermögen« als den »verschiedenen Möglichkeiten« ihrer »Äußerung« bei; die traditionelle »Dreiheit der Urvermögen«, nämlich »Vorstellen, Gefühl und Wille«, findet ebenfalls seine Zustimmung. MK, 194, 199.

sei, gibt Lotze lediglich eine negative Antwort: Wie jedes Wesen sich »nur nach den Folgen« erkennen lasse, »mit denen es in unsere Beobachtung fällt«, könne man auch von der Seele nur sagen, dass sie ursprünglich »das sei, was die Fähigkeit« ihrer (je konkreten) »Entwicklung in sich trage«. Den möglichen gegnerischen Einwand, diese Antwort werde »niemand befriedigen«, da man schließlich wissen wolle, was die Seele »an sich sein möge, um so handeln zu können«, beantwortet Lotze mit der Feststellung, dass dieses »Was der Seele [...] stets unbekannt« bleiben müsse, so wie dies für den Menschen letztlich in Bezug auf alle Dinge der Welt der Fall sei: Zwar denke man, zu wissen, was Wasser und Quecksilber seien, doch könne man »keines von beiden durch beständige Eigenschaften [...] abgesehen von allen äußeren Bedingungen« kennzeichnen:¹⁰⁷

»Beide sind bei gewöhnlicher Temperatur flüssig, beide bei erhöhter gasförmig, beide bei erniedrigter fest; aber was sind sie abgesehen von aller Temperatur? Wir wissen es nicht, wir fühlen selbst das Bedürfnis nicht, es zu wissen, da wir einsehen, dass nie in der Welt einer von beiden Stoffen sich dem Einflusse dieser Bedingungen ganz entziehen kann [...]. Nichts so Festes und Unwandelbares gibt es, das diesem Schicksal sich entziehen könnte; alle unsere Definitionen wirklicher Gegenstände sind hypothetische, und sie bezeichnen unvermeidlich das Verlangte als dasjenige, was unter der einen Bedingung so, unter einer anderen sich anders darstellen wird.«¹⁰⁸

Im Hinblick auf die Seele bedeute dies, dass man auch von ihr nichts wissen könne, »bevor sie in irgendeine der Lagen eintritt, innerhalb deren allein ihr Leben sich entfaltet«. Der Vorwurf der Unwissenheit an die Psychologie hinsichtlich der Essenz der Seele könne daher gewissermaßen auf das gesamte Feld der menschlichen Erkenntnis ausgebreitet werden, vorausgesetzt, man gehe davon aus, »dass wir durch diese Unkenntnis« eines unbekanntes Wesens als Kern der Dinge »viel verlieren«.¹⁰⁹ Dies allerdings streitet Lotze ab: Auch wenn man annehme, dass jedes »geistige Leben sich nicht hätte entwickeln können, ohne dass eine uranfängliche, noch äußerungslose Seele vorangegangen wäre«, glaube man doch durch die Begegnung mit anderen Menschen deren »volle Persönlichkeit« gegenwärtig in der »Summe der Kenntnisse, in der Stimmung des Gemütes, den Gesinnungen des Charakters und der eigentümlichen Wechselwirkung dieser Elemente untereinander«, ohne dass man annehme, »dass unsere Einsicht in das innerste Wesen des Menschen noch gewinnen würde durch den Nachweis dessen, was er ursprünglich war«. Das anfängliche Wesen der Seele könne somit lediglich gewertet werden als »unentbehrliche, aber an sich selbst würdelose Vorbedingung«; aller »Wert und alle wesentliche Bedeutung« liege erst in der »Entwicklung« die darauf folge: »Darin scheint uns jetzt das wahre Wesen zu liegen, wozu das sich Entwickelnde geworden ist«.¹¹⁰

¹⁰⁷ MK, 212f.

¹⁰⁸ MK, 213.

¹⁰⁹ MK, 214.

¹¹⁰ MK, 214f.

In ideengeschichtlicher Perspektive ist dieses Argument Lotzes als eine dezidierte Gegenposition zur Seelenlehre *Herbarts* zu sehen, der die Seele gerade in ursprünglich eigenschaftsloser Form als »real« denkt und daher der Auffassung ist, sie könne in ihrer Gebundenheit an den Menschen nie im Kern ihres Wesens identifiziert werden. Herbart schreibt in seiner »Psychologie als Wissenschaft«:

»Finden wir denn jemals im Selbstbewusstsein uns selbst bloß und lediglich als ein solches Wissen von sich? Keineswegs. Immer schiebt sich irgend eine individuelle Bestimmung ein; man findet sich denkend, fühlend, leidend, handelnd; mit bestimmter Beziehung auf das, was so eben gedacht, gefühlt, gewollt, gelitten, gehandelt wird. [...] Und das heißt nun ebenso viel als: *in der zeitlichen Wahrnehmung kann ich überhaupt nicht mich finden als denjenigen, der ich eigentlich bin*. Diese Wahrnehmung, obschon eine innere, hängt doch an lauter Äußerlichkeiten und kann daher bis zu dem wahren Kern unseres eigentlichen Selbst nicht durchdringen.«¹¹¹

Ohne Herbart beim Namen zu nennen, merkt Lotze an, dass die »Frage nach dem Wesen eines Dinges« auf eine anthropologische Konstante verweise: In der »Suche nach diesem Unauffindbaren« trete ein beständiges Streben des Menschen zutage, das nie zu letzter Befriedigung finde; immer suche er nicht nur nach dem »Keim«, aus dem »die spätere Entwicklung sich entfaltet«, sondern jenseits von »Form und [...] Inhalt der inneren Entwicklung« nach der »Ursache, die beiden Wirklichkeit gibt«:

»Das ist es, was wir wissen wollen, wie es zugehe, dass dieses innere Leben *sein* kann, durch welchen Zauber es dem schaffenden Weltgeist gelinge, in der Mitte dieser wandelbaren Ereignisse etwas Unauflösliches, Festes zu gestalten, das sie alle in sich hegt, an sich trägt und ihnen den Halt des Daseins gibt.«¹¹²

Lotze selbst hält dieses Erkenntnisstreben – wenig überraschend – für kaum erfolgversprechend:

»Diese Frage natürlich ist jedem Nachdenken unlöslich; nie werden wir entdecken, wie Sein und Dasein gemacht wird, oder was das ist, woraus die Dinge bestehen. Aber diese Frage wäre auch dann nur wichtig für uns, wenn unsere Erkenntnis die Aufgabe hätte, die Welt zu schaffen. Ihre Bestimmung ist es jedoch nur, das Vorhandene aufzufassen, und gern gesteht sie sich, dass alles Sein ein Wunder ist, das als Tatsache von ihr anerkannt, aber nie in der Weise seines Hergangs enträtselt werden kann. [...] *Was* die Dinge sind, ist uns deshalb nicht unverständlich, denn diesen Inhalt entfalten sie in ihrem Erscheinen; wie sie überhaupt sein und erscheinen können, ist das allen gemeinschaftliche Rätsel.«¹¹³

Das hier benannte Erkenntnisprinzip ist eine der zentralen Leitlinien des *Mikrokosmos*, auf die Lotze immer wieder zurückkommen wird: Der Ursprung der Dinge und ein von aller Empirie unabhängiger Kern ihres Wesens sind dem Menschen unergründlich; da er sie lediglich in Form ihrer konkreten Äußerungen fas-

¹¹¹ *Johann Friedrich Herbart*, *Psychologie als Wissenschaft*. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster, synthetischer Theil, in: ders., *Schriften zur Psychologie*. Erster Theil (Hg. G. Hartenstein), Leipzig 1850, 191–463, 267 f.

¹¹² MK, 215.

¹¹³ MK, 215 f.

sen kann, erübrigt sich die Frage, was diesem Konkreten voraus liegt.¹¹⁴ Mit dieser Beschränkung der Epistemologie distanziert sich Lotze nicht nur von Herbart, sondern insbesondere auch von den Denkern des Deutschen Idealismus, denen noch sehr an einer Ergründung eben dieser Frage gelegen war (der »schaffende Weltgeist« ist ein mehr als deutlicher Verweis auf Hegel). Zugleich birgt seine hierauf basierende Ablehnung einer Erkenntnismöglichkeit einer idealen, von Prädikaten freien Seele eine wertvolle Basis für die nachfolgenden Begründer der modernen Psychologie, die dann freilich die aus empiristischer Perspektive naheliegende Konsequenz ziehen konnten, die für ihre Theoreme unnötig gewordene Annahme einer »übersinnlich« gedachten Seele gänzlich zu eliminieren.¹¹⁵

5. Zweites Buch, Kap. 5: Apriorität der Seele

Im weiteren Verlauf des zweiten Buches des *Mikrokosmos* macht sich Lotze, analog zu seiner Darstellung der körperlichen Welt im ersten Buch, an eine weitere Detailanalyse der einzelnen Eigenschaften und Tätigkeiten der Seele. Das dritte Kapitel widmet sich dem »Verlauf der Vorstellungen«, das vierte den »Formen des beziehenden Wissens«, das fünfte den »Gefühlen, dem Selbstbewusstsein und dem Willen«. Auch diese Ausführungen böten für eine wissenschaftshistorische Analyse reichlich Stoff, da in ihnen einige speziell für den weiteren Verlauf der psychologischen Forschung relevante Themen aufscheinen – so entwickelt Lotze im dritten Kapitel zur Erklärung des Vorstellungsverlaufes eine Theorie der »Assoziationen«, mit denen er das »gegenseitige Haften der Eindrücke aneinander« bezeichnet;¹¹⁶ im vierten Kapitel kommt er auf die »beziehende Tätigkeit« des Geistes im Rahmen des bewussten Erkenntnisprozesses zu sprechen, durch den das »Mannigfaltige der Eindrücke in dem Sinne eines zusammenhängenden Ganzen« gedeutet und zum bewussten »Bild einer Welt« umgestaltet werde, »in deren innerlicher Verknüpfung [der Geist] den Widerschein seiner eigenen Einheit findet«.¹¹⁷ Die vielen Detailanalysen Lotzes, die hiermit einhergehen, sind im Kontext dieser den grundlegenden Prämissen seiner Seelenlehre gewidmeten Arbeit allerdings von geringerem Interesse; es sei daher an dieser Stelle lediglich auf einen zentralen Gedankengang innerhalb des fünften Kapitels hingewiesen, der als das Resultat seiner Überlegungen des zweiten Buches gelten kann – seine Theorie des »Selbstgefühls«.

Das »Selbstbewusstsein« gelte, so Lotze, traditionell als eine »Tatsache des bloßen Erkenntnislebens«; es werde klassischerweise gefasst als der Ort, »in welchem

¹¹⁴ Dennoch – und hierin zeigt sich wiederum deutlich Lotzes zwischen Idealismus und Empirismus vermittelnde Position – beruht das Erkenntnisstreben des Menschen auf der korrekten Intuition, dass es jenseits aller Empirie *tatsächlich* einen (wenn auch unergründlichen) Ursprung aller Dinge gibt, in dem der Kern ihres Wesens grundgelegt ist. Siehe hierzu unten: I.C.14.

¹¹⁵ Siehe hierzu unten: Anm. 267.

¹¹⁶ MK, 242.

¹¹⁷ MK, 257.

wir uns als Ich von dem Nicht-Ich der übrigen Welt unterscheiden und die Mannigfaltigkeit der inneren Zustände auf dies Ich, als den zusammenhaltenden Mittelpunkt aus- und eingehender Wirkungen beziehen.«¹¹⁸ Diese Definition, der auch Lotze sich anschließen bereit ist, scheint zunächst inspiriert durch und konform mit der Subjekt-Theorie Fichtes, wie dieser sie am Beginn seiner »Wissenschaftslehre« präsentiert: Das »Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins«; zugleich gilt: »das dem Ich Entgegengesetzte ist = *Nicht-Ich*«. ¹¹⁹ Allein bei dieser Erkenntnis, der rein formalen Feststellung, dass »die Mannigfaltigkeit alles Vorstellbaren in diese zwei Teile zu scheiden« sei, könne man es, so Lotze, nicht belassen: Beschrieben werde damit ja »nicht *unser* Ich allein, sondern die allgemeine Natur *jedes* Ich«; das Spezifikum des eigenen Ich, das »*Wesen* unserer Seele« und der »Wert dieser Zurückbeziehung auf uns selbst« sei mit diesem abstrakten Wissen noch gar nicht berührt.¹²⁰ Die Lösung dieses Problems ist für Lotze im Rekurs auf das im eigentlichen Sinne Nächstliegende zu suchen – das »wirkliche Selbstbewusstsein« werde nicht gedacht, sondern zuallererst *gefühlt*:

»Nicht indem jenes Zusammenfallen des Denkenden mit dem Gedachten von uns gedacht, sondern indem es in dem unmittelbaren Werte, den es für uns hat, gefühlt wird, begründet es unser Selbstbewusstsein und hebt unwiderruflich den Unterschied zwischen uns und der Welt über alle Vergleichung mit den Gegensätzen hinaus, durch die ein Gegenstand sich vom anderen sondert.«¹²¹

So weist Lotze auf einen aus seiner Sicht wesentlichen Schwachpunkt der meisten bisher getätigten Reflexionen über das Wesen des Ich hin: Nicht als eine formal-strukturelle Setzung, sondern erst als ein konkret *Erlebtes* wird das Ich in der Doppelstruktur von Ich und Nicht-Ich, Denkendem und Gedachtem, Subjektivität und Objektivität, zu dem, was es *vor* aller denkerischen Rekonstruktion eigentlich ist.¹²² Das Erleben, das unmittelbare Gefühl des Selbst, ist damit das Erste;

¹¹⁸ MK, 278.

¹¹⁹ *Johann Gottlieb Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794] (Hg. Fritz Medicus), Hamburg 1922, 16, 24.

¹²⁰ MK, 279f.

¹²¹ MK, 281. »Unsere Unterschiedenheit von der Welt«, so paraphrasiert E. W. Orth dieses Argument, »ist unvergleichlich mit jedem anderen Unterschied.« *Orth* (1986), 43.

¹²² Vgl. hierzu insbes. *Matthias Neugebauer*, Die Würde der Subjektivität. Rudolf Hermann Lotzes Beitrag zur Aufarbeitung des Subjektivitätsparadigmas, in: *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas* (Hg. Ingolf U. Dalferth, Philipp Stoellger), Tübingen 2005, 19–36. Neugebauer sieht Lotze als Vertreter eines Subjektivitätsparadigmas, das durch bewussten Rekurs auf Fichtes reflexive Absonderung des »Nicht-Ich« vom »Ich« nach dem wahrhaft Elementaren im Selbstbewusstsein frage: »Ist es für das Ich typisch, dass es sich suffizient vom Nicht-Ich abzutrennen vermag, dann erkennt Lotze in dieser Differenz eben nicht primär einen intellektuellen Akt im Sinne der Fichteschen Entgegensetzung, sondern dergestaltigen mentalen Operationen vorgängig existiert immer schon eine elementare Trennlinie, und zwar in Gestalt von Körperwahrnehmung und der durch sinnliche Empfindungen vermittelten Erfahrung eines Anderen. [...] Der Kern der Subjektivität kondensiert für Lotze so im ›Selbstgefühl‹, in dem sich das Individuum in einer unmittelbaren Form selbst vorstellig ist und das der theoretischen Bezugnahme seiner selbst auf sich selbst immer schon voraus liegt.« Als eine wesentliche Stärke dieser Deu-

seine Einholung auf dem Weg der Abstraktion ist, wenn sie auch in ihrem Wert nicht gering zu schätzen ist, erst das Zweite und dem Erleben nachfolgende:

»So gilt uns das Selbstbewusstsein nur für die Ausdeutung eines *Selbstgefühls*, dessen vorangehende und ursprüngliche Lebendigkeit durch die Ausbildung unserer Erkenntnis nicht unmittelbar gesteigert wird; nur der Reichtum und die Klarheit des Bildes, das wir von unserem Wesen uns erkennend entwerfen, erhöht sich im Fortschritt unserer Bildung.«¹²³

Mit diesem vordergründig unscheinbaren Argument benennt Lotze ein zentrales Prinzip seines Denkens, zu dem er im Angesicht aller Formen von Letztbegründungsansprüchen immer wieder zurückkehren wird: Das subjektive Erleben kann durch keinen Versuch, das Spezifische eben dieser Subjektivität auf einen ersten Grund zu bringen, negiert werden; der Mensch mag auf dem Weg des Denkens viele Bedingungen seiner Existenz in Erfahrung bringen können, doch nichts, was dem unmittelbaren »Selbstgefühl« noch voraus liegt. Das cartesische »Cogito«,¹²⁴ Fichtes »Ich bin Ich«,¹²⁵ Schellings These, das »absolute Ich« bringe »sich durch sein Denken selbst – aus absoluter Kausalität – hervor«¹²⁶ – all diese dem Anspruch nach ursprünglichsten Gehalte des menschlichen Selbstverständnisses erweisen sich so als Setzungen, die erst vor dem Hintergrund des basalen und vor aller sprachlichen Artikulation liegenden »Selbstgefühls« möglich und somit eben doch nicht das Erste sind. Die »Sehnsucht« des Menschen, ein »wahres Ich« hinter seinem »empirischen Ich« auszumachen und »in einem reinen, noch bestimmungslosen und sich selbst gestaltenden Triebe das wahre und tiefste Wesen unserer Persönlichkeit zu suchen«, werde daher immer nur höchst subjektive Ergebnisse erbringen können: »Nur das glauben wir jetzt wahrhaft zu sein, wozu wir uns selbst gemacht haben.«¹²⁷

tung verweist Neugebauer zu Recht auf ihre intuitive Plausibilität: »Indem Lotze [...] den Kern der Subjektivität im Selbstgefühl verortet, erweist sich sein Ansatz adaptibel gegenüber einer Alltagsphänomenologie des Selbstbewusstseins. Tatsächlich denken wir uns nicht erst hochstufig, ehe wir den Schmerz als den unsrigen fühlen oder in einem Satz den selbstbezüglichen Ausdruck ›Ich‹ benutzen.« A.a.O., 29 f., 34.

¹²³ MK, 281 f.

¹²⁴ Descartes wird von Lotze am Beginn seiner Abhandlung »Seele und Seelenleben« gewissermaßen als Initiator einer Geringschätzung des unmittelbaren »Selbstgefühls« genannt: Alle »reiche Anschauung«, die durch die »lebendige Bildung der Gemüter« über die Jahrhunderte etwa in den »Schöpfungen sophokleischer Kunst« und in der »griechische[n] und germanische[n] Mythologie« unverstellt zum Ausdruck gekommen sei, finde durch den »einfachen Ausspruch des *Cartesius* von der vollkommenen Unvergleichbarkeit des Denkens und der Ausdehnung« ein Ende; die »wissenschaftliche Psychologie« finde so ihre »erste, für einige Zeit wenigstens unbestritten gebliebene Grundlage«. SuSl, 1.

¹²⁵ *Johann Gottlieb Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794] (Hg. Fritz Medicus), Hamburg 1922, 14.

¹²⁶ *F. W. J. Schelling*, Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wesen [1795] (Hg. Karl Friedrich August Schelling), in: ders., Sämtliche Werke I/1, Stuttgart 1856, 149–244, 167.

¹²⁷ MK, 284 f. Dieses Argument findet sich weiter ausgeführt im dritten Kapitel des neunten Buches; siehe hierzu unten: I.C.21.

Der abschließenden Überlegung, mit der Lotze seine Ausführungen des zweiten Buches enden lässt, kommt gewissermaßen eine Brückenfunktion zu: Sie beschreibt den Kern des bisherigen systematischen Ertrags und dient damit als Basis der Thesen des dritten Buches, »Das Leben«, in dem eine Verhältnisbestimmung von »Mechanismus« und Seele vorgenommen wird. – Er wolle, so Lotze, lediglich »einen Punkt hauptsächlich als den Gewinn dieser Betrachtungen festhalten«, nämlich die Überzeugung der »durchgehenden Verschiedenheit, welche das Verhalten des inneren Lebens von den Eigentümlichkeiten des äußeren Naturlaufs trennt«: Einerseits seien die »Elemente« des ersten, Bewusstsein, Gefühl und Wille, als »Äußerungen einer beziehenden Zusammenfassung des Mannigfaltigen« andere als die der Natur; zudem gälten auch die »Grundvorstellungen«, die die Naturwissenschaft als die »überall anwendbaren Hilfsmittel der Untersuchung« gebrauche, auf dem Feld der Seele nichts. So habe man »hier ein völlig anderes und neues Gebiet betreten«, dessen »eigentümliche Natur auch die Gewöhnung an neue und eigentümliche Gesichtspunkte von uns verlangt«. ¹²⁸ Die mechanistische Analyse der Natur hingegen bewirke zunehmend, »dass uns zuletzt das Verständnis alles Unmittelbaren abhanden kommt«, so dass man auch »in unserem Inneren« nicht mehr sehe als »eine äußerliche Aneinanderkettung von Ereignissen« und »Bewusstsein, Gefühl und Streben« zum »beiläufigen Schein« werde, »den jenes wahre Geschehen in uns wirft, wenn nicht dann doch wieder etwas da sein müsste, für welches und in welchem dieser Schein entsteht«. Aber:

»Dieses Etwas ist nun *da*; jede einzelne Äußerung unseres Bewusstseins, jede Regung unserer Gefühle, jeder keimende Entschluss ruft uns zu, dass mit unüberwindlicher und unleugbarer Wirklichkeit Ereignisse in der Tat geschehen, die nach keinem Maße naturwissenschaftlicher Begriffe messbar sind.« ¹²⁹

Wenn daher auch der Materialismus »im Bereiche der Schule« weiter »sein Dasein fristen und seine Triumphe feiern« werde, gelte doch zugleich, dass »seine eigenen Bekenner« bereits durch »ihr lebendiges Tun ihrem falschen Meinen« widersprechen. ¹³⁰

»Denn sie werden alle fortfahren, zu lieben und zu hassen, zu hoffen und zu fürchten, zu träumen und zu forschen, und sie werden sich vergeblich bemühen, uns zu überreden, dass dies mannigfaltige Spiel der geistigen Tätigkeiten, welches selbst die absichtliche Abwendung vom Übersinnlichen nicht zu zerstören vermag, ein Erzeugnis ihrer körperlichen Organisation sei, oder dass das Interesse für Wahrheit, welches die einen, die ehrgeizige Empfindlichkeit, welche andere verraten, aus den Verrichtungen ihrer Gehirnfasern entspringe. Unter allen Verrichtungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, dass er dahin kommen konnte, sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln, oder es sich als Erzeugnis einer äußeren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugnen.« ¹³¹

¹²⁸ MK, 294 f.

¹²⁹ MK, 295 f.

¹³⁰ MK, 295 f.

¹³¹ MK, 296.

Mit einem dezidierten Verweis auf die unabstreitbaren Gegebenheiten der Alltagserfahrung identifiziert Lotze so die Relationsbestimmung des naturwissenschaftlichen Objektivitätsanspruches zur unmittelbar erlebten Subjektivität als Kernproblem des metaphysischen Materialismus: Während die körperliche Welt nach dem Maß einer strikten Naturgesetzlichkeit fassbar ist (und zu einem exakten Verständnis auch so gefasst werden muss), besteht die Eigenart der Seele darin, dass sie die äußerliche Vielheit der Welt zu einer Einheit zusammenfasst und dabei in ihren Regungen unmittelbar *erlebt* wird. Wer daher das Geistige – analog zum Vorgehen der naturwissenschaftlichen Forschung – im Sinne einer nachvollziehbaren Ereigniskette fassen möchte, deren Ergebnis dann der »Schein« des subjektiven Erlebens ist, begeht nach Lotze einen elementaren Fehler: Er degradiert das eigentliche Wesen des Seelischen, die erlebte Innerlichkeit, zum Sekundärprodukt eines rein mechanischen Geschehens. Für Lotze hingegen ist klar, dass die Geisteshaltung des Materialisten bereits aus lebenspraktischer Perspektive als widerlegt gelten muss, da auch er nicht anders kann, als seine Antriebe, Emotionen und Interessen als das für ihn Elementarste zu priorisieren.¹³²

6. Drittes Buch, Kap. 1 : Generelle Probleme der Frage nach der Leib-Seele-Relation

Im Zentrum von Lotzes Argumentation zum Verhältnis von Materie und Geist steht bis zu dieser Stelle der Nachweis der Problematik eines jeden Reduktionismus: Weder ein Idealismus, der das Ganze der Natur als Repräsentation der Ideen

¹³² In der *Medizinischen Psychologie* gibt Lotze diesem Argument eine stärker systematische Fassung: Er beschreibt dort die Materie, die vielen als der »festeste Anker aller Überlegung« gelte, als das in Wahrheit »Allerdunkelste«, da sie immer nur in einer »cognitio circa rem«, einem Wissen um ihr »äußerliche[s] Verhalten«, nie aber in einer »cognitio rei«, einem Wissen um ihre »wesentliche Natur« fassbar sei. Während die Naturwissenschaft »mit großer Genauigkeit eine Menge von Relationen« beschreiben könne, »nach deren Veränderlichkeit auch die scheinbaren Eigenschaften der Materie sich ändern«, werde diese »uns immer dunkler, wenn wir von ihrem Rechnungswert für die physische Mechanik absehen«; eine Materie »an sich selbst«, ein »träges, passives Dasein [...], tatlos mit Kräften begabt, die irgend einem beständigen Gesetze folgen«, erweise sich letztlich als »ein völlig undurchdringlicher Gedanke«. Eine »positive und unmittelbare Anschauung« besitze man dagegen nur »von dem Lebendigen und Tätigen«. Lotze folgert hieraus, dass das »eigentümliche Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Psychologie« vor allem mittels einer Grundlagenreflexion über ihre Gegenstandsbereiche zu bestimmen ist: Während »die erste in dem Begriffe der Materie ein völlig fingiertes, an sich unwahres Prinzip zu Grunde legt, das sie jedoch durch eine geniale Kombination anderer Hilfsvorstellungen für einen großen Kreis von Untersuchungen höchst nutzbar zu machen versteht«, besitze »die gewöhnliche Meinung vom geistigen Leben in dem Begriffe der Seele ein an sich völlig wahres Prinzip«, dem sie jedoch »nur schwer die nötige Fassung und die erforderlichen äußeren Beziehungspunkte [...] für seine Anwendung zur Erklärung der einzelnen Erscheinungen« zu geben vermöge. Ein »unmittelbare[s] Zutrauen zu der objektiven Wahrheit und Gültigkeit« des Materiebegriffes sei daher verfehlt; vielmehr habe man »den Geist allein als die ursprüngliche Existenz, die Materie als ein Sekundäres« zu fassen, »das nun natürlich seine Wurzeln nirgends anders als in dem Geiste selbst haben kann«. *MedPsych*, 56 ff., 60 f.

eines absoluten Geistes interpretiert, noch ein Materialismus, der die in der Natur gegebenen mechanischen Wirkungsgesetze als Erklärungsmuster für den menschlichen Geist gebrauchen möchte, können die Situiertheit des Menschen in der Welt in adäquater Weise erklären – der Idealismus scheitert an einer Deutung der konkreten Naturerscheinungen, der Materialismus am Faktum der Eigengesetzlichkeit des Geistes. Mit dieser Erkenntnis hat sich Lotze für den Beginn des dritten Buches des *Mikrokosmos*, dessen erstes Kapitel den Titel »Der Zusammenhang zwischen Leib und Seele« trägt, eine denkbar schwierige Aufgabe bereitet: Wie kann ein solcher Zusammenhang dieser differenten Größen nun noch sinnvoll begründet werden? Und: Inwiefern ist die Rede von einem »Zusammenhang« beider bei Annahme je eigener Gesetzlichkeiten überhaupt noch sinnvoll?

Die generelle Tatsache einer wechselseitigen Interaktion hält Lotze zunächst für kaum bestreitbar, da sie intuitiv plausibel ist: Wenn auch die »Eigentümlichkeit des geistigen Daseins« gegenüber dem Gebiet der »Naturerscheinungen« unbestreitbar sei, überzeuge doch zugleich die »gewöhnlichste Erfahrung« jeden Einzelnen davon, wie »groß und schwerwiegend die leitende Macht ist, welche [...] der Wechsel der körperlichen Stimmung über Größe und Richtung der geistigen Regsamkeit ausübt«. ¹³³ Darüber hinaus interagiere nicht nur der Einzelne mittels des Körpers mit seiner Umwelt; »alle höhere Kultur« hänge immer »von den unzähligen Wechselwirkungen« ab, die »alle zuletzt durch körperliche Tätigkeiten und Bedürfnisse vermittelt, zwischen uns und der Außenwelt ausgetauscht werden«. ¹³⁴ Die Frage, ob ein Zusammenhang zwischen Körper und Seele besteht, ist also für Lotze denkbar einfach beantwortbar, da sich das Erleben einer Verbundenheit beider nicht leugnen lässt.

Soweit ist sich die Intuition also des Zusammenhangs von Seele und Materie sicher; eine »wissenschaftliche Erörterung«, die sich dieser Frage stellt, sieht sich Lotze zufolge allerdings bereits von Beginn an konfrontiert mit »Keime[n] von Missverständnissen«, die es zunächst zu benennen gilt. Ganz wesentlich ist ihm hier zunächst die Hinterfragung der Motivation des eigenen Forschens:

»Denn unsere Wünsche können entweder auf das Verständnis der Erscheinungen und auf die Nachempfindung ihres wesentlichen Sinnes, oder auf die genaue Erkenntnis der äußerlichen Formen ihres Zusammenhanges und ihre gegenseitige Berechenbarkeit auseinander gerichtet sein; aber mehr als eine Unvollkommenheit der menschlichen Natur scheint uns das völlige Verschmelzen beider Richtungen unseres Forschens zu einer unteilbaren Einheit des Wissens zu versagen.« ¹³⁵

¹³³ MK, 299.

¹³⁴ MK, 299f.

¹³⁵ MK, 300f. Lotze beschreibt hier prägnant zwei Paradigmen, die zu seiner Zeit sowohl in der spekulativen wie auch in der empirischen Wissenschaft gleichermaßen Verwendung fanden und von denen auch er Gebrauch macht: Die erste Fragerichtung ist die *teleologische*, die, bezogen auf das Verhältnis von Geist und Materie, nach dem Sinn, also dem *Wozu* ihrer Verbindung fragt; die zweite ist die *funktionalistische* nach dem äußeren Wirkmechanismus, also dem *Wie* ihrer Verbindung. Auf die erste Frage wird eine geltungsbezogene Antwort erwartet (»Da diese Verbundenheit dem Ideal des Weltbaues und damit dem Wesen des Menschen entspricht«), auf die zweite

Lotze hält insbesondere der ersten der beiden »Richtungen« entgegen, dass die Konstruktion eines »wesentlichen Sinnes« der Erscheinungen in der Wissenschaft zunächst gänzlich unangebracht ist: Immer wenn sich die Wissenschaft »von den gegebenen Tatsachen« entferne, um »aus ihrer verallgemeinernden Vergleichung die höchsten Grundsätze zu finden, die uns wieder zu ihnen zurückführen sollen«, vermehrten sich mit der »steigenden Anzahl der Vermittlungsglieder« unvermeidlich »die Quellen möglicher Irrtümer«; man habe deshalb, statt der Untersuchung eine geringe Zahl von Prinzipien zugrunde zu legen, besser nahe am Konkreten zu bleiben:

»Nur ein verhängnisvolles Zutrauen zu ihrer eigenen Unfehlbarkeit kann daher die Wissenschaft verleiten, ihre Erkenntnis über einen reich gegliederten Inhalt mit Vorliebe an die möglichst geringste Zahl von Grundsätzen oder an den dünnen Faden eines einzigen Prinzips zu knüpfen, mit dessen Riss das Ganze fallen müsste. Anstatt ihren Bau auf die scharfe Schneide einer einzigen Grundanschauung zu stellen und das sonderbare Kunststück der möglichst großen Labilität mit immer tiefsinnigeren Mitteln auszuführen, wird sie nützlicher arbeiten, wenn sie für die breiteste Grundlage ihres Aufstiegens sorgt und das Gegebene mit bescheidenem Anlauf zunächst auf die nächstliegenden Erklärungsgründe bringt, die seine deutlich erkennbare Eigentümlichkeit verlangt.«¹³⁶

hingegen eine genetische (»Aufgrund des Zusammenwirkens der Faktoren x_1 , x_2 und x_3 «). Das Erkenntnisziel ist im einen Fall die Begründung einer letzten Einheit, im anderen Fall eine Ermittlung verschiedener Erklärungsgründe. Beide Fragen ergeben, verschmilzt man sie zu einer, keinen Sinn mehr (»Wozu und wie sind Geist und Materie miteinander verbunden?«), auch wenn sich sowohl der Idealismus wie auch der Materialismus an einer solchen Verschmelzung versuchen: Im Ausgang von einer funktionalistischen Erklärung der Geist-Materie-Verbindung schließt der Materialismus auf die Verfehltheit des teleologischen Paradigmas (»Geist entsteht durch das Zusammenwirken der Faktoren x_1 , x_2 und x_3 , daher ist der Mensch lediglich eine Äußerungsform der Materie«) und überträgt damit unrechtmäßigerweise Kategorien der Genese auf den Bereich der Geltung; der Idealismus schließt umgekehrt von der Annahme eines übergeordneten Sinns auf die Illegitimität eines reinen Funktionalismus (»Das Wesen der Welt ist Geist, daher ist auch die organisierte Materie letztlich eine Äußerungsform des Geistes«); die Setzung absoluter Geltungskategorien dominiert so das Bild des genetischen Prozesses.

¹³⁶ MK, 303. Lotzes Kritik richtet sich an dieser Stelle primär gegen die idealistische Naturphilosophie und ihr Bestreben, jede konkrete Erscheinung unmittelbar auf ihre Wurzeln im ersten Grund der Welt zurückzuführen – sein Plädoyer, die einzelnen Untersuchungsgegenstände in ihrer empirisch konstatierbaren Eigenständigkeit gelten zu lassen, ergibt zumindest aus dieser Perspektive durchaus Sinn. Ein Problem dieser Argumentation besteht freilich darin, dass mit ihr auch die generelle Legitimität naturwissenschaftlicher Großtheorien in Bedrängnis gerät: Dass der »reich gegliederte Inhalt« des organischen Lebens, ungeachtet Lotzes Einwand, heute zu einem Großteil fest an die kurz nach dem ersten Teil des *Mikrokosmos* erstmals publizierte Darwinsche Evolutionstheorie geknüpft ist, kann als unstrittig gelten; ihr »Faden« hat sich allerdings kaum als »dünn« erwiesen, weil sich herausstellte, dass dieses Explikationsmodell vielfach empirisch verifizierbar ist. So zeigt sich die Evolutionstheorie als ein Prinzip, auf dessen »scharfer Schneide« tatsächlich der Bau der gesamten Biologie steht, und das sich darüber hinaus zu einer Erklärung der »deutlich erkennbaren Eigentümlichkeit« der einzelnen Organismen in der Lage sieht. Es wundert daher nicht, dass Lotze es vorzog, die Theorie Darwins in späteren Auflagen des *Mikrokosmos* weitestgehend zu ignorieren (siehe hierzu unten: I.C.11). Fest steht allerdings auch – dies zugunsten Lotzes – dass durch jedes umfassende wissenschaftliche Explikationsmodell eine illegitime Überschreitung des je konkreten Geltungsrahmens immer begünstigt werden wird. Tatsächlich

In Bezug auf den Untersuchungsgegenstand, dem das Kapitel gewidmet ist, die Beziehung von Körper und Seele, bedeute dies, dass bereits die vermeintlich unverfängliche Fragestellung nach der generellen Art des Verhältnisses beider kritisch zu betrachten sei. Frage man nämlich, wie dies häufig geschehe, »nach dem Bande überhaupt« zwischen beiden, da man die »eigentliche Schwierigkeit der Sache« so glaube zusammenfassen zu können, sei hierzu festzustellen, dass schon in dieser »Fassung der Frage« ein tiefes »Missverständnis« zum Ausdruck komme:

»Denn was ist ein Band anderes, als ein Mittel äußerlicher Verknüpfung für das, was nicht von selbst aneinander haftet und wegen des Mangels jeder innerlichen Beziehung keine Wechselwirkung auszutauschen geneigt ist? Und wäre es uns nun gelungen, dieses allgemeine und zwar dieses eine Band zwischen Leib und Seele zu entdecken, welches Bedürfnis hätten wir dann eigentlich befriedigt?«¹³⁷

Keine der »zahllosen Wechselwirkungen« werde durch diese »unbestimmte Vorstellung« erklärt; nicht ein »vorangehendes Band« sei daher ausschlaggebend, vielmehr müsse davon ausgegangen werden, »dass eben die Wechselwirkung selbst sie unmittelbar aneinander heftet und sie befähigt, Bänder zu werden für Anderes, dessen eigene gegenseitige Verwandtschaften zu kraftlos sind, um seine Vereinigung im Kampf mit widerstreitenden Hindernissen zu bewirken.« Zwar sei es zweifellos eine »der Aufmerksamkeit würdige Frage«, auf welche konkrete Weise »in der ersten Bildung des Lebens Leib und Seele vereinigt worden sind«; innerhalb des »einmal gebildeten und sich erhaltenden Leben[s]« jedoch qualifiziert Lotze die Annahme eines »fortdauernde[n] Band[es]«, das »von der lebendigen Wechselwirkung beider noch verschieden wäre« als eine »gleich überflüssige und armselige Vorstellung«:¹³⁸

»[S]ie ist armselig, weil sie es ist, die recht eigentlich auf ganz äußerliche Weise Leib und Seele aneinander ketten möchte und nicht daran denkt, dass statt des einen formlosen Bandes vielmehr das fein gegliederte Geflecht unzähliger Beziehungen beide auf das Sinnvollste zu gegenseitigem Eingehen auf ihre Zustände und Bedürfnisse befähigt. Denn jede einzelne Wechselwirkung, die zwischen ihnen ausgetauscht wird, ist ein Faden dessen, worin ihr Band besteht, und die spottenden Einwürfe, die so oft der Ansicht von der Zusammensetzung der menschlichen Natur aus Leib und Seele gemacht werden, weil sie unser Wesen aus der Addition zweier Bestandteile erzeugen wolle, tragen nur diese Kümmerlichkeit ihrer eigenen Vorstellung von einem allgemeinen Bande mit Unrecht auf die unbegrenzte Mannigfaltigkeit dieser organisierten Wechselwirkung über.«¹³⁹

Lotzes Plädoyer für eine Pluralität von Interaktionen statt eines einzelnen »Bandes« zwischen Leib und Seele kann als ein Vorgriff auf die relationale Ontologie

bietet die Evolutionstheorie für diese Kategorienverwechslung Beispiele zuhauf – wenn sie auch zunächst nichts als ein Modell der generationenübergreifenden Erhaltung und Variation des organischen Lebens ist, bringt es ihre Dominanz doch mit sich, dass sie von durchaus seriösen Fachwissenschaftlern immer wieder als allgültiges anthropologisches Paradigma missverstanden wird.

¹³⁷ MK, 306.

¹³⁸ MK, 306 f.

¹³⁹ MK, 307 f.

gesehen werden, die er im neunten Buch des *Mikrokosmos* präsentiert.¹⁴⁰ Wie sich dort zeigen wird, teilt alles Seiende das Charakteristikum permanenter Interaktivität; insofern beruht die Frage nach einer singulären Art der Relation zwischen Leib und Seele auf einer grundsätzlich fehlerhaften ontologischen Prämisse: Das Postulat *einer* spezifischen Verbindung ignoriert, dass die Beziehung dieser beiden Größen – wenn überhaupt – nur in einer Theorie multipler Bezogenheit fassbar ist. Nicht ein äußerliches »Band« ist daher das für diese Relation adäquate Bild, sondern ein »Geflecht« vielfältiger und mehrdimensionaler Verbundenheit. Neben dieser ontologischen hat das Argument allerdings auch eine epistemologische Dimension. Für Lotze besteht die basale Fehlannahme, von der viele naiv-monistische Argumentationen gegen einen Dualismus von Leib und Seele getragen sind, in einer Prämisse, die sich etwas pauschal folgendermaßen paraphrasieren ließe: Wer den Dualismus allein mit dem Argument ablehnt, dieser sei als Annahme zweier separater Entitäten untragbar, und aus dem selben Grund die Vorstellung einer übergeordneten Einheit beider befürwortet, artikuliert damit noch vor aller konkreten Argumentation die eigene simple Vorstellung, man könne der Pluralität des Themenfeldes bereits durch das *Postulat* einer allgemeinen Einheit gerecht werden. Der allgemeine Monismus von Geist und Materie erweist sich so als eine Setzung im Sinne der alten, deduktiven Metaphysik, der sich die gegebene Realität dann – auf welche Weise auch immer – zu fügen hat; als eine vorweggenommene Wahrheit, der die real existierenden Dinge der Welt nachträglich eingegliedert werden müssen.¹⁴¹

Doch auch für den, der sich auf die ontologisch korrekte Prämisse einer Vielfalt unterschiedlicher Wechselwirkungen zwischen Körper und Seele einlässt, ist nach Lotze die Gefahr möglicher fehlerhafter Vorstellungen noch nicht gebannt: In diesem Fall bestehe nun die Versuchung, die Frage zu stellen, ob die Vielfalt der Relationen zwischen beiden Größen »unerklärlich« bleiben müsse, oder ob es ein Mittel gebe, »sich eine Anschauung davon zu machen, wie die Eindrücke vom Körper zur Seele übergehen und zu dieser zurückkehren«. Für Lotze ist auch diese Frage »nur eine neue Form des Ausdruckes für die falsche Meinung, die der vorigen zu Grunde lag«: Es sei ein prinzipieller denkerischer Fehler, die »Wirklichkeit« der Verbundenheit beider »um ihrer Unerklärbarkeit willen« zu bezweifeln; vielmehr sei bereits die unleugbare Tatsache der »Wechselwirkung« selbst »der Begriff jenes einfachen und ursprünglichen Geschehens, auf welches jede Erläuterung zusammengesetzter Ereignisse uns zurückführt, und welches wir nun, uns selbst missverstehend, aus seinen eigenen Folgen begründen möchten«. Gewünscht werde von vielen Zeitgenossen um des besseren Verständnisses willen eine »anschauliche Beschreibung der Arme, mit denen die Seele tätig in den Körper übergreift, der physischen Werkzeuge, durch welche der Körper ihr seine Eindrücke beibringt, kurz

¹⁴⁰ Siehe hierzu unten: I.C.19.

¹⁴¹ Vgl. hierzu insbes. die Ausführungen Lotzes im ersten Kapitel des achten Buches – siehe unten: I.C.18.

jener ganzen Maschinerie« der wechselseitigen Interaktion beider.¹⁴² Lotze hält die Aneignung solcher Kenntnisse durchaus für möglich, allerdings trete durch die »unterhaltende Mannigfaltigkeit« der dadurch entstehenden Bilder die »Neugierde an die Stelle der Wissbegierde«, und nur die erste, nicht aber die letzte, finde Befriedigung:

»Wir schätzen die Gründlichkeit unserer Einsicht sehr gewöhnlich nach der Menge der Einzelheiten, die wir in irgend einer Untersuchung kennen gelernt haben; je mehr innerliche Maschinerie, je mehr Zusammensetzung unsere zergliedernde Aufmerksamkeit in irgend einem Gegenstande findet, desto vollständiger glauben wir, Wesen und Wirkungsweise desselben begriffen zu haben. Wir denken nicht daran, dass die Mannigfaltigkeit zusammenhängender Glieder eigentlich doch nur die Summe dessen vermehrt, was einer Erklärung eben bedürftig wäre, und dass jeder Nachweis von Mittelgliedern zwischen erster Ursache und Enderfolg das Rätsel, wie nun überhaupt Wechselwirkung zwischen verschiedenen Elementen möglich sei, nicht löst, sondern nur vervielfältigt.«¹⁴³

Dieses Problem der Nichtableitbarkeit eines Generalprinzips aus vielen konkreten einzelnen Wirkmechanismen gilt laut Lotze nicht nur für das Verhältnis von Körper und Seele, sondern ganz generell für den Begriff des Wirkens (wie auch für den des Seins): Wenngleich man wisse, »was wir meinen, wenn wir vom Wirken sprechen«, werde man doch nie angeben können, »wodurch das Wirken überhaupt zustande kommt« – so könne auch die Wissenschaft nicht mehr leisten, »als dass sie genau die Bedingungen aufsucht, unter denen dieses unbegriffene und unbegreifbare Wirken entsteht«. Aus dieser Perspektive sieht Lotze es als verfehlt, den »gegenseitigen Einfluss von Leib und Seele« als einen »besonders unglücklichen Ausnahmefall« zu werten, »in welchem uns wider Erwarten das nicht klar werden wolle, was in jedem Beispiele bloß physischer Wirkungen uns ganz deutlich sei«; vielmehr herrsche letztlich überall, auch »in allen Formen der Gegenwirkung zwischen Stoff und Stoff die gleiche Dunkelheit«.¹⁴⁴ – Zwar erhält nach Lotze dieser »Eindruck der Unklarheit« im Fall der Interaktion von Leib und Seele noch eine deutliche Steigerung durch die »Unvergleichbarkeit der Glieder, die aufeinander wirken sollen«; andererseits seien auch die scheinbar einfacheren Kategorien von »Stoß, Druck, Anziehung und Abstoßung« ebenso wie das Leib-Seele-Verhältnis Formen, »in denen die Wirkung auf unbegreifliche Weise erfolgt«; und wenn auch in den ersten Fällen die »Anschaulichkeit« größer sei, erfahre doch das »Zustandekommen des Wirkens« selbst im einen wie im anderen Fall keine Erklärung.¹⁴⁵

Schließlich kommt Lotze in seiner Kritik der Erkenntnisfähigkeit der empirischen Wissenschaft zu der Feststellung, dass es nicht nur keine »Verknüpfung überhaupt«, sondern auch »nicht Wechselwirkungen überhaupt« gebe:

»Jede Wirkung ist eine besondere, nach Form und Größe bestimmte, und wir haben keinen Grund zu der Annahme, dass alle Verschiedenheit der Erfolge in der Welt immer nur von

¹⁴² MK, 308.

¹⁴³ MK, 309.

¹⁴⁴ MK, 310 f.

¹⁴⁵ MK, 311 f.

verschiedenen Zusammensetzungs- und Benutzungsweisen ein- und desselben gleichartigen Wirkens herrühre. Ist dies nun so, was würden wir für die Aufhellung der Erscheinungen gewonnen haben, wenn wir die allgemeine Möglichkeit des Wechselwirkens zwischen Leib und Seele irgendwie erklärt hätten, wenn wir aber aus ihr nicht entwickeln könnten, warum unter verschiedenen Umständen bald diese, bald jene eigentümliche Art der Wirkung zwischen beiden sich entspinnen müsste? Im Interesse der Wissenschaft kann es deshalb nur wenig liegen, diese allgemeinste Frage weiter zu verfolgen.«¹⁴⁶

Die Frage nach der »Art, wie Wirkungen überhaupt in der Welt möglich seien«, bleibe für die Wissenschaft grundsätzlich »undurchdenkbar«; was sie leisten könne, sei lediglich die »Nachforschung danach, unter welchen bestimmten und angebbaren Bedingungen ebenso bestimmte und angebbare Wirkungen allgemein und gesetzlich eintreten«.

»Während sie es aufgibt, zu erfahren, wodurch und wie überhaupt Wirkungen von ihren Ursachen hervorgebracht werden, richtet sie ihre Aufmerksamkeit auf die andere nützlichere Frage, welche Wirkungen von welchen Ursachen ausgehen.«¹⁴⁷

Lotze bezeichnet diese Sicht selbst als »Okkasionalismus«, warnt aber zugleich davor, sie als eine Lehre zu verstehen, »die alles, was unserem unbefangenen Blicke als die hervorbringende Ursache eines Erfolges erscheint, nur als die Gelegenheit auffasst, bei welcher auf unbegriffene Weise dieser Erfolg hervortritt«; vielmehr sei damit gemeint, »dass alle unsere beste Kenntnis der Natur überall nur ein genaues Studium der Gelegenheiten ist, bei denen durch einen Zusammenhang des Wirkens, dessen innere bewegende Nerven wir nicht kennen, die Ereignisse hervortreten, jedes nach allgemeinen Gesetzen an eine ihm allein zugehörige Veranlassung geknüpft«.¹⁴⁸

Indem Lotze seine Theorie des Leib-Seele-Verhältnisses selbst als »Okkasionalismus« benennt – üblicherweise eine Bezeichnung für Modelle, die Leib und Seele jegliche kausale Interaktion absprechen – bezieht er sich lediglich auf einen Aspekt seiner Ausführungen, nämlich auf die Negierung einer epistemisch-wissenschaftsgenerierten Nachvollziehbarkeit des allgemeinen (!) wechselseitigen Wirkens beider. Dabei allerdings leugnet er – anders, als dies üblicherweise im Okkasionalismus der Fall wäre – auf Ebene der Ontologie keineswegs die Tatsache, *das* diese beiden Größen in reger Interaktion stehen, er sieht sie sogar durch ein »Geflecht« vielfacher Verursachung und Wirkung miteinander verbunden. Eine Erforschung dieser Interaktionsmechanismen hält er allerdings nur am Beispiel je konkreter Verursachung und Wirkung (oder, um im Bild zu bleiben, auf der Ebene einzelner »Fäden« dieses Geflechts) für möglich.¹⁴⁹

¹⁴⁶ MK, 312 f.

¹⁴⁷ MK, 313.

¹⁴⁸ MK, 314.

¹⁴⁹ Aufschlussreich ist in diesem Kontext die deutlichere Schilderung dieses epistemischen Okkasionalismus, die Lotze in der *Medizinischen Psychologie* vornimmt: »Die mangelnde Kenntnis aller dieser Vermittlungsglieder [zwischen der Seele und der Materie] nämlich hebt nicht überhaupt die Möglichkeit jeder wissenschaftlichen Forschung auf, sondern sie verbietet uns nur, in

In verknappter Form ließen sich die Thesen des Kapitels folgendermaßen zusammenfassen:

- Die unbestreitbare Verbundenheit von Leib und Seele wird uns vor aller wissenschaftlichen Reflexion durch die Erfahrung vermittelt.
- Die Frage nach der spezifischen Art der Verbindung (dem »Band«) zwischen beiden offenbart ein grundlegendes Missverständnis, da es sich vielmehr um ein komplexes Gefüge vielfältiger Relationen handelt. Ein Einblick in diese Zusammenhänge trägt nichts zum Verständnis der allgemeinen Verbundenheit beider bei.
- Wie bei allen Formen naturwissenschaftlich erforschbarer Wechselwirkung sind hier Einblicke in die Art und Gesetzlichkeit einzelner Wirkmechanismen, nicht aber in ihr ursprüngliches Zustandekommen möglich.
- Die Frage nach dem (generellen) Verhältnis von Leib und Seele scheitert daher bereits an der Fragestellung: Sie ist nicht sinnvoll beantwortbar.

Hiermit wird deutlich, dass sich Lotzes Theorie des Leib-Seele-Verhältnisses nur mit Mühe in gängige Schematisierungen einordnen lässt: Sie ist weniger ein Erklärungsmodell der Relation beider, sondern mehr ein Nachweis der Grenzen bis heute gängiger geistesphilosophischer Fragestellungen. Eine eindeutige nominelle Zuordnung seines Modells innerhalb des Spektrums der heute im Bereich der analytischen Philosophie des Geistes vertretenen Standardpositionen erweist sich somit als wenig sinnvoll: Zu einem wesentlichen Teil gibt sich Lotze als Kritiker pauschaler Modelle, der die Frage nach der Relation von Geist und Materie als nur als auf der Ebene einzelner Wirkmechanismen, nicht aber in Gänze lösbar sieht. Als gültige Antwort auf die inzwischen gängige Formulierung des Leib-Seele-Problems: »Wie verhält sich das Mentale zum Physischen?«¹⁵⁰ würde Lotzes Erkenntnis, dass beide in einem vielfachen und mehrdimensionalen, dem Menschen jedoch nur partikulär und bruchstückhaft nachvollziehbaren Relationsgefüge stehen, wohl kaum gelten gelassen, da man es hier im Letzten mit einer unauf löslichen Divergenz zwischen ontologischer und epistemischer Ebene zu tun hat (es gibt Relation / sie bleibt uns unbegreiflich) – eine Haltung, die der zeitgenössische Analy-

Bezug auf die ersten Elemente der Psychologie die konstruierende Form der Wissenschaft zu versuchen; sie nötigt uns, eine okkasionalistische Ansicht formell zu Grunde zu legen und erst in den weiteren Kombinationen dieser an sich unerklärbaren Elemente zu jener ableitenden und aus Einzelem das Ganze aufbauenden Art der Untersuchung zurückzukehren. [...] Wir versagen uns [...], das innere Band der Wirksamkeit zergliedern zu wollen, welches wir hier voraussetzen müssen, und indem wir den vorurteilslosen und weitsichtigen Namen der Veranlassung beibehalten, erkennen wir eine Schranke der Erkenntnis an, gleich sehr, weil wir das Geständnis der Unwissenheit einem willkürlichen Traume vorziehen, als weil wir diese Frage einem späteren möglichen Fortschritte der Erkenntnis offen zu halten wünschen.« *MedPsych*, 77 f. Gegenüber Fichte bezeichnet Lotze seine Methodik zudem als einen »praktischen Okkasionalismus des *Untersuchens*«, der von einem »theoretischen des *Resultates*« strikt zu unterscheiden sei. *Hermann Lotze*, Streitschriften. Erstes Heft. In Bezug auf Prof. I. H. Fichtes Anthropologie, Leipzig 1857, 96; siehe hierzu auch unten: II.C.2.2.

¹⁵⁰ *Beckermann* (2008), 2.

tiker vermutlich als Skeptizismus werten würde. Mit Lotze hingegen ließe sich dem entgegenhalten, dass das eigentliche »Leib-Seele-Problem« bereits in der Verfehltheit der Frage begründet liegt: Die jedem offensichtliche Erkenntnis, dass es Relationalität zwischen Geist und Materie gibt, ist gänzlich von der epistemisch sinnlosen Frage nach der spezifischen Art dieser Relationalität zu unterscheiden, da auf sie eine sinnvolle Antwort nur dann möglich wäre, wenn sich Epistemologie problemlos in Metaphysik überführen ließe, oder in den Worten Lotzes: »wenn unsere Erkenntnis die Aufgabe hätte, die Welt zu schaffen«. ¹⁵¹

7. Drittes Buch, Kap. 2: Der Ort der Seele

Im zweiten Kapitel des dritten Buches des *Mikrokosmos* wendet sich Lotze unvermittelt einem sehr konkreten Aspekt der Leib-Seele-Interaktion zu: Hatte er bis dahin in weiten Teilen seiner Argumentation immer wieder die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit im Hinblick auf das Verhältnis beider betont, erörtert er nun unter dem Titel »Von dem Sitze der Seele« die Frage der Lokalisation der Seele innerhalb des Körpers. Lotze betont zunächst, dass er den generellen »Sinn dieser Frage« für »einfach« halte, da »doch alle Meinungen sich darin vereinigen« ließen, »dass auch dem unausgedehnten Wesen ein Ort im Raume zukommen könne«; es müsse da vorhanden sein, »bis wohin alle Eindrücke des ihm Fremden sich fortpflanzen müssen, um es mit ihrer Wirksamkeit zu erreichen, und von wo aus rückwärts alle die Anregungen kommen, durch welche es unmittelbar seine Umgebungen, mittelbar durch diese die weitere Welt in Bewegung setzt«. ¹⁵² Diese Argumentation ist in mehrfacher Hinsicht erstaunlich:

- Zuvor hat Lotze immer die Alterität der Seele gegenüber dem Körper betont; es fragt sich daher, inwiefern die Frage nach ihrer Verortung im Körper überhaupt sinnvoll gestellt werden kann.
- Der Versuch, ein »unausgedehntes Wesen« im materiellen, d. h. ausgedehnten Körper zu lokalisieren, ergibt ebenfalls wenig Sinn.
- Schließlich könnte man Lotze vorwerfen, er bemühe sich um eben das, was er im vorherigen Kapitel scharf zurückgewiesen hatte, nämlich den Nachweis eines spezifischen »Bandes« zwischen Leib und Seele.

Lotzes Theorie der Lokalisation der Seele gehört zu den wenigen Aspekten seines Denkens, die er im Laufe seines Schaffens einer kompletten Revision unterzog; an dieser Stelle soll daher die Entwicklung dieses Theorems von der frühen *Medizinischen Psychologie* bis zur späten *Metaphysik* in den Blick genommen werden.

Um besser nachvollziehen zu können, wieso Lotze die Annahme eines zentralen »Sitzes« der Seele überhaupt für notwendig hält, ist zunächst ein Blick in die *Medizinische Psychologie* (1852) aufschlussreich, in der sich eine genauere Begründung

¹⁵¹ MK, 215.

¹⁵² MK, 325.

für dieses Postulat findet: Durch die Annahme einer »Einheit des Bewusstseins«, die auch bereits dort von ihm als die »Grundlage« seiner Betrachtungen bezeichnet wird, erhält die Seele zunächst den Status des »Subjekts« – es entspricht ihrem Wesen, die Vielfalt der »Eindrücke zu jener Einheit zusammenzufassen«. ¹⁵³ Hieraus ergibt sich für Lotze zwingend die Frage nach den »materiellen Subjekte[n]«, die diese Einheit des Bewusstseins ermöglichen. Er diskutiert zwei Varianten: Man könne sich entweder »entschließen, die Einheit des Bewusstseins aus der Vielheit der untereinander sich bedingenden Zustände« innerhalb des Nervensystems zu »konstruieren«, oder man müsse die »Vermutung schaffen«, dass »irgendwo in den Zentralmassen des Nervensystems« ein »unteilbare[r] und durch den Mangel aller Ausdehnung der sinnlichen Wahrnehmung entrückte[r] Punkt« existiere. ¹⁵⁴ Das erste der beiden Modelle verwirft Lotze, da durch die Annahme einer Vielfalt interagierender Kräfte nicht erklärt werde, wie es zur Bildung der einen Seele komme; man erreiche so allenfalls ein »Aggregat vieler kleiner Seelen [...], deren jede die Erregungen der anderen in einer ihr eigentümlichen Weise und Größe mitempfände«, ohne aber begründen zu können, wie aus dieser vielfachen Interaktion »unter Vielen doch nur Eines so glücklich lokalisiert [...] sei, dass es als Erstes unter Gleichen allein eine reiche und ungeschmälernte Zusammenfassung aller Eindrücke besitzt«. ¹⁵⁵ Die »richtigere Ansicht der Dinge« ist daher Lotze zufolge diejenige, die »ein übersinnliches Wesen als das wahre Subjekt des Seelenlebens mit den körperlichen Massen in Verbindung denkt«. ¹⁵⁶ So gewichtet Lotze seine Prämisse der »Einheit des Bewusstseins« derart hoch, dass sie ihn nicht vor fragwürdigen Analogieschlüssen bewahrt: Weil sie allem anderen vorangeht, wäre es aus seiner Sicht

¹⁵³ MedPsych, 15. Vgl. hierzu oben: I.C.3.

¹⁵⁴ MedPsych, 15 f.

¹⁵⁵ MedPsych, 18. Dieses Argument ist deutlich durch *Herbart* inspiriert, der es an mehreren Stellen seines Werkes verwendet; vgl. exemplarisch: »Wollte man aber dem Menschen mehrere Seelen in einem Leibe beilegen, so müsste man erstlich sich hüten, unter ihnen die geistigen Tätigkeiten *verteilt* zu denken, vielmehr würden dieselben in *jeder* Seele ganz sein müssen; zweitens wäre alsdann die genaueste Harmonie unter diesen Seelen vorauszusetzen, so dass sie für völlig gleiche Exemplare einer Art gelten könnten; dies aber ist im allerhöchsten Grade unwahrscheinlich, und deshalb der ganze Gedanke verwerflich.« *Johann Friedrich Herbart*, Lehrbuch zur Psychologie, in: ders., Schriften zur Psychologie. Erster Theil (Hg. G. Hartenstein), Leipzig 1850, 1–187, 115. Auch auf materialistischer Seite wurde dieses Motiv durch den Mit-Initiator des Materialismusstreits *Carl Vogt* aufgegriffen (vgl. hierzu unten: II.A); es findet sich im Kontext seines wohl bekanntesten Zitates: »Ein jeder Naturforscher wird wohl, denke ich, bei einigermaßen folgerechtem Denken auf die Ansicht kommen, dass alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelentätigkeiten begreifen, nur Funktionen der Gehirnssubstanz sind; oder, um mich einigermaßen grob hier auszudrücken, dass die Gedanken in dem selben Verhältnis etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren. Eine Seele anzunehmen, die sich des Gehirnes wie eines Instrumentes bedient, mit dem sie arbeiten kann, wie es ihr gefällt, ist ein reiner Unsinn; man müsste dann *gezwungen* sein, auch eine besondere Seele für eine jede Funktion des Körpers anzunehmen und käme so vor lauter körperlosen Seelen, die über die einzelnen Teile regierten, zu keiner Anschauung des Gesamtlebens.« *Carl Vogt*, Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände. Zweite Abtheilung, Stuttgart / Tübingen 1846, 206.

¹⁵⁶ MedPsych, 16.

verfehlt, sie als das Resultat vieler Interaktionen auf physischer Ebene zu fassen; da sich durch sie die Seele als das eigentliche »Subjekt« der geistigen wie der körperlichen Organisation konstituiert, muss diese Einheit sich auch in physischer Hinsicht in einem konkreten Ort niederschlagen, der als lokales Medium der Interaktion von Leib und Seele dient.

Ein weiterer Grund für Lotzes Neigung zur These einer Lokalisierbarkeit der Seele ist eng hiermit verbunden; er findet sich bereits in seiner frühen Abhandlung *Seele und Seelenleben* (1846), in der er die Seelenlehre *Herbarts* in einem zentralen Punkt kritisiert. Herbart, so der Vorwurf Lotzes, versuche die Interaktionsfrage durch starke metaphysische Prämissen zu lösen, deren spezifische Explikationskraft allerdings sehr schwach sei: Ihm stehe die Seele, das höchste »reale Wesen«, als »herrschende Monade« der aus einer Vielzahl »realer Wesen« bestehenden »körperlichen Organisation« gegenüber; ohne einen festen »Sitz« übe sie Wirkung »von Substanz zu Substanz« und bleibe dabei »doch [...] ihrem Wesen nach unabhängig vom Körper«; ihre wesentliche Tätigkeit bestehe in der Tatsache des »Vorstellen[s]«, doch sehe man »nie in der Rechnung einen spezifischen Koeffizienten, der das Konkrete repräsentierte, von dem das Vorstellen ausgeht«. ¹⁵⁷ Lotze vertritt demgegenüber die Auffassung, die »Rätsel der Generation« seien »unlösbar, wenn Seele und Körper so selbstständig gegenüber stehen und die Metaphysik sich sogar jede notwendige Beziehung der realen Wesen versagt«; *Herbarts* Philosophie, »die so fest am Gegebenen haften will«, sehe daher immer »nur einen Teil des Gegebenen«:

»Die Erfahrung zeigt nicht bloß Aggregate realer Wesen, sondern Organismen mit bestimmter Form; nicht bloß diese, sondern eine aufsteigende Stufenreihe derselben; nicht bloß Seelen hier und da, sondern ein Reich der Seelen, sich den verschiedenen Entwicklungsstufen der Organisation anschließend; nicht bloß Seelen dann und wann, sondern für die Beobachtung entstehend und vergehend im Wechsel der Generationen. Um dies Material zu beherrschen, reicht es nicht hin, die Atome anzugeben, aus denen das alles gemacht werden kann, die realen Wesen, sondern auch die notwendigen Beziehungen in ein Prinzip der Weltordnung zu vereinigen; denn dadurch allein wird die wirkliche, d. h. die von konkreten Formen des Daseins durchdrungene Erfahrung gefunden, während realistische Theorien zu oft nur die allgemeine Möglichkeit der Erscheinungen auf die unwahrscheinlichste Weise konstruieren.« ¹⁵⁸

Es ist nicht falsch, so könnte man Lotzes Position gegenüber Herbart paraphrasieren, die Seele als ein »reales Wesen« zu fassen, das mit den Wesenheiten der körperlichen Organisation in stetigem Zusammenhang steht; wer allerdings auf dieser Ebene der rein metaphysischen Beschreibung verbleibt, erklärt auf empirischer Ebene im Grunde gar nichts. Insofern ist der von Herbart abgelehnte »Seelensitz« für Lotze eine derjenigen basalen Annahmen, die die »notwendigen Bezie-

¹⁵⁷ SuSl, 184 f. Lotzes kurze Charakterisierung beruft sich u. a. auf *Herbarts* eigene Darstellung in seinen Ausführungen »Von der Seele und der Materie«, vgl. hierzu *Johann Friedrich Herbart*, Lehrbuch zur Psychologie, in: ders., Schriften zur Psychologie. Erster Theil (Hg. G. Hartenstein), Leipzig 1850, 1–187, 108–111.

¹⁵⁸ SuSl, 186 f.

hungen« zwischen physiologischer und metaphysischer Betrachtungsweise sicher stellen, da auf diese Weise der Seele nicht nur Realität auf spekulativer, sondern auch auf materieller Ebene gesichert wird.¹⁵⁹ An Lotzes Theorie des Seelensitzes zeigt sich daher – wie übrigens auch an seiner Theorie der beseelten Monaden¹⁶⁰ oder seiner in den naturwissenschaftlichen Schriften vertretenen »Lokalzeichen-theorie«¹⁶¹ – eine ihm eigene dominante Neigung, die von Kant übernommene Apriorität des Räumlichen¹⁶² in einen plastischen Realismus des Raumes zu überführen, um so eine Brücke zwischen Metaphysik und Physik zu schlagen.¹⁶³

Lotze selbst wurden die Schwächen seiner Theorie des »Seelensitzes« über die Jahre offensichtlich immer stärker bewusst: Hatte er in der *Medizinischen Psychologie* noch ein »nervöses Parenchym« innerhalb des Gehirns postuliert, in das alle »zuleitenden Fäden der Nerven [...] einmünden«, um so die »Substanz der Seele« zu erreichen,¹⁶⁴ gestand er in der ersten Auflage des *Mikrokosmos* (1856) bereits zu, dass ein »Schlusspunkt des ganzen Nervengeflechtes« von der Anatomie bisher nicht gefunden worden sei und es keine große Hoffnung gebe, »ihn noch [zu] entdecken«.¹⁶⁵ Ab der zweiten Auflage (1869) findet sich eine neue Passage, in der sich das physische Areal nochmals geweitet hat, und sich zudem eine erste Bereitschaft Lotzes zeigt, die Formulierung »Sitz der Seele« tatsächlich eher als ein Gleichnis zu verstehen:

¹⁵⁹ Die ausführlichste Positionierung Lotzes zu Herbart findet sich in einem frühen Aufsatz: *Hermann Lotze*, Herbart's Ontologie, erstmalig erschienen in: *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie* XI (1843), 203–234; wiederabgedruckt in: KS I, 109–138. Gehe man vom Gegebenen aus, so schreibt Lotze dort, könne man zwar »zunächst eine Welt einfacher Wesen ihm zu Grunde legen, auf deren Position das Wirkliche der Erscheinung beruht; allein diese Wesen können nicht das Letzte sein, sondern ihre Position, ihr Sein selbst hängt von den Bestimmungen allgemeiner Gesetze ab.« (116) Herbarts »Grundbegriffe«, die relationslosen »individuellen Wesen«, werden von ihm daher gefasst als »nur metaphysische, notwendige Illusionen, die als brauchbare Abkürzungen eines anderen und wahren Verhältnisses angesehen werden müssen«; (109f.) Herbarts »Welt des wahrhaften Seins« erweise sich letztlich als eine »Reihe unbrauchbarer Abstraktionen«, die nur zu einem »starrten, unveränderlichen Sein«, nicht aber zum »Schein des Gegebenen« gelange. (131, 135)

¹⁶⁰ Siehe unten: I.C.8.

¹⁶¹ Es handelt sich hierbei um eine Theorie, die erklärt, wie physikalische Sinnesreize in eine innere Repräsentation des Raumes umgewandelt werden. Vgl. dazu *Pester* (1997), 234 ff., sowie ausführlich: *Denis Fiset*, La théorie des signes locaux de Hermann Lotze et la controverse empirisme-nativisme au XIX^e siècle, in: Federico Boccaccini (Hg.), *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie de XX^e siècle*, New York, Bern u. a. 2015, 45–71.

¹⁶² Siehe hierzu unten: I.C.20.

¹⁶³ Vgl. hierzu *E. W. Orth*, Das Ringen um Verständnis. Rudolph Hermann Lotze als Hermeneutiker der Welt, in: Tagungsband: Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze (Hg. Jürgen Vollbrecht), Bautzen 2017, 10–14, 10f.

¹⁶⁴ *MedPsych*, 118.

¹⁶⁵ *Hermann Lotze*, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Erster Band: 1. Der Leib / 2. Die Seele / 3. Das Leben, Leipzig 1856, 322. Eine ähnliche kritische Äußerung findet sich schon in *MedPsych*, 116; das ausge-dehnte »nervöse Parenchym«, das Lotze dort anstelle eines punktförmigen Seelensitzes postuliert, kann insofern bereits als eine Reaktion auf diesen erkannten Mangel betrachtet werden.

»Die Seele ist nicht so in ihrem Leib allgegenwärtig, wie wir uns Gott in der Welt allgegenwärtig denken; sie steht in unmittelbarer Wechselwirkung nur mit dem Gehirn; hier also hat sie in der Bedeutung, die diesem Worte zu geben ist, ihren Sitz.«¹⁶⁶

In seiner späten *Metaphysik* (1879) untersucht Lotze schließlich unter dem Titel »Die leibliche Begründung geistiger Tätigkeit« die Frage nach den »Raumverhältnissen der Seele, nach ihrem Sitze, wie man zu sagen pflegt.«¹⁶⁷ Hier nun erfolgt in deutlichen Worten der Bruch mit der früher vertretenen Ansicht: Wenn es auch der »Einbildungskraft« zusage, »diejenigen Nerven-elemente, die in so sympathischer Beziehung zur Seele stehen, [...] räumlich einander genähert zu denken, und womöglich eine kleine ausgedehnte Provinz des Gehirns, am liebsten einen einzigen Punkt vorzustellen, an dem sie alle versammelt wären«, nötige doch tatsächlich »nichts zu dieser Annahme«.¹⁶⁸ Stattdessen liege es nahe, der vielfach mit der materiellen Welt interagierenden Seele eine »Anzahl diskreter Punkte des Gehirns als ebenso viele und gleichwertige Sitze der Seele vorzustellen«, ohne ihre verschiedenartigen Tätigkeiten »in die formlose Vorstellung einer ausströmenden Kraft« bringen zu wollen: Die intuitiv evidente »Einheit der Seele« werde, so der späte gegen den frühen Lotze, ja nicht »durch diese Vielheit ihrer örtlichen Sitze aufgehoben«, vielmehr sei »jeder von ihnen [...], in der Sprache unserer Raumschauung, Ausdruck der mannigfachen Beziehungen, in welche die Seele im intelligiblen Zusammenhang der Dinge gleichzeitig verflochten ist«.¹⁶⁹ Wer dennoch »diese bleibende Einheit auch räumlich symbolisieren« und womöglich einen »geometrischen Mittelpunkt« innerhalb des Gehirns errechnen möchte, erhält weiterhin die Gewähr Lotzes, denn:

»Solche Vorstellungen sind unschädliche Unterstützungen der Anschauung; sachlich bedeuten sie gar nichts, denn ein so herausgerechneter Punkt würde weder eine wirkliche augenblickliche Fixierung der Seele in ihm, noch einen Grund ausdrücken, aus welchem sich das Geringste über das Verhalten der Seele im nächsten Augenblick bestimmen ließe.«¹⁷⁰

So hat sich Lotze deutlich der zweiten, pluralistischen Auffassung zugewandt, die er in der *Medizinischen Psychologie* noch energisch abgelehnt hatte: Wo immer auf Basis einer Reizung der »Nervenfäden« Eindrücke »zur Kognition der Seele« kämen, und wo immer »Erregungen [...] aus dem Inneren der Seele« in »physische Vorgänge« umgesetzt würden, sei gewissermaßen »ein Sitz der tätigen Seele, der Ort einer der verschiedenen Funktionen, in deren Verbindung ihr Leben besteht«.¹⁷¹ So zeigt sich, dass der späte Lotze, wenngleich er sich auch zuletzt nicht ganz von der für ihn elementaren Idee einer Lokalisation der Seele lösen kann, durch das, was er beschreibt, implizit einen Weg beschritten hat, der der von ihm

¹⁶⁶ MK, 333.

¹⁶⁷ Hermann Lotze, *Metaphysik*. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie, Leipzig 1879, 574.

¹⁶⁸ Met II, 579.

¹⁶⁹ Met II, 580.

¹⁷⁰ Met II, 580.

¹⁷¹ Met II, 581 f.

ebenfalls vertretenen Differenz beider Größen deutlich besser gerecht wird. Wo sich in seinen frühen Schriften die »Einheit des Bewusstseins« auch physisch manifestieren musste, ist sie nun durch eine Pluralität verschiedener Ereignisse auf materieller Ebene, durch die sich dieses Bewusstsein erst konstituiert, nicht mehr gefährdet.¹⁷²

8. Drittes Buch, Kap. 4: Die Seele als Monade unter Monaden

Das dritte Kapitel des dritten Buches mit dem Titel »Formen der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele« ist wieder ganz der Perspektive des Naturforschers verpflichtet. Lotze schildert dort die unterschiedlichen Weisen, »in denen der Körper sich als beförderndes und helfendes Mittel der geistigen Ausbildung bewährt«.¹⁷³ Das Kapitel endet mit einem vielfach empirisch untermauerten Fazit, das als erneutes Verdikt einer wie auch immer begründeten Autonomie des »Seelenlebens« von seiner materiellen Basis zu lesen ist: Dessen unterschiedliche Charakteristika – Raumanschauung, Gefühle, Gedächtnis – seien, so Lotze, »von dem Einflusse der körperlichen Organisation jedenfalls in hohem Grade abhängig«.¹⁷⁴

Unter dem Titel des vierten Kapitels »Das Leben der Materie« kommt Lotze zuerst auf die von ihm zuvor bereits implizit behandelte Frage nach dem Realitätsgehalt der Wahrnehmungsinhalte zu sprechen: Gelte die »Empfindung« dem »unbefangenen Bewusstsein« als die »Wahrnehmung einer vollen außer ihm vorhandenen Wirklichkeit«,¹⁷⁵ lege im Gegenzug die »mechanische Naturansicht« den Schluss nahe, dass »jede Empfindung nur das eigene Erzeugnis unserer Seele sei, angeregt zwar von äußeren Eindrücken, aber weder diesen, noch den Dingen ähn-

¹⁷² Es lässt sich nicht belegen, inwieweit die Änderung von Lotzes Haltung in dieser Frage auch durch die Kritik Kants an der bereits 1796 publizierte Schrift des Anatomen *Samuel Thomas Soemmering* »Über das Organ der Seele« mit beeinflusst war: Gegenüber Soemmering, der sich aus physiologischer Sicht in der Frage des »Seelenorgans« höchst optimistisch zeigte, argumentierte Kant, dass jeder Versuch, »den Ort meiner Seele, d.i. meines absoluten Selbst's, irgendwo im Raume anschaulich [zu] machen«, sich mit dem Problem konfrontiert sehe, dass die Seele »nur durch den inneren Sinn, de[r] Körper aber (sei es inwendig oder äußerlich) nur durch äußere Sinne« wahrnehmbar sei; sie könne daher »mithin sich selbst schlechterdings keinen Ort bestimmen, weil sie sich zu diesem Behuf zum Gegenstand ihrer eigenen äußeren Anschauung machen und sich außer sich selbst versetzen müsste, welches sich widerspricht.« AA XII, 30–35 (Kants Kritik findet sich in Originalfassung als Nachwort in: *Samuel Thomas Soemmering*, Über das Organ der Seele, Königsberg 1796, 81–86.) Vgl. hierzu ausführlich: *Peter McLaughlin*, Soemmering und Kant. Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten, in: *Samuel Thomas Soemmering und die Gelehrten der Goethezeit* (Hg. Gunter Mann, Franz Dumont), Stuttgart / New York 1985, 191–201, sowie *Michael Hagner*, Soemmering und das Ende des Seelenorgans, in: ders., *Homo cerebialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Frankfurt a. M. 2008, 63–87.

¹⁷³ MK, 384f.

¹⁷⁴ MK, 361.

¹⁷⁵ MK, 387.

lich, von denen sie ausgingen«. ¹⁷⁶ Lotze plädiert zunächst dafür, dieses »Verhältnis um[zu]kehren, an welches uns eine undurchdachte Vorstellungsweise gewöhnt hat«: Anstatt das »Äußere als den Zielpunkt aufzustellen«, habe man vielmehr die »leuchtende und tönende Pracht der Sinnlichkeit« als den »Zweck« zu sehen, »zu dessen Erfüllung alle Veranstaltungen der Außenwelt bestimmt sind«:

»Der Lauf der Welt ist dieses Schauspiel; seine wesentliche Wahrheit ist der Sinn, der sich in ihm verständlich für das Gemüt entfaltet; jenes Andere aber, was wir oft so gern wissen möchten und worin wir in befangener Täuschung erst das wahre Wesen der Dinge suchen, ist nichts als der Apparat, auf dem die allein wertvolle Wirklichkeit dieser Erscheinung beruht.« ¹⁷⁷

An die Stelle der »Klage [...], als entgehe unserer Wahrnehmung das wahre Wesen der Dinge«, habe daher die Erkenntnis zu treten, dass es darin bestעה, »als was sie uns erscheinen«; alles aber, »was sie sind, ehe sie uns erscheinen«, sei die »vermittelnde Vorbereitung für diese endliche Verwirklichung ihres Wesens selbst«. ¹⁷⁸ Wenn *Kant* auch nicht beim Namen genannt wird, ist doch an dieser Stelle eine deutliche Inspiration Lotzes durch dessen »Revolution der Denkart«, die Fokussierung auf die Erkenntnis als notwendige Bedingung für das Erscheinen der Gegenstände, unverkennbar.

Jenseits dieser Wertung der Welt als »Erscheinung« für den Menschen bleibt es allerdings zugleich ein Grundanliegen Lotzes, den Dingen einen eigenen ontologischen Status auch außerhalb des wahrnehmenden Subjekts zuzusprechen, und so folgt eine kritische Bewertung und Erweiterung der Position Kants gleich im Anschluss: Damit der »Inhalt der sinnlichen Empfindung« nicht allein in Form von »Erscheinungen in unserem Inneren« bestehe, sondern auch den »Dingen eigen« sei, müssten die Dinge »sich selbst erscheinen können und in ihrem eigenen Empfinden« diese Gehalte »in sich erzeugen«; dies sei nur möglich unter der »Annahme eines doppelten Daseins, das alle Materie führe, äußerlich mit den bekannten Eigenschaften des körperlichen Stoffes sich benehmend, innerlich von geistiger Regsamkeit belebt«. ¹⁷⁹ Lotze hält diesen Doppelaspekt für möglich unter Grundlegung einer *Monadentheorie*: Werde die Materie, so, wie es einer gängigen Auffassung entspreche, als das grundsätzlich »Ausgedehnte, Undurchdringliche, Widerstandleistende und Unvergängliche« bezeichnet, müsse man erkennen »dass zu diesen Eigenschaften und Handlungsweisen das Subjekt fehle«. ¹⁸⁰ Um nun Kants auf dieser

¹⁷⁶ MK, 389.

¹⁷⁷ MK, 395 f.

¹⁷⁸ MK, 396. Vgl. hierzu auch bereits *Hermann Lotze*, *Metaphysik*, Leipzig 1841, 269: »Die Natur bringt so als ihren Gipfel die *Empfindung* hervor; erst in ihr kommt die schweigende, unsichtbare Welt der kosmologischen Dinge zu der wahrhaften Erscheinung, und die Qualitäten der Sinne, der Glanz, der Klang, der Druck und die Wärme bilden mit den Gefühlen der Lust und der Unlust diejenige Grundlage des idealen Geschehens, zu der sich der tote und erscheinungslose Zusammenhang des Kosmologischen erhebt.«

¹⁷⁹ MK, 397 f.

¹⁸⁰ MK, 399.

Erkenntnis aufbauende Wende hin zu einer Priorisierung der rein menschlichen Subjektivität zu vermeiden, geht Lotze den Weg einer massiven Erweiterung des Subjektbegriffes: Wolle man die Vorstellung einer »stetigen Ausdehnung« aufrecht erhalten, müsse jeder »unteilbare Punkt«, indem er »in ganz gleichwertiger Weise von der Gegenwart des Seienden erfüllt« sei, »für sich« als »ein bleibender Mittelpunkt von Kräften« gelten. Aus dieser Perspektive nun werde die Materie »nicht mehr als ein einziges in sich geschlossenes Wesen, sondern nur als eine Vereinigung ursprünglich vieler gedacht«; daher bezeichne, »wer den Namen der Ausdehnung ausspricht« damit bereits »eine Eigenschaft, die nur gegenseitige Beziehungen von Mannigfachem, nur Nichteinheit, nur Wechselwirkung einer Vielheit ausdrückt«. ¹⁸¹ Innerhalb dieses Gefüges stehe »jedes einzelne Wesen« in natürlicher Interaktion mit der »Gesamtheit der anderen« und sei, »mit abgestuften Wechselwirkungen in das Ganze der Welt verflochten«, ein »Spiegel des Universums, den Zusammenhang des Weltalls von seinem Ort aus empfindend und die besondere Ansicht abbildend, welche er diesem Ort und seinem Standpunkt gewährt«. ¹⁸² – Im Hinblick auf die spezielle Frage des Verhältnisses von Leib und Seele ergibt sich auf diese Weise für Lotze »das Bild einer geselligen Ordnung vieler Wesen«:

»An einen bevorzugten Punkt der Organisation gestellt, sammelt die beherrschende Seele die unzähligen Eindrücke, die ihr eine Schar wesentlich gleichartiger, aber durch die geringere Bedeutung ihrer Natur minder begünstigter Genossen zuführt. In ihrem Inneren hegt sie das Empfangene und gestaltet es zu bewegenden Antrieben, welche sie der bereitwilligen Kraft jener Gefährten zur Entwicklung geordneter Rückwirkungen mitteilt.« ¹⁸³

Da sich die Materie so als Zusammensetzung vieler beseelter Wesen erwiesen hat, die Beseeltheit mithin zur universalen Kategorie geworden ist, gibt es auf dieser fundamentalen Betrachtungsebene für Lotze weder ein Problem der Differenz, noch ein Problem der Einheit von Körper und Seele, da sich zeigt, dass diese Kategorien letztlich hinfällig sind:

»Was ist also das, womit die Seele Eines sein könnte? Verschmilzt sie abwechselnd mit dem ankommenden Ersatz des Leibes und scheidet sich aus von dem zerfallenden Reste, worin kann dann jene Einheit anders bestehen, als in Wechselwirkungen, die sich entspinnen und wieder erlöschen, je nachdem der Naturlauf neue Elemente zu der Gesellung der übrigen hinzutreten lässt, andere aus ihren Beziehungen verdrängt?« ¹⁸⁴

Das Wissen um diese ursprüngliche Beseelung alles Seienden bringt freilich kei-

¹⁸¹ MK, 400 f.

¹⁸² MK, 405. Der Ausdruck »Spiegel des Universums« ist übernommen von *Leibniz*, bei dem sich diese Formulierung zur Umschreibung der Monaden häufiger findet; vgl. dazu aus der »Monadologie«: »Or cette *liaison* ou cet *accommodement* de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers.« *Gottfried Wilhelm Leibniz*, *Monadologie* und andere metaphysische Schriften (Hg. Ulrich J. Schneider), Hamburg 2002, 132 f. (Monadologie § 65)

¹⁸³ MK, 413.

¹⁸⁴ MK, 414 f.

ne Änderungen der empirischen Erkenntnisse mit sich; der »Naturlauf« bleibt dem Menschen weiterhin in Form des äußeren »Mechanismus«, nicht aber seiner innerlichen Beseeltheit beschreibbar.

Lotzes Argumentation bewegt sich in diesem Kapitel zwischen den Betrachtungsweisen von Epistemologie und Ontologie, wobei die Übergänge beider nicht deutlich gekennzeichnet sind: Kants Neuausrichtung, seine Interpretation der Gegenstände als Produkte der Erkenntnis des Subjekts, wird von ihm zunächst vollständig übernommen; unmittelbar im Anschluss führt er mit seiner Theorie der Welt als Gesamtheit beseelter Monaden eine zusätzliche Deutungsebene ein, die den Anspruch vertritt, den Gehalt dieser ersten Sichtweise nur zu vervollständigen, da nun alle »Wesen« der Welt zu Subjekten gemacht sind und damit kollektive Beseelung gewährleistet ist. Relativ abrupt eröffnet diese Allbeseelungstheorie so auf der Ebene der fundamentalen Ontologie den Weg zu einer Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele: Letztlich, so lässt sich Lotzes These zusammenfassen, ist alles denkerische Streben nach Einheit unnötig, da es nur beseelte Vielheit gibt; letztlich existiert daher auch keine unbeseelte »Maschinerie« der Natur, sondern vielmehr eine grundsätzliche »Gemeinschaft vieler«; und letztlich ist daher auch die Seele nur eine (wenn auch komplexe) Monade im Kreis vieler anderer. Die Erklärung, wieso jeder einzelnen dieser Monaden eine Beseelung zugesprochen wird, ist dabei äußerst knapp gehalten: Es ist ihre permanente Interaktion, durch die sich ein stetiger und wechselseitiger Fluss von »Eindrücken« und »Empfindung« ergibt; Perzeption – so die nicht eben geringfügige Umdeutung Lotzes – ist also unabhängig von einem perzipierenden Bewusstsein möglich, womit es kein Privileg des Menschen mehr ist, »sich selbst erscheinen« zu können, sondern eine Grundeigenschaft jedes elementaren »Wesens« der Welt.¹⁸⁵

Lotzes Monadentheorie zählt zu den am wenigsten mit anderen Argumentationssträngen verbundenen Passagen innerhalb des *Mikrokosmos*: So plötzlich sie als ein alternatives Weltdeutungsmodell eingeführt wird, so schnell ist sie abgehandelt und findet an keiner späteren Stelle weitere explizite Erwähnung.¹⁸⁶ Lotze gibt hier seiner Beschäftigung mit einem Themenkomplex Raum, der ihn seit seiner Studienzeit interessiert hatte,¹⁸⁷ ohne dass es ihm aber je gelungen wäre, ihn stimmig in das Ganze seiner Metaphysik einzubetten: Zwar hatte er bereits um 1840 in einer französischsprachigen Frühschrift mit dem Titel »Pensées d'un Idiote sur Descartes, Spinoza et Leibniz« erstmals die Möglichkeit der ausführlicheren Ausarbeitung ei-

¹⁸⁵ Hier ist ein Hinweis auf das treffende Urteil G. Santayanas angebracht: »Lotze is inclined to give old names to new things; he is fond of a metaphysical nomenclature, and his terms are generally more mysterious and old-fashioned than his ideas.« *Santayana* (1971) [1889], 153. So auch hier: Was Lotze unter der Bezeichnung der »Empfindung« oder der »inneren geistigen Regsamkeit« erörtert, geht weit über die gängigen Konnotationen hinaus.

¹⁸⁶ Als eine adaptierte Fassung dieses Theorems könnte man allenfalls das dritte Kapitel des neunten Buches fassen, in dem Lotze unter dem Titel »Das Reale und der Geist« die These des »Fürsichseins« aller Entitäten der Welt vertritt. Siehe hierzu unten: I.C.21.

¹⁸⁷ Vgl. zu Lotzes frühem Interesse an Atomistik und Monadologie *Pester* (1997), 219 ff.

ner Monadentheorie in den Blick genommen,¹⁸⁸ sich 1855 in einer Rezension von Fechners Schrift zur Atomenlehre u. a. mit der Monadenlehre des vorkritischen Kant befasst¹⁸⁹ und noch 1879 in seiner späten *Metaphysik* die Atomistik als eines der »wenigen antiken Philosopheme« bezeichnet, »die wirklich Hand und Fuß haben und deshalb stets fruchtbar fortleben«.¹⁹⁰ Zugleich aber sollte das Kapitel im *Mikrokosmos* – vermutlich nicht ohne Grund – sein letzter Versuch bleiben, eine Theorie beseelter Monaden zur Lösung des Leib-Seele-Problems heranzuziehen. Lotze dürfte selbst klar gewesen sein, dass der Entwurf, den er im *Mikrokosmos* beisteuert, viele Fragen offen lässt; exemplarisch seien genannt: Wie wird eine Monade konkret definiert? Was eigentlich hat die menschliche »Seelenmonade« noch gemein mit den Elementen der Körperwelt?¹⁹¹ In welcher Beziehung steht sie als komplexe Monade zur Vielheit ihrer »minder begünstigten Genossen«? Ist es nicht in vielerlei Hinsicht höchst problematisch, wenn die Schwelle zur »Empfindung« – ein Terminus, der an anderer Stelle des *Mikrokosmos* humanexklusiv benutzt wird – derart stark herabgesetzt wird, dass alle »Wesen« der Welt darunter subsumiert werden können? Wie (und wieso) überhaupt fügt sich die Vielheit der einzelnen »Wesen« zum Ganzen einer Welt?

Diese offenen Fragen sollten zur Genüge aufweisen, dass Lotzes Monadentheorie definitiv keine im Hinblick auf das »Leib-Seele-Problem« logisch zufriedenstellende Lösung zu bieten hat; vielmehr fügt sie der Reihe der Probleme noch ein neues hinzu: Mag nun auch alles Seiende der Seelenwelt zugehörig sein, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Seele und Körper immer noch ungebrochen, nun allerdings als Frage nach dem Verhältnis der »Seelenmonade« zu den übrigen Monaden, durch die sie sich konstituiert. Zugleich bleibt das von Lotze schon an früherer Stelle konstatierte Problem der fundamentalen Differenz zwischen der Innenperspektive des wahrnehmenden Subjekts und der ihm entgegengesetzten Welt auch bei Zugrundelegung dieser ontologischen Metatheorie erhalten: Das bewusste Empfinden steht nicht nur seiner Bedingtheit durch das »mechanische« Geschehen, sondern auch der Welt der Monaden fremd gegenüber. Bereits Lotzes Schüler stellten daher fest, dass die Monadentheorie innerhalb seines Denksystem kaum positive Erträge bietet: So schreibt Max Wentscher, dass »jede weitere Verwertung dieser Allbeseeltheits-Hypothese, wie sie z. B. etwa zur Erklärung unseres eigenen

¹⁸⁸ Hermann Lotze, *Pensées d'un Idiote sur Descartes, Spinoza et Leibniz*, in: ders., *Kleine Schriften III* (Hg. David Peipers), Leipzig 1891, 551–566. Max Wentscher vermutet, die Schrift sei noch vor 1838 entstanden; Reinhardt Pester datiert sie in die Jahre zwischen 1840 und 1844. Vgl. Max Wentscher, Hermann Lotze. I. Band: Lotzes Leben und Werke, Heidelberg 1913, 357 f.; Pester (1997), 353.

¹⁸⁹ Hermann Lotze, Rezension von Gustav Theodor Fechner, Über die physikalische und philosophische Atomenlehre, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen* (1855), 1081–1112; wiederabgedruckt in: *KS III*, 215–238; zu Kant vgl. dort insbes. 225–229.

¹⁹⁰ *Met II*, 367.

¹⁹¹ Hiermit zeigt sich in einem weiteren Punkt, wieso Lotze bis in seine mittlere Schaffensphase der Seele Ausdehnung und damit Lokalisierbarkeit zusprechen wollte. Siehe oben: I.C.7.

Seelenlebens und seiner Einheitlichkeit aus dem Zusammenspiel solcher ›Atom-Seelen‹ naheliegen konnte«, nicht einmal durch Lotze selbst erstrebt worden sei; ihr ›Sinn und Wert‹ schein(e) »sich also wesentlich in der Abwehr materialistischer Ansichten zu erschöpfen, während im Übrigen ihre Fruchtbarkeit und Leistungsfähigkeit ziemlich zweifelhaft bleibt«; es wundere insofern nicht, dass sie später von Lotze »stillschweigend fallen gelassen werden konnte, ohne dass dadurch eine bemerkbare Lücke in seiner Weltanschauung entstand«. ¹⁹² Ähnlich äußert sich Carl Stumpf: Lotze habe die »Entbehrlichkeit jener beseelten Atome« in späteren Jahren immer mehr erkannt und möge daher schließlich »ganz zufrieden« gewesen sein, »mit den Atomen zugleich die Atomseelen, bei denen man sich doch so gar nichts mehr denken kann, einen unnützen Ballast seiner Weltvorstellung, loszuwerden.« ¹⁹³ ¹⁹⁴ – Gewissermaßen deutet sich schon am Ende des Monaden-Kapitels im *Mikrokosmos* an, dass Lotze nie das Ansinnen hatte, weitere Folgerungen aus seiner Monadentheorie zu ziehen, da er sich ihrer mangelnden systematischen Verwertbarkeit selbst bereits bewusst war: Zwar wolle er durch sie, wie er dort schreibt, die »trübe Vorstellung jener dumpfen Einheit aller«, in der sich jede Interaktion in eine »unverständliche Weitläufigkeit« verliere, durch das Bild der »Verbindung eines Mannigfachen« ersetzen; wie die Organisation dieser Vielheit allerdings konkret beschaffen ist, bleibt dem Menschen unverständlich, sie konfrontiert ihn vielmehr einmal neu mit dem Faktum der Endlichkeit seines eigenen Wissens:

»So mögen wir wohl jedes Atom des Körpers als den Sitz einer eigenen geistigen Regsamkeit denken; aber wir kennen sie nicht; wir wissen nichts von ihrer früheren Geschichte und nichts von der Entfaltung, die ihr vielleicht die Zukunft bringt; für einen vorübergehenden Zeitraum in den regelmäßigen Strudel unseres lebendigen Körpers hineingezogen, mag jedes Element seine eigenen inneren Zustände durch neue Erfahrungen bereichern [...]; aber sein inneres Leben ist doch nie das unsere, und wenn diese Vereinigung der verschiedenen Wesen zugrunde geht, auf denen unsere lebendige Gestalt beruht, dann haben wir wohl alle zusammen etwas Gemeinsames erlebt, aber doch nur als ursprünglich verschiedene Wesen, die aus einer vorübergehenden Berührung sich wieder trennen.« ¹⁹⁵

¹⁹² Max Wentscher, Fechner und Lotze, München 1925, 121.

¹⁹³ Carl Stumpf, Zum Gedächtnis Lotzes, in: Kantstudien 22 (1918), 1–26, 19.

¹⁹⁴ Eduard von Hartmann (1888) betont zudem die Widersprüchlichkeit zwischen Lotzes Theorie der beseelten Monaden und seiner Theorie des allumfassenden »Mechanismus«: »Diese ganze Lehre L.'s von der Innerlichkeit der Dinge enthält eine geradezu ungeheuerliche Zumutung an den Verstand; sie ist doppelt ungeheuerlich aus dem Munde eines Philosophen, der die wunderbar zweckmäßigen Reflexleistungen des Rückenmarks als einen seelenlosen Mechanismus erklären will [...]. Von Raumanschauung kann ebenso wenig wie von statischen Berechnungen, von Licht, Farbe, Ton und Duft ebenso wenig wie von ästhetischen Gefühlen im Atombewusstsein die Rede sein. [...] Mein Tintenfass, Feder, Papierblätter usw. wissen und empfinden gar nichts von den Gedanken, welche sie aus meinem Bewusstsein in dasjenige des Setzers rein mechanisch übermitteln. Wenn die Dinge nicht als rein materielle, ganz abgesehen von ihrer etwaigen Innerlichkeit, fähig und geeignet sind, den Verkehr zwischen bewussten Geistern zu vermitteln, so sind sie es überhaupt nicht.« A.a.O., 62f.

¹⁹⁵ MK, 415.

9. Drittes Buch, Kap. 5: Gott – Grund der Seele und der Welt

Im Abschlusskapitel des ersten Bandes des *Mikrokosmos* widmet Lotze sich schließlich nicht weniger als den »ersten und den letzten Dingen des Seelenlebens«. ¹⁹⁶ Das für die Programmatik des *Mikrokosmos* spezifische Fortschreiten vom Konkreten in Richtung des immer Allgemeineren bringt ihn so zur Begründung eines Gottespostulates, das allerdings mit gutem Grund am Ende des Buches steht: Hatte die Generation der Idealisten vor ihm die konkreten Erscheinungen noch aus einem zuerst gesetzten Absolutum abgeleitet, geht Lotze im *Mikrokosmos* den umgekehrten Weg; für ihn hat der unbedingte Grund alles Seienden und damit auch des menschlichen Seelenlebens nicht am Anfang, sondern am Ende des Erörterungsgangs zu stehen.

Lotze konstatiert zunächst, dass eine »Klarheit anschaulicher Erkenntnis« im Hinblick auf die »letzten Dinge« nicht nur durch einen »Rückblick auf die erfolglosen Anstrengungen vergangener Jahrhunderte«, sondern bereits aufgrund der »einfachen Erinnerung an die Mittel, die menschlicher Erkenntnis gegeben sind«, als »Hoffnungslosigkeit« gekennzeichnet werden müsse. Alles, was menschliche Reflexion leisten könne, sei eine Antwort auf die Frage, ob hier überhaupt die »Möglichkeit« eines »befriedigenden Abschlusses« denkbar sei, »oder ob das, was wir zu wissen überzeugt sind, selbst die Hoffnung einer solchen Ergänzung abschneidet«. Zudem seien für die »Erwägung dieser letzten Fragen« jene (bis zu diesem Punkt auch von Lotze selbst praktizierten) »Vorstellungsweisen unzulänglich«, die das Ziel einer »Auffindung der allgemeinen Gesetze« verfolgten, »nach denen dieser allgemeine Weltlauf seine Gesetze auseinander entwickelt«. ¹⁹⁷ Denn:

»So schieben wir nur das Rätsel Schritt für Schritt zurück, um endlich bei den Geständnis anzulangen, dass der erste Ursprung von allem uns unverständlich bleibt, und dass wir in allem Weltlauf höchstens Abwechslungen der Entwicklung, aber nie die Entstehung jener ersten Anordnung begreifen, auf welcher die Möglichkeit all dieses Wechsels auf einmal beruht.« ¹⁹⁸

Die Wissenschaft sei daher nicht in der Lage, den Menschen »an das Ende der Dinge« zu führen; alles, was sie erbringen könne, sei eine stetige Zunahme der Einblicke in die Organisationsstruktur der Welt. ¹⁹⁹ Verfehlt sei es allerdings, deshalb den Weg des Fideismus einzuschlagen und aufgrund einer hieraus entspringenden Bewunderung »über die gewohnten Erklärungsgründe hinaus zu der Annahme einer schöpferischen und erhaltenden Weisheit zu flüchten«: Man gewinne dadurch nichts, »dass wir einen Teil der Wirklichkeit als zu erhaben für eine Entstehung durch mechanische Kausalität dem Gebot der allgemeinen Naturordnung entziehen«; vielmehr habe man sich dem noch fundamentaleren Gedanken zu fü-

¹⁹⁶ MK, 416.

¹⁹⁷ MK, 416f.

¹⁹⁸ MK, 418.

¹⁹⁹ MK, 419.

gen, dass »keine einzige Wechselwirkung zustande kommt ohne die Mitwirkung jenes höheren Grundes, den wir, übel beraten, nur für die Entstehung einzelner bevorzugter Erscheinungen zu bedürfen meinen.«²⁰⁰

Lotze wendet sich hier in aller Deutlichkeit gegen den *Deismus* als dasjenige Welterklärungsmuster, das einzig den ersten Grund alles Seienden in die Hände eines göttlichen Schöpfers legt, um dann der strikten und allgemeingültigen Naturgesetzlichkeit das Feld zu überlassen: »Dieses Zugeständnis«, so schreibt er, »kommt mir zu spät«. Es sei »ein seltsamer und doch begreiflicher Stolz unserer naturwissenschaftlichen Aufklärung, zur erklärenden Nacherzeugung der Wirklichkeit keine anderen Voraussetzungen nötig zu haben, als irgend einen ursprünglichen Tatbestand an Stoffen und Kräften und die unverrückbare Geltung eines Kreises allgemeiner, in ihren Geboten sich stets gleicher Naturgesetze«. Seltsam sei dies, weil die Ausgangsbedingungen nahezu unüberschaubar seien und man annehmen dürfe, dass es dem »zusammenfassenden Geiste der menschlichen Vernunft« eher zuzusagen müsse, die »Einheit eines schaffenden Grundes anzuerkennen«, als eine permanente »Mannigfaltigkeit« als »Ausgangspunkt aller Erklärung« zu setzen; begreiflich sei es jedoch, weil so der »endliche Verstand« die Befriedigung erfahre, sich in den »allgemeinen Gesetzen, welche er völlig zu durchschauen vermag«, jede einzelne Erscheinung »ganz und gar verständlich« zu machen und so all »das zu seiner eigenen Endlichkeit herabzuziehen, was dem unbefangenen Gemüt freilich stets nur als das Erzeugnis einer unendlichen Weisheit denkbar ist.«²⁰¹

Nun basiere jeder Versuch der Naturwissenschaften, aus einem zunächst »formlosen Chaos« eine »von selbst erfolgende Bildung beständiger Ablaufsformen der Erscheinungen zu entwickeln«, auf der Annahme einer »allgemeine[n] Gesetzlichkeit«; auf dieser Voraussetzung beruhe alle »stolze Sicherheit dieser mechanischen Weltauffassung«. Aber:

»Diese Verehrung eines allwaltenden Naturgesetzes als des einzigen Bandes, welches alle zerstreuten Elemente des Weltlaufes zu wechselseitigen Wirkungen zusammendränge und die Gestalt ihrer Bewegungen bestimme, ist sie selbst ein möglicher Gedanke und kann sie den letzten Abschluss unserer Naturansicht gewähren, für deren Ausbildung im Einzelnen wir selbst ihr überall gehuldigt haben?«²⁰²

Wenn man annehme, »dass zwei Elemente ursprünglich vorhanden sind, [...] in unvordenklicher Wirklichkeit von Ewigkeit bestehend«, stelle sich zwingend die Frage, wie überhaupt »der Einfluss des einen [...] auf das andere« übergehen könne, »da jedes wie in einer Welt für sich ist, und zwischen ihnen nichts.«²⁰³ Der Begriff der »Wirkung« sei – hier verweist Lotze auf seine früheren Erörterungen²⁰⁴ – letztlich nicht erklärbar; man könne lediglich *konstatieren*, dass es Wirkung gebe

²⁰⁰ MK, 421.

²⁰¹ MK, 421 f.

²⁰² MK, 424 f.

²⁰³ MK, 425.

²⁰⁴ Siehe hierzu oben: I.C.6.

und nach welchen konkreten Gesetzen sie sich vollziehe, nicht aber die Frage beantworten, *wieso* überhaupt eine Welt permanenter Wirkungen existiere. Im Hinblick auf die Frage, ob die »Vorstellung eines Reiches ewig und allgemein gültiger Gesetze« diese »Lücke füllen« und »die spröde Vereinzelung der geschiedenen Elemente zu dem gediegenen Ganzen einer wechselwirkenden Welt verschmelzen« könne, falle das Ergebnis daher eindeutig aus:

»Sie kann es ohne Zweifel nicht; denn wie vermöchten Gesetze, wie eine Notwendigkeit, die für bestimmte Fälle bestimmte Erfolge verschriebe, überhaupt für sich selbst zu existieren? Nichts kann sein außer dem Seienden und seinen inneren Zuständen, und nicht zwischen den Wesen kann als ein für sich bestehender sie verbindender Hintergrund, als eine wirksame, sie leitende Macht, eine allgemeine Ordnung ausgegossen sein, dem vorangehend, was sie ordnen soll.«²⁰⁵

Lotzes Argument an dieser Stelle betrifft einerseits den fundamentalen Bereich der Wissenschaftstheorie: Die Rede von »Naturgesetzen« verleitet zu der Implikation, diese seien die letzte Instanz der Realität und das Seiende, das ihnen strikt gehorche, ihr Abbild. Das Gegenbild dieses Gesetzesrealismus ist das Postulat, dass nicht die Gesetzesaussagen die Vielfalt des Seienden bestimmen; vielmehr sind sie eine einfache Abstraktion, die auf der deutlich komplexeren Realität des Seienden beruht.²⁰⁶ Allerdings ist für Lotze auch das Seiende selbst noch nicht die letzte zu postulierende Instanz: Das Faktum des permanenten »Wirkens« aller existierenden Dinge auf- und untereinander bringt ihn darüber hinaus zur Annahme eines »Hintergrundes«, der alles Seiende fortwährend verbindet.

Sein Plädoyer gegen den Gesetzesrealismus wird von Lotze zunächst durch ein sprachanalytisches Argument untermauert: Man täusche sich über den ontologischen Status der Naturgesetze meist durch eine »weitverbreitete Gewöhnung der Vorstellung und des Sprachgebrauchs«, die zwar in Bezug auf den Grund aller Dinge bedeutsam, aber »unschädlich für die Beurteilung der gewöhnlichen Vorkommnisse des Lebens« sei:

»Wir sprechen nun einmal von Beziehungen, die zwischen den Dingen obwalten, von Verhältnissen, in welche sie eintreten, von einer Ordnung, die sie umfasst, von Gesetzen endlich, deren Wirksamkeit zwischen ihnen hin und her spielt, und wir bemerken wenig mehr, welchen Widerspruch diese Begriffe einschließen, von Verhältnissen, die für sich bereit lägen, bevor die Dinge kämen, um in sie einzutreten, von einer Ordnung, die vor dem Geordneten bestände, um es aufzunehmen, von Beziehungen endlich, die wie haltbare Fäden, deren Stoff wir doch nicht anzugeben wüssten, über den Abgrund hinweg gespannt wären, der ein Wesen vom anderen trennt.«²⁰⁷

Auf diese Weise bemerke man nicht, dass »alle Verhältnisse und Beziehungen wahrhaftes Dasein nur in der Einheit des beobachtenden Bewusstseins haben«, und

²⁰⁵ MK, 426 f..

²⁰⁶ Lotze fasst dies selbst in die Worte, die Natur werde »nicht das an sich Widersprechende vermögen und dem eine selbstständige Existenz verleihen, was nur an dem Seienden und in ihm zu sein im Stande ist.« MK, 427.

²⁰⁷ MK, 427 f.

dass analog dazu jede »wirksame Ordnung« und jedes Gesetz, das man sich als »unabhängig von unserem Wissen zwischen den Dingen« vorstelle, nur »Dasein haben kann in der Einheit des Einen, welches sie alle verbindet.«²⁰⁸ Hier nun erfolgt in aller Kürze Lotzes entscheidende Letztbegründung der »real-idealistischen« Fundierung seines Systems. So wie im Menschen das Bewusstsein dazu in der Lage ist, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit zu einem Ganzen zusammenzufassen und den Gegebenheiten der Natur, überführt in Gesetzesaussagen, die Form objektiver Repräsentation zu verleihen, so ist alle Mannigfaltigkeit der Welt erst möglich durch den allem gemeinsamen Grund, in dem Ideal und Realität in eines fallen:

»Nicht der nichtige Schatten einer Naturordnung, sondern nur die volle Wirklichkeit eines unendlichen lebendigen Wesens, dessen innerlich gehegte Teile alle endlichen Dinge sind, kann die Mannigfaltigkeit der Welt so verknüpfen, dass die Wechselwirkungen über die Kluft hinüberreichen, welche die einzelnen selbstständigen Elemente voneinander ewig scheiden würde. [...] Nicht ein Endliches überhaupt wirkt aus sich, als aus diesem Endlichen heraus, auf das andere; jede Erregung des Einzelnen vielmehr, indem sie den ewigen Grund bewegt, der in ihm, wie in allen, das Wesen seines endlichen Scheines ist, vermag nur durch diese Stetigkeit der Wesensgemeinschaft hindurch auf das scheinbar Entfernte überzuwirken.«²⁰⁹

Man dürfe daher, so Lotze, weder zwischen Körper und Seele, noch zwischen anderen autonomen Gegenständen, ein weltimmanentes »Band« suchen;²¹⁰ vielmehr sei alles Geschehen innerhalb der Welt als »die innerliche Regsamkeit eines einzigen Unendlichen« zu betrachten, dessen Charakteristikum eine »eigene gemeinsame Gegenwart in allen endlichen Elementen« sei, »durch welche die Welt zur Einheit eines Wesens verbunden ist«.²¹¹ – Unter diesem Leitwort der Einheit meint Lotze nun, eine strukturelle Parallele zwischen der Seele und dem Weltgrund ziehen zu können: So wie in jeder einzelnen Äußerung der Seele immer schon ihr »ganze[s] Wesen« präsent sei, durch das die »Wechselwirkung der verschiedenen Zustände« erst möglich werde, so seien die »scheinbaren Elemente der Welt« selbst erst möglich als Ausprägungen der »Substanz aller Dinge«, der »Wesensgemeinschaft [...]«, welche sie alle verknüpft.²¹²

»Was jedes einzelne Element leistet, das vermag es nicht, sofern es dieses Einzelne ist, sondern nur, sofern es dieses Einzelne als Erscheinung dieses Allgemeinen ist. [...] So wirkt alles Endliche im Grunde nur durch das, was es im Verborgenen besseres ist, als es scheint; durch die wesenhafte Macht des Unendlichen, die auch in ihm liegt.«²¹³

Da nun diese »innere Natur der Dinge« dem Menschen nicht zugänglich sei, bleibe ihm nichts, als die »allgemeinen Gesetze des Wirkens« weiterhin als »Tatsachen hinzunehmen«; folglich müsse man auch den »Sprachgebrauch der Naturwis-

²⁰⁸ MK, 428.

²⁰⁹ MK, 428 f.

²¹⁰ Siehe hierzu oben: I.C.6.

²¹¹ MK, 429 f.

²¹² MK, 431 f.

²¹³ MK, 432.

senschaften nicht tadeln«, sofern er, wie es diesen zukomme, nur »Sprachgebrauch für die laufende Untersuchung«, nicht aber »Ausdruck für den Sinn der vollendeten sein soll«. Umgekehrt sei die »Mitwirkung des Unendlichen« für die »Durchführung der Erklärungen im Einzelnen« gar nicht verwertbar – es bleibe lediglich das Bewusstsein, dass das Unendliche im Konkreten »nur noch in Gestalt jener abgeleiteten Prinzipien tätig« sei, »in die es sich selbst verwandelt hat«. Wer daher, der Methodik der Naturwissenschaft gemäß, »alles Geschehen der Natur auf mechanische Verkettung« zurückführe, setze dem Unendlichen gerade nicht eine »unabhängige, feindliche, von ihm zu überwindende Macht« gegenüber, sondern beobachte seine Wirksamkeit in der »Welt der Erscheinungen«. Freilich könne die Naturwissenschaft »das Unendliche zu entbehren scheinen, weil sie nicht von ihm spricht«; dennoch werde »jede aufrichtige Überlegung zu dem ernstesten Bewusstsein der vollen Unselbstständigkeit alles Naturlaufes zurückgeführt werden.«²¹⁴

Lotzes Ausführungen zum Unendlichen als stetig mitwirkendem Fundament aller endlichen Erscheinungen bringen ihn schließlich zu einer basalen Theorie der Entstehung der Seele: Da bereits »jeder kleinste physische Vorgang, welcher zwischen zwei Elementen sich zu ereignen scheint«, zugleich ein »Geschehen im Innern des Ewigen« sei, von dem »alle Möglichkeit des Wirkens« abhängt, sei auch die »stillfortschreitende Bildung des organischen Keimes« als »eine Entwicklung des Unendlichen selbst« zu sehen; und so, wie »unsere menschliche Seele die äußeren Reize« aufnehme und »durch die Erzeugung einer Empfindung« beantworte, lasse »die folgerichtige Einheit des unendlichen Wesens durch dies eine innerliche Ereignis der physischen Entwicklung dazu sich erregen, aus sich selbst auch die Seele hinzu zu erzeugen, die dem werdenden Organismus gebührt.«²¹⁵ – Hiermit hat Lotze zu einer weiteren fundamentalen Betrachtungsebene gefunden, auf der kein Problem der Interaktion von Leib und Seele mehr gegeben ist, da das selbsttätige Unendliche beide als Elemente der Mannigfaltigkeit der Welt aus seiner ursprünglichen Einheit heraus in die Existenz ruft:

»[J]eder einzelne Vorgang der Natur geschieht in dem Unendlichen; jeder ist diesem Mittelpunkt gleich nahe und nahe zu aller Zeit. Und nicht aus diesem Mittelpunkt der schaffenden Kraft entsteht wieder die Seele als ein neues, zweites Element, das einen Weg zurückzulegen hätte, um äußerlich dem Körper sich zu verbinden, den es aufsuchte; ungeschieden der Zeit und dem Raume entfalten sich diese beiden Schöpfungen, in deren gleichzeitiger Entwicklung das Unendliche nur die innere Wahrheit seines eigenen Wesens ausdrückt. Weder aus dem Körper entsteht die Seele, noch aus nichts; aus der Substanz des Unendlichen geht sie mit gleicher Wesenhaftigkeit hervor, wie aus demselben Quell alle Wirklichkeit der Natur entsprang.«²¹⁶

Zusammenfassend lässt sich konstatieren: Alles, was Lotze vor diesem Abschlusskapitel im ersten Band seines *Mikrokosmos* dargelegt hat, fällt – von seiner ausführlichen Erörterung der »mechanischen Natur« zu Beginn des Buches bis hin

²¹⁴ MK, 435 f.

²¹⁵ MK, 440.

²¹⁶ MK, 441.

zu seiner Theorie der beseelten Monaden – in das Gebiet der »Auffindung der allgemeinen Gesetze« des »Weltlaufes«. Erst in einem letzten Schritt kommt er auf den unendlichen »schaffenden Grund« zu sprechen, der ihm die unhintergehbare Basis alles Seienden ist. Die Begründung hierfür bedient sich einfacher Argumente aus dem Bereich der Ontologie und Wissenschaftstheorie: Zunächst kann das Faktum des permanenten Wirkens der Dinge nicht auf Basis eines »allwaltenden Naturgesetzes« erklärt werden; vielmehr sind diese Gesetze lediglich Abstraktionen realer Gegebenheiten. Zudem und mehr noch führt die Wahrnehmung dieses natürlichen Wirkreislaufs zur Folgerung eines ordnenden Hintergrundes, einer »Substanz aller Dinge«, in der alle Ordnung und alles Wirken erst begründet sind: So wie das menschliche Bewusstsein die Vielfalt unterschiedlicher Regungen und Eindrücke zu einer raum- und zeitübergreifenden Einheit bringt, vereinigt der unendliche Grund aller Dinge die Vielheit des Seienden zum Ganzen einer Welt.²¹⁷

Lotze versteht sich selbst als Empiriker; als solcher geht er von einer immer schon gegebenen Welt aus. Die »Grundfrage« der neuzeitlichen Philosophie – *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?* – stellt sich ihm daher nicht;²¹⁸ auch die Frage nach der Quelle der Kausalstruktur innerhalb der Welt, die Frage also, warum es *Wirkung* gibt, bleibt ihm zufolge auf der Ebene der fundamentalen Ontologie immer unauflöslich, ob sie nun das Wirken zweier gleichartiger Körper aufeinander, oder das vorderhand weit undurchschaubarere Wirken zwischen Körper und Seele betrifft. Lotzes Abschlusstheorem des ersten Bandes, die These, dass sich alle derart durch den Menschen vorgefundene Struktur der Welt letztlich »in dem Unendlichen« vollzieht, schiebt einerseits einem naturalistischen Universalismus, der eine (wie auch immer verstandene) »Naturgesetzlichkeit« zum letzten Maß aller Dinge machen möchte, einen definitiven Riegel vor; zugleich kann sie als begründete Verweigerungshaltung eines Naturwissenschaftlers gegenüber dem naheliegenden Schluss von einem methodischen auf einen tatsächlichen Agnostizismus gelesen werden. Allerdings bietet dieses Konzept auch deutliche Angriffspunkte: Wird nicht auch Lotzes Rede von einer »allgemeinen Ordnung [...], dem vor-

²¹⁷ *Else Wentscher* beschreibt in einer 1921 erschienenen Studie zur »Geschichte des Kausalproblems« diese Position Lotzes als einen Versuch, das »Problem des transeunten Wirkens zu lösen«: »[Lotze gelangt] durch die eingehende Analyse des Begriffs vom transeunten Wirken zu der Überzeugung, dass ein solches Wirken nicht möglich ist; darum erhebt er die Forderung der *substanzialen Einheit* der Weltelemente, des *metaphysischen Monismus*. Nicht also, wie es anfangs schien, in einer Vielheit gesetzmäßig erfolgreicher Wechselwirkungen der einzelnen Dinge besteht das Sein und Geschehen, sondern in einer Vielheit gesetzmäßig vor sich gehender *immanenter Wirkungen*, die von einer allumfassenden unendlichen Weltsubstanz ausgeübt werden.« *Else Wentscher*, *Geschichte des Kausalproblems* in der neueren Philosophie, Leipzig 1921, 322f.

²¹⁸ Auch Lotze stellt sie in Met II, 31, allerdings nur, um sie sofort als sinnlos zu bewerten: »Worin besteht nun oder wie entsteht die Wirklichkeit dessen, was an sich nur denkbar ist? Dass nun diese Frage unbeantwortbar und in sich widersprechend ist, bedarf keines ausführlichen Beweises: Worin es eigentlich liegt, und wie es zugeht oder gemacht wird, dass überhaupt etwas ist und nicht lieber nichts ist, und dass überhaupt etwas geschieht und nicht lieber nichts geschieht, dies wird ewig unsagbar bleiben.«

angehend, was sie ordnen soll« getroffen von seinem eigenen Argument gegen einen Gesetzesrealismus – dass nämlich auch der »Grund« der Dinge von ihm letztlich vorgestellt wird als ein abstraktes und damit inhaltsleeres Prinzip, das vor dem zu Ordnenen liegt? Müsste in diesem Fall nicht auch aller »Mechanismus« innerhalb der Welt nur und ausschließlich in Zusammenhang mit seinem »Grund« gedacht werden können – womit letztlich ein Konzept der immanenten Allbeseelung oder All-Einheit erreicht wäre, das als solches auch beim Namen genannt werden sollte? Wie aber ließe sich eine solche Bestimmung wiederum damit vereinbaren, dass Lotze nicht nur vom »Grund« der Dinge, sondern auch vom »Unendlichen« spricht, das dann ja nicht nur der Welt vorangehen muss, sondern sie in unausdenkbarer Weise übersteigt?

»Weder aus dem Körper entsteht die Seele«, so schreibt Lotze am Ende des letzten Kapitels, »noch aus nichts; aus der Substanz des Unendlichen geht sie mit gleicher Wesenhaftigkeit hervor, wie aus demselben Quelle alle Wirklichkeit der Natur entsprang«. So werde der Mensch letztlich nie zu einem positiven Wissen um die ursprüngliche Genese der Seele und ihre Vereinigung mit dem Körper gelangen: »Nur die Ahnung davon bleibt uns, mit tausend Beispielen belehrt uns auch hier die Erfahrung von der Unerforschlichkeit dieser Wege Gottes.«²¹⁹ Der Panentheismus, mit dem Lotze so den ersten Band des *Mikrokosmos* beschließt, bleibt daher – zumindest, was die Möglichkeit eines aus ihm entspringenden positiven Wissensertrages angeht – nicht mehr als das allgemeine Postulat eines generellen Interaktions- und Wirkungsgeschehens, innerhalb dessen sich, auf welche Weise immer, das Werden und Vergehen von Leib und Seele vollzieht.

10. Schluss des ersten Bandes: Der Mensch – die kleine Welt

Der erste Band des *Mikrokosmos* endet mit einem kurzen Schluss, in dem Lotze die von ihm immer wieder betonten Grenzen der Erkenntnisfähigkeit als Grundkonstante der Anthropologie beschreibt: Das »irdische Leben« gehöre, wie sich in all den bisherigen fundamentalen Reflexionen über das menschliche Wesen gezeigt habe, dem »Bereich der Zweiheit und des Gegensatzes« an; der Mensch stehe weder in seinem Erkennen noch mit seinem Handeln

»in jenem stillen Mittelpunkte der Welt, sondern in den äußersten Verzweigungen ihres Baues, die laut sind von dem Getreibe der Vermittlungen; und die ungeduldige Sehnsucht, die in jenen zurückstrebt, möge sich hüten, dass sie nicht den Ernst und die Schwere der Bedingungen gering schätze, unter deren Gebot ein unwiderruflicher Ratschluss unser endliches Leben gestellt hat.«²²⁰

²¹⁹ MK, 441 f.

²²⁰ MK, 452. Dieses Bild findet sich u. a. in noch detaillierterer Ausführung in Lotzes spätem Aufsatz »Die Philosophie in den letzten 40 Jahren«: »Nur ein Geist, so schien mir, der im Mittelpunkte des Universums stände, das er selbst geschaffen, könnte mit der Kenntnis des letzten Zwecks, den er selbst seiner Schöpfung gegeben, alle ihre einzelnen Teile vor sich vorüberziehen

Dennoch belässt es Lotze nicht allein bei dem Pessimismus, der sich in diesem Bild andeutet: Wenngleich die menschliche Erkenntnis beschränkt sei, und wenn auch das menschliche Leben nicht »allein in der Sehnsucht nach dem Ziel« bestehen könne, dann doch zumindest in der »Arbeit der Wanderung zu ihm«. Indem der Mensch die »unverrückbare[n] Gesetze« des »schöpferischen Geistes« anerkenne, leiste er seinen Teil zur Entwicklung der durch ihn »gegebene[n] Wirklichkeit« und ihrer »äußerliche[n] Gestaltungen«:

»Zu dieser Arbeit sind wir bestimmt, und der ehrwürdigste Zug in der Geschichte unseres Geschlechtes ist die unversiegbare Ausdauer, mit welcher die hervorragendsten Geister aller Zeiten sich der Vervollkommnung der äußerlichen Lebensverhältnisse, der Überwindung der Natur, dem Fortschritt jeder nützlichen Kunst, der Veredlung der geselligen Formen widmeten, obwohl sie es wussten, dass der wahre Genuss des Daseins doch nur in jenen stillen Augenblicken des Alleinseins mit Gott liegt, in denen jedes menschliche Tagwerk, alle Kultur und Zivilisation, der Ernst und die Last des lauten Lebens zu dem Bilde einer nur vorläufigen Übung von Kräften ohne bleibendes Ergebnis zusammenschwinden. In dieser Regsamkeit einer nicht ins Unbestimmte irrenden Freiheit [...] wird der Mensch das sein, was eine alte Ahnung ihn vor allen Geschöpfen sein lässt: Das vollkommene Abbild der großen Wirklichkeit, die kleine Welt, der *Mikrokosmos*.«²²¹

In diesen Worten zeigt sich bereits am Ende des ersten Bandes, wieso von Lotze zwar eine plurale Aufarbeitung der unterschiedlichen Problemlagen in Bezug auf das Verhältnis von Leib und Seele, nicht aber eine glatte und logisch konsistente Lösung erwartet werden darf: Das Buch, das mit der Konstatierung des alten »Zwistes« zwischen den »Bedürfnissen des Gemütes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft« begonnen hatte,²²² endet mit der Feststellung, dass der Mensch letztlich nicht fähig ist, die Divergenz zwischen dem Streben nach einem naiv-monistischen Weltbild und der vielfachen Zerworfenheit, in der er sich befindet, zu überwinden. Es ist nachvollziehbar, wieso Lotze auf Basis dieses generellen Axioms zu dem Schluss kommen muss, dass der »Mechanismus« der Welt und die menschliche Seele, wollen sie einander nicht immer fremd bleiben, allenfalls im ersten Grund der Welt zueinander finden können: Gott, das weltbildende Prinzip, dessen fundamentale Einheit erst die Vielfalt alles Seienden ermöglicht, vollbringt gemäß

lassen in der majestätischen Folge einer ununterbrochenen Entwicklung. Wir endlichen Wesen aber sitzen nicht an der lebendigen Wurzel alles Seins, sondern irgendwo in den Zweigen, die aus ihr erwachsen sind, und nur auf mannigfachen Umwegen und unter sorgfältiger Benutzung aller Hilfsmittel, die unsere Lage uns bietet, können wir hoffen, von dem Boden, auf dem wir stehen, von dem System, zu dem wir gehören, und von der Richtung, in der die Bewegung des großen Ganzen uns mit sich fortträgt, eine annähernde Kenntnis zu gewinnen.« *Hermann Lotze*, Die Philosophie in den letzten 40 Jahren, in: ders., *Logik. Drei Bücher vom Denken*, vom Untersuchen und vom Erkennen (Hg. Georg Misch), Leipzig 1912, XCIII–CXXII, XCIV. (Der Artikel erschien erstmalig 1880 in englischer Sprache als: *Hermann Lotze*, Philosophy in the Last Forty Years, in: *The Contemporary Review* 1 (1880), 134–155 und findet sich wiederabgedruckt in: KS III, 451–479. Für die Meiner-Ausgabe von Lotzes *Logik* wurde er, da das Original-Manuskript verloren war, ins Deutsche rückübersetzt.)

²²¹ MK, 452 f.

²²² MK, III*.

Lotze im Großen und Allumfassenden das, was der Mensch →der *Mikrokosmos*« – im Endlichen und Kleinen leistet.

11. Viertes Buch, Kap. 4 & 5: Sonderstellung des Menschen, Einheit des Menschengeschlechts, Fußnoten zu Darwin

Während der erste Band des *Mikrokosmos* den grundlegenden Annahmen gewidmet ist, die Lotze als Basis seiner Anthropologie setzt – der Ausgang vom »Mechanismus«, die sich daraus ergebenden Erwägungen zu den beiden »Erklärungsgründen« von Natur und Seele und zu deren Relationsbestimmung, schließlich die noch fragmentarische Theorie eines theistisch fundierten Monismus – leitet der zweite nun unter dem Titel »Der Mensch – Der Geist – Der Welt Lauf« über zu den Fragen der konkreten Anthropologie, die sich daran anschließen: Weite Teile des zweiten Bandes des *Mikrokosmos* sind referierend-deskriptiv gehalten und verfolgen das Ziel, den Menschen in seinem konkreten Verhältnis zur Natur, sowie seine spezifischen geistigen und sinnlichen Fähigkeiten und seine sozialen und kulturellen Prägungen einer Gesamtschau zu unterziehen, um all dies schließlich in einen Entwurf dessen zu überführen, was man im heutigen Sprachgebrauch als eine »Sozialphilosophie« bezeichnen würde. Immer wieder kommt Lotze dabei weiter aus unterschiedlichen Perspektiven auf das für ihn zentrale Thema der »Seelenlehre« zu sprechen. War oben der erste Band des *Mikrokosmos* noch in relativer Vollständigkeit dargelegt worden, soll daher im Folgenden der Fokus stärker in selektiver Weise auf die Passagen gelegt werden, die für die leitende Fragestellung dieser Arbeit tatsächlich von Relevanz sind.

Wesentlich für die Seelenlehre Lotzes ist innerhalb des zweiten Bandes zunächst die Begründung der menschlichen Sonderstellung im vierten und fünften Kapitel des vierten Buches. Er erweist sich hier einerseits – in bewusster Abgrenzung gegenüber dem Materialismus – als Anthropozentriker, dies jedoch mit einer für seine Zeit unkonventionellen Art der Begründung, die ihn sowohl als dezidierten Kritiker einer idealistischen Hypostasierung des Menschen, wie auch als einen Vorreiter von Neuerungstendenzen erscheinen lässt, die erst im 20. Jahrhundert wirklich Raum gewinnen sollten.

Das Ziel der näheren »Kenntnis des Menschen« vor Augen, sieht Lotze es als eine »Pedanterie«, zu meinen, »den Menschen verstehe nur, wer zuvor das Infusorium, das Insekt und den Frosch verstanden habe«; schließlich sei doch in »Jahrtausenden menschlicher Geschichte« alle »Bedeutung des menschlichen Daseins in leidenschaftlichem Ringen [...] tausendfach empfunden worden«, ohne dass sich die historischen »Helden« und »sinnenden Gemüter« dabei als die »Obersten der Säugetiere gewusst« hätten. Die Kenntnis des menschlichen Wesens könne daher im Grunde ohne einen Vergleich mit den »Geschöpfen« erreicht werden, »die um ihn

herum ihre eigenen Wege gehen«. ²²³ Ein auch im ideengeschichtlichen Rückblick nicht unerheblicher Punkt: Die Genese des Menschen im weiteren Sinne ist für Lotze – auch wenn er die Tatsache eines solchen Entwicklungsganges nicht prinzipiell abstreitet – nahezu belanglos im Blick auf eine Erkundung seiner eigentlichen Wesensbestimmung; dies setzt ihn in schroffen Kontrast zu einem in ideengeschichtlicher Hinsicht weit einflussreicheren Empiriker, *Charles Darwin*, der, während Lotze am zweiten Band des *Mikrokosmos* arbeitete, mit der Vollendung von »On the Origin of Species« beschäftigt war und darin – freilich ohne ein metaphysisches Begründungsinteresse – die These vertrat, dass von einer Theorie der Entwicklungsgeschichte der Arten grundlegende Beiträge zur Bestimmung auch des menschlichen Wesens zu erwarten seien. Auf das nicht unproblematische Verhältnis Lotze – Darwin wird gleich zurückzukommen sein.

In einem primär deskriptiv angelegten Abschnitt schildert Lotze zunächst die Stellung des Menschen gegenüber den Tieren, allerdings, wie er betont, in »einem anderen als dem gebräuchlichen Sinne«. ²²⁴ Zunächst demonstriert er anhand einiger konkreter Beispiele, dass der Mensch in Bezug auf Parameter wie Kraft, Körpergröße oder Lebensdauer, die man gerne zur Betonung seiner Vorrangstellung heranziehe, keinesfalls »an der Spitze der Tierreihe« stehe; ²²⁵ was jedoch die Möglichkeit angeht, auf Basis seiner physischen Ausgangslage eine »Vielseitigkeit der Entwicklung und einen Reichtum des inneren Lebens« zu erreichen, werde sie zweifellos »außer dem Menschen [...] keinem sterblichen Geschlechte zuteil«. ²²⁶ Lotze bemüht sich, diese Differenzierung am Beispiel des aufrechten Gangs zu verdeutlichen, der gemeinhin als Alleinstellungsmerkmal menschlichen Vorrangs gesehen werde – dies jedoch aus seiner Sicht zu Unrecht: »An sich« könne »eine senkrechte Linie« nicht als »vornehmer« gelten, »als eine waagrechte«; *Herder*, der »fast alle Vorzüge der Humanität aus dieser einen Quelle ableiten möchte«, wird von ihm daher der »Schwärmerei« geziehen. ²²⁷ Der Natur komme es nicht »vor allem

²²³ *Hermann Lotze*, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Zweiter Band: 4. Der Mensch / 5. Der Geist / 6. Der Weltlauf*, Hamburg 2017, 71 f.

²²⁴ MK2, 72.

²²⁵ MK2, 77.

²²⁶ MK2, 79.

²²⁷ MK2, 87. *Herder* schreibt im ersten Band seiner »Ideen«: »Der aufrechte Gang des Menschen ist ihm einzig natürlich; ja, er ist die Organisation zum ganzen Beruf seiner Gattung und sein unterscheidender Charakter.« Und weiter: »Beim Menschen ist auf die Gestalt, die er jetzt hat, alles eingerichtet; aus ihr ist in seiner Geschichte alles, ohne sie nichts erklärlich, und da auf diese als auf die erhabene Göttergestalt und künstlichste Hauptschönheit der Erde auch alle Formen der Tierbildung zu konvergieren scheinen, und ohne jene, so wie ohne das Reich des Menschen, die Erde ihres Schmuckes und ihrer herrschenden Krone beraubt bliebe, warum wollten wir dies Diadem unserer Erwählung in den Staub werfen und gerade den Mittelpunkt des Kreises nicht sehen wollen, in welchem alle Radien zusammen zu laufen scheinen?« *Herder* (1784), 177, 179. – Ein ähnliches Motiv findet sich noch bei späteren Denkern wie z. B. *Schelling*, bei dem es heißt: »Das Besondere, in welchem das Wesen eines Weltkörpers, d. h. die unendliche Substanz, sich als absolute, potenzielle Identität ausprägt, ist nur der menschliche Organismus. [...] Schon

auf Repräsentation« an, sondern primär auf Nützlichkeit; die körperliche Konstitution des Menschen – die übrigens auch die »Fettgänse des Polarmeeres« (also die Pinguine) »mit nutzloser Feierlichkeit kopieren« – sei daher nicht aus einem Streben der Natur nach Erhabenheit, sondern als die Grundlage der »Möglichkeit zu jenen Handlungen« zu sehen, »durch welche er in Wirklichkeit diese Herrschaft über alle anderen Geschlechter ausübt«. Wie allen lebenden Wesen gebe die Natur auch dem Menschen »zuerst die Macht, etwas zu sein, nicht die Form, etwas zu scheinen«. ²²⁸ Der eigentliche Sinn des aufrechten Gangs liege insofern nicht darin, dass der Mensch durch ihn dem Himmel näher sei, sondern schlicht in seinem praktischen Nutzen, der dadurch entspringenden Kunstfertigkeit und der besseren Anpassungsfähigkeit aufgrund der so frei gewordenen Greifwerkzeuge, der Hände. Zur Untermauerung dieser Feststellung wendet sich Lotze in einer Paraphrasierung jener romantischen Symbolsprache, die er selbst hervorragend beherrscht, polemisch gegen jegliche »Symbolik, welche unmittelbar geistige Eigenschaften an Raumformen knüpft« – so könne es in Bezug auf den Menschen theoretisch »kaum irgend eine erdenkliche Körperform geben, die sich nicht mit gleichem Tiefsinn befriedigend würde deuten lassen«:

»Geht der Mensch aufrecht, so ist es bedeutsam, dass er nur mit den Füßen die Erde berührt, das Haupt zum Himmel hebt; dass er nun doch nicht fliegt, ist auch bedeutsam, denn er bezeugt dadurch den festen Zusammenhang mit der Erde, seiner Mutter; ginge er nun auf vier Füßen wie die Giraffe, so wäre es noch bedeutsamer, denn dann wendete er der Mutter Erde, wie es Recht ist, nur sein irdisches Teil, den Leib, zu, während das Haupt, Niederes verachtend, zur Höhe strebte. Jetzt, da der Mensch seine Brust breit gewölbt den Stürmen entgegenkehrt, wie bedeutsam ist dieser Trotz! Hätte er aber das vorstrebende Brustbein des Vogels, so wäre das wieder bedeutsam, denn nun schiene erst recht sein Mut dem Strome der Dinge entgegenzustreben; wäre endlich seine Brust vertieft und ausgehöhlt, wie gemütvoll symbolisierte dann diese Form die Sehnsucht, die Welt in die Tiefe des eigenen Herzens aufzunehmen!« ²²⁹

Eben deshalb, weil sich zeigt, dass in Bezug auf die menschliche Körperform alle oberflächlichen Analogien versagen, glaubt Lotze am Ende des Kapitels, die Vorrangstellung des Menschen noch einmal auf andere Weise begründen zu können, als durch reine Äußerlichkeit: Die »Erscheinung eines Wesens« setze »immer ein zweites voraus, dem es erscheint«; so sei schon das Tier »nicht zu vereinsamtem Leben bestimmt, sondern zum Verkehr mit seinesgleichen«. Da dem Menschen

die aufrechte Gestalt und Bildung des Menschen, die keinem Tier so eigentlich und so entschieden zukommt, zeigt höchst bedeutend auf ihn als Schluss der Natur als dasjenige hin, was weder bloß Tier noch Pflanze, sondern absolute Identität davon ist.« *F. W. J. Schelling, System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in: ders.: *Sämtliche Werke VI* (Hg. Karl Friedrich August Schelling), Stuttgart / Augsburg 1860, 131–576, 487f. Vgl. zur Genese dieses Motivs vom Ausgang des Mittelalters bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausführlich *Kurt Bayertz, Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München 2012, 137–253.

²²⁸ MK2, 95f.

²²⁹ MK2, 96f.

nun durch seine »höheren Lebenszwecke« die Fähigkeit verliehen worden sei, »sich in die einfacheren Regungen weniger begünstigter Geschlechter [zu] vertiefen und sie mitgenießend [zu] verstehen«, stehe es ihm zu, sich als »Richter über die Schönheit der Gestalten« zu setzen und die »höchste Vollendung« in derjenigen Form zu finden, »die das bedeutendste innere Leben und am deutlichsten jeden leisesten Zug desselben widerspiegelt«. In dieser Hinsicht nun, als diejenige unverzichtbare Grundgegebenheit, die Erleben und subjektives Urteil erst möglich macht, stehe der »menschliche Körper« tatsächlich »an der Spitze der Geschöpfreihe«; so besitze der Mensch schließlich doch das Recht, von einer »Stufenleiter der tierischen Gestalten« von den »niederen Geschöpfen« bis zu seiner eigenen Erscheinung zu sprechen.²³⁰ – Lotzes strikte Ablehnung einer Begründung der menschlichen Sonderstellung auf Basis seiner körperlichen Form geht auf diese Weise einher mit einer Bejahung dieser Sonderstellung aufgrund des hinter diesen Äußerlichkeiten stehenden *Zwecks* aller körperlichen Erscheinung: des »Reichtums des inneren Lebens«, der »Widerspiegelung« der äußerlichen Formen – kurz: des Geistes, der ohne den Körper nicht existieren könnte.²³¹

Das fünfte Kapitel, das das vierte Buch beschließt, hat primär die unterschiedlichen menschlichen Rassen zum Thema und ist in weiten Teilen deskriptiv angelegt. Lotze unterscheidet, einer damals gängigen Einteilung folgend, die Rasse der »Neger«, den »roten Menschenstamm«, die »malayische Rasse«, die »gelbe mongolische Rasse« und die europäisch-»kaukasische Rasse«.²³² Bemerkenswert ist, dass Lotze, obgleich er einige ästhetische Wertungen mit einfließen lässt, sich jeglicher rassentheoretischer »Stufenfolge« entschieden entgegen stellt: Hinter aller Erörterung von Detailfragen²³³ ist es sein Anliegen, sein Leitmotiv der Einheit auch im Hinblick auf die Merkmale der unterschiedlichen Vertreter der einzelnen »Rassen« zu betonen. So seien Skelett und muskuläre Anlage immer dieselbe, alle Menschen seien sprachfähig und durchliefen eine vergleichbare Entwicklung, »und fügen wir endlich hinzu, dass die verschiedenen Rassen sich durch Kreuzung fortzupflanzen imstande sind, so geht aus alle dem ohne Zweifel hervor, dass die engste Analogie der physischen Bildung alle diese Variationen des menschlichen Geschlechtes vereinigt.«²³⁴ – Wenig später ergänzt Lotze dieses Argument um die Feststellung, dass der »Verkehr zwischen den verschiedenen Rassen« daher nur auf den »Tatbestand«

²³⁰ MK2, 99 f.

²³¹ MK2, 79.

²³² MK2, 126–130. Diese Kategorisierung geht zurück auf *Johann Friedrich Blumenbach* und dessen 1775 erschienene Dissertation *De generis humani varietate nativa*, Göttingen 1775; vgl. dazu die erweiterte Übersetzung ins Deutsche, in der sich beinahe wörtlich die durch Lotze übernommene Einteilung findet: *J. F. Blumenbach*, *Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte* (Hg. Johann Gottfried Gruber), Leipzig 1798, 203–208.

²³³ Lotze berührt hier Fragen wie die Kontinuität äußerer Merkmale über mehrere Geschlechter hinweg (113 f.) oder die Auswirkung des Klimas auf die Art der Hautfärbung (120 f.).

²³⁴ MK2, 117.

ihrer Verwandtschaft und nicht auf entwicklungsgeschichtliche Spekulationen gegründet werden dürfe:

»Gesetzt, es wäre dokumentarisch nachweisbar, dass die Ureltern der Neger wirklich wahre unzweifelhafte Affen gewesen, aber es bliebe auch gleichzeitig bei der Tatsache, dass diese jetzigen Neger aufrecht gehen, sprechen, denken und überhaupt die Intelligenz, sie sei groß oder klein, besitzen, welche ihnen erfahrungsmäßig zukommt: welche sittliche Entschuldigung gäbe es dann für die Grausamkeit, ihre Behandlung nicht nach dem einzurichten, was sie sind, sondern nach dem, was ihre Ureltern waren, oder logisch ausgedrückt, nach der Art der Spezies, zu welcher sie ihrer Herkunft nach gehören?«²³⁵

An dieser Stelle wird deutlich, wie sehr die durch *Woodward* geäußerte These zutrifft, Lotze müsse als hervorragender früher Vertreter eines Denkens in Paradigmen des Kosmopolitismus gewertet werden.²³⁶ Sein Plädoyer für die Einheit des Menschengeschlechtes verbietet es ihm, den Wert unterschiedlicher Völker und ihrer einzelnen Vertreter verschieden zu gewichten; die Kategorie der Genese und daran gebundene Werturteile gelten ihm nichts. Es braucht aus dieser Perspektive nicht zu wundern, dass die stillschweigende Einstellung von deutschsprachigen Neueditionen des *Mikrokosmos*, der in den frühen 1920er Jahren durch die *Meiner*-Edition eben dem Kanon der philosophischen Klassiker eingegliedert worden war, gerade mit den beiden nachfolgenden Jahrzehnten des politisch forcierten Rassismus zusammenfällt.

Das vierte Buch endet mit einem Absatz, den Lotze erst in den 1870er Jahren der dritten Auflage des *Mikrokosmos* hinzugefügt hat.²³⁷ Die »Entstehung der Rassen, des Menschengeschlechtes überhaupt, ja der ganzen Welt des Lebendigen« sei seit der Erstaufgabe zum »Gegenstand der eifrigsten Untersuchungen, der kühnsten Behauptungen und der zwiespältigsten Meinungen geworden«; von »wohlwollender Seite« habe ihn, Lotze, daher »Tadel« erreicht, dass er hierzu seither nicht näher Stellung bezogen habe. Da er nun dennoch den vorhergehenden Abschnitt trotz aller »mehr oder minder sicher gestellten Tatsachen, für welche die neuere Forschung nach Darwins Vorgänge mit Recht dankbare Aufmerksamkeit verlangt und findet«, unrevidiert neu erscheinen lasse, schein er »die letzte Gelegenheit zur Ausgleichung dieses Mangels versäumt zu haben«; doch glaube er nicht, seinen Ausführungen noch etwas hinzuzufügen zu müssen, habe er doch selbst »einige Zeit vor dem Erscheinen des Darwinischen Werkes die Entstehung zweckmäßiger Bildungen aus dem Chaos durch die selben Mittel überlegt, die seitdem als Variation und

²³⁵ MK2, 135.

²³⁶ »Lotze, it turns out, was a proponent of a cosmopolitical world-order«. Vgl. *William R. Woodward*, Inner Migration or Disguised Reform? Political Interests of Hermann Lotze's Political Anthropology, in: *History of the Human Sciences* 1 (1996), 1–26, hier: 2.

²³⁷ Die aktuelle *Meiner*-Ausgabe (2017), ein fotomechanischer Wiederabdruck der Auflage von 1923, folgt der zweiten Auflage von 1869 / 1872, die nicht Lotzes Fassung letzter Hand entspricht. Der Einschub zu Darwin ist daher als im zweiten Band als Anhang auf den Seiten 465–467 abgedruckt. Im Original findet sich diese Passage in: *Hermann Lotze*, *Mikrokosmos*. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Zweiter Band: 4. Der Mensch / 5. Der Geist / 6. Der Welt Lauf, Leipzig ³1878, 137 f.

Sichtung der entstandenen Variationen durch den Streit um das Dasein zu Gegenständen der Tagesfragen geworden sind.«²³⁸ Noch immer sei er vielmehr der bereits im ersten Band ausgedrückten Überzeugung, dass eine fortschreitende Kenntnis des konkreten Geschehens, durch das »der formlose Bildungsstoff vielleicht sich ausgestaltet hätte«, nur »den Glanz und die Mannigfaltigkeit der Szenen vermehren« würde,

»in deren äußerlichen Pomp unsere Phantasie sich bewundernd vertiefen könnte; aber sie würde das Ganze des wunderbaren Schauspiels nicht zureichender erklären, als jener sich selbst bescheidende Glaube, für welchen die Entstehung der lebendigen Geschlechter nur aus dem unmittelbaren Schöpferwillen Gottes begreiflich scheint.«²³⁹

Welchen »Weg der Schöpfung auch Gott gewählt haben möge«, es werde doch keiner »die Abhängigkeit der Welt von ihm lockerer werden lassen« oder »sie fester an ihn knüpfen können«. Dass nun manche, Darwin folgend, nicht mehr von einer »Erklärung aus dem Zufall« ausgingen, sondern »im Inneren der Dinge [...] ein Prinzip der Auswahl des Vernünftigen und ein immanentes Streben nach Zweckmäßigkeit« zu sehen glaubten, sei somit lediglich ein Beispiel dafür, dass »in der Tagesgeschichte sich ein Beispiel derselben Umkehr der Gedanken ereignet habe, die sich in der allgemeinen Betrachtung – also seiner eigenen – ohnehin als notwendig erwiesen.«²⁴⁰

Lotzes Defensivstrategie an dieser Stelle ist eine doppelte, er versucht sich sowohl in Vorwärtsverteidigung wie in Relativierung. Zum einen betont er, dass der Kern der Darwinschen Theorie auch bereits seinen eigenen Überlegungen zugrunde liege, nämlich die Annahme »zweckmäßiger Bildungen aus dem Chaos«;²⁴¹ was er daher selbst schon »einige Zeit« [!] vor Darwin erwähnt habe, bedürfe auch nach Darwin keiner Revision. Auch sei eine Einbindung von dessen Theorie in die beiden Kapitel zur Stellung des Menschen zu den Tieren und zur Entwicklung der Rassen insofern unnötig, als es ihm nicht auf eine ohnehin nur verwirrende »Mannigfaltigkeit der Szenen«, sondern auf den Blick auf das »Ganze des wundersamen Schauspiels« ankomme. – Beide Argumente wirken schwach und schwächen einander aufgrund ihrer widerstrebenden Tendenzen zudem gegenseitig. Zum einen entspricht das, was Lotze als Kern von Darwins Theorem zu setzen versucht – »Variation« und »Streit um das Dasein« als ein Beleg der »Entstehung zweckmäßiger Bildungen aus dem Chaos« – nicht dem, was Darwin begrifflich machen möchte: Die Kernelemente seiner Theorie sind die konkreten und empirisch validierbaren Thesen zur natürlichen Selektion, zur Erbllichkeit von Variationen und der aus entsprechenden Adaptionen resultierenden Entstehung neuer Spezies; nicht aber zielt

²³⁸ MK2, 465 f. – Darwin ist der einzige lebende Zeitgenosse, den Lotze im *Mikrokosmos* ausdrücklich beim Namen nennt; dies zeigt deutlich an, dass er sich der Tragweite der sich speziell mit dessen Theorem verbindenden Problematik durchaus bewusst war.

²³⁹ MK2, 466.

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Lotze bringt hierzu im zweiten Kapitel des zweiten *Mikrokosmos*-Bandes einige Ausführungen unter dem Titel »Die Natur aus dem Chaos«. Vgl. MK2, 17–44.

sie, wie Lotze insinuierten möchte, auf eine ontologische Metatheorie ab, die »im Inneren der Dinge« ein »immanentes Streben« nach immer höherer »Zweckmäßigkeit« gefunden zu haben glaubt. – Indem sich Lotze zudem noch einmal auf seine (korrekten) wissenschaftstheoretischen Überlegungen des ersten Bandes beruft – die Kenntnis vieler empirischer Details trägt nichts zur Kenntnis des Weltgrundes und des grundlegenden Zusammenhanges dieser Details bei – liefert er sich ein weiteres Scheingefecht mit Darwin: Dieser leistet ja mitnichten eine Sammlung »mannigfaltiger Szenen«, sondern eine umfassende Deskription der Genese des Lebendigen, deren Stärke gerade darin besteht, dass sie – bei hervorragender empirischer Validierbarkeit – auf wenige Thesen reduzierbar ist. Kurz und prägnant lässt sich daher sagen: Auf allgemeiner Ebene überschätzt Lotze Darwins Theorie, indem er sie nicht als einen naturwissenschaftlichen Erklärungsansatz, sondern als eine teleologische Ontologie missdeutet; auf der konkreten Ebene der Explikation unterschätzt er sie als eine bloße Wiedergabe empirischer Details der Vererbungslehre. In einer finalen Zuspitzung bringt Lotze selbst diese doppelte Fehlinterpretation in einer Passage der späten *Metaphysik* folgendermaßen auf den Punkt:

»Mit vollkommenem Gleichmut kann daher, wie ich glaube, die Philosophie diesen wissenschaftlichen Bewegungen zusehen; jedes Ergebnis, welches nicht bloß als Vermutung beliebt, sondern wirklich zwingend bewiesen werden würde, könnte sie als Erweiterung der Erkenntnis anerkennen; einstweilen darf sie der großen Fülle höchst merkwürdiger naturgeschichtlicher Tatsachen, welche *Darwins* unermüdlige Beobachtungskunst aufgefunden hat, sich ebenso herzlich erfreuen, wie sie mit vollkommener Geringschätzung über seine anspruchsvollen und verfehlten Theorien hinweggeht.«^{242 243}

12. Fünftes Buch, Kap. 1: Die Negation der »Seelensubstanz«

Das erste Kapitel des fünften Buches gehört zu den diffizileren Abschnitten des *Mikrokosmos*; auch verleitet sein Titel »Der Geist und die Seele« zur Täuschung über die Inhalte, die Lotze darin verhandelt: Statt dort, wie es zu erwarten wäre, an seine Thesen zur Einheit des Bewusstseins aus dem ersten Band anzuknüpfen, um sie durch eine Darstellung der diese Einheit aufgreifenden und sie (womöglich) auf eine höhere Ebene transformierenden Spezifika des menschlichen Geistes zu ergän-

²⁴² Met II, 465. Eine weitere kurze Erwähnung Darwins findet sich in der späten *Logik*; Lotze schreibt dort gönnerisch: »Jedenfalls hat indessen Darwins Versuch, gleichviel ob zulänglich oder nicht, sich wenigstens eifrig darum bemüht, die wirklichen Vorgänge aufzuweisen, durch welche die denkbare Verwandlung der einen organischen Form in die andere realisiert worden sein mag.« *Hermann Lotze, Logik, Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig 1874, 232.

²⁴³ *Frederick C. Beiser* spricht in Bezug auf Lotzes Darwin-Rezeption treffend von einem »tragic timing« – Lotze habe bis zuletzt nicht verstanden, dass Darwins Begründungsinteresse ein gänzlich anderes gewesen sei, als das des naiven Materialismus der 1850er Jahre: »Darwin c[a]me on the scene too late for Lotze, who, having battled materialism in the 1840s and 1850s, had become weary and wary, believing, wrongly, that he had seen it all before.« *Beiser* (2013), 262.

zen, widmet Lotze der Relation von Seele und Geist lediglich wenige allgemein gehaltene Seiten. Der überwiegende Teil des Kapitels ist weiteren Erörterungen zur Seele gewidmet und führt Argumentationslinien fort, die Lotze bereits im ersten Band vorgebracht hat. Seine Ausführungen sind dabei merklich durch den Kontext der Zeit geprägt: Lotzes argumentative Stellung nicht nur gegen den Materialismus, sondern auch gegen die Befürworter einer »Seelensubstanz« machte offensichtlich einen komplexen Standpunkt mit mehrdimensionaler Absicherung nötig, die ihn jedes Verdachtes enthob, einer dieser beiden konfligierenden Richtungen wohlgesonnen zu sein. Auf den heutigen Leser, der die Zielrichtung seiner Argumente nicht mehr kennt, mögen Lotzes Ausführungen an dieser Stelle womöglich als allzu komplexe Begründung von Selbstverständlichkeiten wirken; die Zeitgenossen des Materialismusstreits allerdings dürften dieses Kapitel durchaus als eine der Schlüsselstellen des *Mikrokosmos* empfunden haben.

Zu Beginn würdigt Lotze kurz die unbestreitbaren »Erfolge menschlicher Bildung« insbesondere bei der Überwindung der »Schrecknisse« der Natur, aufgrund derer eine »unausfüllbare Kluft« zwischen dem Menschen und »der übrigen Welt des Lebendigen« nicht geleugnet werden könne.²⁴⁴ Vergleiche man daher die »höchsten Gipfel unserer Bildung« mit den Fertigkeiten der Tiere, liege es zu Recht nahe, diesen lediglich eine »sinnliche Seele«, dem Menschen aber »den vernünftigen Geist als die höhere Macht« zuzugestehen, die allein seiner »regsamem Lebendigkeit sinnlichen Empfindens und Strebens ihre höhere Richtung« verleiht.²⁴⁵ Eine Auffassung, die sich auf Basis dieser Vorstellung leicht nahe lege, nämlich den vernünftigen Geist und die sinnliche Seele als »Gemeinschaft zweier Wesen« zu fassen, die »gleich einem Doppelstern die Bewegungen unseres einen Lebens überwachen sollen«,²⁴⁶ verneint Lotze unter Verweis auf die unnötige Komplexität, die sich hieraus ergebe: »Hier, wie so oft bei der Einschaltung eines erklärenden Mittelgliedes, hätten wir das Rätsel nicht nur ungelöst gelassen, sondern vervielfacht.«²⁴⁷ Man habe folglich Geist und Seele als eine Einheit zu fassen, dabei aber zugleich die menschliche Vernunft als Entfaltung eines spezifisch humanen Potentials zu sehen, das den Tieren fehle:

»Das Wesen eines Dinges verträgt keinen Anhang; scheint zu dem einen eine Fähigkeit hinzuzukommen, die anderen seinesgleichen fehlte, so waren sie in Wahrheit nicht seinesgleichen, sondern in ihm war heimlich auch der übrige Stamm seiner Natur, an den diese Fähigkeit sich schließen soll, ein anderer als in den verwandten Wesen, die diesen Zuwachs entbehrten. Anstatt in dem Menschen eine Tierseele zu suchen [...], haben wir vielmehr von Anfang an in dem menschlichen Geiste ein eigentümliches Wesen zu sehen, dessen charakteristische Natur selbst in den einfachsten und niedrigsten Äußerungen seiner Natur schon wirksam ist.«²⁴⁸

²⁴⁴ MK2, 139.

²⁴⁵ MK2, 140.

²⁴⁶ MK2, 143.

²⁴⁷ MK2, 144.

²⁴⁸ MK2, 144 f.

Erneut greift also auch in Bezug auf den vernünftigen Geist des Menschen Lotzes Plädoyer für eine Erklärung auf Basis eines Einheitskonzeptes: Die Seele entspricht der von Menschen und Tieren geteilten Befähigung des Empfindens und der Zusammenfassung der Vielheit der Welt in der Einheit des Bewusstseins; der Geist repräsentiert darüber hinaus eine konkrete humanspezifische Ausprägung dieser Grundanlage – die umfassendere Erschließung der Welt im Modus der denkenden Vernunft.

Nach diesen basalen Überlegungen zur Relationsbestimmung von Seele und Geist wendet sich Lotze einer »lange[n] Reihe abstrakter Überlegungen« zu,²⁴⁹ in denen er sein schon an früherer Stelle vorgebrachtes sprachkritisches Argument gegen die Vorstellung eines von allen Prädikationen freien Grundes der Seele weiter vertieft.²⁵⁰ Es darf vermutet werden, dass Lotze, der zwischen dem ersten und dem zweiten Band des *Mikrokosmos* das weitere Fortschreiten des Materialismustreits erlebt²⁵¹ und sich zudem in einen polemischen Disput mit Immanuel Hermann Fichte als prominentem Vertreter einer spätidealistischen Seelenlehre begeben hatte,²⁵² hierdurch Anlass gegeben sah, dieses bereits im ersten Band verhandelte Themenfeld noch einmal aufzugreifen.

Lotzes Argumentation beginnt auf der Ebene der Sprachkritik – einer Denkform, die sich ab hier als prägendes Element durch den zweiten Band des *Mikrokosmos* zieht. Der Mensch, so schreibt er, orientiere sich in der Welt, indem er die »Fülle der Einzelheiten« durch allgemeine Begriffe ordne und sich so aus der »letzten verwickelten Verzweigung der Erscheinungen« in Richtung einer allgemeineren Erkenntnis vorzuarbeiten suche. Diese Begriffe allerdings seien eine »zweischneidige Waffe«, deren Anwendung »oft unvermerkt den lebendigen Trieb verletzt, den wir schonen wollten«: Wenn nämlich die Reflexion dergestalt das Ganze der Welt »in einem gegliederten Stufenwerk einander über- und untergeordneter Begriffe« zu fassen und so »die inneren Abhängigkeitsverhältnisse der Dinge nachzuahmen« glaube, werde leicht vergessen, dass Begriffe immer nur als Hilfsmittel der Orientierung dienen und jede konkrete Bezeichnung eines Gegenstandes daher nur ein »Titel« sei, der nicht auf das »wahrhaft Wesentliche« ziele, sondern lediglich »an dem Verschiedenen eine gemeinsame Form des Daseins und des Benehmens hervorheben sollte«.²⁵³ Da nun auch die Psychologie dank großer Fortschritte in der »Vergleichung des inneren Lebens« in »verschiedenen Geschöpfen überall gleichartige Formen der Äußerung, Empfindung und Vorstellung« entdeckt habe, sei es zwar konsequent gewesen, die »unbekannten Träger dieser wechselnden Erscheinungen mit dem gleichen Namen« als »Seelen« zu bezeichnen.²⁵⁴ Aber:

²⁴⁹ MK2, 168.

²⁵⁰ Siehe hierzu oben: I.C.4.

²⁵¹ Siehe hierzu unten: II.A.

²⁵² Siehe hierzu unten: II.C.

²⁵³ MK2, 145 f.

²⁵⁴ MK2, 147 f.

»[U]nvermerkt wandte sich der Gebrauch dieses Wortes in sein Gegenteil; der Name für das übereinstimmende Benehmen des innerlich Verschiedenen wurde zum Namen für ein identisches inneres Wesen, an dem die Verschiedenheit wie äußerliche Zutat hängen sollte. Darin vor allem sollte jetzt jener Träger der inneren Erscheinungen seine wahre und wesentliche Natur haben, dass er Seele war, dass ihm die Fähigkeit zukam, zu empfinden, zu fühlen, zu wollen; was er aber empfinden, wie er fühlen und wollen werde, das hing von anderen Bedingungen ab.«²⁵⁵

Gegen diese Vorstellung, die sich speziell im Kampf gegen den Materialismus in der Rede von einer »Seelensubstanz« geltend gemacht habe – ein »Stoff [...], aus dem Seelen zu machen sind« als Widerpart der Materie – setzt Lotze seine These, »dass unmittelbar der lebendige Inhalt selbst es ist, der durch seine eigene spezifische Natur die Fähigkeit des Wirkens und Leidens, die Eigenschaft der Substantialität gewinnt«,²⁵⁶ – Lotze untermauert dieses Argument mit seiner bereits früher aufgestellten These, die Frage nach dem Wesen eines Gegenstandes verweise immer auf »Bezeichnungen dessen [...], was der Gegenstand wirkt oder leidet, nicht dessen, was er ist«, da alle an ihm wahrgenommenen sinnlichen Eigenschaften »Formen seines Benehmens im Falle einer Wechselwirkung mit anderen« seien.²⁵⁷ Gleiches gelte für die Seele; ein Mangel dürfe darin allerdings nicht gesehen werden:

»Denn darin eben, wozu die Seele sich in ihrer Entwicklung entfaltet, schien uns derjenige wesentliche Inhalt derselben zu liegen, um den es uns alleine zu tun sein konnte. Erneuerte sich gleichwohl jener Wunsch, sie nun auch so kennen zu lernen, wie sie an sich ist, so sahen wir darin mehr die Neugier, zu erfahren, wie es gemacht wird, dass ein Etwas existieren könne, das, fähig zum Wirken und Leiden, den uns im Grunde nicht unbekanntem Inhalt der geistigen Entwicklung aus sich hervorgehen lasse.«²⁵⁸

Doch immer noch könne man, so Lotze, in diesem Fall die Frage stellen, ob sich denn bei Anerkennung der Individualität jeder einzelnen Seele und gleichzeitiger Ablehnung einer »allgemeine[n] Natur der Seele« nicht wenigstens immerhin eine »Idee« identifizieren lasse, »die innerhalb jeder einzelnen Seele sich in die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Tätigkeiten als in ihre natürlichen Konsequenzen entwickelt« – dies, um das »Bedürfnis« zu befriedigen, »Verständnis und Zusammenhang« in das »Bruchstück der Entwicklung zu bringen, das unserer Beobachtung offen liegt«,²⁵⁹ Nicht auf die Vorstellung einer »Seelensubstanz« zielt Lotze hier also ab, sondern lediglich auf eine konkretere Bestimmung als Forschungsgrundlage der empirischen Psychologie. Doch auch dieser Vorstellung verpasst er einen Dämpfer: Das Postulat einer »Idee« der Seele beruhe auf der in sich widersprüchlichen Vorstellung, das »wahrhaft Seiende« liege in einem »finsternen Kern undurchdenkbarer Sachlichkeit«, der erst die Realität eines Gegenstandes verbürge

²⁵⁵ MK2, 148.

²⁵⁶ MK2, 148 f.

²⁵⁷ MK2, 153.

²⁵⁸ MK2, 153.

²⁵⁹ MK2, 155.

– auf Basis dieser Fehlannahme bemühe sich der Mensch, auch in seinem »eigenen Inneren ein unsagbares, unauflösliches Etwas von Realität zu suchen und zu ihm die helle Fülle des bekannten geistigen Lebens in ein nie klar zu machendes Verhältnis der Abhängigkeit zu bringen.«²⁶⁰ Doch:

»Sobald man sich klar wird, dass jedes Haben einer Eigenschaft unmittelbar ein bestimmtes Sein desjenigen ist, der sie hat; dass ferner zwei Wesen, welche sich durch ihre Eigenschaften beständig unterscheiden, notwendig auch in dem verschieden sein müssen, was sie sind; dass also der Vorzug, eine Sache, ein Reales zu sein, nicht einem einzigen, überall gleichen Inhalt zukommt, sondern dass Verschiedenes und Mannigfaltiges real ist: so erkennt man, dass Realität, als eine bestimmte Weise der Existenz, der ursprünglichere Begriff ist, der in unserem Denken vorangehen muss, und dass der Name des Realen auf jeden Inhalt fällt, dem aus irgendwelchen Gründen, die unsere Forschung ermitteln oder nicht ermitteln mag, diese Form der Existenz zukommt.«²⁶¹

Realität bedeute daher nicht die Notwendigkeit der Konstitution eines »Wirklichkeitsstoffes«, aus dem dann sekundär »die Wirklichkeit demjenigen zu Lehen übertragen« werde, das »sich an ihn anknüpfen will«; vielmehr habe man das Dasein aller Dinge, und so auch der Seele, »als eine in ihrem Zustandekommen stets unbegreifliche Setzung« zu betrachten, »die unmittelbar und ohne Zwischenglied auf das fällt, was den Inhalt des Seienden bildet.«²⁶² Lotzes Ausführungen lassen also bis zu diesem Punkt nichts übrig vom Ideal einer substantiell gedachten Seele: Diese existiert immer nur in der konkreten Form ihres Ausdruckes und der Art ihrer Interaktion mit anderen Gegenständen; ihr wahres Sein ist ihre gegebene Realität, nicht eine ihr zugrunde liegende Idee.

Freilich ist Lotze sich dessen bewusst, dass diese Erkenntnis die Gefahr für ihn birgt, so verstanden zu werden, als sehe er die Seele als Wirken ohne zugehöriges Subjekt; und so tritt er diesem Vorurteil in nicht minder starker Weise entgegen: Habe man sich der »Seelensubstanz« als des »größten Irrtums entschlagen«, verfallt man leicht »in Enthusiasmus für ein gleich unmögliches Gegenteil« – die Annahme nämlich, »das Wesen der Dinge sei die reine unablässige Tätigkeit selbst ohne den Rückhalt eines von ihr verschiedenen Etwas, von dem sie ausgehe«. Um die Unmöglichkeit dieser Vorstellung zu belegen, greift Lotze auf ein weiteres sprachanalytisches Argument zurück:

»Man kann den Geist nicht mit dem infinitivischen Denken gleichsetzen, sondern fühlt, dass er Denkendes sein muss; das Wesen der Dinge kann weder Sein noch Tätigkeit sein, sondern ist Seiendes und Tätiges. Jenes Subjekt, das in diesen Partizipien erscheint, hat man richtig zu bestimmen, aber man gewinnt nichts, wenn man es leugnet und den Infinitiv an seine Stelle setzt, der diese Stelle nicht ausfüllt.«²⁶³

Schon wenn man sich frage, »ob der Begriff eines subjektlosen Tuns oder Den-

²⁶⁰ MK2, 156f. Ein deutlich identifizierbarer Gegner Lotzes ist an dieser Stelle Herbart mit seiner Theorie der »real« gedachten Seele. Vgl. hierzu ausführlich oben: I.C.7.

²⁶¹ MK2, 157f.

²⁶² MK2, 158.

²⁶³ MK2, 159.

kens etwas ausdrücke, was sich als der Inhalt einer selbstständigen Wirklichkeit fassen lasse«, empfinde man ja zugleich die Inkonsistenz dieser Vorstellung: »Denken heißt gar nichts mehr, wenn es nicht das Denken eines Denkenden ist«; gleiches gelte für die Begriffe »Tun« und »Wirken«, die ohne ein zugehöriges Subjekt sinnlos seien.²⁶⁴ Unmöglich könne man daher das Wesen eines Dinges als »bloße Tätigkeit fassen«, sondern müsse es »in dem suchen, was die vereinigende und gesetzgebende Macht für eine Vielheit des Tuns, des Leidens und der Rückwirkung bildet«:

»Dieser Inhalt ist das, was als das Teilnehmende am Sein, am Handeln, am Wirken, als Seiendes, Handelndes, Wirkendes vor uns steht und gleich weit entfernt ist vom haltlosen Verfliegen in die Tätigkeit selbst, wie von der Starrheit eines Kernes, der sich nie in die Bewegung dahin gäbe, sondern sie stets nur äußerlich an sich kommen ließe.«²⁶⁵

So bemüht sich Lotze – einmal mehr – um einen vermittelnden Standpunkt: Das Wesen der Seele besteht nicht in einem letzten Grund ihrer selbst, da sie nicht ohne reale Aktivität, ohne Wirken oder Leiden gedacht werden kann; zugleich besteht ihr Wesen aber auch nicht in diesem Wirken und Leiden, da sie immer Subjekt dieser Tätigkeit, also Wirkendes und Leidendes ist. Lotze plädiert also bei aller *Realität* der konkreten Seele für die Aufrechterhaltung ihrer *Idee* – einer Idee, die sich zwar einerseits »als das objektive Wesen des Dinges fassen lässt«, dabei aber von der Erkenntnis des Menschen nie ganz eingeholt werden kann.²⁶⁶ Die Komplexität dieses Vermittlungsversuches zeugt bei aller Ambitioniertheit von den Krisensymptomen, denen sich der nicht mehr selbstverständliche Begriff der Seele bereits ausgesetzt sah: Schon die nachfolgende Generation der empirisch forschenden Psychologen konnte Lotzes Vorstellung einer objektiven und gleichwohl aller theoretischen Erkenntnis entzogenen Seele nicht mehr viel abgewinnen; für einige ihrer Vertreter diente seine vehemente Kritik der Seelensubstanz daher, seinem eigenen Anliegen zum Trotz, als eine wichtige Theoriegrundlage zur Elimination dieses Konzeptes.²⁶⁷

²⁶⁴ MK2, 159.

²⁶⁵ MK2, 162.

²⁶⁶ MK2, 165.

²⁶⁷ Exemplarisch sei *Wilhelm Wundt* genannt, der bereits 1874 in seinen »Grundzügen der physiologischen Psychologie« die Seele lediglich noch als »*logisches Subjekt* der inneren Erfahrung« gelten lässt; die er, wenn sie auch das »unmittelbare Resultat der von der Sprache geübten Begriffsbildung« sei, in der Psychologie nur »gereinigt [...] von jenen Zusätzen einer unreifen Metaphysik« verwendet wissen möchte, »welche überall das natürliche Bewusstsein in die von ihm geschaffenen Begriffe hineinträgt«. Die Tatsache, dass die Seele am Ende desselben Werkes (ohne Nennung Lotzes) als »Einheit« und »Spiegel der Welt« auftritt, scheint dem späten Wundt schließlich als Inkonsequenz bewusst geworden zu sein; so fasst er die Seele in späteren Auflagen unter völliger Aufgabe ihres Subjektstatus als reine »Aktualität« – die Psychologie, der es auf die »Wirklichkeit des seelischen Lebens« ankomme, könne »naturgemäß keinen anderen Seelenbegriff brauchen als eben den, dem die Seele nichts anderes als das seelische Geschehen selbst ist«. *Wilhelm Wundt*, Grundzüge der physiologischen Psychologie, Leipzig 1874, 9, 862f.; *ders.*, Grundzü-

13. Fünftes Buch, Kap. 3: Kein Denken ohne Sprache

Nachdem Lotze im zweiten Kapitel des fünften Buches die »menschliche Sinnlichkeit« einer detaillierten Betrachtung unterzogen hat, folgen im dritten, »Die Sprache und das Denken«, zunächst einige ebenfalls eher allgemein und empirisch-deskriptiv gehaltene Ausführungen: Seine Überlegungen zu den Unterschieden des menschlichen und des tierischen Stimmapparates, den in allen Sprachen vorfindbaren Grundvokalen, sowie den zum Sprechen notwendigen körperlichen Ausgangsbedingungen spiegeln den theoretischen Wissensstand seiner Zeit und geben dabei zugleich Einblick in einige aus heutiger Sicht unfreiwillig humoresk wirkende Auffassungen der konkreten Anthropologie:

»Es ist keine ausnahmslose, aber eine häufige Wahrnehmung, dass der Hang zu geschwindem Sprechen in umgekehrtem Verhältnis zur Körperlänge steht. Sehr kleine Menschen, gerade wie auch ihr Schritt wegen der Kürze ihrer Beine schneller ist und ihr Herz meist häufiger schlägt, haben auch eine natürliche Neigung zum Schnellsprechen; sei es, dass sie nebenbei auch Schwätzer sind [...]. Hochgewachsene Leute wird man im Sprechen meist langsam und phlegmatisch finden; das Tempo ihrer Rede steht in Übereinstimmung mit den umfänglicheren Pendelschwingungen ihres Schrittes und der Seltenheit ihres Herzschlages; im Übrigen rinnt der Strom ihrer Rede bald beständig, bald lieben sie es, sich über die meisten Gegenstände auszuschweigen.«²⁶⁸

Jenseits der Einblicke in derartige Vorurteile der Physiologie seiner Zeit liegen die philosophisch relevanten Erkenntnisse Lotzes in seinen Ausführungen zur Relationsbestimmung von Sprache und Denken, genauer noch: der Relationsbestimmung von Sprache, Denken und den Gegenständen der Welt. Auch hier werden einige in den wissenschaftstheoretischen Passagen des ersten Bandes bereits angeschnittene Gedankengänge weiter ausgeführt und in eine Richtung fortgedacht, die nun deutliche Züge einer philosophischen Sprachkritik trägt.

Welche Bedeutung man auch immer dem Begriff des Denkens geben wolle, »jedenfalls«, so Lotze, »ist die Sprache nicht das Denken selbst, sondern sein Ausdruck«; zugleich entstehe die Sprache nie durch das Denken alleine, sondern immer auch durch »jede ander[e] Bewegung des Gemütes«, wie sie beispielsweise durch die Sinne hervorgerufen werde.²⁶⁹ Die Weichenstellung, die Lotze hier vollzieht, ist in ihrer Tragweite nicht zu unterschätzen: Indem er der Sprache die Fähigkeit abspricht, das Denken in adäquater und vollständiger Weise zum Ausdruck zu bringen, bricht er – wieder einmal – mit einer impliziten Prämisse des Idealismus, der genau diese Versprachlichungsfähigkeit des Denkens für ein unhinterfragbares Faktum hält. – Was Lotze denn auch mehr interessiert, ist zunächst die konkrete *Funktion* der Sprache im Hinblick auf das Denken: Die Weltorientierung, die das Denken leistet, ist nur im Modus der Sprache möglich. Überblicke man

ge der physiologischen Psychologie. Dritter Band, Leipzig ⁶1911, 738. – Siehe hierzu auch unten: II, Anm. 367.

²⁶⁸ MK2, 254.

²⁶⁹ MK2, 237.

»eine längere Strecke unserer Erfahrung«, sehe man »die zahlreichen Verknüpfungen dessen, was zusammengehört, das Übergewicht über die seltener sich wiederholenden Erscheinungen gewinnen, die nur der Zufall zusammenführte«. Auf diese Weise entstünden »von den einzelnen Gegenständen feste Bilder« und »beisammenbleibende Gruppen von Merkmalen«, so dass es möglich sei, »von vorhandenen Umständen diejenigen Folgen vorauszusehen, die in der Tat mit natürlicher Konsequenz aus ihnen hervorgehen«. ²⁷⁰ Diese Fähigkeit der Weltorientierung durch Verallgemeinerung kommt, wie Lotze betont, auch den Tieren zu; im Gegensatz zu diesen sei der Mensch jedoch in der Lage, im Modus der Sprache »Rechtsgründe« für das Verhalten der Gegenstände anzugeben:

»Auch das Bewusstsein des Tieres hat in dem Inhalt seines Vorstellens Recht, wenn es mit dem Bilde der Last, die man ihm auflagen will, das Vorgefühl des schmerzhaften Druckes verknüpft; das menschliche Urteil, die Last drücke, fügt nichts zu diesem Urteil hinzu, aber indem es die Last zu dem Subjekt macht, aus dem der Druck hervorgehe, rechtfertigt es die Verbindung beider Vorstellungen aus der Natur ihres Inhaltes, aus dem Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, und erklärt die bloß tatsächliche Verknüpfung beider in unserem Bewusstsein durch ein objektiv geltendes Gesetz, das ihnen zusammenzusein befiehlt.« ²⁷¹

So also finde die »eigentümliche Tätigkeit des Denkens« in der »Organisation der Sprache ihre Erscheinung«, wie auch umgekehrt die Sprache die Tätigkeit des Denkens unterstütze: Gerade *weil* das Denken von vielerlei körperlichen Regungen und äußeren Reizen abhängig ist, könne es »nicht unmittelbar die Empfindungen, die Gefühle, die Stimmungen, die ihm vorschwebenden einfachen oder zusammengesetzten Bilder als Material seiner Gebäude benutzen«, vielmehr müsse es all diese »Zustände unseres Erregtseins« mittels der Sprache in eine »Form fassen, die ihm [...] die bestimmte Weise seiner Verknüpfung mit anderen zuteilt«. ²⁷² Dies gelte nicht nur für die konkreten Begriffe selbst, sondern bereits für ihre grammatische Form: Ein Substantiv stehe für »ein Selbstständiges, auf sich Beruhendes«, das »Ausgangspunkt eines anderen [...] Inhaltes« sein könne, ein Adjektiv dagegen für das »Unselbstständige«, das »Dasein, bestimmte Größe, Form und Begrenzung nur von einem anderen substantivischen Inhalt erwartet«, ein Verb schließlich für den an den Zeitverlauf gebundenen »flüssigen Übergang [...], mit welchem das Geschehen jene ruhigen Bilder untereinander verknüpft«. ²⁷³ Ohne die Sprache wäre daher dem Menschen »alle jene auseinanderhaltende und scharfe Gliederung [...] verschwunden, die eine für die Erkenntnis angebbare Form des inneren Zusammenhangs begründete«. ²⁷⁴ So ist die Sprache nach Lotze sowohl Bedingung der Möglichkeit wie auch Resultat des Denkvorgangs, da der Mensch erst mittels ihrer dazu fähig ist, den Zusammenhang der Dinge zu fassen und ihm die Form eines konsistenten Gesamtbildes zu geben.

²⁷⁰ MK2, 239.

²⁷¹ MK2, 239 f.

²⁷² MK2, 241.

²⁷³ MK2, 241 f.

²⁷⁴ MK2, 242 f.

Ein »sonderbarer«, aber verständlicher »Aberglaube«, der aus dieser dem Menschen eigenen Grundanlage der Weltorientierung durch Sprache resultiert, liegt Lotze zufolge darin, dass ein Gegenstand, »den wir von allen Seiten geprüft und von dem wir uns ein vollständiges Bild entworfen haben«, doch nicht vollständig bekannt scheine, »ehe wir seinen sprachlichen Namen wissen«:

»Es ist die Wonne der botanisierenden Jugend, die lateinischen Namen der Blumen am Wege zu erfahren, und sie geht getröstet weiter, aber nur, um sich sogleich über einen Berg zu ärgern, der wunderbarerweise keinen Namen hat, und also eigentlich gar nicht recht da ist.«²⁷⁵

So sei es der »echt menschlichen Auffassungsweise« eigen, dass sie sich nicht damit begnüge, wenn »ein Gegenstand nur Objekt unserer Wahrnehmung« sei, vielmehr existiere er »nur mit Recht, wenn er Teil eines gegliederten Systems der Dinge ist, das ganz unabhängig von unserem Gewahrwerden etwas für sich bedeutet«.²⁷⁶ Jeder konkrete Name bürge so dafür, »dass die Aufmerksamkeit vieler anderer bereits auf dem Gegenstand geruht hat, den jetzt auch unsere Blicke treffen« und sei daher »ein Zeugnis seines Aufgenommenseins in die Welt des allgemein Erkannten und Anerkannten«.²⁷⁷ – Auf Basis dieser Feststellung kritisiert Lotze eine Tendenz der Sprache seiner Zeit, nämlich die, dass sie »eine große Menge von Ausdrucksweisen« angehäuft habe, die »vermöge der syntaktischen Gelenkigkeit der Rede sich sehr bequem miteinander verbinden lassen, ohne dass der Gedanke diesen Verbindungen nachkommen kann«, so dass schließlich »Auffassungsformen« entstünden, »die sich von der Wahrheit mehr und mehr entfernen«. Während berechtigterweise die »Form des Substantivs [...] nur den Dingen, die des Adjektivs den Eigenschaften, die des Verbums den Ereignissen« zukomme, sei im Lauf der Genese der Sprache das zusätzliche Bedürfnis aufgekommen, »auch die Eigenschaften an sich und die Ereignisse an sich zum Gegenstand der Reflexion zu machen«, so dass sich eine immer stärkere Tendenz zur »substantivischen Form« entwickelt habe.²⁷⁸ Seine eigene Zeit steht für Lotze am Gipfelpunkt dieser Entwicklung, und dies nicht immer zum Vorteil klarer Erkenntnis: Viele der »fortgehenden Streitigkeiten in den Wissenschaften« entstünden erst durch die »Neigung, die neue syntaktische Würde der Worte in eine neue metaphysische Würde ihres Inhaltes umzudeuten«:

»So haben wir fast verlernt, von schönen Gegenständen zu sprechen, d. h. wir vergessen, dass das, was wir schön nennen, ursprünglich nur eine adjektivische Bestimmung ist, die ihre Existenz an ihrem Träger hat; wir sprechen jetzt von ›dem‹ Schönen oder im glücklicheren Falle doch wenigstens von der Schönheit, und unsere Ästhetik ist ganz überzeugt, das, was nur eigenschaftlich vorhanden sein kann, nur dann richtig fassen zu können, wenn sie es zuvor unnatürlich als ein überall sich selbst gleiches Substantivisches gesetzt hat.«²⁷⁹

²⁷⁵ MK2, 247.

²⁷⁶ MK2, 247 f.

²⁷⁷ MK2, 248 f.

²⁷⁸ MK2, 250 f.

²⁷⁹ MK2, 250.

Als weitere Beispiele nennt Lotze das »Unendliche«, das »Böse« sowie die Tendenz,

»nicht von dem frei wollenden Geiste, sondern von der *Freiheit* zu sprechen, als wäre sie für sich eine wirksame Macht, deren Tätigkeit und Erfolge man beurteilen könnte, ohne der Natur des Geistes zu gedenken, dem sie zugehört.«²⁸⁰

Eindringlich plädiert Lotze daher für ein verstärktes Bewusstsein dafür, dass die Sprache auf diese Weise eine der Realität der gegenständlichen Welt enthobene »Mythologie«, eine »metaphysisch falsche Vorstellung« schaffe, nämlich die, dass adjektivische Zuschreibungen, die nur der Darstellung von »Zustand und Eigenschaft eines Anderen«, der »Beschreibung eines Erfolges« dienen, als »die bewirkende Ursache oder das hervorbringende Mittel dieses Erfolges« zu fassen seien.²⁸¹ Lotze ist durchaus streng in der Anwendung dieser Kritik, als weitere Beispiele aus dem naturwissenschaftlichen Bereich nennt er die Substantive »Krankheit« und »Elastizität«: Statt zu behaupten »Krankheit sei die Abweichung des Lebens von seiner gesetzlichen Norm« tue man besser daran, »zu sagen, krank sei ein lebendiger Körper dann, wenn er von dieser Norm abweicht«; statt Elastizität als die »Eigenschaft der Körper« zu setzen, »durch welche sie ihre Gestalt wiederherstellen«, sei der Ausdruck treffender, »elastisch sei ein Körper dann, wenn er dies tut.«²⁸² Es ließe sich darüber streiten, ob eine solche Kritik nicht die notwendige Realität der damaligen wie auch der heutigen Wissenschaftspraxis verkennt, da wissenschaftliche Forschung ja wesentlich auf eine Verallgemeinerung von Einzelbeobachtungen und damit – auf der grammatischen Ebene – auf eben eine solche Substantivierung derjenigen Gegenstände angewiesen ist, die im Einzelnen und auf der Ebene der Alltagssprache vornehmlich in der Gestalt des Adjektivs begegnen. Lotzes Kritik richtet sich allerdings gar nicht primär gegen die nachvollziehbare, weil allgemeinschliche Tendenz solcher Überführung adjektivischer in substantivische Formen, sondern gegen die sekundäre Hypostasierung dieser Substantive zu metaphysischen Prinzipien: Die Krankheit droht dann nicht mehr als ein Zustand gesehen zu werden, der immer nur den einzelnen Organismus betrifft, sondern als ein über dem Organismus stehendes allgemeines Prinzip; die Elastizität als ein Zustand, der auch ohne zugehörige Träger zum allgemeinen Bestand des Weltganzen gehört. Solcherlei Hypostasierungen führen ihm zufolge zu einer innerwissenschaftlichen Sprachverwirrung, die nie entstehen würde, wenn es eine weniger zu solcherlei Irrtümern anleitende Sprache gäbe.^{283 284}

²⁸⁰ MK2, 250.

²⁸¹ MK2, 250f. Vgl. hierzu auch oben: Anm. 207.

²⁸² MK2, 251.

²⁸³ Vgl. hierzu auch aus Lotzes später *Logik*: »Durch die logische Objektivierung, die sich in der Schöpfung eines Namens verrät, wird daher der benannte Inhalt nicht in eine äußere Wirklichkeit hinausgerückt; die gemeinsame Welt, in welcher andere ihn, auf den wir hinweisen, wiederfinden sollen, ist im Allgemeinen nur die Welt des Denkbaren; ihr wird hier die erste Spur eines eigenen Bestehens und einer inneren Gesetzmäßigkeit zugeschrieben, die für alle denkenden

Da der Mensch also im Medium der Sprache durch die Verknüpfung von Substantiven, Adjektiven und Verben ein permanent fluides Relationsgefüge zwischen sich und den Gegenständen der Welt herstellt, sieht Lotze einen möglichen Vorwurf, dem sich der Zusammenhang zwischen Sprache und Denken ausgesetzt sehen könnte darin, dass »all dieses Beziehen seinem eigenen Zwecke« widerspreche – dem möglichst umfassenden Blick auf das Ganze der Welt:

»Hätte unsere Phantasie nicht vorher an dem Leitfaden der langsam abrollenden Rede die Punkte getrennt, die miteinander vereinigt sein sollten, wozu hätte sie es nötig, dann das Getrennte wieder mühsam aufeinander zu beziehen? Fruchtlos dann, wenn unser Vorstellen den ersten Beziehungspunkt vergessen hätte, sobald es den zweiten erwähnte; überflüssig dann, wenn es ihm möglich ist, die beiden und ihre Beziehung zugleich in einem ungeteilten Augenblick festzuhalten.«²⁸⁵

Solcherlei Vorwürfe seien zwar möglich, doch träfen sie, so Lotze, »nicht die Sprache allein, vielmehr auch unser Denken an sich, sie treffen unser ganzes Dasein. Wir denken nicht bloß diskursiv, sondern wir leben auch so«. Der Mensch existiere bereits aufgrund seiner Zeitgebundenheit in einem Zustand des permanenten Wandels, und auch von dem, was er momenthaft sei, »ist uns in jedem Augenblick nur ein kleiner Teil bewusst«. Ebenso kämen die Gegenstände nur »fragmentarisch an uns«; alles Wissen über die Welt »müssen wir notgedrungen durch allmähliches Zusammensetzen einzelner Erfahrungen zu erraten suchen«; und das, was »an sich wohl eines sein mag«, bleibe dem Menschen daher immer »ein angespanntes Netz von Beziehungen zwischen Vielem«. Eine letzte »Durchschauung der Dinge, die wir uns als das allmächtige, mühelose Wissen Gottes vorstellen«, bleibe in der Form einer »Annäherung« nur »vereinzelte[n] Augenblicke[n]« vorbehalten; und in den seltenen Fällen, wo »wirklich jene Vereinigung und Verdichtung tausendfacher Einzelheiten zu dem Ganzen einer übersinnlichen Anschauung« gelinge, werde man sie »nur ungern zur Mitteilung an andere wieder in die Bestandteile auflösen, aus denen sie entstand«. – So bleibe dem »endlichen Geist« nichts übrig, als »die Natur der Dinge nach den Analogien seiner eigenen zu begreifen«.²⁸⁶ Die Sprache sei somit »in allem, was sie tut, nur der Abdruck, nicht

Wesen dieselbe und von ihnen unabhängig ist, und es ist hier ganz gleichgültig, ob einzelne Teile dieser Gedankenwelt etwas bezeichnen, was noch überdies außerhalb der denkenden Geister selbständige Wirklichkeit besitzt, oder ob ihr ganzer Inhalt überhaupt nur in den Gedanken der Denkenden, mit gleicher Gültigkeit dann für alle, Dasein hat.« Log II, 16f.

²⁸⁴ Es ist offensichtlich, dass Lotze hier eine frühe Form der *Sprachphilosophie* betreibt. Ihn alleine auf dieser Basis als einen frühen Carnap oder Wittgenstein würdigen zu wollen, wäre sicherlich zu viel des Guten; doch immerhin ist die Erkenntnis, dass der »linguistic turn« bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Lotze einen ersten denkerischen Vorreiter hat, definitiv als eine in philosophiehistorischer Hinsicht nicht gänzlich irrelevante Erkenntnis zu werten. Stark für diese These argumentiert insbesondere *David Sullivan*, Hermann Lotze, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Online-Quelle: <https://plato.stanford.edu/entries/hermann-lotze/> (letzter Ab-ruf: 07/2018).

²⁸⁵ MK2, 255f.

²⁸⁶ MK2, 256f.

die Ursache dieser Neigung unseres Geistes«; statt der Welterkenntnis hindernd im Weg zu stehen, sei sie dem Geist »unentbehrlich«, wolle er die Welt nach dem Maß des Menschenmöglichen fassen, da kein Gedanke »deutlich und rein« hervortrete, »ehe er diese Zerlegung und Wiederverknüpfung erfahren hat«. ²⁸⁷

So ist als wesentlicher Ertrag von Lotzes Erwägungen über die Sprache und das Denken die im Kontext seiner Zeit noch durchaus unkonventionelle Erkenntnis festzuhalten, dass die Sprache Medium einer Weltorientierung ist, die, so weit sie auch reicht, nie zur Überschreitung ihres notwendigerweise fragmentarischen und endlichen Charakters in der Lage ist: Der Mensch kann nicht anders, als die Welt im Modus des an die Sprache gebundenen Denkens zunächst zu zergliedern und sie in einem zweiten Schritt wieder zu einem vielfach relationalen Gesamtbild zusammenzusetzen. Diese Fähigkeit der Weltorientierung ist einerseits das Wesensmerkmal seiner Überlegenheit gegenüber den Tieren, andererseits führt sie ihn doch immer wieder in die Irre, da er seine so gewonnenen Abstraktionen fälschlicherweise für gegebene Realitäten hält. Lotze erwähnt an dieser Stelle nicht, dass auch er mit seiner Neigung zu Universalisierungen, die zudem im Modus einer ausgefeilten Kunstsprache vorgebracht werden, von seiner eigenen Kritik zumindest stark gefährdet ist, denn was sind der »Mechanismus« der Welt und der »Mikrokosmos« Mensch aus sprachanalytischer Perspektive anderes, als höchst komplexe Generalisierungen konkreter Gegebenheiten? Dass er sich dieser Tatsache durchaus bewusst war, belegt er im Folgekapitel.

14. Fünftes Buch, Kap. 4: Wahrheit und Irrtum durch Verallgemeinerung

Das vierte Kapitel des fünften Buches, das Lotze unter den Titel »Die Erkenntnis und die Wahrheit« stellt, knüpft an mehrere Argumentationslinien der vorausgehenden Kapitel an. In ihm erbringt Lotze primär das, was er an früherer Stelle, im ersten Kapitel des fünften Buches, trotz des vielversprechenden Titels »Der Geist und die Seele« noch schuldig geblieben war – eine Erläuterung der Sonderstellung des menschlichen Geistes gegenüber der tierischen Seele. »Erkenntnis« und »Wahrheit« sind die Leitworte, die das benennen, was den Menschen sowohl stark (und bei Lotze weit stärker als in der Sicht der meisten Zeitgenossen) mit dem Tier verbindet, ihn aber zugleich in letzter Hinsicht von ihm trennt.

Lotze hebt zunächst noch einmal hervor, was er bereits in vorhergehenden Abschnitten und insbesondere im ersten Band des *Mikrokosmos* betont hat: Das »menschliche Geistesleben« ist definitiv nicht »durch eine besondere Natur der Elemente bevorzugt, aus denen es besteht«; es finden sich in ihm »dieselben Mosaiksteine, aus denen sein Bild wie das des tierischen Dichtens und Trachtens zusammengesetzt ist«. Der Kern des menschlichen Geistes wie auch der tierischen Seele ist »[j]ene Einheit, die [...] darin besteht, dass mannigfache Tätigkeiten als gleich

²⁸⁷ MK2, 258 f.

notwendige Folgen aus dem Grunde einer und derselben Natur hervorgehen.«²⁸⁸ – Zugleich allerdings äußert Lotze die »Meinung, dass den äußeren Bedingungen in jeder Gattung eine eigentümliche Natur der Seele« entspreche – im Falle des menschlichen Geistes stoße man auf eine ausgeprägte »Fähigkeit der Verbesserung«, eine Anlage zur »methodischen Entwicklungsarbeit« in Richtung einer »als Zweck und Bestimmung vorgeschwebenden Bildung«, die »der ursprünglichen tierischen Seele unter den günstigsten Verhältnissen fehlt«.²⁸⁹

Diese allgemeine Feststellung ist Lotze jedoch nicht genug; er ist darüber hinaus an einer Möglichkeit interessiert, ein konkretes Modell auszumachen, das erklärt, worauf dieses spezifische Entwicklungspotential des menschlichen Geistes gründet. Eine klassische Kategorisierung – der Mensch als das Wesen, das fähig ist, auf dem Weg der Reflexion zu sich selbst in Distanz zu treten – scheint ihm hier nicht dienlich, vielmehr wendet er sich mit mildem Spott gegen eine zu große Hochschätzung dieses Kriteriums:

»Man ist öfter geneigt gewesen, in [dieser] Weise jenen Unterschied festzustellen: die Tiere mögen noch wissen, dass sie verschiedene Vorstellungen haben und das gegenseitige Verhältnis zwischen den Inhalten derselben empfinden, aber damit sei ihre Regsamkeit erschöpft; der Mensch mache außerdem dieses Wissen von seinen Vorstellungen zum Gegenstand eines neuen Wissens, beobachte sich also in seiner eigenen beziehenden Tätigkeit, und dieses Beobachten wiederum beobachte er von neuem, und so ins Unendliche fort wisse er um das Wissen vom Wissen seines Wissens, so lange, bis er selbst müde wird, auf dieser Leiter der Selbstbespiegelung weiter aufzusteigen, oder wir müde werden, ihm zu folgen. Beides wird sehr bald geschehen, denn wir überzeugen uns bald, dass die Aussicht im Aufsteigen nicht weiter wird.«²⁹⁰

Zwar sei es möglich und auch sinnvoll, die »unmittelbaren Eindrücke« im Erkenntnisprozess als eine erste Stufe, das »Gewahrwerden« von »Beziehungen zwischen ihnen« als eine zweite, sowie die »Selbstbesinnung« darauf, dass diese Prozesse als »Tätigkeiten des Ich« gefasst werden können, als eine dritte Stufe zu fassen. Jenseits dieser drei Stufen führe allerdings »keine weitere Sprosse [...] noch in eine wesentliche Umgestaltung der Sache«; im Gegenteil verdunkle »jede nochmalige Spiegelung dieses Wissens in einem höheren« den vermeintlich erkannten Gegenstand.²⁹¹ Als entscheidend sieht Lotze nicht die dritte, sondern die zweite Stufe des Prozesses, den »Mechanismus« also, durch den verschiedene »Eindrücke zu dem

²⁸⁸ MK2, 266. Hier lässt sich deutlich erahnen, wieso Lotze bis zu seinem Tod der Meinung war, dass Darwins Evolutionstheorie im Hinblick auf das Mensch-Tier-Verhältnis keine wesentlichen Neuerungen gegenüber seiner Anthropologie mit sich brachte. Tatsächlich muss man ihm zugute halten, dass er auf eine für das Denken des 19. Jahrhunderts höchst unkonventionelle Weise die traditionelle Differenz zwischen Mensch und Tier – und das *trotz* einer vor-darwinischen Prägung – auf epistemischer Ebene derart stark nivelliert, dass eine Anschlussfähigkeit auch an gegenwärtige Diskurse, wie sie beispielsweise auf dem Feld der Tierethik geführt werden, keine große Schwierigkeit wäre.

²⁸⁹ MK2, 265 f.

²⁹⁰ MK2, 276 f.

²⁹¹ MK2, 277.

Bilde einer Welt verknüpft werden« – ein Prozess, auf den alle späteren Reflexionen über das Ich keinen Einfluss haben, weil er »ein hinter dem Rücken des Bewusstseins geschehendes Ereignis ist«, bei dem am Ende »nur das glatte, fertig gearbeitete Raumbild [...] vor unser Auge« tritt.²⁹² Erst sekundär sei der Mensch dann in der Lage, im Geiste auf sich zu blicken und Relationen zwischen sich und den Gegenständen der Welt sowie den Gegenständen untereinander herzustellen:

»Alle Vergleiche [...] und alle Unterscheidungen beginnen mit der Wahrnehmung von Gleichheiten oder Unterschieden, die unmittelbar in der Anschauung gegeben werden. Nur verfeinert mögen sie wohl werden durch Hilfe bewusster Überlegungen, aber alles beziehende Wissen überhaupt, wenn es in dem Bewusstwerden der Veränderung besteht, die unser innerer Zustand beim Übergang von einem Eindruck zum anderen erfährt, kann die Art und Größe dieser Veränderung nur als ein entstandenes Ergebnis wahrnehmen, muss aber dem unbewussten Mechanismus unserer Natur überlassen, sie hervorzubringen.«²⁹³

Die Fähigkeit, durch Tätigkeit des Unbewussten zu einer »Weltvorstellung« zu gelangen, könne man, so Lotze, auch nicht »den Tieren absprechen, ohne ihr alltägliches Leben unbegreiflich zu machen«: Die Größenschätzung, die Verknüpfung von Geschehen und Folge, der Vergleich eines »mangelhafte[n] Wirkliche[n]« mit dem »vollkommenen Bilde des Gewollten« sei selbst denjenigen Tieren zuzugestehen, die dem Menschen sehr fern stünden, wie etwa der im Nestbau begriffenen Spinne.²⁹⁴ – Einen definitiven Unterschied zwischen Mensch und Tier sieht Lotze allerdings »in der Lebhaftigkeit und Vielseitigkeit der Ausübung dieser Fähigkeiten«: Während das Tier sich »zur Wahrnehmung und zum Handeln nur augenblicklich durch Ereignisse aufregen lässt, die ein seiner Gattung zukommendes egoistisches Interesse, sei es der Selbsterhaltung oder des Vorteils, erwecken«, besitze der Mensch eine »fortstrebende Unruhe der Neugier, die Großes und Kleines, Nahes und Fernes, mit gleicher Lust und ohne Rücksicht auf besondere Vorteile umfasst«, aus der sich auf der Ebene des praktischen Verhaltens ein kontinuierlicher »Antrieb zum Fortschritt« ergebe.²⁹⁵ Hiermit ist also ein erstes wesentliches Kriterium der Mensch-Tier-Differenz benannt, das die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung als besonderes Merkmal zwar nicht negiert, sie aber subsumiert, da es weiter gefasst ist: Der Mensch, so könnte man Lotze paraphrasieren, ist von Natur aus *Forscher*. Die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung ist zwar elementarer Teil seines Wesens, doch sie genügt ihm nicht; er strebt über seine individuelle Existenz und seinen vertrauten Horizont hinaus weiter ins Unbekannte. Hinzu kommt, dass der Mensch als sein Eigentum behält, was er einmal in das Repertoire seines Denkens und Verhaltens integriert hat – auch hier stehen die Tiere weit zurück:

»Mag es wahr sein oder nicht, dass der Affe nicht auf den Gedanken gerät, das vom Menschen verlassene Feuer, an dem er sich wärmt, zu unterhalten: jedenfalls bemerken wir nicht, dass den gelehrtsten Tieren in den Sinn käme, die Kunstfertigkeiten, die ihnen der Eifer des Men-

²⁹² MK2, 278.

²⁹³ MK2, 278 f.

²⁹⁴ MK2, 279 f.

²⁹⁵ MK2, 280 f.

schen beigebracht, jemals zur Verbesserung ihrer Zustände zweckmäßig weiter zu verwenden. Ein allgemeiner Wissenstrieb und ein allgemeiner Drang zu vielförmigem Handeln sind dieser einseitigen und erfolglosen Lernfähigkeit gegenüber die natürlichen Instinkte des menschlichen Geistes.«²⁹⁶

Zwar dürfe diesem »anfänglichen Trieb« des Menschen keine »tiefere Bedeutung« im teleologischen Sinne beigelegt werden – weder sei er »ursprünglich auf die Wahrheit der Dinge gerichtet«, noch wisse er »von einem Ziele, das er verfolgte«. Unleugbar allerdings sei sein Ergebnis nicht nur ein allen Menschen eigenes Interesse für die »Mannigfaltigkeit der Welt«, sondern auch der Drang zu ihrer »Veränderung und Beherrschung«.²⁹⁷

Auf Basis dieser Feststellung wendet sich Lotze dem Feld der »allmählichen Ausbildung der Intelligenz« beim Menschen zu, die, wie er betont, nie nur auf das Individuum beschränkt, sondern wesentlich auch durch Tradierung von Überliefertem auf dem Weg der Erziehung geprägt ist – auch dies ein Faktor, der in engem Zusammenhang mit der dem Menschen eigenen Lernfähigkeit steht. Eine zentrale Rolle kommt hier erneut der Sprache zu: Während sowohl der Mensch wie auch das Tier befähigt seien, »Bilder der Dinge« zu erzeugen, könne doch nur der Mensch die einzelnen Dinge sprachlich benennen und verfüge damit über das Bewusstsein dessen, dass das »Mannigfache« zugleich als »innerliche Einheit eines Ganzen von Teilen« gelten könne, also »nicht nur beisammen *sei*, sondern zusammen *gehöre*«. ²⁹⁸ Diese dem Menschen eigene Anlage zur Ordnung der Welt mittels der Sprache hängt eng mit einem von Lotze schon im vorherigen Kapitel benannten Spezifikum des menschlichen Denkens zusammen, Oberbegriffe auch dort einzusetzen, wo der Gegenstandsbereich des Benannten alles andere als klar umgrenzt ist:

»Wer von der Natur, vom Leben, von der Geschichte spricht, häuft in diesen Namen eine unbestimmte Menge einzelner und nur sehr teilweise bekannter Ereignisse zusammen und begleitet diese Summe mit dem Nebengedanken, dass sie ein Ganzes bilden, ohne doch durch irgendein mitgedachtes und angebbares Gesetz die Form ihrer Vereinigung zu bestimmen.«²⁹⁹

Lotze kritisiert diese Tendenz nicht grundsätzlich, da die Weltorientierung des Menschen, wie er bereits gezeigt hat, sich nur auf diese Weise vollziehen kann. Zu berücksichtigen sei aber, dass die »formbestimmende Tätigkeit unseres Vorstellens« aufgrund dieser dem menschlichen Denken eigenen Drang zur Universalisierung »überall unvollendet und unvollendbar« bleibe: Jede Definition, die auf eine »allgemeinere Art oder Gattung« zurückgehe, schiebe »den größeren Teil der auszuführenden Arbeit als einen schon ausgeführten zur Seite«. So erkläre sich auch, wieso man bei der Benennung der spezifischen Differenz von Mensch und Tier in der Regel dazu neige, »einen oder wenige charakteristische Züge des Menschen hervor-

²⁹⁶ MK2, 281.

²⁹⁷ MK2, 281 f.

²⁹⁸ MK2, 285.

²⁹⁹ MK2, 287.

zuheben, die ihn von anderen Arten der Tiere unterscheiden«, wobei zugleich »die Verbindung dieses Zuges [...] mit den übrigen Eigenschaften« einem »unklaren Gesamteindruck« überlassen bleibe. Letztlich seien »unsere gewöhnlichen Begriffe« daher, so Lotze, nicht »zur Erkenntnis dessen bestimmt, was ihr Gegenstand eigentlich ist«, sondern »zu seiner bloßen Unterscheidung von dem, was er nicht ist«. ³⁰⁰ So komme es bereits bei jeder einfachen Begriffsbestimmung dazu, dass »das *Allgemeine* zu dem Besonderen als sein formgebendes Gesetz hinzugedacht wird«; der Mensch suche auf diese Weise »inneren Zusammenhang und Gesetzlichkeit überhaupt« in allen Erscheinungen der Welt. ³⁰¹ So groß die Erfolge dieser Art des Weltverständnisses auf der einen Seite seien, so kritisch sieht Lotze dessen Gefahren: Da die »Voraussetzung, die Fülle der Welt sei nur in einem umfassenden abgestuften System von Gattungen, Arten und Unterarten zu fassen« nicht erst dem akademischen Denken, sondern bereits dem »gewöhnlichsten Benehmen des Menschen eingewachsen« sei, befriede man sich allzu oft damit, »einen vorkommenden Fall unter seine allgemeine Art unterzuordnen« und erkläre darum »Ereignisse und Zustände«, die sich nur aus »speziellen Bedingungen« begreifen ließen, oft lieber aus »ihrer systematischen Stelle in irgendeiner Klassifikation«. ³⁰² Sein eigenes Plädoyer richtet sich allerdings nicht grundsätzlich gegen diese allgemeinhinnehende Tendenz zur Verallgemeinerung, da ohne sie kein Wissen und keine Wissenschaft denkbar wären; stattdessen votiert er für eine »Einsicht«, die »sich selten« finde, nämlich die der Differenzierung im konkreten Einzelfall:

»Es gehört zu den größten Ergebnissen der Bildung, unterscheiden zu können, in welchen Fällen ein Zurückgehen auf allgemeine Prinzipien unerlässlich und jede partielle Maßregel verderblich ist, und in welchen anderen es ebenso unabweislich geboten ist, Ungleichartigkeiten zu schonen, den vorliegenden Zustand aus seinen speziellen Bedingungen zu begreifen, und durch deren spezielle Änderung, durch Maßregeln des Augenblickes, durch Ausnahmeverhältnisse zu bessern.« ³⁰³

So ist der Mensch für Lotze also nicht nur Forscher aufgrund einer ihm angeborenen Neigung zur Überschreitung der eigenen Grenzen; sein »wesentlichste[r] Zug« ist darüber hinaus die Fähigkeit zur Ordnung der Welt in Form genereller Klassifizierungen, der selbst noch in allen »Einseitigkeiten« und allem »systematisierende[n] Formalismus« auf eine »allgemeine Ahnung der Gesetzlichkeit« verweist. ³⁰⁴

Lotzes Ausführungen an dieser Stelle übertreffen die sprachkritischen Argumente des vorherigen Kapitels noch einmal in ihrer Rigidität: Hatte er dort nur den fragmentarischen und endlichen Charakter der Weltorientierung im Medium der

³⁰⁰ MK2, 288 f.

³⁰¹ MK2, 289.

³⁰² MK2, 289 f. Konkret verweist Lotze auf die »traurige Gewohnheit, Verschiedenheiten der gesellschaftlichen Stellung, die irgendeine Ursache herbeigeführt hat, zu fernerhin unverteilglichen Artbegriffen erhärten zu lassen und daraus Folgen zu ziehen«. Ebd., 291.

³⁰³ MK2, 291.

³⁰⁴ MK2, 292.

Sprache belegt und sich außerdem konkret gegen die Hypostasierungen von Substantiven wie »Schönheit« oder »Krankheit« mit dem Argument gewandt, diese könnten nicht als von einem zugehörigen Gegenstand unabhängige Prinzipien gedacht werden, wird nun die gesamte Tendenz zur sprachlichen Verallgemeinerung einer kritischen Wertung unterzogen. Alle unsere Denkvoraussetzungen, so die These Lotzes, beruhen auf nicht hinterfragten und gleichsam nicht letztlich hinterfragbaren Gegebenheiten. Dass der Mensch kein im Hintergrund der »Natur«, der »Geschichte«, des »Lebens« stehendes allgemeines Gesetz angeben kann; dass also die einzelnen Begriffe, was auch immer sie benennen mögen, nicht auf eine hinter ihnen stehende Erkenntnis verweisen, sondern lediglich der Abgrenzung von anderen Begriffen dienen – diese Feststellung schiebt zunächst einer metaphysischen Hypostasierung *aller* Substantivformen einen Riegel vor. Hierin klingt zugleich eine Erkenntnis an, die im weiteren Lauf der Ideengeschichte insbesondere auf dem Feld der analytischen Philosophie bedeutsam werden sollte: Die hinter den Begriffen stehenden impliziten Konnotationen, die von einzelnen Sprechern mit ihnen verbunden werden, sind variabel – Sprache ist also kein exaktes, sondern ein gemeinhin äußerst unscharfes Medium, weshalb auch bei scheinbar selbstverständlichen Begrifflichkeiten nicht davon ausgegangen werden kann, dass jeder weiß, wovon der andere spricht. – Dass Lotze gerade die Beispiele Natur, Leben, Geschichte wählt, die den Hauptthemen seines *Mikrokosmos* entsprechen, dass er außerdem explizit auf das Beispiel der nur anhand exemplarischer Differenzierungen nachvollziehbaren und daher immer vage bleibenden Unterscheidung von Mensch und Tier verweist, die er im gleichen Kapitel – anhand exemplarischer Merkmale! – verhandelt, zeigt deutlich, dass er seinem eigenen Denken hier keine Sonderstellung einräumen möchte: Es ist fragil und hinfällig wie alles, was an das Medium der Sprache gebunden ist.

So ist es nur konsequent, dass Lotze sich schließlich der Frage zuwendet, ob sich jenseits der Sprache noch ein »Keim von Wahrheit« im Menschen ausmachen lässt. In Form eines Katalogs von »reinen Verstandesbegriffen« scheint ihm dies aufgrund des bis hier Erarbeiteten kaum möglich – Ergebnis seiner Sprachkritik ist es ja, dass Begriffe, sei das mit ihnen Bezeichnete auch noch so fundamental, eben nicht ursprünglich schon im Denken enthalten sind (im Gegenteil gilt: je grundlegender der Begriff, desto größer die potentiell mit ihm verbundene Unklarheit). Lotze nennt *Kant* wieder einmal nicht beim Namen, die Zielrichtung seiner Kritik ist jedoch eindeutig:

»Man hat so viel von reinen Verstandesbegriffen gesprochen, [...] hat gehofft, ihre ganze Anzahl vollständig entweder in einer tabellarischen Übersicht oder einer gegliederten Reihe aufzeigen zu können, und doch haben nie die Meinungsverschiedenheiten über das aufgehört, was zu dieser Summe der uns angeborenen Denknöwendigkeit zu rechnen sei; ein Streit, der nie entstehen konnte, wenn in der Tat jedem Geiste die Gesamtheit dieser Wahrheit ur-

sprünglich eingepflanzt, und wir nicht genötigt wären, sie im Laufe einer Entwicklung, die Irrtum und Ungewissheit zulässt, erst zu finden.«³⁰⁵

Die Wahrheiten, denen Lotze auf der Spur ist, wirken hingegen nicht primär als »bewusste und anerkannte Maßstäbe der Verurteilung in uns«, sondern mehr als »verschwiegene, ihrer selbst unbewusste Voraussetzungen« der Rezeption gegebener Wahrnehmungsinhalte. Viele von ihnen differieren je nach Individuum und offenbaren sich »in dem Versuch, sie auszusprechen« als »Vorurteile« und »Irrtümer«; nur einige wenige haben den Charakter der »vollen Klarheit einer nicht anders sein könnenden Wahrheit«. Für Lotze lassen sich drei Typen von Sätzen ausmachen, die sich im letzteren Sinne als vollständige Wahrheiten erweisen:

- Sätze, die »dergestalt von allem bestimmten Inhalt der Erfahrung unabhängig« sind, dass sie als »notwendige Gesetze jeder Welt« und als »unerlässliche Bedingungen der Denkbarekeit von allem« gelten müssen. Als Beispiele nennt Lotze den Identitätssatz und das Verhältnis von Ursache und Wirkung.
- Erfahrungsabhängige Sätze, die lediglich eine »mittelbare Gewissheit« aufweisen und die deshalb gelten, »weil die Welt nun einmal so ist, wie sie ist«; hierzu zählt er die »Beständigkeit der Masse« und die »Unvergänglichkeit des Stoffes«.
- Sätze, die ausdrücken, »was so sein *soll*, wie wir es meinen, und absurd sein würde, wenn es anders wäre«, da sie »unserem Ideal einer vollkommenen Welt« entsprechen. Lotze nennt hier »die Sehnsucht nach irgendeiner höchsten Einheit der Welt« und »die Verehrung jenes Begriffes der Einheit überhaupt«.³⁰⁶

Immer jedoch gelte, dass der Geist »nicht als reiner, von der Erfahrung noch unberührter« auf diese Sätze »wie fertig uns mitgegebene Werkzeuge« zurückgreifen könne; vielmehr seien es in allen Fällen die »wirklichen Erfahrungen selbst [...], die den Geist reizen, erst sein Wesen zu entfalten« und sich im »Kampf mit den Dingen« zu bewähren.³⁰⁷ Lotze erörtert dies am Beispiel des Identitätssatzes, der ja von ihm selbst zu den von konkreten Erfahrungsinhalten unabhängigen Wahrheiten gerechnet wird: Wolle man einen »einfachen bestimmten Inhalt zugleich als das [...] fassen, was er ist, und als das, was er nicht ist, oder als sich verändernd ohne irgend einen Grund der Veränderung«, werde man zwangsläufig scheitern. Die »Bürgschaft für alle denkbaren Fälle« dieser Art sei nichts als der Identitätssatz selbst, der durch das Bewusstsein als eine »völlig unbedingte, grundlose und notwendige Wahrheit« akzeptiert sei,³⁰⁸ denn, so Lotze erneut gegen Kant:

»Nicht daraus kann die Notwendigkeit des Satzes der Identität *für uns* bewiesen werden, dass er zuerst *in uns* gültig sei, und wir es dann merken bei dem Versuch, ihm zuwider zu handeln; vielmehr um aus den einzelnen Fällen, in denen wir doch allein mit ihm oder mit einem anderen denknotwendigen Satz diesen Versuch machen können, auf das notwendige Misslin-

³⁰⁵ MK2, 292 f.

³⁰⁶ MK2, 294 f.

³⁰⁷ MK2, 295.

³⁰⁸ MK2, 297.

gen in allen Fällen schließen zu dürfen: dazu muss die unmittelbare Gewissheit eben desselben Satzes schon vorausgehen«. ³⁰⁹

Indem er auf die Wahrheit des Identitätssatzes vertraue, vertraue der Mensch auf die Sicherheit und Permanenz der Welt, darauf, »dass es überhaupt in der Natur unseres eigenen Geistes, so, wie in der der Dinge, die seine Objekte sind, eine solche Treue und Beständigkeit gibt, durch die alles ist, was es ist, Beharrliches beharrlich, Veränderliches veränderlich, Widersprechendes widersprechend«. Die Suche nach der »Entstehung eines bewussten Begriffes der Notwendigkeit in uns« setze daher an der falschen Stelle an: Notwendigkeit geht dem Geist schon immer voraus und wird von ihm erkannt. Das Charakteristikum des Geistes sei es, in der »Reflexion« auf die »Handlungen seines Wissens« sich

»bewusst werden zu können, dass in ihnen eine Gesetzlichkeit liegt, die ins Unendliche hinausreicht über die einzelnen Fälle, in denen seine innere Erfahrung sie befolgt findet; dass es überhaupt etwas gibt, was Wahrheit zu nennen ist, [...] in der Bedeutung einer Folgerichtigkeit, durch die es erst einen vorstellbaren Inhalt gibt, durch die dem bunten Flusse der Wahrnehmungen die verlässliche Grundlage durchgehender Wechselbedingtheit [...] gegeben wird.« ³¹⁰

So wird für Lotze der Mensch schließlich das Wesen mit der »Gewissheit vom Dasein einer Wahrheit überhaupt«, das zur »Verwandlung des Vorstellungsverlaufes in Erkenntnis« befähigt ist und sich so »durch die Anregungen der Erfahrung zum Forschen und zum Finden der einzelnen Wahrheiten bringen lässt.« ³¹¹ Es ist dies eine Bestimmung, die deutlich bemüht ist, gegen die Tendenzen der Kantischen Transzendentalphilosophie das Rad wieder in Richtung einer realistischeren Weltansicht zurückzudrehen: Die Gesetze, die der menschliche Geist in sich und in der Welt vorfindet, liegen ihm voraus; zudem bleiben sie immer auf eine Verifikation von Seiten der Welt her angewiesen. Der Mensch ist ein von Grund auf durch die Welt bestimmtes Wesen; bei aller Fähigkeit der Generalisierung und Abstraktion, die ihn von den Tieren unterscheidet, kann er die Natur, der er entstammt, nicht hinter sich lassen, und auch seine kognitiven Anlagen sind und bleiben in selber Weise an den »Mechanismus« gebunden, wie die der Tiere. Lotze lässt daher das Kapitel über die Erkenntnis und die Wahrheit, das in weiten Teilen den humanen Spezifika gewidmet war, mit der Feststellung enden, dass alle Differenzen zwischen Mensch und Tier lediglich gradueller Art sind: Zwar hat der Mensch es den Tieren voraus, dass er die herrschenden »Gesetze«, denen alles Leben unterworfen ist, als »notwendige Wahrheit anerkennen« und sie zur »Stiftung der Erkenntnis verwerten kann«; doch:

»[D]em Einfluss der selben äußeren Bedingungen hingegeben und auf sie mit nicht unähnlicher Regsamkeit zurückwirkend, bedürfen es die Tiere, dass die Verbindung der Eindrücke und die aus ihr entspringenden Folgen in ihnen keinen anderen Gesetzen gehorchen als in

³⁰⁹ MK2, 297 f.

³¹⁰ MK2, 298 f.

³¹¹ MK2, 299.

uns und zu übereinstimmenden Ergebnissen führen, dass also in ihrem Inneren auf die selbe Weise gedacht werde, wie wir denken.«³¹²

Wieder einmal erweist sich Lotze in diesem Kapitel als ein stiller Revolutionär, der einerseits bereit ist, den naturwissenschaftlich-empirischen Forschungserträgen seiner Zeit weit zu folgen, ohne dabei aber zum Materialisten zu werden. Zwar wirken seine Thesen, fasst man sie in Kürze zusammen, zunächst ausschließlich wie ein gezielter Angriff gegen den Idealismus im Gefolge Kants: Die durch unbewusste Prozesse geformte Weltwahrnehmung geht den bewussten Kategorisierungen voraus; die Sprache hat primär funktionalen Charakter und ist in ihren unausgesprochenen Implikationen alles andere als klar; das Weltbild des Menschen basiert auf verschwiegenen Prämissen, die allerdings nur im Einklang mit der äußeren Erfahrungswirklichkeit zur Entfaltung gelangen können; der Mensch teilt den weitesten Teil seiner kognitiven Anlagen mit den Tieren. Allerdings sind Lotzes Einwände gegen den Materialismus seiner Zeit bei genauerem Blick nicht minder stark: Der Mensch ist aufgrund der defizitären Verfassung seines Denkens nie in der Lage, durch Verallgemeinerung die Struktur des Weltganzen zu erfassen; seine Definitionen bleiben immer unvollständig, da die Sprache – auch und gerade in der Wissenschaft – nur Teilaspekte eines Gegenstandes beschreiben kann; ein von Vorurteilen freies Denken gibt es nicht, lediglich den Idealfall eines Denkens, das sich in den Urteilen, zu denen es kommt, seiner Vorurteilsbelastetheit bewusst ist.

15. Fünftes Buch, Kap. 5: Lust und Wert

Im fünften und letzten Kapitel des fünften Buches mit dem Titel »Das Gewissen und die Sittlichkeit« überschreitet Lotze seine Überlegungen der vorausgegangenen Kapitel, die aus verschiedenen Perspektiven das Verhältnis des Menschen zur *Wahrheit* behandelt hatten, in Richtung einer Theorie der *Werte*. Es handelt sich hierbei um einen Aspekt, der innerhalb seiner Anthropologie nicht lediglich für eine Ergänzung der bisherigen Erträge um eine praktisch-philosophische Perspektive steht: Für Lotze sind die Werte nicht weniger als der Grund allen menschlichen Strebens und damit letztlich auch aller Erkenntnis. Bereits seine erste *Metaphysik* (1841) endet mit den Worten, der Grund der Metaphysik liege »nicht in ihr, sondern in der Ethik«, eine Sentenz, die er in seiner zweiten *Metaphysik* (1879) revidierte zugunsten der Formulierung, er sehe »in dem, was sein *soll*, den Grund dessen [...], was ist.«³¹³ Es wundert daher nicht, dass Lotze innerhalb des *Mikrokosmos* das Buch »Der Geist« mit einer Darstellung seiner Werttheorie enden lässt: Von allen Alleinstellungsmerkmalen des menschlichen Geistes gilt ihm nicht die bis dahin erläuterte Gabe der Wahrheitserkenntnis durch Abstraktion, sondern die Befähigung als die höchste, in Kategorien des »Seinsollenden« denken zu können. Der

³¹² MK2, 305.

³¹³ Met I, 329; Met II, 604.

Hauptteil des Kapitels wird allerdings von einer Kritik bisheriger Wertkonzeptionen und insbesondere der den Aspekt der Lust ausgrenzenden deontologischen Ethik im Gefolge Kants eingenommen; ein positiver Abschluss, der seine Konzeptionen von Wahrheit und Wert zusammenführt, findet sich erst am Ende des *Mikrokosmos*.

Lotze betont zunächst, dass die auch von ihm bereits vielfach erwähnte Idee einer höchsten Einheit der Welt sich dem Menschen weniger deshalb nahe lege, weil sie der »Erkenntnis die Erklärung des Zusammenhangs der Erscheinungen böte«, als vielmehr »weil sie uns gestattet, alles Glück und alle Bitterkeit des Daseins auf eine vorbedachte Erscheinung auf sie als ihren Grund zurückzuführen«:

»Der glückliche Enthusiasmus einerseits, der die alles beseligende Harmonie des Weltlaufs offen zu schauen glaubt, die trübsinnige Reflexion andererseits, welche die Betrachtung der menschlichen Dinge mit dem Seufzer schließt, so sei es nun einmal in dieser Welt: beide enthalten die unbefangene Voraussetzung, Wirklichkeit habe nur Sinn als Erzeugung von Glück, nur dass jene diese Erwartung befriedigt, diese sie widerrechtlich getäuscht glaubt.«³¹⁴

Lotzes sich durch den gesamten *Mikrokosmos* ziehendes fundamentales Anliegen, die präreflexiven Voraussetzungen menschlicher Äußerungen bloßzulegen, führt an dieser Stelle zu einer Wende ins Praktische: Jedes alltagsprachliche Urteil über die Verfassung des Weltganzen trägt bereits die implizite Erwartungshaltung in sich, wie die Welt idealerweise zu sein *hätte*. Jenseits der »Ergebnisse der Wissenschaft, die von wenigen gesucht und von wenigen verstanden werden«, übe daher die »Ansicht, die wir über das Verhältnis des Weltlaufes zu den Bedürfnissen unseres Gemütes fassen, einen unvergleichlich größeren Einfluss auf die eigentümliche Gestaltung unseres menschlichen Lebens aus«.³¹⁵

Nun schreibe ein »alter Glaube« dem Menschen in Bezug auf die »Meinung«, die er vom »Wert der Dinge und die Tendenz des Weltlaufes« fasse, üblicherweise ein »angeborenes Sittengesetz, das seine Gesinnungen, und eine innere religiöse Offenbarung, die seine Zwecke regle, als feste Anhaltspunkte seines hin- und herschwankenden Willens« zu.³¹⁶ In Bezug auf das, was unter dieser vermeintlich sicheren Grundlage der menschlichen Lebenspraxis konkret zu verstehen ist, hält Lotze allerdings einen eigenen Weg für geboten. So übt er auch hier zunächst generelle Kritik am zeitgenössisch-konservativen Bestand normativer Grundkategorien: Angesichts der aus der »Vergleichung verschiedener Kulturstufen« gewonnenen Erkenntnisse müsse man es »aufgeben, den Glauben an das Dasein Gottes auf die Übereinstimmung der Völker zu gründen«; allenfalls könne man »Stimmungen und Ahnungen, die auf ein Unbekanntes, Unsichtbares hinweisen« als eine vage, jedoch normativ nicht weiter verwertbare allgemeinemenschliche Kategorie gelten lassen. Auch die vermeintlich »untrügliche Stimme des Gewissens« sei kaum als universalisierbare Kategorie zu gebrauchen, befehle sie doch je nachdem, »wie der

³¹⁴ MK2, 307f..

³¹⁵ MK2, 308.

³¹⁶ MK2, 309.

Mensch geht und steht, wie alle seine Verhältnisse ihn gebildet haben, sehr Verschiedenes« – ein »beschränkter und einseitiger Erfahrungskreis«, bestimmt durch »Erziehung, Nationalität, Sitte, Beruf und Zeitgeist«, Sorge bei jedem Einzelnen für eine Reihe von »praktischen Vorurteile[n]«, die, »weil sie innerhalb dieses Kreises keinen Widerspruch finden, allmählich für uns den vollkommensten Schein unbedingter Evidenz annehmen«. ³¹⁷ Deutlich stärker als bisher habe man daher in Bezug auf die religiöse Grundausstattung und die Sittlichkeit des Menschen die »entwickelnde Kraft der Erfahrung« zu betonen, ohne dabei aber das »ursprüngliche Vorhandensein des Keimes, auf den sie wirkt« zu vergessen. ³¹⁸

Worin aber besteht nun dieser »Keim«, was also sind die noch vor allen Idealen liegenden »Kräfte, die [das Handeln] allenthalben wirklich in Bewegung setzen«? Lotze ist sich sicher: Die »einzigen Triebfedern aller praktischen Regsamkeit« liegen im »Trachten nach Festhaltung und Wiedergewinn der Lust« und der »Vermeidung des Wehe«. ³¹⁹ Allen Eindrücken, die auf das menschliche Gemüt wirken, werde auf Basis dieses Grundprinzips ein *Wert* zugesprochen, der je nach dem aus ihm entspringenden konkreten Nutzen höher oder niedriger anzusetzen sei. – An dieser Stelle erfolgt nun ein diesmal unverhüllter Bezug Lotzes auf Kant: Wenn es auch »[o]hne Zweifel« als eine »lobenswürdige Strenge der praktischen Philosophie« zu werten sei, dass dieser »die sittlichen Gebote von dem schielenden Hinblick auf den eigenen Vorteil des Handelnden« zu befreien versucht habe, löse der damit verbundene »Rigorismus« doch zu Unrecht die »klare und unabweisbare Verbindung«, in der »nichtsdestoweniger der verachtete und in seinen meisten Anwendungen verächtliche Begriff der Lust zu dem anderen Begriff des Wertes überhaupt steht«:

»Als Kant den Zwecken des Eigennutzes gegenüber eine allgemeine Formel des sittlichen Verhaltens gefunden zu haben glaubte, war er aufrichtig genug, zu gestehen, dass er in ihr den eigentlichen Grund ihrer verpflichtenden Würde für uns nicht mit entdeckt habe. Und in der Tat, wie verstände es sich denn von selbst, dass unsere Maximen im Handeln sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung eignen müssten? Und welches sind dann diejenigen, die sich dazu nicht eignen?« ³²⁰

Offenbar, so Lotze, beruhe auch Kants kategorischer Imperativ letztlich auf einem allgemeinen »Interesse für Ordnung und für die Möglichkeit eines Erfolgs unseres Wollens«, da »andere Maximen als jene verlangten zu allgemeinen Übelständen führen würden« – damit aber habe Kant nichts anderes als ein »großartiges, umfassendes Utilitätsprinzip« etabliert, in dem die Verbindung von Wert und Lust hintergründig doch in Kraft bleibe. ³²¹ – Auch gegen die praktischen Philoso-

³¹⁷ MK2, 309f.

³¹⁸ MK2, 311.

³¹⁹ MK2, 312.

³²⁰ MK2, 314f.

³²¹ MK2, 315. Diese interessante Re-Interpretation – die zu wählende Maxime als Ergebnis einer Nutzenabwägung, Kant also als heimlicher Utilitarist – gehört zu den seltener vorgebrachten Kritiken des kategorischen Imperativs. Der eigentliche Scheideweg zwischen Kant und Lotze ver-

phien Hegels und Schellings, die er nicht beim Namen nennt, verfährt Lotze ähnlich: »Andere Systeme«, die gleichfalls »alle Lust verabscheuen«, versicherten, es gebe nur »das eine« sittliche Gebot, »dass das endliche Wesen sich dem Absoluten, der peripherische Punkt sich dem Zentrum unterordne«, der »menschliche Wille« also »parallel der Entwicklung der unendlichen Idee gehe«. ³²² Hierzu bemerkt Lotze spitz:

»Wie nun aber, wenn das Absolute gerade diese Nachahmung nicht wollte? Würde sich dann, wenn das Zentrum lediglich Verdruss von dieser Folgsamkeit hätte, immer noch behaupten lassen, dass trotzdem gerade dieses Verhalten als das an sich unbedingt wertvolle innezuhalten sei?« ³²³

Auch das Modell einer Imitation des Absoluten durch den an der Peripherie stehenden Menschen beruht Lotze zufolge also auf der menschlich verständlichen Grundannahme einer Verknüpfung von Lust und Wert – der Unterschied besteht lediglich darin, dass nun nicht mehr der Mensch, sondern das Absolute mit der impliziten Annahme einer solchen Verknüpfung belegt wird.

Lotze verweilt im Anschluss noch etwas bei seiner unkonventionellen Re-Interpretation des kategorischen Imperativs, um sie vor Fehlinterpretationen zu schützen: Man würde, so schreibt er, »indessen sehr irren, wenn man allen moralischen Gesetzen nur diesen abgeleiteten Wert zugestehen wollte, notwendige Maximen der allgemeinen Lustökonomie zu sein« – wolle man nämlich »Lust in jeder Form oder Lust um jeden Preis als das zu billigende Ziel des Strebens setzen«, werde man hieran nicht nur durch das »sittliche Gewissen«, sondern bereits durch die »logische Unmöglichkeit dieses Satzes« gehindert. ³²⁴ Wie schon an einigen Stellen zuvor

läuft jedoch bereits auf der Ebene der epistemischen Grundlagen moralischen Handelns: Während Lotze, wie gesehen, davon ausgeht, dass die moralischen Maßstäbe des Menschen je nach Prägung äußerst variabel sind, ist Kant überzeugt davon, dass jeder Mensch diese Maßstäbe in Form objektiver Geltung in sich vorfindet und seine Handlungsmaximen entsprechend an ihnen ausrichten kann: »Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.« AA V, 19.

³²² MK2, 315. Vgl. hierzu exemplarisch Schelling: »Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte im göttlichen Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Partikularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muss, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste [...] ein eigenes und absonderliches Leben zu formieren«. *F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in: ders., *Sämtliche Werke VII* (Hg. Karl Friedrich August Schelling), Stuttgart / Augsburg 1860, 333–416, 365 f.

³²³ MK2, 315.

³²⁴ MK2, 318.

greift auch hier wieder der Einwand gegen Relationszuschreibungen ohne konkrete Bezüge:

»Lust an sich ist ein unvollständiger Gedanke, so lange das nicht mit erwähnt wird, was in ihr genossen wird. [...] So wenig es möglich ist, überhaupt zu empfinden, ohne irgend etwas, oder richtiger: etwie zu empfinden, rot oder süß, hart oder warm; so wenig es möglich ist, dieses Empfinden nur dem Grade nach stärker oder schwächer zu denken: ebenso untunlich ist es, von einer Lust zu reden, die reiner Genuss überhaupt, und nicht der Genuss etwessen wäre, höchstens größer oder geringer, flüchtiger oder dauernder, aber qualitativ inhaltlos.«³²⁵

Lust existiere daher nie in Gestalt einer »formlosen und farblosen Allgemeinheit«, sie habe immer »ein bestimmtes Kolorit, oder eigentlich, sie *hat* es nicht, sie *ist* es«. Zu sagen, »dass man an etwas [...] *seine* Freude oder *sein* Vergnügen habe«, sieht Lotze folglich als eine zu Fehldeutungen einladende Formulierung, denn – so sein an die praktische Erfahrung appellierender Einwand – man erkenne ja nicht zuerst »eine frostige Vortrefflichkeit irgend eines Umstandes« an, um sie dann sekundär »durch ein bestimmtes Quäntchen unserer Lust« zu belohnen; vielmehr werde man in der je konkreten Lust »von dem *eigenen* Wert der Dinge [...] bezwungen«,³²⁶ – Statt deshalb die Lust nur als eine Form des »Egoismus« zu sehen, »der alle Dinge der Welt [...] als ein Heizungsmaterial zu seiner eigenen Erwärmung verbraucht«, habe man anzuerkennen, »dass die Lust selbst vielmehr das Licht ist, in dem jede objektive Vortrefflichkeit und Schönheit des Wirklichen erst wahrhaft zu leuchten beginnt«.³²⁷ – Die Tragweite dieses Argumentes ist nicht zu unterschätzen: Da Lust immer an eine qualitative Wahrnehmung gebunden ist, wird der Gedanke eines reinen Strebens nach Lust oder einer reinen Lustbefriedigung sinnlos, und mit ihm auch alle praktisch-philosophischen Konzepte, die auf solch einem leeren Lustbegriff ohne Einbezug des qualitativen Erlebens beruhen. Darüber hinaus ist die traditionelle reine Negativkonnotation von Lust und Egoismus zumindest insoweit zu korrigieren, als die Dinge erst dadurch als wertvoll er-

³²⁵ MK2, 318f.

³²⁶ MK2, 319f. Auch dieses Argument richtet sich gegen Kant; vgl. dazu exemplarisch aus der »Kritik der Urteilskraft«: »Wenn mit der bloßen Auffassung (apprehensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnis, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen; und die Lust kann nichts anders als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts ausdrücken. [...] Denn da der Grund der Lust bloß in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keiner Empfindung des Gegenstandes, und auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgendeine Absicht enthielte, gesetzt wird: so ist es allein die Gesetzmäßigkeit im empirischen Gebrauche der Urteilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande) in dem Subjekte, mit der die Vorstellung des Objekts in der Reflexion, deren Bedingungen a priori allgemein gelten, zusammenstimmt; und, da diese Zusammenstimmung des Gegenstandes mit den Vermögen des Subjekts zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnisvermögen des Subjekts.« AA V, 189f.

³²⁷ MK2, 320.

scheinen, dass sie in ihrem Erfahrenwerden von einer eigentümlichen Empfindung der Lust begleitet werden.

Lotzes Verabschiedung eines leeren und allgemeinen Lustbegriffes und seine Einführung eines Wertbegriffes, der auf einer je konkret durch das Individuum empfundenen Lust beruht, hat freilich noch weitere Konsequenzen für das Feld der Epistemologie: Universal gültige, von allen geteilte Werte sind nur noch mit großer Mühe und allenfalls erst sekundär – durch Schlüsse vom Besonderen auf das Allgemeine – zu haben, der Konstruktivismus gewinnt Raum in der praktischen Philosophie. Lotze, dem dies sehr wohl bewusst ist, spricht dieses Problem direkt an: Da das »leibliche wie das seelische Leben in den verschiedenen Einzelnen« eine große Varianz aufweise, könne man nur »für die heftigsten und gewaltsamsten Eindrücke [...] darauf rechnen, dass sie in allen gleichen Schmerz oder gleiche Unlust erzeugen«. Hiermit ist zumindest ein erstes Kriterium gewonnen: Massive körperliche oder seelische Schmerzen sind insofern allgemeine Kategorien, als sie von niemandem als wertvoll angesehen werden, daher können sie als Werte verworfen werden. Schon »Erregungen von mittlerer Stärke« allerdings sind »dem Temperament des einen ein Bedürfnis, dem des anderen eine Pein«; darüber hinaus neigt jeder Einzelne dazu, die für sich vorgenommenen Wertsetzungen zu universalisieren:

»Von Haus aus sind wir hierin tyrannisch, und wir können nicht leugnen, dass wir jeden etwas gering schätzen, dem unsere Liebesspeise nicht schmeckt, und dass ein Keim gelinden Hasses sich in uns gegen den regt, der hierin beharrlich anderer Meinung ist.«³²⁸

Wiederum plädiert Lotze hier für eine Erkenntnis, die mehr ein »Ergebnis der Bildung« als eine »Mitgabe eines glücklichen Naturells« sei – dass nämlich »keine Art und Weise eine allgemeine Geltung, und die eigene keine größere hat, als die abweichende fremde«.³²⁹ Der Weg zu dieser Erkenntnis liegt nun gerade in der Anerkennung der generellen, auch im eigenen Wesen zu beobachtenden Tatsache, dass dem Menschen unweigerlich eine Tendenz zur Universalisierung und damit ein natürlicher Bezug zum Allgemeinen innewohnt: Der »Hochmut« könne seine »stille Berufung auf Gründe, die seine Überhebung rechtfertigen« zwar »nicht loswerden«, leiste aber bereits dadurch, dass er »die berechtigende Macht eines Allgemeinen anerkennt [...] den ersten Schritt zu seiner Selbstüberwindung« – jeder »völlig singuläre Vorzug«, an dem kein anderer teilhabe, bleibe unverständlich; jede selbst errungene Wahrheit, die zunächst »eifersüchtig als unsere Tat« betrachtet werde, mache »unglücklich, wenn andere ihr nicht zustimmen«, da man sie letztlich als »ablösbar von unserer Individualität«, also als »allgemeine Wahrheit« gelten sehen wolle. So ist es im Grunde doch immer das Allgemeine, an dem sich jedes Individuum in seinen Wertsetzungen messen will; Lotze geht sogar so weit, den »ehrbare[n] Grund des Fanatismus« (der diesem freilich nicht bewusst ist) darin

³²⁸ MK2, 323 f.

³²⁹ MK2, 324.

sehen zu wollen, »dass er nicht auf reinem Durchsetzenwollen des subjektiven Meinens beruht, sondern dass jeder hier für die Ehre des Allgemeingültigen streitet, das er in sich entdeckt zu haben glaubt.«³³⁰ Auf diese Weise entstehe schließlich

»indem diesem Missverständnis eine ebenso missverstehende Bewunderung entgegenkommt, der Kultus jener großen Männer, die im Grunde die Narren ihres Naturells sind, und die in demselben Augenblicke, in welchem sie nur dem Allgemeinen und der Idee zu dienen glauben, der Welt die zufällige Form ihrer Einfälle zu geben suchen.«³³¹

Tatsächlich sind solche Irrungen nach Lotze nur durch einen hinter allen persönlichen Wertsetzungen aufrecht erhaltenen Relativismus zu vermeiden, also letztlich durch die Erkenntnis:

»Nach dem Begriffe, den wir von dem Sinne unseres Daseins, von der Würde, die der Mensch vertreten, von den Zielen fassen, die er erreichen soll, schwankt in unserer Beurteilung alles.«³³²

Einzig der »Glaube an ein Sollen überhaupt, an eine verbindliche Gesetzgebung unseres Handelns« ist für Lotze die singuläre Konstante menschlicher Moral:³³³ Die »unvertilgbare Idee eines verbindlichen Sollens« bleibt ihm zufolge allen Menschen gemeinsam; wie der durch Vermittlung der Sinne gegebene Ausgriff auf das Ganze der Welt oder die im Medium der Sprache zum Ausdruck kommende Repräsentation einer »gesetzlichen und allgemeingültigen Ordnung« steht sie für die »Idee einer an sich gültigen und verbindlichen Wahrheit« als Spezifikum des menschlichen Geistes. Damit schließt Lotze das fünfte Buch des *Mikrokosmos* mit der Feststellung, dass die »auszeichnende Gabe des menschlichen Geistes« in seiner auf all diese Weisen zum Ausdruck kommenden Befähigung liege, »des Unendlichen inne zu werden«, das »als beherrschendes Gesetz oder als forderndes Ideal den einzelnen endlichen Gestaltungen gegenüber steht.«³³⁴ So ist dem Menschen also in der Vorstellung eines »Seinsollenden« eine basale Kategorie der Weltorientierung gegeben, die für weit mehr steht, als das unmittelbar Gewollte.³³⁵

Die Mediationsleistung, an der sich Lotze im Kapitel über das »Gewissen und die Sittlichkeit« zwischen einem konstruktivistischen Moralitätskonzept und einer universalen Letztbegründung aller Moralität versucht, ist beachtenswert: Das allgemeingültige, dabei aber immer an konkrete Repräsentationen gebundene Lustempfinden der Menschen führt aufgrund seiner Variabilität zu gänzlich verschiedenen individuellen Wertsetzungen und damit auch zu stark differierenden Normativitätskonzepten, die infolge ihrer je eigenen Universalitätsansprüche zwangsläufig

³³⁰ MK2, 327ff. Der pathologische Aspekt folgt im Fortgang des Satzes: »[...] und das ihn ängstigt, solange es nicht anerkannt ist.« Ebd., 329.

³³¹ MK2, 329.

³³² MK2, 332.

³³³ MK2, 337.

³³⁴ MK2, 340.

³³⁵ Lotze gibt dieser Erkenntnis im dritten Band des *Mikrokosmos* aphoristische Form: »Das, was ist, klärt uns nicht auf über das, was wir sollen, wenn wir nicht vorher wissen, was das soll, was ist.« MK3, 335f.

miteinander in Konflikt geraten müssen. Kommt man allerdings zu der Einsicht, dass all diese Konzepte auf einem gemeinsamen Interesse aufbauen – eben dem Streben nach Universalität – ergibt sich hieraus die Einsicht der potentiellen Hin-fälligkeit der eigenen Setzung und zugleich die Anerkennung eines »verbindlichen Sollens« als des gemeinsamen Ideals aller Menschen, dessen Grund und Ziel wiederum das (von Lotze hier erneut sehr unverhofft eingeführte) »Unendliche« ist. Das Konzept einer pluralistisch gedachten Moralität mündet so in den diffusen Endpunkt eines höchsten Wertes, über dessen konkretere Verfassung Lotze seine Leser an dieser Stelle weiter im Unklaren lässt.

16. Sechstes Buch, Kap. 1: Argumente gegen einen Mystizismus der Natur

Im sechsten Buch, »Der Welt Lauf«, begibt sich Lotze nach den theoretischen Er-wägungen der vorausgehenden Kapitel wieder zurück auf das Feld der empirischen Anthropologie. Im Mittelpunkt seines Interesses steht nun »der immer gleiche grü-ne Trieb, aus dem die buntgefärbten geschichtlichen Blüten sprossen, der ewige Kreislauf, in welchem die menschlichen Geschicke sich bewegen.«³³⁶ Näherhin fal-len hierunter Überlegungen zu den Temperamenten des Menschen genauso wie Reflexionen über unterschiedliche Speisegewohnheiten, die Entwicklung vom No-madenleben zur sesshaften Form und die Genese hygienischer Bedürfnisse. Ein für die Thematik dieser Arbeit relevanter systematischer Ertrag ist lediglich dem ersten Kapitel beizumessen, das den Titel »Einflüsse der äußeren Natur« trägt.

Lotze zeigt hier zunächst erneut seine Skepsis gegenüber einer Sehnsucht nach »schöneren Zeiten, in denen der Mensch der Natur noch näher gestanden habe«, einem Drang nach Aufgabe der »unübersehbaren Verbildung unserer Zustände« und Rückkehrbestrebungen in »diese einfache Lebensklarheit«. Erst die »Bildung des Herzens und des Verstandes« nämlich mache den Menschen empfänglich für »die weiterbildende Kraft der Natur«, so dass nur ein der Zivilisation entstammen-der Mensch überhaupt Naturgenuss erfahren könne.³³⁷ Für den tatsächlich natur-nahe lebenden Menschen ist die Natur als Objekt des Genusses hingegen irrele-vant, da sie ihm nicht in solcher Weise zum Gegenstand wird:

»Dass irgend ein Gegenstand eine bestimmte Gestalt und Stellung *habe*, ist noch kein zurei-chender Grund dafür, dass wir ihn überhaupt sehen und in dieser Gestalt und Stellung sehen müssten; es kommt darauf an, dass seine Form und Lage, dass alles, was er *ist*, sich auch durch Wirkungen, die er auf uns ausübt, in unserem Auge und unserem Sinne repräsentiere.«³³⁸

Ein Bild der Natur als Ganzer entsteht für Lotze dem Menschen entwicklungs-geschichtlich betrachtet erst dort, wo die »Überzeugung eines Zusammenhanges« Raum gewinnt, »der überhaupt einem Anfange Fortsetzung, einem Versuch Erfolg,

³³⁶ MK2, 345.

³³⁷ MK2, 357.

³³⁸ MK2, 356.

jeder Ursache gleiche Wirkung, allen Ereignissen die Möglichkeit eines geordneten Zusammenstimmens [...] sichert«, sprich: durch die Gewährwerdung der »gesetzliche[n] Mechanik der Außenwelt«. Zur Wahrnehmung der »freie[n] Schönheit« der Natur kommt es darüber hinaus erst sekundär durch eine ausdeutende Rückübertragung der »Lebenserfahrungen auf die Naturerscheinungen«. ³³⁹

Im Hinblick auf die »äußeren Umstände, mit denen die Natur uns umgibt und die zahlreichen Einflüsse, die sie deutlicher oder unbemerkter auf uns ausübt«, hält Lotze es in diesem Kontext für nötig, der spiritualistischen Auffassung seiner Zeit entgegen zu wirken, »dass dies ganze Leben nur eine mystische Wiederbringung des Wesens der Erde und ihrer inneren Erzitterungen sei«. ³⁴⁰ Man habe sich generell davor zu hüten, die »Einflüsse der Natur, weil sie dunkler sind, zu überschätzen im Vergleich mit den weit klareren, welche in der unabgebrochenen Überlieferung der Bedürfnisse, Aufgaben, Interessen und Leiden durch die Erziehung und die Abfolge des geselligen Lebens liegen«. ³⁴¹ Konkret wendet sich Lotze hier – wenn auch ohne Namensnennung – gegen seinen Freund und Kollegen Gustav Theodor Fechner und dessen Gleichsetzung von Geist und Natur im psychophysischen Parallelismus: Wer den »ganzen großen Kreis der Erscheinungen« nur als eine »beständige Wechselabbildung des Höheren durch das Niedere« und daher auch das »Seelenleben« als ein »Gleichnis des Körperlebens« fasse, berücksichtige nicht, dass »alles Physische nur als ein System von Mitteln« gelten könne, »dessen der Geist sich zu ganz anders aussehenden Zwecken bedient«. Der Mensch sei mitnichten ein »Abbild der äußeren Natur, sondern ein lebendiger Punkt ganz eigener Art, der wohl unzählige Eindrücke von ihr aufnimmt«, um sich von ihnen »zu Rückwirkungen und Entwicklungen treiben zu lassen, für die nur in ihm und nicht in dem Äußeren die erklärende Ursache liegt«. ³⁴² Auch bestehe einer der »schwersten und fruchtlosesten Missgriffe jener symbolisierenden Romantik« darin, aus der »allgemeine[n] Tatsache der Ordnung und Gesetzlichkeit« der Natur die Ordnung eines »geselligen Wechselwirkens« aller Wesen ableiten zu wollen: »Was den Gestirnen und den Pflanzen ziemt«, so Lotze, »braucht deswegen nicht uns zu ziemen«; ³⁴³ auch, wer sich das Wesen der Tiere zum Vorbild nehmen wolle, stoße auf keine zureichende Quelle des Normativen:

»Ohne Zweifel, wer die Natur in den Tieren zum Führer nimmt, wird zur Entwicklung der Tierheit, nicht der Menschheit gelangen. Wer aber zu sondern beginnt zwischen Weisungen von allgemeiner Geltung, die die Natur uns auch in dem tierischen Leben gebe, und zwischen den Regungen, die dort wohl ein blinder Instinkt hervortreibe, uns aber eine höhere Gesetzgebung des Gewissens verbiete, der befindet sich bereits auf einem Standpunkt der Kritik, auf welchem ihm aller maßgebende Wert der Naturtriebe verschwinden muss.« ³⁴⁴

³³⁹ MK2, 361.

³⁴⁰ MK2, 348.

³⁴¹ MK2, 350.

³⁴² MK2, 362 f.

³⁴³ MK2, 363.

³⁴⁴ MK2, 364.

Hiermit hat Lotze einige Tendenzen angezeigt, die er einige Jahre nach der Fertigstellung seines *Mikrokosmos* in einer Rezension gegenüber Fechners »Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht« breiter entfalten sollte; die Argumente, die er dort vorbringt, werden unten näher betrachtet.³⁴⁵

17. Siebtes Buch, Kap. 2: Die Negation des »Weltgeistes«

Der dritte Band des *Mikrokosmos* enthält die drei Bücher »Die Geschichte«, »Der Fortschritt« und »Der Zusammenhang der Dinge«. Im siebten Buch, seinem Entwurf einer Geschichtsphilosophie, schlägt Lotze in kritischer Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Deutungsmodellen einen breiten Bogen von den nicht rekonstruierbaren Anfängen der Menschheit über die Hochkulturen der Antike bis in seine Gegenwart. Für den Ertrag der vorliegenden Arbeit soll lediglich die im zweiten Kapitel vorgebrachte Dekonstruktion der hegelianischen Weltgeist-Philosophie betrachtet werden: Aus Lotzes Negation des Hegelianismus lässt sich nicht nur eine präzisere Bestimmung seiner eigenen Position gewinnen; sie macht darüber hinaus deutlich, inwiefern Lotzes eigenes individualistisches Verständnis des Geistes in wesentlichen Teilen (auch) eine Antithese zur Geschichtsphilosophie Hegels ist.

Lotze beginnt das Kapitel mit einer zeitdiagnostischen Überlegung: »[U]nsere Zeit« pflege es »als ihren Vorzug zu rühmen«, auf große »Fragen eine Antwort zu wissen« wie der nach der »Bedeutung« der »geistige[n] Geschichte des menschlichen Geschlechtes«, nach den »Gesetze[n] ihres Verlaufes« oder nach dem »Plan, der die bunte Fülle ihrer Erscheinungen zu vernünftiger Einheit verknüpft«. ³⁴⁶ Lotze selbst zeigt sich in all diesen Punkten skeptisch; er nimmt hierzu insbesondere drei konkrete Ansichten kritisch in den Blick. Die erste ist verhältnismäßig schnell abgehandelt – es handelt sich um die Vorstellung einer »Erziehung der Menschheit«³⁴⁷ von einem einfachen Stand der Kenntnis und der Bildung zu immer grö-

³⁴⁵ Siehe hierzu unten: II.D.

³⁴⁶ Hermann Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Dritter Band: 7. Die Geschichte / 8. Der Fortschritt / 9. Der Zusammenhang der Dinge*, Hamburg 2017, 21.

³⁴⁷ Der Terminus geht zurück auf *Gotthold Ephraim Lessing*, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, Berlin 1780 – Lessing behandelt dort insbesondere das Verhältnis von Religion und Menschheitsfortschritt. Ein weiterer prominenter Beleg dieses Motivs findet sich bei *Friedrich Schiller* in seiner Schrift »Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen«; im Nachgang der Französischen Revolution reflektiert Schiller darin über das Verhältnis von Ästhetik und Humanität und macht dabei in expliziter Weise den Gattungsbegriff stark: »Wo also der Formtrieb die Herrschaft führt und das reine Objekt in uns handelt, da ist die höchste Erweiterung des Seins, da verschwinden alle Schranken, da hat sich der Mensch aus einer Größen-Einheit, auf welche der dürftige Sinn ihn beschränkte, zu einer *Ideen-Einheit* erhoben, die das ganze Reich der Erscheinungen unter sich fasst. Wir sind bei dieser Operation nicht mehr in der Zeit, sondern die Zeit ist in uns mit ihrer ganzen nie endenden Reihe. Wir sind nicht mehr Individuen, sondern Gattung; das Urteil aller Geister ist durch das unsrige ausgesprochen, die Wahl aller Herzen ist repräsentiert durch unsere Tat.« *Friedrich Schiller*, *Über die ästhetische Er-*

ßerem Fortschritt. Diese Auffassung, so Lotze, scheitere bereits am Begriff der »Menschheit«, der doch immer nur ein Oberbegriff für die »Summe der lebendigen Einzelnen« sei; die Menschheit als Ganze könne in diesem Sinne »weder etwas tun, noch etwas leiden, noch etwas erfahren, noch der Gegenstand irgend einer Entwicklung sein«. ³⁴⁸ Analog dazu sei das Bild der »Erziehung« im Sinne eines Fortschreitens »vom unbefangenen Dasein aus bis zu dem bewussten Selbstbesitz unserer Natur« immer nur in seinem »Werte für den Einzelnen« klar fassbar. ³⁴⁹ – Zwar streitet Lotze nicht ab, dass sich, indem jeder Einzelne auf die »Arbeitsergebnisse seiner Vorfahren« treffe und sie in seine Entwicklung einbeziehe, hierdurch auch eine Linie der fortlaufenden Tradierung über die Generationen hinweg ergebe, doch dies oft genug nur in Form von »Vorurteilen, deren Begründung vergessen ist«. ³⁵⁰ Es gelte daher für die »Menschheit«, wenn man den Terminus denn beibehalten wolle, dass sie, bei allen vorhandenen Fortschritten, kein Bewusstsein habe »von dem Orte ihrer Bahn, auf dem sie sich eben befindet, von der Richtung, aus der sie kam, und von der, wohin sie geht«. ³⁵¹

Die zweite Vorstellung, die Lotze kritisch in den Blick nimmt, wird weit ausführlicher gewürdigt, ohne dass jedoch *Hegel* als ihr geistiger Vater beim Namen genannt würde. Sie geht – in Lotzes Umschreibung – davon aus, dass die »Geschichte der Menschheit, wie jede wahre Entwicklung, nur die Verwirklichung ihres eigenen Begriffes« sei: So wie jedes »wahrhafte Dasein« sich zunächst in einer »unmittelbaren Naturbestimmung« finde, das, einmal aufgehoben, eine »Fülle des Anderssein und mannigfaltiger Erscheinung« entwickle, werde derart auch die Menschheit von »demselben Gesetze [...] bewegt und zur Entwicklung der Geschichte getrieben«. Aus dem Begriff der Menschheit sei daher rückwirkend »für jede einzelne der geschichtlichen Bildungsstufen die strenge und vollständige Formel ableitbar, die das erklärende Prinzip aller ihrer Eigentümlichkeiten bilde«. ³⁵² – An diesem Geschichtsverständnis kritisiert Lotze mehrerlei: Zum einen fehle dieser »Weltansicht« eine »bestimmte Vorstellung über das Verhältnis ihrer Idee zu den arbeitenden Mitteln ihrer Verwirklichung« – trotz all der unleugbaren »Gedanken, Gefühle, Leidenschaften und Anstrengungen der Einzelnen«, durch die sich die Geschichte erst konstituiere, mache sich doch am Ende die Idee »ausschließlich gelten«. So folge hieraus notwendig die Ansicht, »dass die einzelnen lebendigen Geister eigentlich in der Geschichte für nichts zu achten« und all »ihre Strebungen, [...] ihr Glück und ihr Friede« wertlos seien. Der »Verlauf der Geschichte« werde dadurch zur »Schlachtbank«, auf der die Individuen und ihre Interessen der »Ent-

ziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Zweiter Teil: 10. bis 16. Brief, in: ders. (Hg.), *Die Horen*. 2. Stück, Tübingen 1795, 45–124, 67 f.

³⁴⁸ MK3, 22 f.

³⁴⁹ MK3, 26.

³⁵⁰ MK3, 27.

³⁵¹ MK3, 30 f.

³⁵² MK3, 31 f.

wicklung der allgemeinen Idee der Menschheit« geopfert würden. »Wie viel wir hiergegen auf dem Herzen haben«, so Lotze, »wird man voraussehen«. ³⁵³ Dass sich dennoch viele seiner Zeitgenossen »unbefangen zu [dieser] Überzeugung bekennen« geschieht Lotze zufolge aus einem einfachen Grund:

»Kein Irrtum haftet so fest in den Gemütern der Menschen, als ein solcher, in dem sich Ungenauigkeit des Denkens mit edlen Gefühlen zu schwärmerischer Überspanntheit verbunden hat. [...] Sehr viele Gedanken unserer vielförmigen und verwickelten Bildung erscheinen gerade darum geistreich und von einer gewissen vornehmen Eleganz und Einfachheit, weil sie Vorstellungen, die uns im gemeinen Leben vertraut sind [...] von diesem Boden lösen und sie wie in einen leeren Raum ohne erklärende Umgebung verpflanzen.« ³⁵⁴

So auch im Falle des die Menschheitsgeschichte steuernden Weltgeistes: Jede *Erscheinung*, so greift Lotze einen bereits mehrfach ausgeführten Gedanken wieder auf, könne nur wahrhaft als solche bezeichnet werden, wenn sie von einem sie wahrnehmenden Wesen rezipiert werde; sie bedeute »das Eintreten des Tatsächlichen in ein genießendes Bewusstsein«. Nie könne sie »im leeren Raume geschehen [...], nur ausgehend von dem einen Wesen, aber nirgends eingehend in ein anderes«. ³⁵⁵ Auch das Konzept einer »bloßen fortschreitenden Erscheinung einer Idee« setze daher implizit eine »Welt von Zuschauern« voraus, »für welche sie ein Schauspiel wäre«. »Wer«, so Lotze, »sind nun diese Zuschauer?« ³⁵⁶ – Die »Menschheit selbst« komme aufgrund ihres bereits dargelegten Mangels an Einheit nicht in Betracht; »Gott allein« sei als Betrachter der Geschichte zwar denkbar, werde aber dadurch zum reinen Beobachter der zur »Maschinerie und Dekoration« gewordenen Leiden und Bestrebungen der Menschen, »die der göttliche Geist verbraucht, um sich das Schauspiel seiner Begriffsentwicklung vorzuführen«; das »Widrige dieses Bildes« werde durch die Termini »Weltgeist«, »Absolutes« und »sich selbst erkennende Idee« lediglich verhüllt, nicht aber beseitigt. Die dritte Variante, die Lotze vorschlägt, ist eine direkte Spitze nicht nur gegen Hegel, sondern gegen alle Geschichtsphilosophien mit absoluten Geltungsansprüchen: Niemand werde »ernstlich glauben, die Geschichte geschehe, um von Philosophen philosophisch aufgefasst zu werden; vielmehr, nachdem sie geschehen ist, gibt es nicht einmal eine Philosophie derselben«. ³⁵⁷ Wenn schon Argumente nicht dazu in der Lage

³⁵³ MK3, 32 f. – Hegel wählte weniger dramatische Worte, sah das Verhältnis der Individuen zum allgemeinen Geist aber de facto auf genau diese Weise. Vgl. exemplarisch: »Die Staaten, Völker und Individuen in diesem Geschäfte des Weltgeistes stehen in ihrem *besonderen bestimmten Prinzipie* auf, das an ihrer *Verfassung* und der ganzen *Breite* ihres *Zustandes* seine Auslegung und Wirklichkeit hat, deren sie sich bewusst und in deren Interesse vertieft sie zugleich bewusste Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäfts sind, worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber sich den Übergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet.« *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke Bd. 7), Frankfurt am Main ²1989, 503 f.

³⁵⁴ MK3, 36 f.

³⁵⁵ MK3, 38 f.

³⁵⁶ MK3, 39.

³⁵⁷ MK3, 39 ff.

sind, konfrontiert daher schließlich das unleugbare Faktum der Endlichkeit der Geschichte jede universalistische Geschichtsphilosophie mit der Hinfälligkeit ihrer eigenen Setzungen.

Lotze betont, dass seiner Negation der hegelianischen Geschichtsphilosophie vermutlich eine »andere Betrachtung« zu deren Verteidigung gegenüber gestellt würde – die nämlich, dass er mit seiner Kritik ihren eigentlichen Kern verfehle, da die Frage nach einem möglichen Rezipienten der sich entfaltenden Weltgeschichte gar nicht entscheidend sei. Vielmehr gelte, dass der Begriff der Idee hier wie auch in anderen Kontexten genommen werden müsse als »ein seiendes Verhalten, noch ehe das Denken, später hinzukommend, seine Aufmerksamkeit auf sie richtet«; ja, selbst wenn »niemand ein Bewusstsein der Idee hätte, die in der Geschichte wirksam ist«, würde sie »nichtsdestoweniger fortfahren, vorhanden zu sein, um unbewusst und ungewusst die Schicksale des menschlichen Geschlechts zu leiten«. Lotze räumt ein, dass tatsächlich auch der Lauf der menschlichen Geschichte erfüllt sei vom Wirken des (sie erst ermöglichenden) »vermittelnde[n] Mechanismus«, der, wie er bereits an früherer Stelle dargelegt hat, dem Menschen nie bis ins Letzte durchschaubar ist; in diesem (und nur in diesem) Sinne könne tatsächlich »die geheime Entwicklung einer Idee als der leitende Faden der Weltgeschichte bezeichnet werden«. ³⁵⁸ Diese bescheidene Sicht allerdings decke sich wiederum nicht mit der eigentlichen Intention der von ihm bekämpften universalistischen Philosophie der Geschichte, da sie ja gerade glaube, in »jener verborgenen Selbstentfaltung der Idee« nicht bloß ein »dienendes Mittel, sondern den letzten Sinn und Zweck der geschichtlichen Entwicklung« entdeckt zu haben – und eben hiergegen müsse er, so Lotze, »rastlos einen schon oft geleisteten Widerstand« erneuern:

»Ein nie aufzuklärendes Geheimnis darf im Weltlauf höchstens die *Mittel* bedecken, die er zu seinen Zwecken benutzt, oder die *Gesetze*, nach denen diese Mittel wirken; aber die widersinnigste Form des Mystizismus würde die Verblendung sein, es könne *Zwecke* im Weltbau geben, von deren Inhalt und Erfüllung niemand wüsste und die doch *Zwecke* zu sein fortführen, oder Güter, die so geheimtuend verhehlt würden, dass niemand sie bemerkte oder sich ihrer erfreute, und die doch fortführen, Güter zu bleiben, ja um so größere und heiligere vielleicht, je weniger jemals von ihnen dieser unbegreifliche Schleier gehoben würde.« ³⁵⁹

Was »ein Gut sein soll«, habe »den einzigen und notwendigen Ort seines Daseins in dem lebendigen Gefühl irgend eines geistigen Wesens«; dagegen gehe der von ihm bekämpfte »Missglaube« davon aus, dass nicht »eine kräftige, ihrer sich selbst freuende Wirklichkeit«, sondern dass lediglich »ein Schein sei«; alle »Glut und Leidenschaftlichkeit des menschlichen Lebens« werde von ihm auf »etwas Kleines und Kümmerliches« zurückgeführt – die »öde Langweile einer denknotwendigen Entwicklung«. Letztlich sei diese Form der Geschichtsphilosophie, so Lotze, eine dezidiert misanthropische Haltung, da sie alles negiere, »was in der

³⁵⁸ MK3, 41 ff.

³⁵⁹ MK3, 43f. Vgl. hierzu auch oben: I.C.6, sowie Anm. 207.

Welt allein Wert hat«, alles konkrete Leben, »das allein Leben zu heißen verdient«. ³⁶⁰

Will man die zentralen Standpunkte eines Denkers in den Blick bekommen, lohnt meist ein Blick auf die Modelle, gegen die er argumentiert, und auf die Argumente, die er dabei benutzt – ein Vorgehen, das einem der stets um Ausgleich und Moderation bemühte Lotze oft nicht leicht macht. Gerade deshalb aber zeigt die Vehemenz, mit der er an dieser Stelle dem hegelianischen Geschichtsmodell eine Abfuhr erteilt, mehr als deutlich, dass Lotze hier einen Kernpunkt seines eigenen Denkens verteidigt, an dem er sich durch Hegels Geschichtsmodell unmittelbar provoziert fühlt: Hegel stellt aus Lotzes Sicht mit dem »absoluten Geist« ein abstraktes Allgemeines über die konkrete Geschichte der Menschheit; zudem würdigt er den einzelnen Menschen herab zum formal notwendigen, für sich aber wertlosen Zweck zu dessen Verwirklichung. Für Lotze, dem zuallererst das Individuum, seine Wahrnehmung, seine Emotionen, kurz, die gesamte Fülle seines »inneren Lebens« im Mittelpunkt steht, ist dieses Geschichtsverständnis zugleich Hypostasierung eines leeren Abstraktums und Negation all dessen, was eigentlich wertvoll ist. Spätestens mit diesem Passus ist Hegel von Lotze als derjenige ungenannte Antagonist gesetzt, dessen individualfeindliche Geschichtsphilosophie das wohl wesentliche Gegenstück zur Seelenlehre des *Mikrokosmos* repräsentiert. ³⁶¹

Eine letzte Form des Geschichtsverständnisses, auf die Lotze eingeht, unterscheidet sich von den beiden anderen in markanter Weise: Statt auf dem Verständnis eines teleologisch strukturierten Weltprozesses aufzubauen, leugne diese Haltung »alle Geschichte in dem Sinne einer irdischen Fortentwicklung« und setze als einzigen Wert die »beständige unmittelbare Rückkehr des einzelnen Herzens zu Gott«, kurz, sie gehe davon aus, »dass alles eitel sei«. »Auch das«, so merkt Lotze

³⁶⁰ MK3, 44f.

³⁶¹ In seinen philosophiehistorischen Vorlesungen betont Lotze, wenn es um Hegel geht, ebenfalls insbesondere dessen Vernachlässigung des Individuums, das sich dem Wirken des Ganzen unterzuordnen hat; zugleich weist er darauf hin, dass die individuellen Erkenntnisse im Hinblick auf den konkreten Weg, den dieses Ganze zu nehmen hat, schon aufgrund des Fehlens einer Kriteriologie sehr unterschiedlich ausfallen müssen: »Dies war es, was Hegel von seiner Methode forderte: Alles diskursive Denken, die Klugheit des Einzelgeistes, der durch Untersuchung und Beweis die Wahrheit zu erzwingen sucht, wird als »bloß verständiges Erkennen« gering geschätzt und von diesen Aufgaben ausgeschlossen. Das »vernünftige Erkennen« besteht in diesem Waltenlassen der Sache *selbst* oder der *allgemeinen Vernunft in uns*, die mit dem *Wesen* der Dinge identisch ist. Es bedarf keiner Erwähnung, dass der äußerliche Rhythmus dieser Art von Gedankenbewegung auf dieselben drei Momente führt, die wir oben kennen lernten [gemeint ist der dialektische Dreischritt, FB]. Und so kommt es, dass dieser Rhythmus zugleich Entwicklungsform der *Dinge* und unserer *Erkenntnis der Dinge*, also »dialektische Methode« ist. Die Praxis der Hegel'schen Schule und Hegels selbst hat die Nichtigkeit dieses Anspruchs gezeigt. Mit Hilfe derselben Methode, die sie für unfehlbar hielten, sind Verschiedene zu ganz verschiedenen Anordnungen der auf diese Weise voneinander abgeleiteten Begriffe gelangt, wenn auch in Bezug auf die größten Abschnitte eine Übereinstimmung stattfand, zu der die Natur der Sache viel mehr als das Verdienst der Methode führte.« *Hermann Lotze*, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant*. Dictate aus den Vorlesungen, Leipzig 1882, 62f.

an, »ist eine Philosophie der Geschichte«. Er selbst ist geneigt, ihr eine gewisse Sympathie entgegen zu bringen, sei sie doch in Geschichte und Gegenwart, allem herrschenden Fortschrittsoptimismus zum Trotz, von einer Vielzahl an Mystikern, Mönchen und Eremiten als die »lebendigste Haltung bekräftigt« worden; zudem pflege sie »unser letztes Bekenntnis zu sein, wenn wir aus dem Leben scheiden und alle Entwürfe hinter uns lassen, deren Durchführung einst wie groß und wichtig erschien«. ³⁶² – Der Einwand allerdings, den Lotze gegen den grundsätzlichen Anspruch einer völligen Weltabkehr vorbringt, ist naheliegend: Sie ist dem schon immer von einer sozialen Mitwelt geprägten Menschen in letzter Konsequenz nicht möglich. Sogar für den in maximaler Isolation lebenden Einsiedler sei eine »Flucht vor der Welt« immer nur möglich als eine »Flucht vor der Welt, die man gekannt, vor dem Leben, das man mitgelebt hat«; erst der aktiv erworbene »Reichtum des geistigen Daseins« könne »jener einsamen Beschaulichkeit einen Gegenstand des Nachdenkens« zur Entwicklung von »Vorstellungen des übersinnlichen Lebens« bieten. Wer hingegen »nichts erlebt hat, den macht die Einsamkeit nicht weiser«, und der Weltbezug eines von Beginn an in Isolation lebenden Menschen werde daher »zu keinem anderen Frieden als zu dem führen, welchen das Tier besitzt«. ³⁶³

Zugleich aber – und damit eröffnet Lotze nun endlich die Ausführung seines eigenen Geschichtsverständnisses – sei es nicht zwingend »nötig, die Geringschätzung des Irdischen bis zu dieser Verachtung aller lebendigen Tätigkeit zu steigern«. Die Weltabkehr, die er im Sinn hat, ist eine deutlich moderatere; sie geht dahin, nicht das gesamte irdische Leben und das Element der Sozialität als »eitel« zu werten, sondern lediglich den Absolutheitsansprüchen des eigenen Denkens und Handelns die Spitze zu nehmen. So neige die »menschliche Begehrlichkeit« dazu, allem, was man selbst erreicht habe, »in der Geschichte des Weltganzen« eine »bleibende Stelle« und einen »unvergänglichen Wert« verbürgen zu wollen – nach Lotze ein vermessenenes Streben, zu dem er folgende Alternative vorschlägt:

»Schätzen wir demütiger das, was wir hier leisten, nicht höher als zu dem Wert eines Übungsbeispiels, so können wir mit allem Ernst der Vorbereitung zu einem hohen Ziele zugleich die Entsagung verbinden, die es sich gefallen lässt, dass unsere Versuche hier ohne Fortschritt und bleibende Folgen sind.« ³⁶⁴

Diese Selbstrelativierung der dem Menschen möglichen Leistungen – vom »unvergänglichen Wert« zum »Übungsbeispiel« – Sorge, so Lotze, in selbem Maße für eine Höhererschätzung der »übersinnlichen Welt« wie auch für eine Wertminderung des unterstellten »Zusammenhang[s] der Geschichte der Menschheit«: Wie auch immer man die Geschichte fassen wolle, sie könne dann »durch alle ihre Bewegungen« nicht mehr »ein Ziel [...] erreichen« wollen, »das nicht in ihrer eigenen Ebene liegt«. ³⁶⁵ – Diese geschichtsphilosophische Wende Lotzes ist von wohl singulärem

³⁶² MK3, 47 f.

³⁶³ MK3, 48.

³⁶⁴ MK3, 48 f.

³⁶⁵ MK3, 49.

Charakter für die Mitte des 19. Jahrhunderts: Alle konkreten Setzungen, sei es auf Ebene des Individuums oder des Kollektivs, haben sich, so berechtigt (und notwendig) sie sind, zugleich bewusst zu halten, dass Konkretheit keinen Anspruch auf Absolutheit begründet, und dass die Transformation des kontingenten Geschichtsablaufes in eine Real-Utopie nicht möglich ist.³⁶⁶ Lotze selbst dürfte freilich gehaut haben, dass die Durchsetzungskraft dieser Erkenntnisse zunächst eher schwach ausfallen würde.³⁶⁷

18. Achtes Buch, Kap. 1: Wahrheiten gelten, Dinge sind

Das achte Buch des *Mikrokosmos* trägt den Titel »Der Fortschritt«; in ihm zeichnet Lotze auf fünf Feldern Entwicklungslinien nach, innerhalb derer sich aus seiner Sicht die Ideale und die Lebenspraxis der Moderne konstituieren. Während sich das zweite bis fünfte Kapitel vier Größen aus dem Bereich der menschlichen Lebenspraxis widmen – der Arbeit, der Kunst, der Religion und der Gesellschaft – kommt dem ersten Kapitel eine Sonderstellung zu: Unter dem Titel »Die Wahrheit und das Wissen« entwirft Lotze hier eine Ideengeschichte des Wahrheitsverständnisses, die bereits »dem erstrebten Ende dieser Untersuchung zur Einleitung dienen« soll.³⁶⁸ Es handelt sich um das wohl dichteste und argumentativ gehaltvollste Kapitel des *Mikrokosmos*, in dem Lotze seine schon in vorherigen Passagen ausgeführte Kritik des Idealismus sowie seine Sprachkritik und seine Geistesphilosophie aus ideengeschichtlicher Perspektive zu untermauern versucht. Man hat es hier gewissermaßen mit einer konzentrierten Zusammenfassung von Lotzes Philosophieverständnis zu tun, in der er seine methodologischen Prämissen (gegen die er selbst oft genug verstößt) deutlicher offen legt, als an jeder anderen Stelle des *Mikrokosmos*; eine Analyse des Kapitels ist daher auch im Kontext dieser Arbeit geboten.

Das Denken, so lässt Lotze seine Leser wissen, sei einem »nützliche[n] Werkzeug« vergleichbar, das – wie alle Werkzeuge – eine Doppelfunktion zu erfüllen

³⁶⁶ Vgl. hierzu *Nikolay Milkov*, Hermann Lotze's Microcosm, in: *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm* (Hg. Anna-Teresa Tymieniecka), Dordrecht 2006, 41–65, 47 f.: »Especially in political philosophy, the acceptance of the plurality of values was unique in German philosophy at the time.«

³⁶⁷ Die Tatsache, dass jede Geschichtskonzeption defizitären Charakter hat, da sie immer nur einen Teil der historischen Realität abbilden kann, zeigt sich für Lotze insbesondere auch am konkreten Beispiel der Missachtung des weiblichen Geschlechts in bisherigen Konzepten, die sich nur exemplarisch auf die »Unruhe und Mannigfaltigkeit beständiger Umwälzungen und Neugealtungen« konzentrierten und daher eigentlich nur die »Geschichte des männlichen Geschlechts« repräsentierten. Doch »durch all diesen Sturm und Drang«, so Lotze, »wandeln kaum berührt von seinen wechselnden Beleuchtungen die Frauen und wiederholen in immer gleicher Weise die einfachen und großen Lebensformen des menschlichen Gemüts. Soll uns ihr Dasein für nichts gelten, oder haben wir die Bedeutung desselben nur in der Schulbegeisterung für die Idee der geschichtlichen Entwicklung einen Augenblick vergessen?« MK3, 49.

³⁶⁸ MK3, 243.

habe: Es müsse »handgerecht« für den sein, der sich seiner bediene, und zugleich »sachgerecht« für den bearbeiteten Gegenstand. Infolgedessen könnten die »Eigentümlichkeiten«, die es um dieser beiden Bedingungen willen in sich tragen müsse, »nicht ganz dieselben sein«: Immer finde sich das Subjekt »abgeleiteten Eigenschaften der Dinge eher gegenüber als ihrem Wesen« und »den Folgen oft eher als ihren Gründen«; was zusammengehöre, werde kaum je als ein einheitliches Ganzes erfahren; kurz, der »Verstand des endlichen Wesens« könne nie »die Gesamtheit der Wirklichkeit in den wahren und natürlichen Abhängigkeitsverhältnissen aller ihrer Teile durchschauen«. Die »notwendigen Verrichtungen« des Denkens seien daher die »des Unterscheidens, des Zusammensetzens, des Beziehs«, die allesamt lediglich »vorbereitende formale Mittel der Erkenntnis« seien und denen man »keineswegs eine reale Geltung« zuschreiben könne. Wolle man »im täglichen Leben« durch »Vergleichung vorliegender Anzeichen, durch Benutzung mannigfacher Analogien, durch Rückschlüsse von gegebenen Folgen auf ihre Gründe« eine Tatsache ermitteln, sei somit klar, dass diese »Umwege unseres Gedankens nur Hilfsmittel« auf dem Weg zur Erkenntnis seien; die »Natur der Sache selbst« hingegen habe sich nicht durch diese »Entwicklungsstufen hindurch bewegt«. Der Gang des Denkens müsse folglich als »subjektive Verfahrungsweise« gelten, die keine »Abbildung der inneren Ereignisse, Spannungen und Wechselwirkungen« erbringen könne, »auf denen die Wirklichkeit und die Entwicklung der Gegenstände selbst beruht«. ³⁶⁹

Zwar sieht Lotze das Denken als prinzipiell in der Lage zur Erkenntnis einzelner »Wahrheiten«; der Grund hierfür liege darin, dass das Seiende und das Denken im Letzten beide »den selben höchsten Gesetzen folgen«, nach denen »die ganze Wirklichkeit in sich selbst« zusammenhänge. So werde es dem Menschen durch die verknüpfende Tätigkeit des Denkens möglich, »jeden Punkt« der Wirklichkeit »willkürlich als Ausgangspunkt« der Reflexion zu nehmen und von dort aus weiter fortzuschreiten. ³⁷⁰ Der naheliegende Fehlschluss, der hieraus erwachsen könne, sei es jedoch, den Prozess des *eigenen* Denkens, die Verbindung einzelner Vorstellungen zu einem Ganzen, für einen Nachvollzug der realen Gegebenheiten und Verknüpfungen innerhalb der Welt zu halten, sprich, das subjektiv Erkannte als das objektiv Gültige zu setzen:

»Denn so oft wir uns über die gegenseitigen Verhältnisse der Teilvorstellungen, die wir zu einem Vorstellungsganzen zusammengesetzt haben, oder so oft wir uns über das Verfahren Rechenschaft geben können, durch welches wir [...] eine Vorstellung in eine andere umgestalten, ebenso oft werden wir zu glauben geneigt sein, damit nicht nur den Bau unserer Vorstellungen, sondern auch das innere Gefüge ihres Gegenstandes, nicht nur den Verlauf, den der Wechsel unseres Vorstellens nimmt, sondern auch den Weg begriffen zu haben, den das eigene Werden und die Entwicklung des Objekts einschlägt. Diese Verwechslung der Verdeutlichung

³⁶⁹ MK3, 202 f.

³⁷⁰ MK3, 203 f.

unserer Begriffe mit der sachlichen Zergliederung ihres Inhalts ist ein sehr natürlicher und in den allermannigfachsten Gestalten immer wiederkehrender Fehler unseres Nachdenkens.³⁷¹

Für Lotze ist es die antike Philosophie, die diesem Fehler, »am meisten [...] ausgesetzt« war, sei sie doch »eben erst auf das Vorhandensein einer für alle Wahrheit maßgebenden Gesetzlichkeit in unserem Geiste aufmerksam geworden«, so dass der Versuch, »metaphysische Fragen durch logische Zergliederungen der Vorstellungen« zu beantworten, als ein naheliegender Irrtum erklärbar sei.³⁷² Jüngere Vertreter bleiben ungenannt, doch zeigt sich an dieser Stelle wieder einmal Lotzes Distanz zur ihm vorausgehenden systemdenkerisch veranlagten Generation des Deutschen Idealismus, bei der der strukturelle Weg, den das Denken nimmt, und die Ergebnisse, die es hervorbringt, weder ohne einander zu haben noch voneinander zu trennen sind.

Insbesondere in der platonischen Ideenlehre sieht Lotze den »erste[n] großartige[n], vergebliche[n] und dennoch lange nachwirkende[n] Versuch, in den Allgemeinbegriffen unseres Denkens die Natur der Sache zu erfassen«: Indem Platon Kategorien des Denkens als Kategorien des Seins zu fassen versuche, begehe er den fundamentalen Fehler, Vorstellungen, die lediglich »rechtmäßig verwendbare Hilfsmittel unseres Gedankengangs« seien, als »unsterbliche Urbilder« und die »Welt der Erscheinung« als deren »trübe[n] Abdruck« zu setzen.³⁷³ Lotze zufolge habe die »griechische Philosophie« zwischen »Wahrheiten, welche *gelten* und Dingen, welche *sind*«, grundsätzlich »sehr ungenügend den Unterschied« vollzogen, den »unsere Sprache sehr deutlich durch diese beiden Ausdrücke bezeichnet«: Zwar sei es richtig, dass »im letzten Grunde von Sein und Denken dieselben höchsten Wahrheiten gelten«, da beide sonst nicht offen füreinander wären,³⁷⁴ doch ließen sich die »Begriffe des Denkens« unabhängig von den seienden Dingen »ins Unendliche vermehren«, so dass für all diese auf unterschiedlichen Zugangswegen erlangten Definitionen eines Gegenstandes klar sei:

»Keine dieser Definitionen *ist* das Wesen des Gegenstandes, aber jede *gilt* von ihm, weil das Wesen keines Gegenstandes durch eine isolierte, zu allen anderen beziehungslose und *nur* durch ewige Gleichheit mit sich selbst charakterisierte Idee denkbar ist, sondern jeder Gegenstand ein Wesen und eine Wahrheit nur hat, sofern es allgemeine Gesetze des gegenseitigen Verhaltens gibt, die von ihm und allen anderen zugleich gelten, und nach denen er nicht nur

³⁷¹ MK3, 205 f.

³⁷² MK3, 206.

³⁷³ MK3, 206 ff. – Es zeigt sich hier, dass das Urteil Herbert Schnädelbachs, Lotze vertrete in Bezug auf die Fähigkeit des Menschen zur Wahrheitskenntnis einen »Apriorismus«, dem er bewusst eine »platonistische Wendung« gebe, kaum als treffende Charakterisierung gelten kann. *Schnädelbach* (1983), 210.

³⁷⁴ MK3, 208. Aus diesem Grund gesteht Lotze Platon immerhin zu, dass dieser sich zu Recht für eine »ewige Idee des an sich Schönen, des an sich Guten und des an sich Gerechten« habe begeistern können; für die »Idee des Tisches oder des Schmutzes« hegt er dagegen kein Verständnis. MK3, 207.

sich selbst als zusammengehöriges Ganze[s] von anderen unterscheidet und sich auf sich selbst zurückzieht, sondern auch sich öffnend mit ihnen in Beziehung tritt.«³⁷⁵

Lotzes Kritik zielt primär gegen eine Hypostasierung einzelner Begrifflichkeiten; allerdings findet sich an dieser Stelle bereits eine Verbindungslinie zu seiner relationalen Ontologie am Ende des *Mikrokosmos*: Die Tatsache, dass es verschiedene Definitionen eines Gegenstandes geben kann, die zugleich nie mit dessen Sein gleichgesetzt werden können, verweist nicht lediglich auf die Tatsache der Gegebenheit unterschiedlicher subjektiver Erkenntniswege; darüber hinaus gilt zudem, dass die Bezüge zwischen dem Erkennenden und dem von ihm erkannten Gegenstand sowie zwischen den einzelnen Gegenständen der Welt eine sehr markante Gemeinsamkeit haben – eben die, *dass sie Bezüge sind*. Das Ganze der Welt, dessen Teil der Mensch ist, ist eine Struktur permanenter Interaktionalität, das Denken eine Relation unter anderen.³⁷⁶ So wird klar, weshalb Lotze als überzeugter Verfechter einer Theorie des Wirkens mit dem statischen Gebäude der platonischen Idealwelt nur wenig anfangen kann; sie bleibt ihm »eine Sammlung regungsloser Ideen, zwischen denen nichts geschieht, nichts künftig Geschehendes vorgezeichnet ist, und die nur durch logische Beziehungen der Unterordnung und der Verträglichkeit oder Unverträglichkeit untereinander zusammenhängen«; kurz: sie lässt sich »mit der Wirklichkeit [...] nur ungenügend in Verbindung bringen.«^{377 378}

Aristoteles, der sich als Platons Schüler weit mehr den konkreten Gegenständen der Welt und deren Wandelbarkeit gewidmet hat, erfährt von Lotze – anders als man zunächst erwarten könnte – kaum größere Gnade: So »vielbeschäftigt« die ari-

³⁷⁵ MK3, 208 f. – Die hier getroffene Unterscheidung von Sein und Geltung wurde von Lotze insbesondere in seiner späten *Logik* ausführlich vertieft und im Lauf der Rezeptionsgeschichte u. a. von Frege, Husserl und Heidegger aufgegriffen. Vgl. hierzu insbes. Log II, 493–511, sowie *Gottfried Gabriel*, Objektivität: Logik und Erkenntnistheorie bei Lotze und Frege, in: Hermann Lotze, *Logik. Drittes Buch: Vom Erkennen*, Hamburg 1989, IX–XXXIV, IX ff.

³⁷⁶ Siehe hierzu unten: I.C.19; I.C.20.

³⁷⁷ MK3, 210.

³⁷⁸ In seiner späten *Logik* revidierte Lotze sein Platon-Bild zugunsten einer Variante, die stärker mit seiner eigenen Geltungstheorie übereinstimmt: Platons Ideenlehre wird dort von ihm gefasst als »Versuch, diejenige Wahrheit zu verwerten, die unserer Vorstellungswelt innerhalb ihrer selbst und noch abgesehen von ihrer Übereinstimmung mit einem vorausgesetzten jenseitigen Wesen von Dingen angehört«. (Log II, 494 f.) Platon leiste dies, indem er »die Prädikate, die an den Außendingen in beständigem Wechsel vorkommen, zu einem festen und gegliederten Ganzen zu vereinigen« suche; zu Recht sehe er »in dieser Ideenwelt den ersten, wahren Gegenstand sicherer Erkenntnis«, da er so die »Grenzen« aufzeige, »innerhalb dessen das liegt, was in der Wahrnehmung *möglich* sein soll«. (497 f.) Die Auslegung, »Platon habe den Ideen, zu deren Bewusstsein er sich erhoben, ein Dasein [...] ähnlich dem Sein der Dinge zugeschrieben« wird von Lotze nun abgelehnt, da eine »so widersinnige Meinung« sich kaum mit der berechtigten »Bewunderung des Platonischen Tiefsinns« verträge. Die Lehre Platons entspreche vielmehr der Erkenntnis einer »Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstände der Außenwelt als *dessen* Art zu sein sich bestätigen«. Der Grund für die vielfachen Missverständnisse dieser Lehre liege darin, dass der »griechischen Sprache [...] damals und noch später« ein »Ausdruck für diesen Begriff des Geltens« gefehlt habe, so dass der Begriff »des Seins [...] verhängnisvoll an seine Stelle« getreten sei. (501)

stotelische Philosophie »mit den Begriffen der Veränderung und des Werdens« sei, komme sie doch »über der Zergliederung derselben zu keiner Untersuchung dessen, was uns berechtigt, sie anzuwenden«. Zwar verweise Aristoteles darauf, »dass in der Veränderung immer Entgegengesetztes ineinander übergehe«, allerdings sei damit »nichts weiter gemeint [...], als dass natürlich nichts dasjenige werden kann, was es schon ist, sondern nur das, was es noch nicht ist«; der »Weg und die Richtung, welche das Werden nimmt« blieben dagegen völlig im Dunklen. So leiste Aristoteles lediglich eine Segmentierung der menschlichen Vorstellung des Werdens und setze sie als ein sich an den Gegenständen vollziehendes Faktum, wodurch der platonische Fehler, die Verwechslung des Vorstellungsinhaltes mit dem Sein des Gegenstandes, sich in einem anderen Kontext wiederhole – die »Umgestaltungen, welche unsere Vorstellung eines Objekts erleidet, wenn das Objekt sich ändert, werden doch zuletzt so angesehen, als seien ihnen die Änderungen des Objekts selbst, von denen sie abhängen, ganz ähnlich, und als könne ihre Kenntnis die der letzteren mit ersetzen«. ³⁷⁹ Daher gelte im Hinblick auf Aristoteles:

»Dass an der Sache die *Eigenschaften* ganz anders haften und zusammenhängen, als die Merkmale oder Teilvorstellungen an dem Begriff der Sache: davon mag hin und wieder wohl theoretisch eine Ahnung ausgesprochen sein, aber ohne alle durchgreifende Wirkung auf die Praxis der philosophischen Untersuchung. Die berühmten Begriffe von Dynamis und Energie, als Potenz und Aktus noch jetzt Schoßkinder des philosophischen Dilettantismus, führen die Unfruchtbarkeit solcher Betrachtungen systematisch in die Untersuchung aller Gegenstände ein.« ³⁸⁰

Der polemische Ton, den Lotze hier in seiner Kritik des aristotelischen Wirkungskonzeptes anschlägt, mag überraschen; wie noch zu zeigen sein wird, lässt er sich jedoch dadurch erklären, dass er sich an dieser Stelle in einem zentralen Punkt seines eigenen Denkens getroffen fühlt: Lotzes Philosophie basiert auf einem Konzept des sich auf multiplen Ebenen realisierenden permanenten Wirkens; Platon, bei dem aus seiner Sicht nur eine statische Ideenwelt zu finden ist, ist ihm daher ein leichter, weil denkerisch sehr ferner Gegner, der entsprechend nüchtern widerlegt werden kann. Die aristotelische Metaphysik hingegen, die dem Wirken ebenfalls breiten Raum gibt, deutet dessen Wesen nach Lotze in grundlegend falscher Weise: Indem die Entelechie-Lehre das Wirken als eine fortschreitende Realisierung von Zielen fasst, leistet sie aus seiner Sicht lediglich eine statische Aneinanderreihung von Momentaufnahmen, die zudem immer nur die sinnlich wahrgenommenen Merkmale, nie aber die unerkennbaren und prozesshaft-fluiden Eigenschaften der Dinge im Fokus hat; sie verkennt demnach in jeder Hinsicht das Eigentliche des Werdens, das sie so deutlich erfasst zu haben glaubt. Dabei ist die Entelechie-Lehre nicht *falsch*, denn, so Lotze, gewiss könne beispielsweise die Seele als die »Entelechie des organischen Leibes« bezeichnet werden, doch formuliere

³⁷⁹ MK3, 212.

³⁸⁰ MK3, 213.

dieser Satz eine Selbstverständlichkeit, er enthalte »die Aufgabe, nicht aber das gesuchte Resultat«:

»Denn dass es sich so verhält, wie [Aristoteles] sagt, wissen wir ohne Philosophie alle; das Geschäft der Untersuchung beginnt erst da, wo diese Formel endet; wir wollen wissen, durch welche Verkettung bestimmter und nachweisbarer Wechselwirkungen jene Tatsache des Umsetzens der organischen Äußerlichkeit in geistige Innerlichkeit zustande kommt. In ähnlicher Weise werden uns nur zu oft logische Zergliederungen und Vergleichen unserer Begriffe für sachliche Erklärungen ihres Inhalts angeboten.«³⁸¹

Diese »Verwechslung des Logischen und des Metaphysischen« treffe man auch nach Aristoteles und bis in die Gegenwart in der Philosophie weiter »in Blüte« an; die »klassifikatorische Ordnung« gelte häufig genug »als der wesentliche Sinn des Daseienden selbst«, die »Einreihung eines Inhalts an seinen systematischen Ort« erscheine »nicht selten an sich selbst als ein Zuwachs sachlichen Wissens«, und »nicht wenige philosophische Arbeiten« hielten die »Gruppierung der Aufgaben für die Lösung derselben«.³⁸²

Lotzes eigene Empfehlung geht demgegenüber dahin, keine der aufgefundenen »Formen und Gesetze« jemals »ausschließlich für die wahre Ordnung der Dinge« zu halten, sondern vielmehr die Wirklichkeit selbst als ein »Ganzes« zu fassen, »das für sehr verschiedene Standpunkte sich in immer anderen, aber immer gesetzlichen Zusammenhängen« darstellt:

»Der Wanderer, der einen Berg umgeht, sieht, wenn er wiederholt vor- und zurück-, auf- und abwärts geht, eine Anzahl verschiedener Profile des Berges in voraussagbarer Ordnung wiederkehren. Keines von ihnen ist die wahre Gestalt des Berges, aber alle sind gültige Projektionen derselben. [...] [E]instweilen trösten wir uns mit dieser Natur der Wahrheit, dass sie unzählige scheinbare Gestalten ihrer selbst und ein gültiges Hin- und Hergehen der Erkenntnis zwischen ihnen möglich macht.«³⁸³

³⁸¹ MK3, 215.

³⁸² MK3, 215 f. – Vgl. hierzu ein späteres Zitat *Nietzsches* aus dem letzten Buch der »Fröhlichen Wissenschaft«, bei dem eine Inspiration durch Lotze als wahrscheinlich gesehen werden kann: »[D]ie Söhne von Registratoren und Büroschreibern jeder Art, deren Hauptaufgabe immer war, ein vielfältiges Material zu ordnen, in Schubfächer zu verteilen, überhaupt zu schematisieren, zeigen, falls sie Gelehrte werden, eine Vorneigung dafür, ein Problem beinahe damit für gelöst zu halten, dass sie es schematisiert haben. Es gibt Philosophen, welche im Grunde nur schematische Köpfe sind – ihnen ist das Formale des väterlichen Handwerks zum Inhalte geworden.« *Friedrich Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft, in: ders., Werke 5/2 (Hg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari), Berlin / New York 1973, 11–335, 266.

³⁸³ MK3, 217. Bei Thomas Borgard findet sich die plausible These, Lotze habe die Metapher des Wanderers von seinem Freund und Mentor Ernst Friedrich Apelt übernommen. In dessen Werk »Die Epochen der Geschichte der Menschheit« findet sie sich in folgender Form: »Das Land der Erkenntnis bietet, um ein gewagtes Gleichnis zu gebrauchen, keine geschlossene Rund-sicht dar, sondern es gleicht vielmehr einem Hügellande, dessen mannigfaltige Landschaften sich nur allmählich dem Wanderer enthüllen.« Zu einem grundsätzlichen »Irrtum« komme es dann, so Apelt, »wenn man das Gesetz der Nebenordnung dieser verschiedenen Ansichten nicht kennt und deshalb eine einzige auf Kosten aller übrigen über die ganze menschliche Erkenntnis auszudehnen versucht.« *Ernst Friedrich Apelt*, Die Epochen der Geschichte der Menschheit. Eine historisch-philosophische Skizze. Zweiter Band, Jena 1846, 339 ff. Vgl. *Borgard* (1999), 26. – Auch Gottlob

Auf Basis dieses erfahrungsbezogenen und pluralistisch angelegten Wahrheitsverständnisses hält Lotze abseits des Platonismus und Aristotelismus einen zweiten Strang wissenschaftlicher Theoriebildung, nämlich den der sich im Lauf der Neuzeit immer weiter ausdifferenzierenden Naturforschung, für weitaus erfolversprechender: Die Erkenntnis, dass dem »Leben, das in der gegebenen Welt sich zurecht finden muss, [...] die Erfahrung nie gleichgültig« sein kann,³⁸⁴ finde sich erstmals in der antiken Atomistik, deren zentrale Erkenntnis darin bestehe, dass »alles Geschehen [...] in seiner Verwirklichung an die allgemeinen Regeln eines überall gleichmäßig wirkenden Mechanismus gebunden« sei; eine These, aus der sich in der Folgezeit die Vorstellung eines »allgemeinen Naturgesetzes« ableite.³⁸⁵ Die doppelte »Beschränkung«, die sich die Naturbeobachtung von da an auferlege, sei neben der »Abhängigkeit von der Erfahrung« der Grundsatz, lediglich »eine mathematische, keine spekulative Entwicklung des Gegebenen zu sein«; ihre Theoriebildung bestehe daher in dem »Versuch, wie weit sich, ohne auf die innere Natur der Dinge und ihre Bestimmung einzugehen, aus empirisch erkannten, beständigen Beziehungen unbekannter Elemente die Ordnung des veränderlichen Weltlaufs« erkennen lasse. Das »Gebiet des Kausalnexus, welchem allein sie folgt, endet, wo das Werden endet«, und ohne, dass sie darüber hinaus einen Zusammenhang der »unveränderlichen Elemente der Wirklichkeit« leugne, bezögen sich ihre Untersuchungen nicht auf diesen, sondern auf die »wirksame Ökonomie« der wechselseitigen Verknüpfung der Erscheinungen.³⁸⁶ Nach und nach komme es auf diese Weise von der platonisch-aristotelischen Lehrmeinung, »dass es nur von dem ewig sich selbst Gleichen eine Wissenschaft gebe«, zu der gegenteiligen Ansicht, dass das Wirkliche nur »von Interesse für die Wissenschaft« sei, »soweit es veränderlich ist«, eine Erkenntnis, aus der der »energische prometheische Geist der neueren Zeit« inzwischen beständigen wissenschaftlichen Fortschritt zu generieren wisse – Lotze nennt die Beispiele der Induktion, des Experiments und der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Selbst Betrachtungen über »das Ganze der Welt, über den Sinn ihrer Ordnung und das wahrhafte Sein« blieben hiervon nicht unberührt, da das Weltbild sich aufgrund naturwissenschaftlicher Erkenntnisse grundlegend gewandelt habe.

Die »philosophischen Schulen« jedoch, mit »beständiger Neuüberlegung der alten Weisheit beschäftigt«, zeigten sich von diesem Paradigmenwechsel noch immer weitgehend unbeeindruckt – die durch die empirische Forschung gewonnenen Einsichten gälten vielen ihrer Vertreter als im Hinblick auf die tieferen metaphysi-

Frege macht in einer frühen Schrift Gebrauch von einer Weg-Metapher, bei der Gottfried Gabriel eine Inspiration durch Lotze für denkbar hält: »Verschiedene Zeichen für dieselbe Sache sind unvermeidlich, weil man auf verschiedenen Wegen auf sie hingeführt werden kann und es dann erst festgestellt werden muss, dass man wirklich dasselbe erreicht hat.« *Gottlob Frege*, Nachgelassene Schriften (Hg. H. Hermes, F. Kambartel u.A.), Hamburg 1969, 95. Vgl. *Gabriel* (1989b), XVI.

³⁸⁴ MK3, 221.

³⁸⁵ MK3, 223 f.

³⁸⁶ MK3, 225 f.

schen Wahrheiten irrelevant.³⁸⁷ Lotze hält dies – wenig verwunderlich – für eine sträfliche Fehlleistung:

»Die Tatsachen zu kennen, ist nicht alles, aber ein Großes; dies gering zu schätzen, weil man mehr verlangt, geziemt nur jenen Hesiodischen Toren, die nie verstehen, dass halb oft besser als ganz ist.«³⁸⁸

In Bezug auf die Frage nach der »Wahrheitsfähigkeit unseres Erkennens überhaupt« hält Lotze daher eine differenzierte Positionierung für nötig: Wenn auch niemand in der Lage sei, die Dinge so zu sehen, »wie sie an sich sind, wenn sie niemand sieht, sondern nur so, wie sie aussehen, wenn sie gesehen werden«,³⁸⁹ müssten die Gegenstände doch, so sein Bild, zur Erkenntnisfähigkeit des Menschen passen »wie jeder Gegenstand zu den Maschen des Netzes, in denen er sich fangen soll«. Jede Erscheinung setze somit, »um auch nur erscheinen zu können«, ein »wesentliches Sein voraus, in dessen inneren Verhältnissen die bestimmenden Gründe für die Form seines Erscheinens liegen«. ³⁹⁰ Eben *weil* das »Wesen der Dinge« dem Menschen unbekannt bleibe, könne er das »Stattdfinden der Vorgänge zwischen ihnen nicht aus ihrer Natur begreifen«, sondern sich nur auf dem Weg der Erfahrung daran machen, »dies wahre Geschehen zu erraten«. Diesen Weg, »denselben Gang« also, »den wir früher die Naturwissenschaften einschlagen sahen«, empfiehlt Lotze der Philosophie als Leitlinie:

»[S]ie beginnt von den einzelnen, rätselhaften und widersprechenden Erscheinungen, welche die Erfahrung darbietet, und an der Hand allgemeiner Denkgesetze sucht sie diejenige Gestalt des wahren Seins und Geschehens zu ermitteln, die zur Erklärung der Auffälligkeiten und Widersprüche des Gegebenen diesem als bewirkende Ursache untergelegt werden muss.«³⁹¹

Mit dieser Charakterisierung seines philosophischen Selbstverständnisses hat Lotze sich – freilich ohne diese Zuschreibung selbst schon zu benutzen – als Vertreter des Ideals einer *induktiven Metaphysik* charakterisiert; er selbst bezeichnet dieses Forschungsprogramm als einen »Realismus, der sich bescheidet, gegebene Tatsachen des Scheins auf notwendig anzunehmende Tatsachen des Seins zurückzuführen«.³⁹² – Allen Vertretern des Idealismus dagegen, die nur »dem Denken als einer eigentümlichen und höheren Tätigkeit« zugestehen wollten, »das echte Sein«

³⁸⁷ MK3, 227f.

³⁸⁸ MK3, 228. Lotze spielt hier auf eine Passage aus *Hesiods* Lehrgedicht »Werke und Tage« an; dort findet sich zu Beginn eine Mahnung an Perses, den Bruder des Dichters, der diesen um die Hälfte des väterlichen Erbes gebracht hatte. Hesiods auf den Genuss des Einfachen bedachter bäuerlicher Lebenswandel wird in Kontrast gesetzt zur Raffgier des Bruders, die sich aus Sicht Hesiods letztlich als die schlechtere Wahl erweist: »Längst schon wurde das Erbe geteilt; viel anderes aber / nahmst du davon als Raub und rühmst die Gewaltigen höchlich / Spendengefräßige, die gern solche Gerichte besorgen! / Toren! Sie wissen es nicht, dass halb oft besser als ganz ist, / Noch wie Lilienknoll' und Malve so köstliche Labsal!« *Hesiod*, *Werke und Tage*, in: Eduard Eyth (Hg. u. Übers.), *Hesiod's Werke*, Stuttgart 1858, 63–96, 66f.

³⁸⁹ Kant wird an dieser Stelle – wieder einmal – nicht beim Namen genannt.

³⁹⁰ MK3, 232.

³⁹¹ MK3, 233.

³⁹² MK3, 233.

der Dinge aufzufinden, hält Lotze schließlich ein sprachkritisches Argument entgegen: Die Hoffnung des Idealismus beruhe auf dem »weitverbreiteten Irrtum«, dass das, wofür »die Sprache einen Namen ausgeprägt hat«, zugleich als »Erzeugnis des Denkens« aufzufassen sei. Dagegen spreche, dass in den einzelnen Begriffen kein »Beitrag zur Feststellung des benannten Inhalts« auszumachen sei: »[K]eine Kunst logischer Operationen« könne dazu befähigen, »die Wahrnehmung der Farbe oder des Klanges« zu ersetzen – »blau und süß« seien insofern zunächst »nicht Begriffe [...], die wir denken, sondern Eindrücke, die wir erleben«. Auch zu »allgemeineren Begriffen« wie denen des Seins, des Werdens und des Wirkens komme man nicht durch eine erfahrungsunabhängige und »konstruierende Tätigkeit«, sondern vielmehr durch eine Abstraktion, die nur auf Basis konkreter Erfahrungsinhalte möglich sei.³⁹³ Das Denken sei daher mitnichten »dem Sein identisch«, sondern »eine hin- und hergehende vermittelnde Tätigkeit, welche die ursprünglichen Anschauungen der äußeren und inneren Wahrnehmung in Beziehungen bringt«. Statt eine Analogie von Denken und Sein zu konstruieren, habe man das Wesen des Seins folglich nirgends anders als im Erleben des Individuums zu suchen:

»Einfacher und wahrer hätten wir gesagt: das Sein schaue sich selbst an; wir, indem wir sind, wir wissen, fühlen und erleben sehr wohl, was es heißt, zu sein; wir, indem wir wirken, wissen sehr wohl, was wir Unsagbares meinen, wenn wir nicht bloß von einer Zeitfolge von Erscheinungen, sondern von einem Bedingtheitsein der einen durch die andere sprechen.«³⁹⁴

In »diesem Sinne«, so Lotze, auf der Ebene der konkreten Erfahrung, nicht auf der der sekundären denkerischen Abstraktion, habe »alle Welt von jeher gewusst, was es mit dem Sein oder der Realität auf sich habe«; daneben habe man es immer schon »schwierig oder unmöglich« gefunden, »das durch Denkbestimmungen auszudrücken, was man so deutlich erlebte«. Die Philosophie habe diesen »Mangel nicht getilgt«, sondern »immer nur Namen für das Erlebte geschaffen« und so »in Namen lebend und webend [...] zuweilen selbst weniger klar das miterlebt, was den Gegenstand dieser ihrer Bemühungen ausmache«. Das Denken als eine »Reihe von Zuständen«, die der Geist erfahre, könne nie etwas anderes »abbilden und reproduzieren, als wieder nur Zustände«; wolle es dagegen »das Wesen fassen, dem diese Zustände widerfahren«, müsse es »weiter gehen« als bisher und »nicht mehr das, was die Dinge *sind*, sondern das, was sie *erfahren*, als ihr eigenstes Wesen und

³⁹³ MK3, 236f. – Vgl. hierzu aus der späten *Logik*: »Darum ist das Vorgeben, man wolle zunächst durch völlig unbefangene Beobachtung, ohne Einmischung fraglicher Verstandesgrundsätze, den Hergang der Erkenntnis kennen lernen, eine haltlose Täuschung; jeder Versuch zur Ausführung ist notwendig voll von metaphysischen Voraussetzungen, aber von unzusammenhängenden und ungeprüften, weil man sie nur gelegentlich im Augenblick des Erklärungsbedürfnisses macht. Da mithin dieser Zirkel unvermeidlich ist, so muss man ihn reinlich begehen; man muss zuerst festzustellen versuchen, was Erkenntnis, ihrem allgemeinsten Begriff nach, bedeuten kann, und welches Verhältnis zwischen einem erkennenden Subjekt und dem Objekt seiner Erkenntnis in Gemäßheit der noch allgemeineren Vorstellungen denkbar ist, nach welchen wir die Einwirkung jedes beliebigen Elementes auf das zweite zu denken haben.« Log II, 513.

³⁹⁴ MK3, 238.

ihr wahres, von der Philosophie gesuchtes Sein betrachten«. ³⁹⁵ Statt also wie der Idealismus »als das Wesentlichste des Geistes das Denken, als das Höchste des Denkens das Denken des Denkens, die reine Selbstspiegelung der logischen Tätigkeit« zu setzen, habe man vielmehr anzuerkennen, dass »der ganze Geist« nicht im Denken, sondern in »anderen Formen seiner Tätigkeit und seiner Ergriffenheit« den »wesentlichen Sinn alles Seins und Wirkens *erlebt*« und ihm das Denken ein »Mittel« sei, »das Erlebte in jenen Zusammenhang zu bringen, den seine Natur fordert, und es intensiver zu erleben in dem Maße, als er dieses Zusammenhangs mächtig wird«. ³⁹⁶ Dieser Einsicht jedoch, so Lotze am Ende des Kapitels, stünden weiterhin »sehr alte Irrtümer« entgegen:

»Lange dauerte es einst, ehe die lebendige Phantasie in dem Denken den Zügel anerkannte, der ihrem Gange Stetigkeit, Sicherheit und Wahrheit gibt; vielleicht dauert es eben so lange, bis erkannt wird, dass der Zügel die Bewegung nicht erzeugen kann, die er lenken soll. Der Schatten des Altertums, seine unheilvolle Überschätzung des Logos, liegt noch breit über uns und lässt uns weder im Realen, noch im Idealen das bemerken, wodurch beides mehr ist, als alle Vernunft.« ³⁹⁷

Der Argumentationsgang Lotzes an dieser Stelle kann ohne jede Übertreibung als ein fundamentaler Paradigmenwechsel bezeichnet werden, der den nachfolgenden Richtungen des Pragmatismus, der Phänomenologie und der frühen analytischen Philosophie reichlich Möglichkeit zur Anknüpfung bot: Hier wird, streng genommen, nicht nur der Idealismus negiert, sondern ein Großteil des philosophischen Traditionsgutes der Neuzeit gleich mit. Die bisher geläufige implizite Maxime aller rationalistischen und idealistischen Denkansätze, die Welt lasse sich im Modus der denkenden Vernunft erschließen, wird von Lotze als Fehlgewichtung der eigentlich gegebenen Verhältnisse gewertet: Das Denken ist nicht dazu in der Lage, die Welt zu konstruieren, es kann sich lediglich um eine *Rekonstruktion* dessen bemühen, was dem Menschen im Erleben – dem unmittelbaren Modus des Weltzugangs – ohnehin gegeben wird. Der Weg der deduktiven Metaphysik, der Ausgang von einer als allgemeingültig deklarierten subjektiven Setzung, gilt ihm daher als beendet: Es wäre Hybris, die Gegebenheiten der Welt aus subjektiven Denkprinzipien abzuleiten, da alle Welterklärungen – und so auch die eigene – lediglich den Status diskutabler Entwürfe aus der Perspektive eines endlichen Beobachters haben.

³⁹⁵ MK3, 238 f.

³⁹⁶ MK3, 243.

³⁹⁷ MK3, 243 f.

19. Neuntes Buch, Kap. 1: *Relationale Ontologie*

Dem neunten Buch des *Mikrokosmos* kommt ein gewisser Sonderstatus innerhalb des Werkes zu: Es handelt sich in weiten Teilen um eine Synthese aus den Erkenntnissen der ersten acht Bücher, einen »Abschluss der ganzen Weltansicht«, der, so Lotze an seinen Freund und Verleger Salomon Hirzel, »geradezu auf eine Religionsphilosophie« hinauslaufe.³⁹⁸ Diese zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch separat publizierte Passage wurde offensichtlich gerne als ein Kompendium von Lotzes Denken gelesen;³⁹⁹ Raymund Schmidt, der Herausgeber der sechsten Auflage des *Mikrokosmos*, bezeichnet dessen neuntes Buch als Zusammenfassung des »Ganze[n] der Lotzeschen Weltanschauung« und eines der »schönsten Stücke deutschen Philosophentums«.⁴⁰⁰

Lotze betont am Beginn des neunten Buches, dass er sich nun für verpflichtet halte, »die zerstreuten Fäden, die ich angesponnen habe, zu einem Gesamtbilde dessen zu verknüpfen, was in der Beurteilung aller jener Gegenstände erreichbar scheint«, habe er doch im bisherigen Verlauf seines Werkes von keiner »philosophischen Grundansicht« Gebrauch gemacht, sondern sich primär »mitten in die Zweifel« gestellt, um den heimlichen »Vorurteilen« als den »wahren Wurzeln« nachzugehen, »mit denen die verschiedensten Meinungen in unserem Geiste haften«. Der »Zusammenhang der Ansichten, die ich vertrete«, sei dabei gezwungenermaßen nicht immer klar geworden; er werde

»jetzt zu zeigen haben, dass manche auffallend scheinenden Widersprüche in ihnen nicht bestehen, dass manche späteren Wendungen des Gedankens schon den früheren zugrunde lagen, mit denen sie zu streiten schienen, und dass das Ganze der Überzeugung, die ich hier mitteilen wollte, seinen Zusammenhang in dem hat, was ich am Anfang als den Zielpunkt meines Werkes bezeichnete.«⁴⁰¹

Das »größte Rätsel«, das sich dem Menschen zu stellen scheine, so beginnt Lotze seine Ausführungen, liege »in dem gegenseitigen Verhältnis dreier Anfänge unserer Erkenntnis«:

»Alle unsere Zergliederung des Weltlaufs endet damit, unser Denken zum Bewusstsein notwendig gültiger *Wahrheiten*, unsere Wahrnehmung zur Anschauung schlechthin gegebener *Tatsachen* der Wirklichkeit, unser Gewissen zur Anerkennung eines unbedingten Maßstabes aller *Wertbestimmungen* zurückzuführen.«⁴⁰²

Diese drei Perspektiven entsprechen nach Lotze der grundsätzlichen Verfasstheit des Menschen als denkendem, wahrnehmendem und empfindendem Wesen, zu-

³⁹⁸ Brief an Salomon Hirzel vom 01.01.1860, in: Briefe und Dokumente, 365.

³⁹⁹ Hermann Lotze, Der Zusammenhang der Dinge (Hg. Max Frischeisen-Köhler), Berlin [o. J.]; ein Ausschnitt erschien außerdem in: Paul Przygodda (Hg.), Deutsche Philosophie: Ein Lesebuch. Zweiter Band: Von J. G. Fichte bis E. v. Hartmann, Berlin 1916, 388–405.

⁴⁰⁰ Schmidt (1923), XXV.

⁴⁰¹ MK3, 455 f. Gemeint ist die Schlussentz. der Einleitung in MK, XIII*; siehe hierzu oben: Anm. 60.

⁴⁰² MK3, 457.

gleich aber sind sie nicht aufeinander reduzierbar: Keine der in Form abstrahierter Gesetzmäßigkeiten gedachten »notwendigen Wahrheiten« offenbare das, was wirklich sei; keine der konkret in der Anschauung gegebenen Tatsachen wiederum lasse diese »als notwendige erscheinen«; keine der »Ideen des Wertvollen endlich« habe »eine bestimmte Formenwelt« zur Konsequenz; »[n]och unklarer« schließlich als die Beziehungen des Gesetzmäßigen und des Wertvollen zur gegebenen Wirklichkeit scheine »das Band, das jene beiden untereinander, die Ideen des Heiligen, Guten und Schönen mit dem gleichgültigen, aber unabänderlichen Inhalt der mathematischen und metaphysischen Wahrheit verknüpfen könnte«. ⁴⁰³ Dieser Mangel an »Vollständigkeit unserer Erkenntnis« sei daher die »Quelle der Zweifel, die unser Leben drücken«. Sofern man sich – im Sinne einer deduktiven Metaphysik – damit zu helfen versuche, der Welt das »Gebot notwendiger Gesetze« und »Ideen des Seinsollenden« voran zu setzen, um hieraus »eine Wirklichkeit« abzuleiten, die »sie zu befolgen« habe, trete lediglich der »Unzusammenhang« dieser drei Elemente um so stärker zutage. Lotze nennt deshalb als sein eigenes Erkenntnisziel den Aufweis dessen, dass dem »nicht so sei« – dass also nur *ein* »Anfang der Welt den gemeinsamen Grund ihrer Gesetze, ihrer Gestalten und ihrer Werte enthalte« und so auch »das Wertvolle zugleich das Erste und Letzte sei«. ⁴⁰⁴ – So strebt Lotze, der sich während des gesamten *Mikrokosmos* als vehementer Kritiker leerer Universalideen gibt, als das Ziel seines denkerischen Weges nicht weniger als eine Idee des Universalen an: Es genüge nicht, nur auf der »Seite des Endlichen gegen das Unendliche« und »auf Seiten des Vielen gegen das Eine« zu stehen; vielmehr habe man auch nach einem Weg von der Vielheit der Welt zurück zur Einheit ihres Grundes zu suchen – dies gelte auch dann, wenn der Begründungsweg nicht »vollständig den Anforderungen genügen« könne, »welche wir sonst an wissenschaftliche Darlegungen mit Recht stellen«. ⁴⁰⁵

Mit dieser Vision vor Augen macht sich Lotze zunächst an eine Kritik eben derjenigen Vorstellungen des Allgemeinen, die sich aus seiner Sicht als philosophisch unfruchtbar erwiesen haben: Das »gleichförmige, ruhige, dauernde Sein«, das gerne als das »feste Strombett« gesehen werde, »in welchem die Wellen des Geschehens verlaufen«, erweise sich bei genauerer Überlegung als Illusion, da sich jede Eigenschaft des Seienden als »abhängig von Bedingungen« zeige, »mit deren Änderung sie sich ändert«, und diese Bedingungen wiederum in »wandelbaren Beziehungen mehrerer Dinge zueinander« bestünden – im günstigsten Fall könne man somit lediglich erfahren, »wie die Dinge sich unter bestimmten Umständen verhalten und benehmen«, nicht aber, »was sie sind, um sich so verhalten und benehmen zu können«. ⁴⁰⁶ – Die Frage nach dem wahren Sein der Dinge müsse da-

⁴⁰³ MK3, 457 f.

⁴⁰⁴ MK3, 458.

⁴⁰⁵ MK3, 458 f.

⁴⁰⁶ MK3, 461.

her, wenn man sie denn stellen wolle, eine doppelte Antwort erfahren, die nichts mehr mit einem rein statischen Bild gemein habe: Einerseits sei

»in der Empfindung jedem das Sein zuerst gegenwärtig und verständlich [...]; dasjenige *ist*, was gesehen, gehört, überhaupt empfunden wird, und nichts anderes bedeutet in diesem ersten Augenblick das Sein der Dinge, als ihr Empfundenerwerden durch uns.«⁴⁰⁷

Da diese Vorstellung jedoch, wie bereits intuitiv erkennbar sei, nicht genüge – das Sein der Dinge bestehe ja auch ohne wahrnehmendes Subjekt weiter – komme ein zweiter Aspekt hinzu: Selbst wenn die Dinge

»von uns nicht empfunden, vielleicht von niemand empfunden wurden, führen sie doch fort, untereinander in Beziehungen mannigfaltiger Art zu stehen; diese Beziehungen sind es, die jedes einstweilen in der Wirklichkeit festhielten; in ihnen bestand sein Sein, bis zu dem Augenblick ihres Wiederempfundenerwerdens. Dies Empfundenerwerden selbst aber ist nichts anderes als eine neue Beziehung, welche zu den alten hinzu kommt oder sie ablöst; von größerer Wichtigkeit für uns, weil uns nur durch sie die Wahrnehmung des Seins erwächst, ist sie dem Seienden selbst zum Sein nicht unentbehrlicher, als jene, welche zwischen ihm und anderen Dingen bestanden oder bestehen.«⁴⁰⁸

Diesen Standpunkt nun – das Sein als unmittelbares Wahrgenommenwerden einerseits, als Stehen in Beziehungen andererseits, und die eigene Wahrnehmung als eine dieser Beziehungen – pflege »die gewöhnliche Meinung nicht zu verlassen«, lediglich die »philosophische Reflexion« suche darüber hinaus »in einer beziehungslosen Wirklichkeit [...] das wahre, reine Sein, das den Dingen an sich zukomme«. Lotze teilt diesen Standpunkt nicht; man habe sich vielmehr zu fragen, »worin denn dieses reine Sein« sich, wenn man es ohne alle Relationen denke, »noch von dem Nichtsein unterscheide«.⁴⁰⁹ Auch eine Bezeichnung des »reinen Seins« als »Bejahung« oder »unabhängige Setzung« löst nach Lotze das Problem nicht; werde hier doch immer, bei allem Anspruch der Unabhängigkeit, eine Relation mit impliziert – weder könne »in unseren Gedanken« eine »inhaltlose Bejahung« oder eine »nackte Setzung vollzogen werden«, noch könne es »außer unseren Gedanken eine Wirklichkeit geben, die beiden entspräche«.⁴¹⁰

Den möglichen Einwand von gegnerischer Seite, das »Sein jedes Dinges« sei die unverzichtbare Voraussetzung, um sie überhaupt mit Kategorien des Relationalen versehen zu können, wehrt Lotze mit dem Vorwurf ab, so würden »gänzlich die Aufgaben der Philosophie« verkannt – man wolle ja »nicht eine Verfahrungsweise angeben, nach der die Welt geschaffen werden könnte, falls sie unglücklicherweise noch nicht existierte«, sondern könne sich lediglich daran versuchen, »den Zusammenhang der Welt, nachdem sie da ist, zu begreifen«; der Anspruch einer arelationalen Ontologie sei schon deshalb unhaltbar, weil mit ihm indirekt das »Vorurteil«

⁴⁰⁷ MK3, 462.

⁴⁰⁸ MK3, 463.

⁴⁰⁹ MK3, 463.

⁴¹⁰ MK3, 465. Die Doppelterminologie »Setzung« und »Bejahung« wurde beispielsweise von Friedrich Schlegel verwendet; vgl. dazu: *Michael Elsässer*, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, Hamburg 1994, 41.

ausgesprochen werde, »als ereignete sich in dem Sein selbst die Aufeinanderfolge, die zwischen unseren Vorstellungen stattfindet, wenn wir es zu begreifen suchen.«⁴¹¹ – Es sei daher, so Lotze, nicht zu viel verlangt, das »Stehen in Beziehungen als die einzige Art des wirklichen Seins, jenes reine Sein dagegen als ein nie und nirgends vorkommendes« zu betrachten:

»Ist also nichts, was nicht in Beziehungen stände, so heißt dies eben: Es gehört zu dem Begriff und Wesen des *Seienden*, in Beziehungen zu stehen. Denn wer beziehungslos Seiendes für denkbar hält, aber zugesteht, es gebe dergleichen nicht, spricht offenbar nicht metaphysisch von dem Seienden, sondern logisch von einem Möglichen, welches *nicht* ist, und deshalb gewiss nicht das Seiende ist.«⁴¹²

Lotzes Einsatz gegen leere Abstraktionen und für das konkrete, nur im Prozess des Wirkens als solches identifizierbare Seiende findet damit zur finalen Position einer *relationalen Epistemologie und Ontologie*: Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung ist das permanent in wechselseitigen Beziehungen stehende Seiende; die Wahrnehmung selbst ist dabei einerseits der privilegierte Modus des Zugangs zu ihm, andererseits eine Relation unter anderen. Dem Großteil der bisherigen »philosophischen Reflexion« wird daher ein denkbar schlechtes Zeugnis ausgestellt – indem sie ein dem konkreten Seienden vorgängiges allgemeines Sein glaubte postulieren zu müssen, habe sie, so Lotze, das abstrakte Ergebnis des eigenen Denkwegs, das Allgemeine, zur fiktiven Basis der eigentlichen Ontologie hypostasiert.^{413 414}

Eine zusätzliche Fundierung erhält diese Ontologie des Relationalen durch einen Rekurs auf die Idee der Naturgesetzlichkeit: Niemand werde leugnen, dass das »Geschehen in der Welt Gesetzen gehorche«;⁴¹⁵ hierin komme eine Voraussetzung zum Ausdruck, die »stillschweigend überall gemacht« werde und »auf Umwegen« auch von denen anerkannt werden müsse, die sie leugneten – dass »die spezifische Natur jedes Dinges« nämlich »nur als bestimmtes Glied einer allgemeinen Reihe

⁴¹¹ MK3, 468 f.

⁴¹² MK3, 469 f.

⁴¹³ *Zeidler* (2017) betont mit Bezug auf diese Passage insbesondere die Opposition Lotzes zu Herbart: »Tatsächlich kann Lotzes Metaphysik als ausgesprochene Antithese zur Metaphysik Herbarts verstanden werden: als ein ›teleologischer Idealismus‹, der gegen den sogenannten ›Realismus‹ Herbarts, dem das Sein in einen abstrakten Pluralismus von für sich seienden ›Realen‹ zerfällt, den ›Zusammenhang der Dinge sucht und daher das Sein geradezu als ein ›Stehen in Beziehungen‹ definiert.« A.a.O., 77.

⁴¹⁴ *Kuntz* (1971) urteilt, dass Lotze, wäre sein Sinn für das Dramatische größer gewesen, seine relationale Ontologie mit weit umfassenderem Anspruch hätte präsentieren können: »He could have written that all previous metaphysic was founded upon a mistaken doctrine of substance and pure or independent being, whereas this new doctrine is founded on a doctrine of relations, hitherto neglected as largely subjective, and of dependent or related becoming. Lotze could have said that traditional metaphysic died with Hegel, but here is the new metaphysic. Such showmanship was left to Henri Bergson and others, founders of what is now called ›Process Philosophy‹.« A.a.O., 37 f.

⁴¹⁵ MK3, 471.

des existierbaren Weltinhaltes« zu begreifen sei.⁴¹⁶ Nur wenn man in diesem Sinne annehme, dass »eine Wahrheit in der Vielheit des Wirklichen gilt«, erscheine auch »in der Wirklichkeit jedes einzelne Verhalten, das ihr Genüge tut, selbstverständlich«;⁴¹⁷ allerdings komme es im Zuge der fortschreitenden Reflexion zur Verselbstständigung und Ablösung dieses Wahrheitsverständnisses von den Gegebenheiten der Realität, und so

»wächst uns unter unseren Händen dies Geschöpf unseres Denkens und erscheint uns nun leicht als eine an sich gültige Wahrheit, die dem Wirklichen voranginge, und nun dünkt es uns selbstverständlich, dass dem, was an sich wahr und notwendig sei, auch das Seiende gehorche.«⁴¹⁸

Zumindest diese »Selbstverständlichkeit« ist auch Lotze gerne bereit zuzugeben; dies allerdings nicht, weil der Wahrheit ein eigener ontologischer Status zukäme, sondern einzig, weil die Dinge erst dadurch zu Dingen werden, »dass ihre Naturen nicht maßlos verschieden, sondern vergleichbar sind«; nur in diesem Sinne und unter dieser Voraussetzung könne man sich daher dem Satz anschließen, »dass eine Wahrheit die Vielheit des Wirklichen beherrsche, und dass die veränderlichen Beziehungen zusammenpassende Gründe erzeugen, aus denen ein geordneter Lauf von Folgen entspringt«.⁴¹⁹

Nun, da es die Beziehungen zwischen den Dingen sind, die das eigentliche Wesen des Seienden ausmachen, bleibt für Lotze immer noch die Frage offen, »in welcher anschaulichen Gestalt wir diese Beziehungen, welche die Dinge zu Wechselwirkungen zusammendrängen, [...] zu denken haben«, was es also ist, »was jenem Zwischen, der Beziehung nämlich, welche Dinge selbst und nicht ihre Bilder im Vorstellen verknüpfen soll, eine gleiche Wirklichkeit geben könnte«.⁴²⁰ Lotze stellt eine endgültige Beantwortung dieser Frage noch zurück, kommt allerdings bereits an dieser Stelle zu einer doppelten These: Einerseits müsse jede Beziehung immer in einer Veränderung des Wesens der aufeinander wechselwirkenden Gegenstände bestehen, denn »nur sofern zwei Wesen dies Leiden einander antun, können sie aufeinander wechselwirkende Ursachen sein«.⁴²¹ Zugleich sei die Gesamtheit aller Wechselwirkungen zwischen den Dingen nur denkbar unter der Prämisse, dass sie alle in einer »substantiellen Wesensgemeinschaft« stünden, durch die es überhaupt möglich werde, »dass die Zustände des einen wirksame Gründe der Veränderung des anderen sind«:

»Nur wenn die einzelnen Dinge nicht selbstständig oder verlassen im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüberreichen kann, nur wenn sie alle, indem sie endliche Einzel-

⁴¹⁶ MK3, 473.

⁴¹⁷ MK3, 476.

⁴¹⁸ MK3, 477.

⁴¹⁹ MK3, 477.

⁴²⁰ MK3 (³1880), 482 f. (Lotzes Fassung letzter Hand ist an dieser Stelle verständlicher [sic!] als die in der aktuellen Meiner-Neuaufgabe zu findende Fassung der zweiten Auflage von 1869 / 1872).

⁴²¹ MK3, 480.

heiten sind, doch zugleich nur Teile einer einzigen, sie alle umfassenden, sie innerlich in sich hegenden, unendlichen Substanz sind, ist ihre Wechselwirkung aufeinander oder das, was wir so nennen, möglich.«⁴²²

Und so kommt Lotze schließlich dahin, als Basis seiner relationalen Ontologie, wie schon am Ende des ersten Bandes,⁴²³ ein »allumfassendes Wesen« zu setzen, da es ihm evident scheint, dass die gegebene Ordnung der Welt im Sinne eines permanenten Interaktionsgeschehens zwischen den Dingen nur unter der Bedingung möglich ist,

»dass alles Seiende nur *ein* unendliches Wesen ist, das in den einzelnen Dingen seine stets gleiche, mit sich identische Natur in zusammenpassenden Formen ausprägt. Nur unter Voraussetzung dieser substantiellen Einheit ist das begreiflich, was wir Wechselwirkung der verschiedenen Dinge nennen, und was in Wahrheit stets Wechselwirkung der verschiedenen Zustände Eines und Desselben ist.«⁴²⁴

Auf diese Weise überführt Lotze die plurale Relationalität, in die sich alle Gegenstände der Welt befinden, letztlich wieder in das Postulat einer diese Pluralität umgreifenden Einheit, das freilich nicht ganz so selbstverständlich aus seinen bisherigen Ausführungen ableitbar ist, wie er suggerieren möchte: Es ist ein einfacher und nicht einmal besonders stark begründungspflichtiger Gedanke, dass alle Dinge der Welt in Interaktion stehen; es ist und bleibt dagegen ein nicht logisch zwingender Schluss hieraus, dass diese Relationalität des Vielen die Idee eines allumfassenden Einen nach sich ziehen muss.

20. Neuntes Buch, Kap. 2: Erkenntnis als relationaler Akt

Das zweite Kapitel des neunten Buches hat die »räumliche und die übersinnliche Welt« zum Thema;⁴²⁵ im Hinblick auf die erste beginnt es mit einem Lob der Kantischen Erkenntnistheorie: Wenn es um die Frage nach dem Wesen des Räumlichen gehe, sei Kants »Lehre von der Idealität des Raumes« uneingeschränkt zuzustimmen – in der Tat seien »Raum und alle räumlichen Beziehungen [...] lediglich Formen unserer subjektiven Anschauung, unanwendbar auf die Dinge und auf die Verhältnisse der Dinge, welche die bewirkenden Gründe aller unserer sinnlichen Einzelanschauungen sind«. Dieses Bekenntnis zur Erkenntnislehre Kants wird allerdings relativiert durch die Feststellung Lotzes, er könne sich nicht »ebenso unbedingt wie diesem Kern der Lehre« auch »den Beweisgründen« anschließen, »durch

⁴²² MK3, 484 f.

⁴²³ Siehe oben: I.C.9.

⁴²⁴ MK3, 488 f.

⁴²⁵ Überlegungen zum ontologischen Status des Raumes finden sich bereits in Lotzes Frühwerk; vgl. *Hermann Lotze*, Bemerkungen über den Begriff des Raumes. Sendschreiben an D. Ch. H. Weisse, in: *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie* 8 (1841), 1–24; wiederabgedruckt in: *KS I*, 87–108. Noch die späte *Metaphysik* enthält zwei ausführliche Kapitel »Von der Subjektivität der Raumanschauung« und »Deduktionen des Raumes«; vgl. *Met II*, 193–267.

welche Kant sie stützt« oder der »Art [...] in welcher er sie zur Gestaltung seiner Weltansicht verwertet«. ⁴²⁶

Lotze recurriert zunächst erneut auf die von ihm bereits im ersten Kapitel des achten Buches referierte Divergenz zwischen sprachlich artikulierten Denkinhalten und den unmittelbaren Gehalten der Wahrnehmung: »Unsere Vorstellungen sind nicht, was sie bedeuten: die des Süßen nicht süß, die des Halben nicht halb.« Gleiches gelte für die Vorstellungen des Räumlichen – auch hier könne man nicht von ihren »Anschauungen« auf die »Eigenschaften« schließen, »welche ihren Inhalt bilden«:

»Unsere Vorstellung des Größeren ist nicht größer als die des Kleineren, die des Dreieckigen ist nicht dreieckig und die des Linken liegt nicht selber links neben der des Rechten in derselben Lage und Entfernung, welche *durch* beide Vorstellungen zwei verschiedenen Punkten eines Gegenstandes beigelegt werden.« ⁴²⁷

Stattdessen habe man sich zu vergegenwärtigen, dass alle Wahrnehmung des sich scheinbar unendlich ausbreitenden Raumes aus einer »Wechselwirkung von Eindrücken oder inneren Zuständen unseres Wesens« hervorgehe; »Raum und Räumlichkeit« seien daher »nur Form[en] unserer Anschauung«, und man müsse streng differenzieren zwischen der »unserem Bewusstsein vorschwebende[n] Erscheinung der unendlichen Ausdehnung« und den »unräumlichen, nur intensiv zu fassenden Tätigkeiten des Vorstellens [...], durch welche sie geschaffen wird«. ⁴²⁸

Nun besage zwar »die Entstehungsweise unserer räumlichen Anschauung« nichts über die Tatsache der »Räumlichkeit oder Unräumlichkeit der Außenwelt, aus der jene Eindrücke stammen«; klar sei jedoch, dass sie, möge eine so beschaffene Außenwelt nun existieren oder nicht, »immer würde entstehen müssen«, ⁴²⁹ da ihr eine konkrete Funktion zukomme: Der Raum erscheine dem Menschen »als die Möglichkeit des Nebeneinanderseins einer Vielheit«, ⁴³⁰ als »das umfassende Ganze, in welchem und durch welches die Mannigfaltigkeit aller der Verhältnisse möglich« sei, »aus deren Summation er eigentlich selbst entstanden ist«. ⁴³¹ Als »Gesamtbild des Ergebnisses unendlich vieler möglicher Beziehungen« habe der Raum somit sein »Dasein [...] in dem Anschauen, welches sich dieses Resultates seiner vereinigenden, trennenden und gliedernden Beziehungstätigkeit bewusst wird«; die ihm eigene »Art der Wirklichkeit« bestehe darin, dass er »in den vorstellenden Wesen, nicht aber außer ihnen als daseiendes Leeres vorhanden« sei:

»Nicht *zwischen* den Dingen und ihnen vorangehend existiert der Raum so, dass die Dinge in ihm wären, sondern in den Dingen, in den Seelen wenigstens, breitet er sich als die nur für das Denken existierbare Ausdehnung aus, in welcher wir den Eindrücken ihre Orte anweisen,

⁴²⁶ MK3, 486f.

⁴²⁷ MK3, 487.

⁴²⁸ MK3, 487f. Vgl. hierzu oben: I.C.18.

⁴²⁹ MK3, 488.

⁴³⁰ MK3, 490.

⁴³¹ MK3, 492.

die wir durch innere Wechselwirkung mit der Außenwelt, d. h. mit den Dingen empfangen, welche nicht wir selbst sind.«⁴³²

Das Zitat macht deutlich, wieso Lotze das Postulat der Idealität des Raumes innerhalb seines Denksystems für notwendig hält: Hatte er im ersten Kapitel des neunten Buches für die allumfassende Relationalität alles Seienden plädiert, wendet er sich nun gegen ein naiv-realistisches Bild des Raumes im Sinne eines objektiv konstatierbaren Nebeneinanders der Gegenstände innerhalb eines allumfassenden Leeren, da auf diese Weise die Frage nach der Möglichkeit ihres wechselseitigen Aufeinanderwirkens weiterhin offen bleiben müsste. Dabei hat der Raum nach Lotze durchaus Realität, »obgleich er nicht ist, sondern stets *erscheint*«: Was man als »Wirklichkeit« bezeichne, umfasse nicht lediglich »das Sein des Seienden, sondern auch das Werden des Geschehenden, das Gelten der Beziehungen, das Scheinen des Erscheinenden«, verfehlt sei es nur, »dem einen von diesen diejenige Art der Wirklichkeit geben zu wollen, die nur einem anderen zukommen kann«.⁴³³

In der Erkenntnistheorie Kants seien es, so Lotze, hingegen »andere Gründe« als die von ihm identifizierten, die diesen zu seiner »Lehre von der Idealität des Raumes bestimmten«. Nur in Kürze erwähnt und kritisiert er die »Gewohnheit, den Raum als subjektive Form nur *menschlicher* Anschauung zu betrachten«, wodurch anderen erkenntnisfähigen Wesen potentiell gänzlich andere Formen der Weltorientierung zugestanden würden – für Lotze ist dies nicht tragbar, da ihm zufolge Erkenntnisfähigkeit ja gerade darin besteht, dass die gegebene Vielheit der Welt im Modus der »Einheit des Bewusstseins« erfasst werden kann. Damit ist und bleibt der Raum die Ermöglichungsbedingung dieser Art des Weltzuganges, auch bei Zugrundelegung variabler oder fehlender Sinneswahrnehmung.⁴³⁴ – Ein weiterer kritischer Punkt sei die Tendenz, der Sphäre der idealen »Raumwelt« die »Welt des Wahrhaft Seienden« bis zur »völligen Unvergleichbarkeit« entgegensetzen: Es sei »irrig«, den Raum lediglich als »Form unserer Anschauung« anzusehen, während zugleich die Dinge »an sich in ihrer Reinheit aller Räumlichkeit völlig fremd« gefasst würden, denn – so Lotze im Rückgriff auf ein bereits an früherer Stelle verwendetes Bild – nichts könne »doch am Ende in eine Form fallen, für die es nicht irgendwie passt«;⁴³⁵ die »räumliche Erscheinung« sei daher »nicht schon fertig durch das *Bestehen* der intellektuellen Ordnung zwischen den Dingen«, sondern erst »durch die *Einwirkung* dieser Ordnung auf diejenigen, denen sie erscheinen

⁴³² MK3, 493.

⁴³³ MK3, 494.

⁴³⁴ MK3, 494.

⁴³⁵ MK3, 495 f. Vgl. MK3, 232: »Man kann nicht die Grundanschauungen unserer Erkenntnis für bloß menschliche Auffassungsformen halten, in welche die an sich ganz anders gestalteten Dinge nur für uns hineinfließen, ohne zuzugestehen, dass, um in diese Formen hineinzufallen zu können, die Dinge doch so zu ihnen passen müssen, wie jeder Gegenstand zu den Maschen des Netzes, in denen er sich fangen soll.«

soll«.⁴³⁶ ⁴³⁷ Aus dieser Perspektive nun hält es Lotze für nötig, einen Schlüsselsatz der kantischen Philosophie, die bekannte Beschreibung der sogenannten »kopernikanischen Wende«, als Ausdruck einer Blindheit in Richtung des Realen zu kritisieren:

»Gleich ungenau war Kants eigener Ausdruck gewesen: nachdem so lange die Erkenntnis die Gesetze ihrer Beurteilung der Dinge sich von der Erfahrung habe geben lassen, komme es auf den Versuch an, ob nicht umgekehrt die Erkenntnis den Dingen Gesetze, wenn auch nur solche ihres Erscheinens, vorschreiben könne; denn offenbar mag der erkennende Geist wohl das Kolorit im Allgemeinen bestimmen, in welchem ihm das Wirkliche erscheinen soll, aber um überhaupt noch zu erkennen, wird er doch die besondere Zeichnung wenigstens, welche das Erscheinende haben soll, von der Natur dessen erwarten müssen, was ihm erscheint.«⁴³⁸

Kant, so ist die Auffassung Lotzes, lässt in seinem Überschwang der Wende hin zum wahrnehmenden Subjekt einen wesentlichen Punkt unberücksichtigt: Die »Unzulänglichkeit« seiner Ansicht bestehe darin, dass er zwar korrekterweise dem Geist »die Anschauung des Raumes als angeborenen Besitz« zuschreibe, dabei aber nicht versuche »die Benutzung dieses Besitzes zu erklären« – die »räumliche Anschauung« richte sich aber nun einmal auf die »inhaltvolle Welt«, das »Wirkliche der Erfahrung«. Eine »Lösung dieser Aufgabe« sieht Lotze nur möglich unter der Annahme, dass nicht nur zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und den Dingen, sondern auch »zwischen den Dingen selbst mannigfache Beziehungen bestehen«, die »durch entsprechende Formen räumlicher Beziehung sich abbilden«: Wie »un-

⁴³⁶ MK3, 498. Die wahrgenommene Ordnung könne daher, so Lotze, »nicht für alle Anschauenden dieselbe sein«, stünden doch alle »Seelen [...] in jenem intellektuellen Ganzen der Welt an unterschiedlichen Punkten ihres Baues«, so dass jedem Individuum »nur ein Ausschnitt« in je eigener »Projektion« erscheine: »So sehen wir zwar im Großen die selbe Welt, jeder aber sie verschieden im Kleinen«. MK3, 498 f. – Auch dieses Argument richtet sich gegen Kant, der in seiner »Kritik der Urteilskraft« mit dem Verständnis eines allen Menschen gemeinsamen Erkenntnisvermögens operiert; vgl. dazu insbes. AA V, 215 f.

⁴³⁷ In seinen späten philosophiehistorischen Vorlesungen betont Lotze in diesem Kontext, dass die Konstruktion eines umfassenden Raumes erst auf Basis vorausgehender Erfahrung möglich ist: »Da also die Wahrnehmung des Nebeneinander von der allgemeinen Anschauung des unendlichen Raumes unabhängig ist, so scheint es viel richtiger zu behaupten, dass diese allgemeine Anschauung als solche keineswegs *vorangehe* und von uns gleich den ersten Wahrnehmungen *entgegengebracht* werde. Vielmehr bildet sich die Anschauung des zusammenhängenden *einen* und unendlichen Raumes erst aus den unzähligen Einzelanschauungen oder verschiedenen Wahrnehmungen des Nebeneinander; freilich nicht auf dem Wege einer *Abstraktion*, sondern auf dem anderen Wege einer *Komposition*, welcher der [...] Eigentümlichkeit von Raum und Zeit entspricht.« Dies hat, so Lotzes Sicht, massive Konsequenzen für die gesamte Begründungslogik von Kants System: »In *allen* Fällen entspringt unsere Erkenntnis aus äußeren Anregungen [...]. In *allen* Fällen ist daher der *Inhalt* unserer Erkenntnis, soweit er in sinnlichen Empfindungen besteht, sowie die *Form*, in welcher wir ihn auffassen, in Kants Sinne a priori. [...] Mag die von uns vorausgesetzte Welt der Dinge so sein, wie wir sie vorstellen, oder mag sie anders sein, unsere *Vorstellung von ihr* ist niemals von außen fertig in uns hineingekommen, sondern ist immer ein Bild, welches wir auf Veranlassung ihrer Einwirkung ganz von Neuem aus apriorisch unserem Geist angehörenden Bildelementen zusammensetzen.« *Hermann Lotze*, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Dictate aus den Vorlesungen, Leipzig 1882, 15 f., 19 f.

⁴³⁸ MK3, 496.

bekannt und unerforschlich« man die Dinge auch fassen wolle, sei dieses geringe »Maß eines Wissens um sie« doch die notwendige Voraussetzung ihrer Erkenntnis – eine Einsicht, die für die kantische Wende zum Subjekt die »Wiederaufhebung der eigenen Ansicht« zur Folge habe.⁴³⁹ So lässt sich Lotzes Kant-Kritik auf einen einfachen Punkt bringen: Die Konstruktion der Welt durch das Subjekt ist im selben Maß eine Relation innerhalb der Welt wie alle anderen Relationen; damit aber behält letztlich doch die Welt, nicht das Subjekt das letzte Wort. So richtig es ist, dass die durch das Subjekt erkannten Gegenstände der Struktur dieses Erkenntnisaktes gehorchen, so sehr gilt zugleich, dass eben dieser Akt des Erkennens sich nach denselben Gesetzen richtet, die für alle Gegenstände innerhalb der Welt gelten. Nach Lotze konstatiert Kant daher zwar richtigerweise die Idealität aller Weltwahrnehmung, doch er findet nicht zurück zur Realität der Welt, da er, nachdem er sich einmal von ihr abgewandt hat, nicht realisiert, dass die Lösung in der »kopernikanischen Wende« selbst läge, die sich, konsequent fortgedacht, als Wende zurück zum Realen erweisen würde.

Ist diese Kritik Lotzes, die immerhin auf eine sehr entscheidende Pointe von Kants wirkmächtiger Epistemologie abzielt, treffend? Zur Beantwortung dieser Frage ist es hilfreich, kurz das Original-Argument zu betrachten. In der von Lotze paraphrasierten Originalstelle, der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, schreibt Kant:

»Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis [sic!] richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.«⁴⁴⁰

Das Ansinnen Kants zielt darauf ab, das Bild der dem Menschen immer schon vorgegebenen, von seiner Wahrnehmung unabhängigen Welt zugunsten einer Denkart abzulösen, in der das Subjekt aufgrund der ihm eigenen apriorischen Erkenntnismodi die Gegenstände eigenmächtig konstituiert. Möchte man mit Lotzes Denken an Kants Bild anknüpfen, könnte man sagen: Das Streben Kants gehorcht einer korrekten Intuition, nämlich der, dass die Welt dem Menschen immer nur als »Erscheinung« gegeben ist; in der Eindimensionalität seiner »Wende« geht er jedoch über diesen Schritt nicht hinaus und hypostasiert lediglich das Subjekt *statt* der Welt – ähnlich wie Kopernikus, der, indem er die Sonne statt der Erde zum Zentrum des Universums erhob, ein fortschrittlicheres, aber im Vergleich mit dem

⁴³⁹ MK3, 496.

⁴⁴⁰ AA III, 11 f.

heutigen Stand der Astronomie immer noch defizitäres Weltbild vertrat.⁴⁴¹ So gerät der bisher an der Peripherie stehende Mensch plötzlich ins Zentrum, und die Welt der Gegenstände büßt ihre Eigenständigkeit ein; der Mensch kommt nicht über die Grenze seiner Erfahrung hinaus, es entsteht der für Kants Denken charakteristische Dualismus zwischen der Welt des Erkenntnissubjekts und dem unerkennbaren Ding an sich. Lotze dagegen ist, um bei diesem Bild zu bleiben, der Meinung, dass es weder die Erde noch die Sonne sind, die im Zentrum der Welt stehen; stattdessen geht er davon aus, dass derjenige, der vielfältige Bezüge als Grundlage des Kosmos setzt, weit richtiger liegt als derjenige, der auf der Existenz eines Zentrums beharrt.⁴⁴²

Letztlich handelt es sich bei der von Lotze herausgearbeiteten Divergenz seines Ansatzes zur Epistemologie Kants um eine Frage der Priorisierung: Kants Position ist eine Richtungsentscheidung, die den Vorzug der Eindeutigkeit und der Klarheit hat – ist alle Ontologie im Letzten Epistemologie und alle Welt nur Erscheinung der Welt für den Menschen, erübrigt sich die Frage nach der Beschaffenheit des Dinges an sich und aller objektiven Realität. Lotzes Position will dagegen beiden Seiten gerecht werden, sie ist umfassender, dabei allerdings zugleich diffuser, ja, letztlich nicht gedanklich einholbar: Ist alle Welt in sich relational verfasst und dies auch und gerade, indem sie sich als Erscheinung für wahrnehmende Wesen zur Anschauung bringt, behalten sowohl die Ontologie wie auch die Epistemologie ihre Existenzberechtigung; im Gegenzug aber kann die Frage nach dem grundlegenden Verhältnis beider, also die nach dem eigentlichen Wesen dieser omni-relationalen Wirklichkeit, nicht mehr so gestellt werden, dass sie sinnvoll beantwortbar ist. Lediglich eine generelle Feststellung ist möglich, nämlich die, dass sowohl in der realen wie auch in der »intellektuellen Welt [...] nichts *zwischen* den einzelnen Wesen« liegt, so dass alle »Beziehungen [...] als solche Dasein nur in dem Bewusstsein dessen« haben, »welcher die bestimmte Tat des Beziehens ausübt«;⁴⁴³ daher gilt für die Dinge im letzten, dass zwischen ihnen »gar nichts anderes« ist, »als ein ewiger, allgemeiner, innerlicher Strom von Wechselwirkung«.⁴⁴⁴ Es gibt, so könnte man Lotze paraphrasieren, keine Beziehungen zwischen den Dingen, da weder Beziehungen, noch Dinge, noch ein durch die Beziehungen der Dinge gegebener Zwischenraum Realität außerhalb des idealisierenden Bewusstseins haben; vielmehr

⁴⁴¹ Ergänzend sei angemerkt: Es ist verschiedentlich – so z. B. jüngst von Wolfgang Welsch – darauf hingewiesen worden, dass der Begriff der »kopernikanischen Wende« mit einer Analogie operiert, die nicht eigentlich treffend ist. Während Kopernikus die Erde aus dem Zentrum an den Rand des Weltalls versetzte, leiste Kant, indem er den Menschen erneut als Mittelpunkt definierte, eine »epistemische Rezentrierung« und vollziehe »also eigentlich eine anti-kopernikanische Wende«. *Wolfgang Welsch*, Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie, München 2012, 12; vgl. auch: *Bertrand Russell*, Human Knowledge, New York 1948, XI.

⁴⁴² Vgl. zu dieser Kant-Kritik auch *Wulff D. Rehfus*, Kopernikanische Wende, in: Handwörterbuch Philosophie (Hg. Wulff D. Rehfus), Göttingen 2003, 428–430.

⁴⁴³ MK3, 503.

⁴⁴⁴ MK3, 506.

ist alle Realität kontinuierliche *Bezogenheit*, auf deren Hintergrund diese Anschauungen erst möglich werden:

»Die übersinnliche Ordnung der Welt besteht daher [...] nur in der Gesamtheit der in jedem Augenblick in der Welt geschehenden Wechselwirkungen der Dinge. Diese Wirkungen werden nicht durch eine Menge zwischen den Dingen verkehrender Anstöße hervorgebracht, verändert und systematisiert, sondern sie selbst, vergleichbar ihrem Sinne nach und deshalb allgemeinen Gesetzen unterworfen, erzeugen einander ohne Hilfe irgend eines Zwischenmechanismus verwirklichender Impulse und stellen sich ihrem Sinne nach als einander fordernde Bestandteile des Weltinhaltes in jene intellektuelle, von ihnen *geltende*, nicht aber zwischen ihnen *bestehende* Ordnung.«⁴⁴⁵

21. Neuntes Buch, Kap. 3: Das Wesen aller Realität

Nach dieser Konstatierung einer allseitigen Relationalität als Basis der Ontologie wie auch der Epistemologie hält Lotze ein Problem für weiterhin offen: Wenn alles Seiende relational verfasst sei, habe man sich nichtsdestoweniger die Frage nach dem Wesen der in dieser allseitigen Bezogenheit befindlichen Dinge selbst, oder weiter gefasst: die Frage nach dem Wesen des Realen zu stellen.

Lotze referiert dazu unter dem Titel »Das Reale und der Geist« zunächst die Erkenntnisse, die in Bezug hierauf bisher negativ erbracht werden konnten: Das Wesen der Dinge könne weder rein darin bestehen, dass sie Ausdruck sinnlicher Qualitäten seien,⁴⁴⁶ zugleich sei die Annahme, sie seien letztlich Ideen im platonischen Sinn, lediglich eine Versprachlichung sekundärer Abstraktionsleistungen.⁴⁴⁷ Darüber hinaus stelle sich die Frage, ob für sie auch das gelten könne, was kennzeichnend sei für wahrnehmende und beseelte Wesen selbst – konkret sind dies die Fähigkeit zur »Werktigkeit«,⁴⁴⁸ zur Selbstwahrnehmung als Einheit im Lauf der Zeit,⁴⁴⁹ sowie zur Empfindungsfähigkeit im »Tun und Leiden.«⁴⁵⁰ Sei all dieses den Dingen »für sich« nicht gegeben, müsse man, so Lotze, davon ausgehen, dass ihnen jedenfalls nicht in dem Maß Realität zugesprochen werden könne, wie denjenigen Wesen, die über die Fähigkeit zur Wahrnehmung und über ein Bewusstsein ihrer selbst verfügten, und von denen daher auch die Dinge erst ihre Realität erfahren:

»Das, was nicht wohl und wehe fühlt, leidet so wenig, als es wirkt; was aber nicht leiden kann, das ist auch keine reale Einheit; das ist nicht für sich, sondern nur für die Auffassung eines anderen ein Ganzes, welches mit einem Namen genannt zu werden verdient.«⁴⁵¹

⁴⁴⁵ MK3, 509.

⁴⁴⁶ MK3, 510.

⁴⁴⁷ MK3, 512. Vgl. hierzu oben: I.C.18.

⁴⁴⁸ MK3, 515.

⁴⁴⁹ MK3, 518.

⁴⁵⁰ MK3, 520.

⁴⁵¹ MK3, 521.

So kommt Lotze zunächst zu dem Schluss, dass »die Natur der Dinge, so gedacht, wie wir sie denken« – also in Gestalt selbsttätiger, einheitlicher und empfindungsfähiger Entitäten – »der Erfüllung der an sie gestellten Forderungen widerspricht«. Auf dieser Basis hält er »drei Folgerungen« für möglich: So könne man den Begriffen der Dinge, wie bereits dem Raum, eine lediglich »subjektive Gültigkeit« zugestehen; alternativ dazu biete es sich an, die Vorstellung der Dinge gänzlich aufzugeben; schließlich sei es möglich, den Begriff der Dinge so zu vervollständigen, »dass er die Bedingungen einschließt«, die als Forderungen für ihre autonome Existenz an ihn gestellt würden.⁴⁵² – Den ersten Weg hält Lotze dann für legitim, wenn er »die Bedeutung eines völligen Abbruchs der Untersuchung und eines unbedingten Verzichtes auf Erkenntnis haben soll«, nicht aber, wenn er zum »bekannte[n] Zirkel« des »subjektiven Idealismus« führe, einerseits die Erkennbarkeit der Dinge zu leugnen und zugleich die »Gültigkeit unserer allgemeinsten Bestimmungen« aufrecht zu erhalten.⁴⁵³ Der zweite Weg, den Lotze bereits als einen Erkenntnisfortschritt wertet, ist der des absoluten Idealismus: Das »Reich der Dinge« werde hier gewertet als eine »Erscheinung *innerhalb* der Geister«; die »Voraussetzung« aller »inneren Bedingungen der Realität« werde dabei garantiert durch die »Überzeugung [...], dass alle einzelnen Dinge nur Modifikationen« eines in jedem einzelnen Geist wirksamen »einzig unendlichen Wesens« seien, so dass die Welt der Dinge als dessen »Produkt« in »Gestalt einer mannigfachen veränderlichen Sinnenwelt« erscheine.⁴⁵⁴ Das naheliegende Problem dieser Sicht bestehe darin, dass sie die »Annahme realer Dinge« verunmögliche und alles »Wesen« zu »Schein herabsetzt«.⁴⁵⁵ Der »dritte Weg«, den Lotze daher für geboten hält, ist aus seiner Sicht eine konsequente Vervollständigung des idealistischen Grundprinzips:

»In der Tat, wenn die Behauptung des Idealismus, wie sie doch stillschweigend tat, die Realität, welche sie den selbstlosen Dingen absprach, den geistigen Wesen vorbehielt, warum sollen wir nicht in eben dieser Natur der Geistigkeit jene Ergänzung sehen, welche zu dem vorhin leeren Begriff der Dinge hinzu gedacht werden muss, damit er zu dem vollen Begriff eines Realen werde? Warum sollen wir den Ausspruch, dass nur die Geister real seien, nicht in den anderen umkehren, dass alles Reale Geist sei?«⁴⁵⁶

Erst diese Annahme einer Vergeistigung alles Realen ist Lotze zufolge die Bedingung, unter der den Dingen ihre Realität in dem vollen, von ihm eingangs postulierten Sinn zugestanden werden könne, »dass auch sie nicht nur für andere, sondern für sich sind«.⁴⁵⁷ Lotze benennt diese Grundeigenschaft mit dem Begriff des »Fürsichseins«. Man könne freilich kaum davon ausgehen, dass alle Gegenstände der Welt in gleichem Maße geistige Wesen seien; das »Fürsichsein« der Dinge hat aus seiner Sicht im Sinne einer gewissen Gradualität gedacht zu werden, was wie-

⁴⁵² MK3, 521 f.

⁴⁵³ MK3, 522.

⁴⁵⁴ MK3, 524 f.

⁴⁵⁵ MK3, 527.

⁴⁵⁶ MK3, 527.

⁴⁵⁷ MK3, 527.

derum Konsequenzen für das Maß an Realität hat, das ihnen zugesprochen werden kann: Wenn auch alle Wesen »immanent dem Unendlichen« blieben, sei doch gerade deshalb nichts »nur überhaupt entweder real oder nicht-real«; vielmehr lösten sich die Dinge in »ungleicher Mannigfaltigkeit ihres Fürsichseins von dem Unendlichen«. Die »Selbstlosigkeit« der Dinge, von der der Idealismus ausgehe, sei insofern zwar einerseits gegeben, als alle Dinge als »Zustände des Unendlichen« beschrieben werden könnten; dabei sei es aber zugleich für wahrscheinlich zu halten, dass

»alle Dinge wirklich in verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit die Selbstheit besitzen, durch welche eine immanente Produktion des Unendlichen zu dem wird, was wir ein Reales nennen.«⁴⁵⁸

Klar sei dabei weiterhin, dass allein dem über das Bewusstsein seiner selbst verfügenden Geist das Fürsichsein in höchster Ausprägung und damit der maximale Grad an Realität zukomme; bei den übrigen Wesen finde er sich in je geringerer Weise, je ferner sie dieser maximalen Potenzierung des Fürsichseins im Ich stünden:

»Auf die Natur des Geistes, das Ich, das sich selbst erfasst, im Gefühle leidet, im Wollen tätig, in zusammenfassender Erinnerung eines ist, können wir jetzt entweder wie auf ein Gleichnis dessen, was das Wesen jedes Realen ist, verweisen, oder unmittelbar und ohne Gleichnis die Sache selbst, das Wesen aller Realität, in diesem lebendigen Fürsichsein zu finden glauben.«⁴⁵⁹

So bekennt sich Lotze also an später Stelle seines Werkes und nach einer umfassenden kritischen Analyse letztlich doch zu einer Spielart des Idealismus. Dabei ist ihm freilich bewusst, dass sich dieses Verständnis von »Realität« Einwürfen von den beiden dominanten philosophischen Strömungen seiner Zeit ausgesetzt sehen kann: Sowohl der Materialismus wie auch die Transzendentalphilosophie im Gefolge Kants setzen nicht das »lebendige Fürsichsein«, sondern andere Gegenstände als den Grund der Realität – die einen die Materie, die anderen das als absolut gedachte »Ich«. Der Widerlegung beider widmet sich Lotze daher für den Rest des Kapitels; seine Argumente ähneln dabei denen, die er schon im fünften Kapitel des zweiten Buches unter dem Leitbegriff des »Selbstgefühls« vorgebracht hatte.⁴⁶⁰

Materialisten, so nimmt Lotze die Einwände seiner Gegner vorweg, würden an seinem Konzept vermutlich kritisieren, dass hier genau das als »ursprüngliches Wesen der Dinge« gefasst werde, was lediglich als ein »spätes und vermitteltes Ergebnis« betrachtet werden könne und deshalb selbst der »erklärenden Konstruktion aus einem einfacheren und wesentlicheren Sachverhalt bedürfte«: Vorstellen, Fühlen, Wollen, Selbstbewusstsein seien ja allesamt »Ereignisse, deren Möglichkeit man erst begreifen kann, wenn man die nicht vorstellende, fühlende oder wollende Natur« ihnen zur Voraussetzung mache; alle »Geistigkeit« sei daher als »eines der

⁴⁵⁸ MK3, 531 f.

⁴⁵⁹ MK3, 533.

⁴⁶⁰ Vgl. oben: I.C.5.

Erzeugnisse« einer ihr vorausgehenden »viel verborgeneren[n]« und nicht unmittelbar anschaulichen »Natur des eigentlich Realen« zu betrachten.⁴⁶¹

Die Entgegnung Lotzes auf diese potentiellen Einwürfe greift zurück auf eine bereits früher ausgeführte Kritik der menschlichen Erkenntnisfähigkeit: Derartige Explikationsversuche seien gänzlich zu verwerfen als ein

»entschiedene[r] Schritt in die verkehrte Welt jener Untersuchungen [...], welche wissen wollen, durch welche Maschinerie die Wirklichkeit gemacht wird, ohne wohl zu bedenken, dass es nicht wohl eine Maschinerie geben kann, wenn nicht zuerst eine Wirklichkeit vorangeht, aus deren Bestandteilen und nach deren bereits geltenden Gesetzen sie zusammengesetzt werden könnte.«⁴⁶²

Lotze erläutert dies am Beispiel der Sinneswahrnehmungen: Sobald man wisse, dass die Empfindungen des Sehens von »mathematischen Verschiedenheiten der Lichtquellen« herrührten, lege sich entweder die Behauptung nahe, »die Farben *sein* gar nichts als verschiedene Schwingungen des Äthers«, oder aber die These, sei seien, bedingt durch diese Schwingungen, »eigentümliche Zustände psychischer Erregung in uns«. Komme außerdem die Erkenntnis hinzu, dass auch das von anderen Sinnen Wahrgenommene, wie z. B. der Schall, auf gewisse physikalische Grundkonstanten reduzierbar sei, entstehe leicht die Tendenz, die »bunte Mannigfaltigkeit der geistigen Erscheinungen mit einer gewissen Superiorität« als eine »Art von Gaukelspiel« zu betrachten, »hinter dessen Geheimnis man gekommen sei«; am Ende stehe so die vermeintliche Erkenntnis, »*eigentlich* seien die inneren Erscheinungen gar nicht wirklich verschieden«, sondern »in Wahrheit doch nur formale Modifikationen eines überall wesentlich gleichartigen Prozesses«.⁴⁶³

Gegen diese Hypostasierung der scheinbar objektiv zugänglichen Naturgegebenheiten wendet sich Lotze mit einer Priorisierung des in der unmittelbaren Wahrnehmung Gegebenen, oder, wie man heute sagen würde, der *Qualia*: Mögen auch »tausendmal die Empfindungen des Lichts und die des Klanges« auf physikalischen »Erschütterungen beruhen«, sei damit doch ihre »Unvergleichlichkeit [...] nicht aus der Welt geschafft«; ihr »Wert und ihre Wirklichkeit« würden durch eine Kenntnis ihrer »veranlassende[n] Ursachen« nicht gemindert; die »Arten [ihres] Erscheinens« seien vielmehr »wirkliche bleibende Tatsachen im Inneren«, deren Natur »durch diese Ursachen nicht bestimmt« werde; alle identifizierbaren Ausgangsbedingungen dienten daher nur der Erklärung der »Veranlassungen des Eintritts«, nicht der »Erzeugungsursachen des charakteristischen Inhalts der geistigen Ereignisse«. Der Schmerz höre »nicht auf, weh zu tun«, wenn man sich die Reize ins Bewusstsein rufe, die ihn verursachten.⁴⁶⁴ – So sieht Lotze nicht nur die Psychologie, sondern die »Wissenschaft überhaupt« als reine Bedingungsforschung, die

⁴⁶¹ MK3, 533 f.

⁴⁶² MK3, 534.

⁴⁶³ MK3, 534 f.

⁴⁶⁴ MK3, 535 f.

nicht befähigt ist, den Grund der inneren Erfahrung offenzulegen, da dieser nur in der unhintergehbaren Tatsache der Erfahrung selbst zu finden ist:

»Für die verschiedenen Formen des Vorstellens, des Fühlens, des Wollens [...] mag sie die veranlassenden Bedingungen aufsuchen; wie es aber überhaupt zugehe, dass vorgestellt, gefühlt, gewollt werden könne, dass ein innerer Zustand auf den anderen wirke, muss sie nicht wieder irgend woraus konstruieren zu können hoffen, noch weniger aber glauben, in der bloßen Darlegung einer herbeiführenden Maschinerie den wesentlichen Sinn der inneren Ereignisse oder das ergriffen zu haben, was sie eigentlich und in Wahrheit sind, im Gegensatz zu dem, was sie uns in unmittelbarer innerer Erfahrung scheinen.«⁴⁶⁵

Der Gehalt von Lotzes markantem Ausspruch im Vorwort des Mikrokosmos, er wolle »nachweisen, wie ausnahmslos universell die Ausdehnung, und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat«,⁴⁶⁶ findet so zu einer finalen Konkretisierung: Wenn auch alle »innere Erfahrung« nur zustande kommt aufgrund der allgemeingültigen herrschenden Gesetzmäßigkeiten, ist doch die »Sendung« der Welt, also ihr höchster Sinn und Wert, nicht in eben diesem »Mechanismus«, sondern in der Tatsache der durch ihn bedingten, nie aber auf ihn reduzierbaren Empfindungsfähigkeit der lebendigen Wesen zu finden.

Die Ambivalenz dieser Einsicht besteht freilich darin, dass nicht nur die Gefahr einer Hypostasierung der äußeren Ermöglichungsbedingungen der »inneren Erfahrung« besteht – der Anspruch einer objektiven Erkenntnis des »ursprünglichen Wesens der Dinge«, der »Natur des eigentlich Realen« kann umgekehrt auch durch den Fall in das gegenteilige Extrem behauptet werden, nämlich durch eine Hypostasierung dieses erfahrenden Ich selbst. Dies ist der Weg des nachkantischen Idealismus, den Lotze nicht minder vehement als den Materialismus kritisiert, da aus seiner Sicht auch hier der basale Fehler begangen wird, dem eigentlich voraussetzungslosen »Fürsichsein« eine metaphysische Konstruktion zur Voraussetzung zu machen. »Wir sind«, so präzisiert Lotze noch einmal den zentralen Punkt seiner Kritik des deduktiven Erkenntnisparadigmas,

»eben unabänderlich geneigt, die Gesetze, unter die wir die Entwicklung eines Wirklichen zusammenfassen können, *weil* es sich so und nicht anders entwickelt, als vorangehende Bedingungen anzusehen, um deren willen es sich so entwickeln müsse; unabänderlich geneigt ferner, die zufälligen Ansichten, die Zergliederungen, Hilfsbegriffe und Beziehungen, durch die es *uns* gelingt, den Zusammenhang des Wirklichen zu *denken*, nachdem es da ist, als reale Maschinerie zu betrachten, durch die es *ihm* gelinge, zu *sein*«. ⁴⁶⁷

So sei es in der Philosophie dahin gekommen, dass das Ich, das sich im »Selbstbewusstsein« noch unmittelbar als »Träger des inneren Lebens« erfahre, diese »lebendige Anschauung« zum »formellen Begriff einer Substanz« abstrahiere; das so gewonnene »Ich« diene dann dem »Begriff einer Einheit mit sich selbst« und der Abgrenzung von den Dingen als »unbewussten und selbstlosen Substanzen«. Habe

⁴⁶⁵ MK3, 537.

⁴⁶⁶ MK, XIII*.

⁴⁶⁷ MK3, 538.

sich die Seele erst »an den Gebrauch dieser Abstraktionen gewöhnt«, drohe die Gefahr, dass sie sich in einem weiteren Schritt schließlich »selbstmörderisch gegen sich selbst zurück« wende und »ihr eigenes Wesen« erst mit Hilfe dieser so erarbeiteten »ontologischen Begriffe zu fassen« glaube, so dass sie es schließlich für nötig halte, »sich durch einen Kern unbewusster Substanz zu verzieren, den sie selbst in sich hineindichtet«. ⁴⁶⁸ Die einzige Lösung für diejenigen Anhänger des Deutschen Idealismus, die diesen Weg der neuzeitlichen Epistemologie überzeugt bis zum Ende gegangen sind, sieht Lotze in einem erwachenden Verständnis dafür, dass alle diese scheinbar objektiven Kategorisierungen nichts anderes sind, als sekundäre und höchst subjektive Setzungen:

»Möglich ist es aber doch, sich dessen bewusst zu werden, dass alle jene ontologischen Begriffe nur Erzeugnisse des Denkens, nicht Bedingungen der Möglichkeit des Denkenden oder des Gedachten sind, nur Projektionen der Wahrheit für den Standpunkt des endlichen Geistes, nicht die eigene Gestalt der Wahrheit selbst.« ⁴⁶⁹

Der Terminus »Bedingungen der Möglichkeit« verweist, formal gesehen, erneut auf Kant; mehr noch als gegen diesen scheint sich Lotzes Kritik allerdings gegen die Ich-Philosophie *Fichtes* und des sich ihm hierin anschließenden frühen *Schelling* zu richten. Fichte hatte in seiner »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« das Ich zum Angelpunkt allen Denkens erhoben; seine zentrale Bestimmung lautet:

»*Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt*, ist das Ich als absolutes Subjekt. So wie es sich *setzt*, ist es, und so wie es *ist*, *setzt* es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und notwendig.« ⁴⁷⁰

Auch Schelling hält das absolute Ich für das »Unbedingte«, das allen menschlichen Vollzügen und aller wissenschaftlichen Erkenntnis als Erst- und Letztbegründendes voran zu setzen ist; in seiner ein Jahr nach Fichtes »Grundlage« erschienenen Schrift »Vom Ich als Prinzip der Philosophie« schreibt er:

»Ich bin! Mein Ich enthält ein Sein, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deswegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es *sich selbst* denkt. Es ist also, weil es nur *selbst* sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst – aus absoluter Kausalität – hervor.« ⁴⁷¹

Lotzes Kritik zielt ab auf die unausgesprochene Prämisse dieser Setzungen, für die Fichte und Schelling die Basis von Kants Erkenntnistheorie in Richtung des Ich erweitern: Das scheinbar Objektivste und allem anderen Vorangehende, das beide im absoluten Subjekt gefunden zu haben glaubten, stellt sich aus seiner Sicht

⁴⁶⁸ MK3, 539f.

⁴⁶⁹ MK3, 540.

⁴⁷⁰ *Johann Gottlieb Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794] (Hg. Fritz Medicus), Hamburg 1922, 17.

⁴⁷¹ *F. W. J. Schelling*, Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wesen, in: ders., Sämtliche Werke I (Hg. Karl Friedrich August Schelling), Stuttgart 1856, 149–244, 167.

dar als eine hypothetische Konstruktion, die nur entstehen konnte, weil das Denken vom konkreten, im Erleben unmittelbar gegebenen Selbstbewusstsein in mehreren Abstraktionsschritten zu einer Reduktion gekommen ist, die mit dem eigentlichen, dem vorstellenden, fühlenden und wollenden Ich, nichts mehr gemein hat. Für Lotze ist daher das absolute Ich, weit davon entfernt, seine Absolutheitsansprüche tatsächlich einlösen zu können, nichts als ein leerer und wirklichkeitsfremder Gedanke. Von dem nur je konkret erfahrbaren Ich kann nicht abstrahiert werden, da es der einzige Wesenskern ist, der dem Menschen gegeben ist, und hinter dem folglich keine denkerische Reduktionsleistung noch Grundlegenderes zu entdecken vermag:

»Nur der lebendige Geist ist, und nichts ist vor ihm oder außer ihm; aber er ist so, dass er sein eigenes Sein und Wirken, das er ist und erlebt, sich zum Gegenstand denkender Reflexion nur macht, indem er der Mannigfaltigkeit desselben das Gerüst jener trennenden, verknüpfenden und gliedernden Abstraktionen, Beziehungen und Hilfskonstruktionen unterzieht, welche ihm dann leicht nicht nur als Bedingungen seines Denkens über sich, sondern auch als Bedingungen seiner Wirklichkeit erscheinen.«⁴⁷²

22. Neuntes Buch, Kap. 4: Gott – Grund und Urbild der Seele

Nach dieser Rekonstruktion einer Einheit von Sein und Relation, von Realem und Geist und damit generell: von Ontologie und Epistemologie, bleibt lediglich eine (allerdings nicht unbedeutende) Leerstelle: Bereits am Ende des ersten Bandes hatte Lotze darauf verwiesen, dass alle »endlichen Dinge« ihre Existenz nur innerhalb »eines unendlichen lebendigen Wesens« behaupten könnten, »dessen innerlich gehetzte Teile alle endlichen Dinge sind«⁴⁷³ – dieses Wesen ist ihm damit der Ermöglichungsgrund und der ordnende Rahmen alles in Relationen befindlichen Seienden und aller geistigen Realität. Lotze kommt im Verlauf des *Mikrokosmos* zwar einige Male auf dieses früh eingeführte Gottespostulat zurück, ohne aber einen systematischen Nachweis oder eine genauere Bestimmung des damit Behaupteten zu erbringen. Der Erfüllung dieser Aufgabe ist nun der Abschluss des *Mikrokosmos* gewidmet; der ambitioniert wirkende Titel des vierten Kapitels lautet: »Die Persönlichkeit Gottes«.

Zwar besteht Lotze bis zum Schluss auf dem für ihn charakteristischen Standpunkt, es sei unmöglich, ja, eine »Zumutung, zu erklären, wie Wirklichkeit überhaupt gemacht wird«; immerhin aber gesteht er zu, dass die Prämisse einer Abhängigkeit des »endlichen Vielen von dem unendlichen Einem« näherer Erläuterung bedürfe: Fasse man sie als »Behauptung eines fortbestehenden Verhältnisses von Wirklichem zu Wirklichem«, müsse man es als eine »zulässige Aufgabe anerken-

⁴⁷² MK3, 544. Bei Lotze finde sich, so kommentiert E. W. Orth, ein »kritisch modifizierter Begriff von Erkenntnistheorie, die eben nicht jeder Weltbetrachtung als eine patente Sicherung einfach vorgeschaltet werden kann«. Orth (1983), 376.

⁴⁷³ MK, 428.

nen«, den Sinn dieses Verhältnisses »soweit möglich zu bestimmen«. Zugleich habe man davon auszugehen, dass die bisher grundgelegten »metaphysischen Antriebe« einer solchen Bestimmung wenig dienlich seien; vielmehr finde man »diese Untersuchung [...] in den religiösen Gedankenkreisen bereits zu reichem Inhalte ausgebildet vor«. ⁴⁷⁴ Erneut macht Lotze an dieser Stelle von seiner epistemischen Prämissen Gebrauch, dass die elementaren Wahrheiten dem Menschen nicht qua Reflexion und Abstraktion, sondern im Modus der ihnen vorausgehenden unmittelbaren Intuition gegeben sind; zur Veranschaulichung dessen geht er so weit, den Glauben in eine Analogie mit der Sinneswahrnehmung zu setzen: Beide seien Arten der »Anschauung«; bereits die »Sinnlichkeit« schenke »uns den Inhalt ihrer Empfindungen völlig wie Offenbarungen, die nur angenommen können, wie sie sind«, man habe deshalb weder »Grund, Bedürfnis oder Mittel«, die »Wirklichkeit eines Farbeindrucks zu beweisen«, noch habe die Erkenntnis die »Arbeit« zu leisten, »zu zeigen, wie Farbe aussehe«. Der Glaube sei, dem entsprechend, die »Anschauung der übersinnlichen Tatsachen«, verursacht durch die »Einwirkungen Gottes auf das Gemüt«. Für beide, die Sinneswahrnehmung wie den Glauben, gelte, dass sie nur als unmittelbare Eindrücke und damit weder als Erfahrungen noch als Erkenntnisse fungieren könnten; erst das Denken sei es, »welches der mannigfachen sinnlichen Offenbarungen sich bemächtigend, sie vergleichend, verknüpfend oder ihre gegebenen Verknüpfungen deutend, aus ihnen die Erkenntnis einer Tatsache zu Stande bringt«. ⁴⁷⁵ – Dass sich zwischen den Sinneswahrnehmungen und einer »Anschauung der übersinnlichen Tatsachen« ein sehr wesentlicher Unterschied festhalten ließe, nämlich der, dass im ersten Fall das Angesehene als allgemein zugänglich und intersubjektiv überprüfbar, im zweiten Fall aber als nur subjektiv empfunden, zudem durch vorgegebene (z. B. kulturelle) Prägungen bedingt und daher durchaus anzweifelbar gewertet werden könnte, ist von Lotze offensichtlich nicht von Relevanz: Der Projektionsverdacht, für viele seiner Zeitgenossen bereits ein Standardargument gegen eine religiöse Weltdeutung, wird von ihm am Ende des *Mikrokosmos* in geradezu auffälliger Weise ignoriert. ⁴⁷⁶

Obwohl die Erkenntnis Gottes nach Lotze dem Menschen also, sofern er die Zeichen zu deuten weiß, unmittelbar in der Anschauung gegeben ist, unterzieht er

⁴⁷⁴ MK3, 545.

⁴⁷⁵ MK3, 548.

⁴⁷⁶ Dies ist insbesondere bemerkenswert angesichts der Tatsache, dass Lotze im Kapitel über »Das Gewissen und die Sittlichkeit« noch erklärt hatte, man müsse es »aufgeben, den Glauben an das Dasein Gottes auf die Übereinstimmung der Völker zu gründen« und dürfe die scheinbar »unrührliche Stimme des Gewissens« ebenfalls nicht als universalisierbare anthropologische Konstante werten, da das, »was sie bejaht und befiehlt« je nach Prägung äußerst divergent ausfalle: »Ein beschränkter und einseitiger Erfahrungskreis pflegt uns in gewisse Vorstellungsweisen der Dinge einzugewöhnen, die deshalb, weil sie innerhalb dieses Kreises keinen Widerspruch finden, allmählich für uns den vollkommensten Schein unbedingter Evidenz annehmen.« MK2, 309 f.; vgl. oben: I.C.15. – An diesem Beispiel lässt sich erneut nachvollziehen, inwieweit Lotzes Mediationsleistung zwischen Tradition und Traditionskritik nicht immer ohne merkliche Brüche verlaufen konnte.

im Anschluss die drei von ihm identifizierten Haupttypen der Gottesbeweise einer zusätzlichen Einzelkritik. Wie alle »rückläufigen, von den Folgen zu den Gründen strebenden Untersuchungen« bemühen sich die Gottesbeweise aus seiner Sicht, »das der Sache nach Erste auch aus dem Letzten der Wirklichkeit zu erraten«⁴⁷⁷ – sie sind, mit anderen Worten, ein idealer Testfall für das Unterfangen einer induktiven Metaphysik. Zwei von ihnen, der kosmologische und der teleologische, werden aus eben diesem Grund als unzureichend ausgesondert; der dritte, der ontologische, erfährt dagegen eine Rehabilitierung in Form einer Neufassung.

Für den kosmologischen Beweis, der von der »Zufälligkeit und Bedingtheit aller Welt« auf das »Dasein eines notwendigen und unbedingten Wesens« zu schließen versuche, gelte einerseits, dass er »nicht zu dem religiösen Begriffe eines Gottes, sondern nur zu dem metaphysischen eines Unbedingten« gelange und dabei nicht einmal dessen Einheit garantieren könne. Schwerer aber noch wiegt für Lotze, dass er den auf eben dieses Unbedingte angewendeten Begriff der »Notwendigkeit« vollständig entfremde, da dieser im eigentlichen Sinn nur als kausale Beschreibung des zwingenden Eintretens gewisser Folgen aufgrund gegebener Ursachen sinnvoll verwendet werden könne – der Begriff eines absoluten Unbedingten, eines »vereinzelten, durch nichts bedingten Wesens, dem gleichwohl notwendiges Dasein zukäme« wird daher von ihm als »ganz unmöglich« disqualifiziert. Laut Lotze ist die Prädikation eines »notwendigen« Gottes nur auf eine Weise sinnvoll – dann nämlich, wenn man sie nicht als eine ontologische Aussage, sondern als eine »Wertbestimmung« fasse, und Gott damit nicht als »sein müssend«, sondern als dasjenige, was »so unbedingt wertvoll ist, dass es durch diesen seinen Wert auch unbedingtes Dasein zu verdienen scheint«.⁴⁷⁸ Der Anspruch, Gott beweisen zu können, ist damit freilich verloren, es bleibt beim reinen Postulat.

Der teleologische Beweis, der von der »Zweckmäßigkeit der Welt aus« zur »Gewissheit der Wirklichkeit Gottes« zu gelangen suche, scheitert Lotze zufolge an mehreren Voraussetzungen: So sei die Annahme, »dass in der Welt ein zweckmäßiger Zusammenhang stattfindet, der aus absichtslosem Zusammenwirken von Kräften nicht entspringen kann«, lediglich eine Wahrscheinlichkeitsbehauptung – möglich bleibe es immer, »dass ein absichtsloser Naturlauf alle die Schritte von selbst getan hat, die er unter der Leitung einer Absicht doch hätte tun müssen, um das Zweckmäßige zu verwirklichen«. Auch die Annahme, dass eine allgemeine Zweckmäßigkeit »übereinstimmend und ausnahmslos die ganze Welt durchdringe«, kommt Lotze zufolge über den Status des Hypothetischen nicht hinaus, da die »wirkliche Erfahrungskennntnis« des Menschen nie hinreichend sei, um mehr als eine nur partikuläre Zweckmäßigkeit innerhalb einzelner Teile der Welt auszumachen.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ MK3, 550.

⁴⁷⁸ MK3, 550 f.

⁴⁷⁹ MK3, 553.

Die von ihm postulierte »ursprüngliche Wesenseinheit alles Wirklichen« könne, so Lotze, noch am Besten in Form des ontologischen Gottesbeweises ihren Ausdruck finden – zu kritisieren sei allerdings dessen »schulmäßige Fassung«, die besage, dass »der Begriff des allervollkommensten Wesens auch Wirklichkeit als eine seiner Vollkommenheiten einschließe, dass mithin das vollkommenste Wesen notwendig *sei*«. Kant habe zu Recht in seiner »einschneidende[n] Widerlegung« diesen »deutliche[n] Fehlschluss« kritisiert.⁴⁸⁰ Der Wahrheit näher komme bereits Anselm von Canterbury, der ein nur gedachtes Größtes als kleiner fasse, als ein tatsächlich seiendes.⁴⁸¹ Gerade nun weil es, wie Kant gezeigt habe, nicht möglich sei, hieraus einen »logisch triftigen Beweis« zu konstruieren, komme diesem Gedanken eine bestechende intuitive Schlüssigkeit zu; im Kern sei damit nicht mehr und nicht weniger gesagt, als dass »das Größte, das Schönste und Wertvollste nicht bloßer Gedanke, sondern Wirklichkeit sein muss«, weil es »unerträglich« wäre, wenn das höchste Ideal des Denkens »in der Wirklichkeit kein Dasein, keine Macht und keine Gültigkeit« hätte. So sei es eine denkerische Fehlleistung, im ontologischen Beweis »aus der Vollkommenheit des Vollkommenen« umständlich dessen »Wirklichkeit« folgern zu wollen; korrekt fasse ihn nur, wer »ohne Umschweif einer Folgerung« die »Unmöglichkeit seines Nichtseins« empfinde.⁴⁸² So lautet Lotzes prägnante Kurz- und Neufassung des ontologischen Beweises:

»Wäre das Größte nicht, so wäre das *Größte* nicht, und es ist ja unmöglich, dass das Größte von allem Denkbaren *nicht* wäre.«⁴⁸³

Der ontologische Gottesbeweis in der Fassung Lotzes ist damit befreit vom Zwang, in Form eines schlüssigen Syllogismus das nachzuweisen, was ohnehin

⁴⁸⁰ Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises findet sich im dritten Teil der KrV – der Kern seines Argumentes besagt, dass Existenz kein »reales Prädikat« ist, also ein Begriff, der zusätzlich zu anderen zu einem Gegenstand (und sei er Gott) hinzukommen könnte: »[Sein] ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils. Der Satz: *Gott ist allmächtig*, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen *ist*, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat *beziehungsweise* aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: *Gott ist*, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff*. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche. [...] Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben, (d. i. ihrer Möglichkeit).« AA III, 401.

⁴⁸¹ Lotze bezieht sich auf den Beginn des zweiten Argumentationsschrittes von Anselms Gottesbeweis im »Proslogion«: »Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.« *Anselm von Canterbury*, Liber Proslogion (Hg. Bernhard Geyer, Johannes Zellinger), Bonn 1931, 11.

⁴⁸² MK3, 556f.

⁴⁸³ MK3, 557.

nicht in logisch stimmige Form gebracht werden kann. Sein epistemischer Status kommt gewissermaßen dem cartesischen »Cogito, ergo sum« nahe – der Satz »Das Größte existiert« ist nicht das abschließende Ergebnis einer Reflexion, sondern die Artikulation einer Intuition, die bereits als solche den Anspruch allgemeiner Nachvollziehbarkeit in sich trägt.⁴⁸⁴ – Zugleich ist mit einer derartigen Bestimmung Gottes noch nicht viel konkreter Erkenntnisfortschritt gewonnen; das so artikulierende Größte bleibt ein diffuses Abstraktum, sie teilt, so Lotze, »mit den anderen inneren Erlebnissen des Glaubens die formale Unbestimmtheit ihres Inhaltes«.⁴⁸⁵ Für Lotze hingegen ist Gott auch *Persönlichkeit*. Um nun diesen Nachweis zu erbringen, greift er zurück auf eine Erkenntnis des vorherigen Kapitels – die Einheit von Seiendem und Geist.

Lotze identifiziert zunächst mehrere »Reihen von Eigenschaften«, die man Gott allgemein zuschreibe, und sondert sie in zwei Kategorien: Mit den metaphysischen Attributen der »Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht« werde er als der »Grund aller Wirklichkeit des Endlichen« bestimmt; mit den ethischen der »Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit« ferner als das »Höchste des Wertes«. Im Streben nach einer Vereinigung dieser beiden Sphären von höchster Wirklichkeit und höchstem Wert könne der »Sehnsucht des Gemütes« keine »andere Gestalt seines Daseins als die der Persönlichkeit genügen«, da nur einer »lebendige[n], sich selbst besitzende[n] und genießende[n] Ichheit« der Status einer »Vorbedingung [...] alles Guten und aller Güter« zuschreibbar sei.⁴⁸⁶ – Nun sei es in jüngerer Zeit dahin gekommen, dass eine »Form des geistigen Lebens« mit dem »Begriffe des höchsten Seienden« für zunehmend unvereinbar gehalten werde, so dass sich stattdessen der Gedanke einer nicht-ichhaften »ewigen Weltordnung«, einer »unendlichen Substanz« oder einer »sich entwickelnden Idee« fest etabliert habe. Namentlich genannt wird an dieser Stelle *Johann Gottlieb Fichte*; dieser habe, so Lotze, »mit begeisterten Worten dem gewöhnlichen, engherzig entworfenen Bilde des persönlichen Gottes die Erhabenheit seiner eigenen Auffassung« gegenübergestellt; die Frage allerdings, »wie denn doch eine Weltordnung als höchstes Prinzip denkbar sei«, beantworte er nicht. – Tatsächlich missachte Fichte, indem er eine Ordnung der Welt an die Stelle Gottes setze, den »einfachen Gedanken«, dass »keine Ordnung von dem Geordneten, das in ihr steht, abtrennbar« sei, und noch weniger könne »eine bedingende oder erschaffende Kraft ihm vorangehen«; die von ihm vorgestellte Weltordnung bleibe daher »stets ein Verhältnis dessen, was ist, nachdem es ist, oder indem es ist«:

»Ist sie daher nichts als Ordnung, wie ihr Name sagt, so ist sie niemals das Ord nende, das wir suchen und das der gewöhnliche Gottesbegriff, wie unzureichend auch sonst, darin wenigstens richtig bestimmte, dass er in ihm ein reales Wesen, nicht ein Verhältnis sah.«⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Vgl. zum epistemischen Status des cartesischen »Cogito« Baab (2016), 355 ff.

⁴⁸⁵ MK3, 558.

⁴⁸⁶ MK3, 558 f.

⁴⁸⁷ MK3, 560 f..

Fichte, so die Kritik Lotzes, fasst das höchste Wesen lediglich als das immanente, kontingente und endliche Strukturgesetz der Welt, nicht als das von ihr Unterschiedene und ihr Vorausgehende, das diese Ordnung erst hervorruft. – Um diese basale Differenz zu verdeutlichen, zitiert Lotze einen Abschnitt aus Fichtes 1798 publizierter Abhandlung »Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung« – es handelt sich um das einzige Fremdzitat dieser Länge innerhalb des gesamten *Mikrokosmos*. Auch er stimme, so gesteht Lotze zu, mit Fichte völlig darin überein, dass es, wie dieser schreibe, »nicht zweifelhaft« sei,

»sondern das Gewisseste, [], ja der Grund aller andern Gewissheit, [], dass es [diese] moralische Weltordnung gibt, dass jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle [] angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist; dass jedes seiner Schicksale [] Resultat ist von diesem Plane, dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher misslingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen.«⁴⁸⁸

Wie, so fragt nun Lotze, sei es aber möglich und denkbar, dass eine Weltordnung derlei gebiete und die Welt ihr darin gehorche? Eine so vorgestellte Ordnung könne nur dann »eine Vielheit zur Einheit irgend eines Verhältnisses zusammenfassen oder in dieser Einheit erhalten«, wenn sie zugleich als ein noch *vor* ihr gegebenes Wesen gefasst werde. Eine Ordnung fernerhin, die zwar darauf abziele, »die durchgängige Herrschaft des Guten sicherzustellen«, dies aber lediglich in Form eines »bewusstlosen, blinden, unpersönlichen Mechanismus, dessen bewegende Triebfeder gleichwohl das Gute sei«, verstricke sich, wie eben der »große Geist, dessen Irrtum wir hier beklagen«, noch tiefer in »jene undurchführbaren Klügeleien«. ⁴⁸⁹ – Lotzes Kritik trifft an dieser Stelle einen der wesentlichen Schwachpunkte dessen, was innerhalb des nachkantischen Deutschen Idealismus unter dem Absoluten verstanden wurde: Indem Gott der Welt nicht mehr als Schöpfer vorausgehend gedacht wird, gerät er vom transzendenten Grund zu ihrer immanenten Ordnung; es stellt sich daher die Frage, weshalb man unter diesen Bedingungen überhaupt noch von einem solchen fundamentalen Prinzip ausgehen oder es gar als konstitutiv für moralische Werte halten sollte. Von der Weltordnung zum Atheismus hat man, so gesehen, keinen großen Schritt mehr zu tun.

Nur kurz und in einem Seitenstrang der Argumentation erhält auch der unter Fichtes Zeitgenossen beliebte Pantheismus eine Abfuhr – interessanterweise aber nicht mit dem Standardargument, er führe zum Gedanken einer Verendlichung und Verweltlichung Gottes: Dem Pantheismus gelte, so Lotze, »als Sein, was uns nur als Erscheinung denkbar ist, die räumliche Welt mit ihrer Ausdehnung, ihren

⁴⁸⁸ MK3, 562. Das Originalzitat findet sich in: *Johann Gottlieb Fichte*, Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in: ders., Sämtliche Werke V (Hg. I. H. Fichte), Berlin 1845, 177–189, 188; diesen Beleg gibt auch Lotze an. Durch Lotze vorgenommene, allerdings im *Mikrokosmos* nicht kenntlich gemachte Kürzungen und Modifikationen sind durch eckige Klammern markiert.

⁴⁸⁹ MK3, 562f.

Gestalten, ihren unablässigen Bewegungen«; während er daher »die geistige Welt« als »einzelne Blüte« innerhalb der »blindwirkende[n] Realität« betrachte, sei es ihm selbst an diesem Stand seines Reflexionsganges undenkbar,

»Geist aus dem entstehen zu lassen, was nicht Geist ist, unabweisbar dagegen, alles bewusstlose Dasein und Geschehen als einen Schein anzusehen, dessen Form und Inhalt aus der Natur des geistigen Lebens entspringt.«⁴⁹⁰

Damit nun ist der Kern des Argumentes für die »Persönlichkeit Gottes« benannt: Nur ein absoluter Geist, ein absolut Fürsichseiendes, kann den Geist des Menschen als relativ Fürsichseiendes hervorrufen; ein blindwirkender Mechanismus genügt hingegen als Grundlage der einzelnen »fürsichseienden« Wesen in keiner Weise. Hierzu hat Lotze ein letztes potentiell Gegenargument aus dem Weg zu räumen, dessen Stärke vorderhand nicht gelegnet werden kann: Oft werde behauptet,

»Ich sei nicht denkbar außerhalb des Gegensatzes zu einem Nicht-Ich; deshalb könne persönliches Dasein von Gott nicht behauptet werden, ohne auch ihn in die widerstreitenden Schranken der Bedingtheit durch anderes herabzuziehen.«⁴⁹¹

Wieder bezieht sich Lotze hier, wie schon an früherer Stelle, insbesondere auf die Wissenschaftslehre des (hier nun nicht mehr namentlich genannten) Fichte; dort lautet das zweite zentrale Prinzip nach der Bestimmung des Ich als absolutem Subjekt:

»Es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt. Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich entgegengesetzte ist = *Nicht-Ich*. So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: -A nicht = A unter den Tatsachen des empirischen Bewusstseins vorkommt: *so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.*«⁴⁹²

Entsprechend kann Gott keine Ichheit im Sinne der von ihm gesetzten Bestimmung zugeschrieben werden, da ein solches Unterfangen eine unredliche Herabminderung Gottes im Sinne einer Ausdifferenzierung seines Wesens zur Folge hätte. Fichte schreibt hierzu:

»Setzt zur Erläuterung, das Selbstbewusstsein Gottes soll erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich, als durch die Voraussetzung, dass Gott über sein eigenes Sein reflektiere. Da aber in Gott *das Reflektierte* Alles in Einem und Eins in Allem, und *das Reflektierende* gleichfalls Alles in Einem und Eins in Allem sein würde, so würde in und durch Gott Reflektiertes und Reflektierendes, das Bewusstsein selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewusstsein Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d. i. für alle Vernunft, die an das Gesetz *der Bestimmung* desjenigen, worüber reflektiert wird, gebunden ist, ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben wird.«⁴⁹³

⁴⁹⁰ MK3, 564.

⁴⁹¹ MK3, 565.

⁴⁹² *Johann Gottlieb Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794] (Hg. Fritz Medicus), Hamburg 1922, 24.

⁴⁹³ Ebd., 192.

Lotzes Argument für die »Persönlichkeit Gottes« hat mehrere Schritte. Er betont zunächst, dass die Differenzierung in »Ich« und »Nicht-Ich« als basales Faktum des menschlichen Denkens kaum abgestritten werden könne; zugleich aber werde es, was die generelle und allgemeine Geltung dieser Klassifikation angeht, »zum Teil von der Festsetzung der Wortbedeutungen abhängen, ob wir dieser Behauptung beizupflichten finden«. So habe man festzustellen, dass die Begriffe »Ich« und »Nicht-Ich« keinen gleichrangigen Status hätten – der »sprachliche Ausdruck« gestehe dem Ich einen eigenständigen Status zu, dem Nicht-Ich nur dessen Negation.⁴⁹⁴ Das Wesen also, »dem es bestimmt ist, innerhalb des entstandenen Gegensatzes Ich zu sein«, trage »den Grund dieser Bestimmung in seiner *vor* diesem Gegensatz vorhandenen Natur« – es sei daher wahrscheinlich, dass zur Begründung seiner »Selbstheit« ein Wesen zum Ich werde, »noch ehe diese Entgegensetzung geschieht«:

»Mag es immerhin sein, dass Ich zu sich nur der sagen könne, der sich ein Nicht-Ich gegenüber denkt, von dem er sich unterscheidet, so muss doch, damit er in diesem Unterscheiden selbst sich nicht vergreife und sich selbst mit dem Nicht-Ich verwechsle, dieses sein unterscheidendes Denken von einer unmittelbar erlebten Gewissheit seiner selbst geleitet werden, von einem Fürsichsein, welches früher ist, als die unterscheidende Beziehung, durch die es dem Nicht-Ich gegenüber Ich wird.«⁴⁹⁵

Wenn daher auch das Ich »denkbar nur in Beziehung auf ein Nicht-Ich« sei, werde es doch noch vor dieser Differenzierung und zudem »außer jeder solchen Beziehung *erlebbar*«, und erst dieses Erleben bilde die Grundlage der sekundären Stellungnahme zu Gegenständen außerhalb des Ich.⁴⁹⁶

Mit dem Zugeständnis, dass dem Menschen allerdings keine Form des »Fürsichseins« vorstellbar sei ohne die »Mitwirkung einer Außenwelt«, von der erst aller »Inhalt unser Vorstellungen« und alle Möglichkeit einer Empfindungsfähigkeit des Ich stamme,⁴⁹⁷ leitet Lotze über zum Unterschied des kontingenten Selbstbewusstseins des Menschen vom absoluten Selbstbewusstsein Gottes: Ihm zufolge ist die »Übertragung der Bedingungen endlicher Persönlichkeit auf die des Unendlichen nicht im Recht«. Schon beim Menschen sei nicht die »Fremdheit der Außenwelt«, die »Quelle der Kraft [...] mit welcher sie die Entwicklung des Ich hervorruft«; sie gewähre dem »endlichen Geist« lediglich »veranlassende Anregungen zur Tätigkeit, welche dieser aus seiner eigenen Natur nicht erzeugen kann«:

»In dem Begriffe des endlichen Wesens liegt es, seine bestimmte Stelle im Ganzen zu haben, das also nicht zu sein, was das Andere ist, und doch zugleich als Glied des Ganzen in seiner ganzen Entwicklung auf dies Andere bezogen und zur Übereinstimmung mit ihm genötigt zu sein. Die Formen seiner Tätigkeit quellen auch dem endlichen Wesen aus seinem eigenen

⁴⁹⁴ MK3, 566.

⁴⁹⁵ MK3, 566 f.

⁴⁹⁶ MK3, 567.

⁴⁹⁷ MK3, 568.

Innenen, und weder der Inhalt seiner Sinnesempfindungen, noch seine Gefühle, noch die Eigentümlichkeit irgendeiner anderen seiner Äußerungen wird ihm von außen gegeben.«⁴⁹⁸

Für das »unendliche Wesen« hingegen gelte, dass es nicht auf eine Außenwelt verwiesen sei, von der es Anregungen zu seiner Entwicklung empfangen; vielmehr besitze es alle »Gründe für jeden Entwicklungsschritt seines Lebens in seiner eigenen Natur«. Der »endliche Geist in seinem Erinnerungslauf« biete, so Lotze, hierzu ein »schwaches Gleichnis«: Habe er erst genügend äußere Reize empfangen, entwickle sich »unsere Vorstellungswelt zu einem Strom« und bringe »in Werken der Phantasie, in Erfindungen der Überlegung, in Kämpfen der Leidenschaft« allein durch die »fortwogende Wechselwirkung seiner eigenen Bewegungen« Eigenes zustande. Das, was »dem endlichen Geiste« derart »nur annähernd möglich ist«, nämlich die »Bedingtheit seines Lebens durch ihn selbst«, finde im Gegenzug völlig »schränkenlos in Gott statt«, dem damit der Status einer nicht nur relativen, sondern einer absoluten Persönlichkeit zukomme.⁴⁹⁹

So schließt Lotze das vorletzte Kapitel des *Mikrokosmos* mit einer Umkehrung der Perspektive Fichtes: Dem Menschen ein Ich, Gott aber keines zusprechen zu wollen, komme der »wunderlichste[n] Verkehrung aller natürlichen Verhältnisse« gleich; stattdessen habe man sich bewusst zu machen, dass »von der vollen Persönlichkeit, die nur dem Unendlichen möglich ist, ein schwacher Abglanz auch dem Menschen gegeben« sei – nicht »erzeugende Bedingungen des Fürsichseins, sondern Hindernisse seiner unbedingten Entwicklung« seien die »Eigentümlichkeiten des Endlichen«; zu Unrecht werde gerade auf diese Einschränkungen die Befähigung des Menschen »zu persönlichem Dasein« zurückgeführt:⁵⁰⁰

»Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung für sie, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung.«⁵⁰¹

Dieses Defizitaritätsmodell des menschlichen Ich nimmt Lotze schließlich als Anlass für einige protopsychologische Überlegungen: Nie gebe es für den Menschen eine »Zusammenfassung des ganzen Selbst in einem Augenblick« oder ein »vollendetes Gesamtbild unseres Ich«; nur »in beschränktem Maße« könne man sagen, »dass *wir* handeln; meistens wird in uns gehandelt durch die einzelnen Vorstellungsgruppen oder Gefühle, welchen der psychische Mechanismus in jedem Augenblicke das Übergewicht gab«; noch weniger sei der Mensch eine diachrone Einheit, da diejenigen Bestrebungen, die in jugendlichem Überschwang als »unveräußerlichste[r] Kern des Ich« geschienen hätten, später zum Teil als »undeutbare Verirrungen« gefasst würden. So habe man »wenig Grund, von der Persönlichkeit endlicher Wesen zu sprechen«, sie sei vielmehr ein »Ideal, das, wie alles Ideale, nur

⁴⁹⁸ MK3, 570 f.

⁴⁹⁹ MK3, 571 f.

⁵⁰⁰ MK3, 573.

⁵⁰¹ MK3, 575 f.

dem Unendlichen eigen ist in seiner Unbedingtheit«. ⁵⁰² Lotzes abschließende Zusammenfassung seiner Thesen zur menschlichen und zur göttlichen Persönlichkeit lautet:

»In der Natur des endlichen Geistes als solchen liegt der Grund, dass die Entwicklung seines persönlichen Bewusstseins nur durch Einwirkungen des Weltganzen, welches er nicht ist, also durch Anregungen des Nicht-Ich geschehen kann, nicht deshalb, weil er des Gegensatzes zu einem *Fremden* bedürfte, um für sich zu sein, sondern weil er auch in dieser Rücksicht, wie in jeder anderen, die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich selbst hat. Diese Beschränkung begegnet uns nicht in dem Wesen des Unendlichen; ihm allein ist deshalb ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung, noch der fortdauernden Entwicklung durch etwas bedarf, was nicht es selbst ist, sondern in ewiger, anfangsloser innerer Bewegung sich in sich selbst erhält.« ⁵⁰³

Lotzes Affirmation des Gegensatzes von Ich und Nicht-Ich im menschlichen Wesen zur Herausarbeitung der von dieser »Schranke« befreiten rein fürsichseienden »Persönlichkeit« des Absoluten kann als originelle, da in dieser Form selten anzutreffende Begründung eines personalen Gottesverständnisses gelesen werden. Zugleich aber muss deutlich betont werden, dass Lotze hierzu auf eine Strategie zurückgreift, die er in anderem Zusammenhang bereits heftig kritisiert hatte: Der Begriff der »Persönlichkeit«, der in seiner alltagssprachlichen Verwendungsweise den Kern jedes endlichen und selbstbewussten Wesens bezeichnet, wird eben diesem Kontext entrissen und auf maximale Weise idealisiert. Was sich Lotze in früherem Kontext für das einzelne Schöne und die »Schönheit«, den freien Willen und die »Freiheit«, das böse Handeln und das »Böse« verboten hatte, gilt also, wie sich zeigt, nicht im selben Maß für die einzelne Person und Gott als absolute Persönlichkeit. ⁵⁰⁴ Zwar weigert sich Lotze zu erklären, wie »Wirklichkeit gemacht wird«, doch möchte er zugleich Theist im klassischen Sinne bleiben; damit erweist sich das Urbild-Abbild-Schema, das er im Hinblick auf generelle Idealisierungen strikt ablehnt, doch als letztlich unverzichtbar, wenn es um das Verhältnis des absoluten zum endlichen Fürsichseienden geht.

23. Neuntes Buch, Kap. 5: *Omnia vincit amor*

»Gott und die Welt« ist das Kapitel überschrieben, mit dem Lotze den *Mikrokosmos* beendet; es enthält – wie der Titel schon ahnen lässt – eine abschließende Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem unendlich gedachten Gott und seiner endlichen Schöpfung. Lediglich das Ziel des Argumentationsgangs sei hier in Kürze nachgezeichnet:

Lotze möchte am Ende des *Mikrokosmos* nicht weniger als die Tatsache aufweisen, dass alle Realität und alle herrschenden Gesetze in »unauflöslicher Verkettung

⁵⁰² MK3, 574f.

⁵⁰³ MK3, 575.

⁵⁰⁴ Siehe hierzu oben: I.C.13.

mit dem Reiche der Wertbestimmung und des Guten« stehen. Einzig eine solche Weltauffassung könne das Ziel erbringen, die von ihm am Beginn des neunten Buches konstatierte Dreiheit der Erkenntnisanfänge – Wahrheiten, Tatsachen, Werte – in eine letzte Einheit zu überführen:

»Nur *Eines* wäre dann: nur die eine wirkliche Macht, die uns unter dem dreigestaltigen Bilde eines zu verwirklichenden Zweckes erschiene: zuerst ein gewollter, bestimmter Wert, um dieser Bestimmtheit willen eine geformte und sich formende Wirklichkeit, endlich in diesem Wirken eine ewige Gesetzmäßigkeit zu sein.«⁵⁰⁵

Das »entscheidende, vollkommen unübersteigliche Hindernis«, das dieser Auffassung im Weg stehe, sei allerdings die Frage nach dem Sinn »des Übels und des Bösen in der Natur und in der Geschichte«; hier habe bisher niemand den »rettenden Gedanken gefunden«, und er, Lotze, wisse »ihn auch nicht«. Da sich im Theodizeeproblem augenscheinlich ein Widerspruch »zwischen der Allmacht Gottes und seiner Güte« offenbare, plädiert Lotze dezidiert für eine anti-rationalistische Lösung, nämlich die bewusste Entscheidung dafür, »dass unsere menschliche Weisheit zu Ende ist, und dass wir die Lösung nicht begreifen, an die wir glauben«.⁵⁰⁶ Nicht eine »große kosmische [...] Aufgabe« habe die Philosophie – so Lotze in einem Absatz, der, vermutlich als Reaktion auf die Rezension des Mikrokosmos durch Christian Hermann Weisse,⁵⁰⁷ erst der dritten Auflage hinzugefügt wurde⁵⁰⁸ – sondern lediglich die »bescheidene terrestrische [...], das Bild der Welt so zu konstruieren, wie es sich auf die Ebene unserer irdischen Existenz projizieren lässt«. Jeder scheinbar einfache Versuch einer Lösung derartiger Fragen müsse sich daher als unbefriedigend erweisen: Wer den »Lauf der Welt« alleine als »Entwicklung einer blinden Macht« fassen wolle, die »ohne Einsicht und Freiheit und ohne Teil-

⁵⁰⁵ MK3, 603.

⁵⁰⁶ MK3, 604f.

⁵⁰⁷ »Schade nur«, so schreibt Weisse dort zu Lotzes Stellungnahme zur Theodizee, »dass es schwer fällt, an die Aufrichtigkeit eines Glaubens zu glauben, welcher so schnell sich darein er gibt, seines Nichtwissens sich in einem Falle zu getrösten, wo so offenbar, wie in dem gegenwärtigen, nach logischer Notwendigkeit das Bekenntnis des Nichtwissens der Gründe umschlägt in eine Verleugnung der Tatsache, für welche nach den Gründen gesucht wird!« Im Anschluss versucht Weisse die idealistische Generalthese stark zu machen, dass auch Lotzes eigenes Denksystem, seinen eigenen Aussagen zum Trotz, auf eine »Anerkennung des in Wahrheit Metaphysischen« und einer »obwohl formalen, doch gegenständlichen Notwendigkeit« angewiesen sei, »in deren Bewusstsein der menschliche Verstand mit dem göttlichen zusammentrifft, weil sie in gleicher Weise ein ideales Prius für beide ist.« *Christian Weisse*, Rezension von Hermann Lotze, Mikrokosmos, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 47 (1865), 272–315, 307, 312, 314.

⁵⁰⁸ Die aktuelle Meiner-Ausgabe (2017), ein fotomechanischer Wiederabdruck der Auflage von 1923, folgt in allen drei Bänden der zweiten Auflage von 1869 / 1872, die nicht Lotzes Fassung letzter Hand entspricht. Der Einschub zur Theodizee-Frage ist daher als im dritten Band als Anhang auf den Seiten 622–623 abgedruckt. Im Original findet sich diese Passage in: *Hermann Lotze*, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Dritter Band: 7. Die Geschichte / 8. Der Fortschritt / 6. Der Zusammenhang der Dinge, Leipzig³1880, 611f.

nahme für Gut und Böse nach allgemeinen Gesetzen sich fortbewegt«, gebe keineswegs einer »höhere[n] Wahrheit«, sondern vielmehr einer »unbefriedigende[n] Auskunft« den Vorzug, »auf die der ermüdende Gedanke sich in jedem Augenblick zurückziehen kann, wenn er sein unerreichbares, aber darum nicht minder sicheres Ziel aufgibt«. ⁵⁰⁹

Wie aber, so lautet die Leitfrage der letzten Seiten des *Mikrokosmos*, ist es möglich, Gott nicht nur als höchstes Prinzip, sondern auch als höchsten *Wert* zu denken? Hierzu muss Lotze, trotz all seiner bisher vorgebrachten Bedenken gegen ein solches Unterfangen, eine abschließende Idee Gottes entwerfen; notgedrungenerweise verzichtet er dazu weiter auf einige Kriterien analytischer Strenge, die er an früherer Stelle aufgestellt hatte und verweist zugleich auf die »wissenschaftliche Undurchführbarkeit« seines Gedankenganges. ⁵¹⁰ – Auf dem »Weg der Abstraktion« hoffe man generell, so Lotze, »ein Allgemeines zu erreichen«; dieses Allgemeine gelte im Regelfall nur für einzelne Fälle; zugleich bestehe immer die Hoffnung, ein Allgemeines zu finden, das »auch in dieser Allgemeinheit wirklich sei«. Beispiele für die erste Kategorie seien das »Nützliche« und das »Angenehme« – sie seien lediglich »Bedingungen, unter denen an einem anderen, nämlich an einem Wirklichen, welches diese Bedingungen erfüllt«, die konkrete Eigenschaft der Nützlichkeit oder Annehmlichkeit festgestellt werden könne. ⁵¹¹ – Anders hingegen verhalte es sich mit dem Guten: Gut seien »nicht die Handlungen als geschehende Ereignisse, nicht ihre Erfolge als gestiftete Tatsachen, sondern nur der Wille, der sie erzeugt«. Insofern hätten »Gutes und Güter« als die »lebendigen Bewegungen« des »führenden, wollenden und wissenden Geistes [...] Wirklichkeit«. ⁵¹² Auf dieser Basis führt Lotze unverhofft eine neue Deutungsebene ein, den Begriff der *Liebe*, der bis zu diesem Punkt noch keine Rolle gespielt hatte, nun aber plötzlich zum Zielgedanken des Mikrokosmos wird:

»Das Gut an sich ist die genossene Seligkeit; die Güter, die wir so nennen, sind Mittel zu diesem Gut, aber nicht selbst das Gut, ehe sie in ihren Genuss verwandelt sind; gut aber ist nur die lebendige Liebe, welche die Seligkeit anderer will. Und *sie* ist eben das *Gute an sich*, das wir suchen; sie, indem sie Wirklichkeit hat als eine Bewegung des ganzen lebendigen Geistes, welche sich selbst weiß, sich fühlt und sich will, ist eben deswegen nicht nur eine formale allgemeine Bedingung, unter der irgend einem anderen, dass sie erfüllte, zukäme, gut zu sein, ohne dass sie selbst es wäre; sondern sie ist das einzige, das in eigentlichem Sinne diesen Wert hat oder dieser Wert *ist*, und alles andere, Entschlüsse, Gesinnungen, Handlungen und besondere Richtungen des Willens, alles dies trägt nur abgeleiteterweise mit ihr denselben Namen des Guten.« ⁵¹³

Während daher den »endlichen Wesen« immer nur das einzelne Gute und einzelne Güter sowie, vermittelt durch das Gewissen, die »sittlichen Gebote« vor Au-

⁵⁰⁹ MK3, 622 f.

⁵¹⁰ MK3, 608.

⁵¹¹ MK3, 605 f.

⁵¹² MK3, 606 f. Vgl. hierzu oben: I.C.15.

⁵¹³ MK3, 607 f.

gen stünden, die zur Verwirklichung eines relativ Guten führten, stehe dem »göttlichen Wesen [...] nicht in gleicher Weise ein an sich Gutes als ein auch ihm geltendes Gebot gegenüber«; keine »ewig gültige Notwendigkeit« liege – weder als Wahrheit noch als Wert – vor ihm, sondern

»das Wirkliche, welches die lebendige Liebe ist, entfaltet sich in die *eine* Bewegung, die dem endlichen Erkennen sich in die drei Seitenkräfte des Guten, welches ihr Ziel ist, des Gestaltungstriebes, der es verwirklicht, und der Gesetzmäßigkeit zerlegt, mit welcher dieser die Richtung nach seinem Zwecke innehält.«⁵¹⁴

Gott ist die Liebe – zu diesem »philosophischen Glauben« bekennt sich Lotze am Ende des *Mikrokosmos*.⁵¹⁵ Hiermit ist nun auch der finale Sinn des am Beginn des ersten Bandes aufgestellten Leitsatzes der »ausnahmslos universell[en] Ausdehnung« und zugleich »völlig untergeordnet[en] Bedeutung der Sendung« des Mechanismus gefunden:⁵¹⁶ Dies ist der Fall, weil aller in der Welt herrschenden Gesetzmäßigkeit lediglich eine dienende und vermittelnde Funktion zur Verwirklichung des Guten durch die göttliche Liebe zukommt.⁵¹⁷

Konsequenterweise bemerkt Lotze, dass jeder Versuch, die Geltung seiner Schlussthese argumentativ weiter zu untermauern, dem »wissenschaftlichen Geschmacke notwendig« missfallen müsse; es sei unmöglich, diesen »Kern unserer Überzeugung« zu »einem System« zu entwickeln. »Schiene mir die wissenschaftliche Lösung dieser Aufgabe möglich«, so Lotze, »so würde ich alle Kraft an ihre Ausführung setzen, denn erst dann würde ich den vollen Beweis für meinen Glauben gegeben haben, dass die Gültigkeit des Mechanismus schrankenlos, aber seine Bedeutung überall eine untergeordnete ist.«⁵¹⁸ Einige flankierende Argumente, die er am Ende dennoch anbringt – Gottes »ewige Identität mit sich selbst« setze nicht nur eine »logische Vollkommenheit seines Begriffes«, sondern auch eine »ethische Vollkommenheit seines Wesens« voraus; die Vorstellung einer kausal strukturierten Welt sei sinnlos, wenn nur Gründe aufeinander folgten, »damit das so sei und geschehe«, so dass es zuvor noch des Aspektes der auf ein Ziel gerichteten freien Tathandlung bedürfe – werden durch Lotze schließlich relativiert mit der Feststellung, dass es, trotz aller Behelfs- und Plausibilisierungsargumente, am Ende nur bei dem »Glauben an ein Ziel« bleiben könne, »von dessen Berührung uns eine unausfüllbare Kluft zurückhält.«⁵¹⁹

⁵¹⁴ MK3, 608.

⁵¹⁵ MK3, 603.

⁵¹⁶ MK, XIII*.

⁵¹⁷ Vorbehaltlos lässt sich an dieser Stelle F. C. Beiser zustimmen, der den Abschluss des *Mikrokosmos* folgendermaßen kommentiert: »Thus, in the culminating passages of his major work, Lotze continued to demonstrate his loyalty to the romantic tradition. *Mikrokosmos* was, from its very beginning to its very end, the confession of a romantic heart.« Beiser (2013), 276.

⁵¹⁸ MK3, 609 f.

⁵¹⁹ MK3, 611 ff.

24. Schluss: Prosa des Denkens, Poesie der Welt

»Selten«, so schließt Lotze den *Mikrokosmos*, habe man »nach langer Wanderung die Genugtuung«, keinen »Gipfel, der eine Aussicht versprach« ausgelassen und »jeden von seiner günstigsten Seite« betreten zu haben. Statt ein »einfache[s] Erinnerungsbild« auf die Vielfalt des Zurückliegenden zu werfen, wolle er lediglich die »leitende wissenschaftliche Gesinnung« seines Werkes abschließend noch einmal hervorheben, nämlich

»den Streit einerseits gegen alle Verehrung leerer Formen und gegen die Wertüberhöhung dessen, was nur Voraussetzung oder Folge, Mittel oder Erscheinungsweise des wahrhaft Wertvollen, Lebendigen und Wesenhaften ist; und damit verschwärt den anderen Streit gegen jede Schwärmerei, welche das Höchste in anderer Weise lieber wirksam sehen möchte, als in der, die es sich selbst gewählt, oder die es auf anderem Wege erreichbar glaubt, als auf dem Umwege formaler Gesetzlichkeit, in welche es sich selbst dahingeben hat.«⁵²⁰

Konkret entspringe dieser Gesinnung einerseits die »Achtung vor dem wissenschaftlichen Wert mechanischer Forschung in Natur und Geschichte«, andererseits aber die »hartnäckige Ablehnung, in allem Mechanismus mehr zu sehen, als die im Denken isolierbare Form des Verfahrens«, die das »höchste Wirkliche« der Entwicklung der Welt gegeben habe. Dies richte sich nicht nur gegen die »materialistischen Ansichten«, sondern ebenso gegen »jenen Idealismus«, der demgegenüber »die bessere Sache zu verfechten« glaube: Es sei »gleichgültig«, ob der »wesentlichste Kern der Wirklichkeit« in »seelenlosen Atomen, blinden Kräften und mathematischen Gesetzen des Wirkens«, oder ob er in »denknotwendigen Begriffen irgendwelcher Art, in relativen oder absoluten Ideen und den Gaukeleien ihrer dialektischen Bewegungen« gesucht werde:

»Alle diese Ansichten würdigen ganz gleichmäßig die Natur und die Geschichte dazu herab, Darstellungen des unbedingten Gleichgültigen und Wertlosen zu sein, dessen Vorhandensein in der Welt des Denkbaren nur begrifflich ist, wenn es als der letzte formelle Widerschein des lebendigen Geistes und seiner lebendigen Tätigkeit gedacht wird.«⁵²¹

Ihm selbst schein es dagegen als die »Summe der Weisheit, das Geringe nicht zu verachten, aber es nicht für groß auszugeben; nur für das Große sich zu begeistern, aber im Kleinen getreu zu sein«. Das »wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll«, so schildert Lotze den positiven Kern seiner Erkenntnis, sei »nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige, persönliche Geist Gottes und die Welt lebendiger, persönlicher Geister, die er geschaffen hat«.⁵²²

»Sie allein sind der Ort, in welchem es Gutes und Güter gibt; für sie allein besteht die Erscheinung einer ausgedehnten Stoffwelt, durch deren Formen und Bewegungen sich der Gedanke des Weltganzen der Anschauung jedes endlichen Geistes zu seinem Teile verständlich macht.«⁵²³

⁵²⁰ MK3, 613f.

⁵²¹ MK3, 614.

⁵²² MK3, 614f.

⁵²³ MK3, 615.

Der »Anblick des Weltganzen«, so schließt Lotze seinen *Mikrokosmos*, sei »überall Wunder und Poesie«, »Prosa« hingegen seien »nur die beschränkten und einseitigen Auffassungen kleiner Gebiete des Endlichen«. ⁵²⁴ Auch sein eigenes Werk ist damit, wie alle Weltdeutung des Menschen, der zweiten Kategorie zuzuordnen. Der *Mikrokosmos* endet insofern mit dem deutlichen Plädoyer dafür, die wahre Weltauffassung nicht in ihm oder irgendeinem anderen Buch, sondern in der Welt selbst zu suchen.

D. RESÜMEE

Die Vielfalt unterschiedlicher denkerischer Motive, die Lotze in den drei Bänden des *Mikrokosmos* zur Ausführung bringt, macht es kaum möglich, seine Seelenlehre auf eine konkrete und zentrale Pointe zu bringen – in ihrer Vielperspektivität und aufgrund der in sehr unterschiedliche Richtungen gehenden Argumente entzieht sie sich jeder einfachen Rubrizierung, weswegen sich bereits der Versuch einer Zuordnung seines Ansatzes zum Spektrum der klassischen Positionen innerhalb der Philosophie des Geistes als beinahe aussichtslos erweist: Lotze offenbart sich zwar am Ende des *Mikrokosmos* als *Idealist*; seine zugleich vertretene Theorie des allumfassenden »Mechanismus« steht dennoch in starkem Gegensatz zu dem, was man hiermit traditionellerweise verbindet. Er bezeichnet seine Theorie an anderer Stelle als *Okkasionalismus*; allerdings hat er damit nicht eine ontologische These im Sinn, sondern einen rein auf epistemischer Ebene situierten Aufweis der Erkenntnisgrenzen im Hinblick auf die Beantwortbarkeit der Interaktionsfrage. Mit dem *Panpsychismus* sympathisiert er an unterschiedlichen Stellen des *Mikrokosmos* – in der am Ende des ersten Bandes präsentierten Monadentheorie oder seiner These des »Fürsichseins« aller Entitäten am Ende des dritten finden sich deutliche Elemente einer Allbeseelungslehre, die das Subjektsein nicht rein auf den Menschen beschränken möchte. Und selbst der *naturalistische Monismus* scheint für Lotze vordergründig kein Problem darzustellen – die bedingenden Ursachen des »geistigen Lebens« sind aus seiner Sicht völlig von materiellen Gegebenheiten abhängig; weite Teile des *Mikrokosmos* sind daher dem Kampf gegen die auch aus seiner Sicht absurde Auffassung gewidmet, der Geist besitze die Macht der Unabhängigkeit von den Bedingungen des natürlichen »Mechanismus«. ⁵²⁵

⁵²⁴ MK3, 615.

⁵²⁵ Bereits einige Zeitgenossen machten Lotze die vordergründige Pluralität seines Ansatzes deutlich zum Vorwurf. Der Autor einer wenige Jahre nach seinem Tod verfassten Dissertation äußert sich folgendermaßen: »Es sind [...] schwere Mängel, die an diesem philosophischen Systeme uns entgegentreten. Bei allem eminenten Scharfsinn im Einzelnen und allem edlen Willen fehlt doch der *einheitliche Guss*, die Gestaltung aus einem einheitlichen Prinzip. Auf empiristischer und Kantischer Grundlage wird eine Ausgleichung der mannigfachsten Gegensätze versucht. Der Herbart'sche Pluralismus wird mit dem Spinozismus, der Spinozismus mit dem Hegelianismus, der Idealismus mit der mechanischen Naturbetrachtung und der Theismus mit dem Pantheismus

Eine von Lotzes großen Stärken liegt in der Negation fremder Positionen; jeder allzu einfache Standpunkt wird von ihm im Regelfall widerlegt mit einem Aufweis dessen, dass die Dinge doch komplexer sind, als sie vordergründig scheinen. Für den, der sich auf die Suche nach dem positiven Kern seines Denken macht, stellt sich angesichts dessen um so mehr die Frage, ob und wie es möglich ist, die Vielfalt der sich hieraus ergebenden unterschiedlichen, einander teils überschneidenden, teils scheinbar in Widerspruch zueinander stehenden Positionen auf einen Kernbestand weniger zentraler Thesen zu bringen. Lotze, bei dem »selten ein Ja zu finden« ist, »das nicht an anderer Stelle durch ein Nein wieder aufgehoben würde«,⁵²⁶ und der statt einer »kräftige[n] Dosis Dogmatismus« oft genug nur ein »vorsichtiges Dahingestelltlassen« bietet,⁵²⁷ entzieht sich daher weit mehr als andere Denker den üblichen Zuordnungen und damit auch der Logik der Rezeptionsgeschichte, die nur zu gerne auf klare und eindeutige Kategorisierungen zurückgreift. – Inwiefern ein zuspitzendes Resümee seines denkerischen Ertrags dennoch im Bereich des Möglichen liegt, wird gleich zu zeigen sein; zuvor allerdings sollen in einem konzentrierten Überblick noch einmal die inhaltlichen Thesen seiner Seelenlehre zusammenfassend in den Blick genommen werden.

1. Die Seelenlehre des Mikrokosmos: Ein inhaltlicher Überblick

Das *Vorwort* des *Mikrokosmos* beginnt mit der Sentenz: »Zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft ist ein alter, nie geschlichteter Zwist.«⁵²⁸ Hiermit ist als leitendes Motiv des Werkes die elementare Divergenz zwischen den Abstraktionsleistungen der Wissenschaft und der emotiven Grundbefindlichkeit des Menschen artikuliert. Lotze hält die sich hieraus ergebende Spannung für nicht auflösbar, allerdings möchte er nachweisen, dass der »Mechanismus«, also die Gesamtheit der naturgesetzlichen Wirkmechanismen in-

verschmolzen. Aber das System gerät damit in ein unsicheres Schwanken zwischen Pluralismus und Monismus, zwischen Substanzialismus und der Idee der absoluten Bewegung, zwischen der Idee des persönlichen Gottes und der monistischen Idee eines einheitlichen Weltgrundes, zwischen Idealismus und Mechanismus. Alle diese Gegensätze sind hier verbunden, aber ohne ein gemeinsames Prinzip, in welchem sie als Momente einer einheitlichen Gesamtanschauung begriffen wären. [...] Es ist ein geistvoller, umfassender Eklektizismus, der das Erbe der Vergangenheit angetreten hat. Die verschiedenartigsten Gegensätze reichen sich in demselben friedlich die Hand, solange sie in der edlen, vielseitigen Subjektivität des Autors verbunden und in derselben zur Ruhe gesetzt sind. Indem sie aber objektiv heraustreten, gegeneinander rege und lebendig werden und ihre Konsequenzen ziehen, erweisen sie sich als feindliche Elemente, welche die Einheit der Gesamtanschauung zersprengen und sich gegenseitig negieren.« *Leonhard Stählin*, *Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie*, Leipzig 1888, 103 f.

⁵²⁶ *Hartmann* (1888), 147.

⁵²⁷ *Stumpf* (1918), 10.

⁵²⁸ MK, III*.

nerhalb der Welt, trotz universaler »Ausdehnung«, nicht dem eigentlichen Sinn der Welt entspricht.⁵²⁹

Das gesamte *erste Buch des Mikrokosmos* ist zunächst der empirisch-deskriptiven Betrachtung des »Mechanismus« gewidmet. Als Resümee steht für Lotze am Ende die Erkenntnis, dass der Organismus aller Lebewesen ein fragiles Gebilde ist, das ähnlich dem »Brennpunkt einer Linse« über die Befähigung verfügt, die Kräfte seiner Umwelt für eine gewisse Zeitspanne zu bündeln.⁵³⁰ Man benötigt daher keine Hypothese einer die Wissenschaft des Lebendigen begründenden »Lebenskraft«; vielmehr ist alles Leben ein sich rein nach Gesetzen des »Mechanismus« vollziehender Naturvorgang.

Im *ersten Kapitel des zweiten Buches* kommt Lotze zu der Feststellung, dass die Differenz zwischen physikalischen Vorgängen, die einen Empfindungsreiz verursachen, und dieser Empfindung selbst nicht überbrückbar ist. Er postuliert deshalb zwei »Erklärungsgründe« für das Feld des Mechanismus und der Seele.⁵³¹ Als die zentrale Wesenseigenschaft der Seele (des Menschen wie der Tiere) fasst er die Fähigkeit, die Vielheit der Welt in der Einheit eines Bewusstseins bündeln zu können; nicht die Tatsache, dass uns die Welt, sondern »dass wir uns überhaupt erscheinen können«, ist ihm hierfür der intuitiv fassbare Beleg.⁵³² Auf Basis dieses Argumentes kommt es zur Ontologisierung der Seele als »Substanz«.

Im *zweiten Kapitel des zweiten Buches* argumentiert Lotze gegen die unter seinen Zeitgenossen noch populäre Annahme eines allen psychischen Aktivitäten vorausgehenden, von allen Eigenschaften freien »Grundes« der Seele: Wie alles Seiende entfaltet die Seele ihr Wesen »in ihrem Erscheinen« und lässt sich daher nur »nach den Folgen« erkennen, »mit denen [sie] in unsere Beobachtung fällt«.⁵³³

Das *fünfte Kapitel des zweiten Buches* richtet sich zunächst gegen die Ich-Philosophie Fichtes und des frühen Schelling: Nicht die abstrakte Differenzierung in Ich und Nicht-Ich ist das, was aller Geistestätigkeit voraus geht, sondern das noch vor allen derartigen Reflexionen liegende *Erleben* des eigenen Ich im Unterschied zum Nicht-Ich der Welt. Auch der Materialismus kann somit als widerlegt gelten; wer ihm folgt, bezweifelt »sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt«.⁵³⁴ So liegt der gemeinsame Fehler des Idealismus wie auch des Materialismus für Lotze darin, dass beide, indem sie das Spezifische der menschlichen Subjektivität auf einen ersten Grund zu bringen versuchen, lediglich sekundäre Abstraktionsleistungen an Stelle des eigentlich apriorischen Erlebens setzen.

Im *ersten Kapitel des dritten Buches* widmet sich Lotze der Problematik der Verbindung zwischen Seele und »Mechanismus«. Hierbei betont er zunächst, dass bereits die Frage nach dem »Band«, also der konkreten Art der Verbundenheit beider,

⁵²⁹ MK, XIII*.

⁵³⁰ MK, 155.

⁵³¹ MK, 167.

⁵³² MK, 175.

⁵³³ MK, 212, 216.

⁵³⁴ MK, 296.

abzulehnen ist, weil sie auf der verschwiegenen Prämisse eines grundsätzlichen Dualismus beruht, der sich durch ein einfaches Erklärungsmuster auflösen lasse. Lotze hält daher das Bild eines »Geflechtes« vielfältiger wechselseitiger Verbundenheit für die angemessenere Deskriptionsweise der Interaktion von Leib und Seele.⁵³⁵ Spezifische Einblicke in die dazu nötige »innere Maschinerie« hält er zwar für möglich, aber zugleich für wenig erfolversprechend, vermehre sich doch mit der »Mannigfaltigkeit zusammenhängender Glieder« auch die »Summe dessen [...], was einer Erklärung eben bedürftig wäre.«⁵³⁶ Das Kapitel schließt mit der Feststellung, dass es unerklärbar bleibe, wie die Tatsache der Wechselwirkung zwischen den Elementen der Welt zustande kommt. Die Interaktionsfrage ist dadurch auf mehrerlei Ebenen als nicht sinnvoll beantwortbar qualifiziert; sie scheidet bereits an der Fragestellung.

Im *zweiten Kapitel des dritten Buches* stellt Lotze die These auf, der Seele als »unausgedehntem Wesen« müsse nichtsdestotrotz ein »Ort im Raume« zugeschrieben werden – er sei an derjenigen Stelle des Gehirns zu finden, wo Eindrücke in sie eingingen und von wo aus sie Anregungen in den Körper vermittele, wo sie also leide und wirke.⁵³⁷ Wie ein Blick in die frühe Abhandlung *Seele und Seelenleben* (1848) und die *Medizinische Psychologie* (1852) zeigen, liegt ein primärer Motivationsgrund dieses heute fragwürdig scheinenden Theorems darin, dass Lotze gegenüber Herbart, dessen Psychologie auf einem empirisch kaum verwertbaren Postulat der Seele als »realem Wesen« gründete, um eine stärkere Vermittlung zwischen einem metaphysischen und einem empiristischen Seelenverständnis bemüht war. Er schließt daher von seiner Theorie der sich im Subjekt manifestierenden Einheit des Bewusstseins darauf, dass diese Einheit sich auch auf physischer Ebene in einer materiellen Lokalisierbarkeit der Seele niederschlagen muss. Diese These, die in einem merklichen Kontrast zu den kritischen Ausführungen des vorherigen Kapitels steht, wurde von Lotze mehrmals abgeschwächt und in der späten *Metaphysik* (1879) schließlich komplett fallen gelassen.

Das *vierte Kapitel des dritten Buches* ist ganz dem Versuch der Begründung einer Monadentheorie gewidmet, auf die Lotze allerdings an keiner anderen Stelle des *Mikrokosmos* explizit rekurriert. Es beginnt mit der Feststellung, dass die materialistische Betrachtungsweise, die Materie bringe Sinneswahrnehmungen als Sekundärprodukt hervor, die Dinge falsch gewichte; vielmehr sei die »leuchtende und tönende Pracht der Sinnlichkeit« der Zweck aller »Veranstaltungen der Außenwelt«.⁵³⁸ Für Lotze ist die Empfindungsfähigkeit darüber hinaus nicht humanspezifisch; auch die Dinge, ja, noch die kleinsten »Wesen« der Welt sind in der Lage, »sich selbst erscheinen [zu] können«, jedes Atom ist ihm – mit Leibniz – ein lei-

⁵³⁵ MK, 306f.

⁵³⁶ MK, 309.

⁵³⁷ MK, 325.

⁵³⁸ MK, 395.

dender und fühlender »Spiegel des Universums«. ⁵³⁹ Die Seele wird so zur Monade im Kreis vieler anderer »minder begünstigter Genossen«. ⁵⁴⁰ Die große Reihe ontologischer und epistemischer Folgefragen, die sich hieraus ergeben, löst Lotze nicht auf.

Im *fünften Kapitel des dritten Buches* skizziert Lotze die ontologischen Prämissen seiner philosophischen Gotteslehre, auf die er im neunten Buch wieder zurückkommen wird: Jede Wechselwirkung innerhalb der Welt ist nur möglich unter »Mitwirkung« eines »höheren Grundes«. ⁵⁴¹ Die Annahme eines allumfassenden »Naturgesetzes« als höchster Instanz – also ein Gesetzesrealismus – wird von ihm mit dem Argument negiert, dass ein Gesetz immer nur eine denkerische Abstraktion von den Gehalten des tatsächlich Gegebenen sein könne. Wohl aber sei die bestehende Vielfalt der Welt nur möglich unter Annahme der »Wirklichkeit eines unendlichen lebendigen Wesens, dessen innerlich gehegte Teile alle endlichen Dinge sind«. ⁵⁴² Auch wenn die Naturwissenschaft nur die »Welt der Erscheinungen« untersucht, fallen so die beiden »Erklärungsgründe« von Seele und Mechanismus am Ende zusammen. Der *Schluss des ersten Bandes* warnt jedoch vor einer allzu optimistischen Verwertung dieser Erkenntnis: Zwar strebt der Mensch in seinem Erkennen immer nach Einheit, er lebt aber zugleich »im Bereiche der Zweiheit und des Gegensatzes«; ⁵⁴³ eine philosophisch befriedigende Lösung der am Beginn des *Mikrokosmos* angezeigten Divergenz liegt somit nicht im Bereich des Möglichen.

Das *vierte und fünfte Kapitel des vierten Buches* widmet Lotze der Frage nach der Möglichkeit einer Begründung der menschlichen »Sonderstellung«. Er kommt dabei zunächst zu der These, dass die Frage der Genese des Menschen bis zu seiner gegenwärtigen Gestalt hierbei nicht von Relevanz ist; ebenso wenig lässt sich sein Status durch den aufrechten Gang (gegen Herder) oder andere Spezifika seiner äußerlichen Körperform begründen. ⁵⁴⁴ Für Lotze ist es einzig der »Reichtum des inneren Lebens«, der den Menschen über die Tiere erhebt; ⁵⁴⁵ sein Körperbau und seine Entwicklungsgeschichte fungieren lediglich als Ermöglichungsbedingungen dieses Spezifikums. Der Darwinismus wird von Lotze zwar nicht negiert, aber doch für nahezu irrelevant erklärt – Darwin weise allenfalls auf, so Lotze ab der dritten Auflage des *Mikrokosmos*, dass die Genese des Lebendigen durch ein fortwährendes Streben nach Zweckmäßigkeit geprägt sei; dessen Theorem ändere daher, ob wahr oder falsch, am Gehalt seiner eigenen Ausführungen nichts.

Das *erste Kapitel des fünften Buches* steht unter dem Titel »Der Geist und die Seele«; der Geist wird hier von Lotze als die spezifisch humane Entfaltung eines

⁵³⁹ MK, 397, 405.

⁵⁴⁰ MK, 413.

⁵⁴¹ MK, 421.

⁵⁴² MK, 428.

⁵⁴³ MK, 452.

⁵⁴⁴ MK2, 86f.

⁵⁴⁵ MK2, 79.

Potentials gefasst, das den Tieren fehlt. Im Rest des Kapitels wendet er sich erneut gegen die Annahme einer dem Erleben vorgeordneten »Seelensubstanz«: Der Wunsch, die Seele so kennen zu lernen, wie sie »an sich ist«, entspreche der verständlichen, aber in diesem Punkt (wie so oft) in die Irre gehenden Neigung des Menschen zur sprachlichen Abstraktion vom konkret Gegebenen: Gerade weil die Seele tätiges Subjekt sei, existiere sie immer nur in der Form ihres Ausdrucks; ein von allen Äußerungsformen freier »Kern undurchdenkbarer Sachlichkeit« werde in ihr nie gefunden werden.⁵⁴⁶

Im *dritten Kapitel des fünften Buches* widmet sich Lotze der Sprache und dem Denken; er beginnt damit seine eigentliche Konkretisierung der Spezifika des menschlichen Geistes. Die Sprache ist ihm zufolge »nicht das Denken [...], sondern sein Ausdruck«;⁵⁴⁷ mit ihr ist dem Menschen ein Instrument der Weltorientierung gegeben, das es ihm möglich macht, den sinnlich wahrgenommenen Weltinhalt abstrahierend zu zergliedern und wieder zu neuen Gehalten zu verknüpfen. So erfolgsbringend Lotze zufolge diese Fähigkeit des Menschen ist, so groß ist die Gefahr der Überschätzung ihrer Leistungsfähigkeit: Leicht befördere die im Fortschritt des denkerischen Erfolges zunehmende Tendenz der Verallgemeinerung die Neigung zur Hypostasierung von Eigenschaftsbezeichnungen; Schönheit, Freiheit, Krankheit würden so zu eigenen metaphysischen Realitäten. Lotze hält daher eine gegenläufige Mahnung für nötig: Die Sprache, die nie das Ganze, sondern immer nur Bruchstücke der Weltwahrnehmung fassen kann, verweist auf den fragmentarischen und endlichen Charakter der menschlichen Erkenntnisfähigkeit im Hinblick auf das eigene Wesen und das der Welt.

Das *vierte Kapitel des fünften Buches* beginnt mit der Feststellung, dass die Zusammenfassung der Vielfalt der Welt in der Einheit des Bewusstseins zwar ein gemeinsames Charakteristikum von Mensch und Tier sei; jedoch komme beim Menschen ein spezifischer »Antrieb zum Fortschritt« hinzu.⁵⁴⁸ Darüber hinaus verfüge der Mensch über die Fähigkeit, die Welt als »Einheit eines Ganzen von Teilen« zu fassen:⁵⁴⁹ Seine Neigung zur Ordnung der Welt in Form von Klassifikationen beruht Lotze zufolge auf der korrekten Intuition, dass es tatsächlich ein letztes Allgemeines gibt, sie führt jedoch in der Philosophie oft genug zur Setzung willkürlicher Allgemeinbegriffe. Die Tatsache, dass er im Anschluss die »reinen Verstandesbegriffe« Kants als Negativbeispiel anführt, hindert ihn freilich nicht daran, eine eigene Klassifikation von Wahrheitstypen aufzustellen.⁵⁵⁰ Ebenfalls gegenüber Kant betont Lotze schließlich, dass alle durch den Menschen erkannten Wahrheiten schon deshalb nicht als rein subjektimmanente Gegebenheiten vorstellbar sind, weil sie ihre Verifikation erst durch die Struktur der Welt erfahren.

⁵⁴⁶ MK2, 155 f.

⁵⁴⁷ MK2, 237.

⁵⁴⁸ MK2, 281.

⁵⁴⁹ MK2, 285.

⁵⁵⁰ MK2, 292 ff.

Im *fünften Kapitel des fünften Buches* gibt Lotze Einblick in seine Theorie der Werte: Die Vorstellung eines »Seinsollenden« gehört ihm zufolge zum Grundbestand menschlicher Weltorientierung; zudem betrachtet er »das Trachten nach Wiedergewinn der Lust und Vermeidung des Wehe« als »die einzigen Triebfedern aller praktischen Regsamkeit«. ⁵⁵¹ Mehr als alle »Ergebnisse der Wissenschaft« übe daher die »Ansicht, die wir über das Verhältnis des Weltlaufes zu den Bedürfnissen unseres Gemütes fassen«, grundlegenden Einfluss auf die Lebensgestaltung des Menschen aus. ⁵⁵² Freilich seien die damit verbundenen Werte variabel je nach dem konkreten Lebenskontext; die Idee eines allen Menschen gemeinsamen Ideals des Moralischen erweist sich somit für Lotze als ein leeres Konstrukt. Praktisch-philosophische Entwürfe die »alle Lust verabscheuen« – ein erneuter Einwurf gegen Kant und seine Schüler – werden von ihm als wirklichkeitsfremd abgelehnt. ⁵⁵³

Im *ersten Kapitel des sechsten Buches* wendet sich Lotze gegen die Vorstellung, primitivere Kulturen erführen durch ihre einfachere Lebensweise stärkeren Naturgenuss – ein falscher Gedanke, da die Idee einer »Natur« erst im Kontext des fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses entstehe, so dass es erst auf Basis einer abstrakten Naturbetrachtung zu solchen Rückkehrbestrebungen kommen könne. In diesem Kontext kritisiert Lotze die unter manchen seiner Zeitgenossen verbreitete »symbolisierende Romantik« einer Einheit von Geist und Natur, womit primär Fechners psychophysischer Parallelismus gemeint ist. ⁵⁵⁴ Ausdrücklich hält er dieser Sichtweise noch einmal seine Theorie der beiden »Erklärungsgründe« entgegen, die den Menschen als doppelt bestimmt durch die Gegebenheiten der Natur, wie auch durch sein geistiges Wesen denkt.

Das *zweite Kapitel des siebten Buches* enthält eine kritische Stellungnahme Lotzes zur Geschichtsphilosophie Hegels: Die Vorstellung, man könne unter dem Leitbegriff des »Weltgeistes« rückwirkend »für jede einzelne der geschichtlichen Bildungsstufen die strenge und vollständige Formel« ableiten, die »das erklärende Prinzip aller ihrer Eigentümlichkeiten« bilde, wird von Lotze gefasst als ein wirkmächtiger Irrtum, in dem sich »Ungenauigkeit des Denkens mit edlen Gefühlen zu schwärmerischer Überspanntheit« verbinde. ⁵⁵⁵ Das Konzept einer »bloßen fortschreitenden Erscheinung einer Idee« lasse einerseits die Frage offen, für welche »Welt von Zuschauern« dieses »Schauspiel« stattfinde; sie berücksichtige außerdem nicht, dass jede Geschichtsphilosophie spätestens mit dem Ende der (menschlichen) Geschichte selbst an ihr Ende komme. ⁵⁵⁶ Die Annahme, »es könne Zwecke im Weltbau geben, von deren Inhalt und Erfüllung niemand wüsste und die doch Zwecke zu sein fortführen, oder Güter, die so geheimtuend verhehlt würden, dass niemand sie bemerkte oder sich ihrer erfreute«, sei daher »die widersinnigste Form des Mystizis-

⁵⁵¹ MK2, 312.

⁵⁵² MK2, 308.

⁵⁵³ MK2, 315.

⁵⁵⁴ MK2, 363.

⁵⁵⁵ MK3, 32, 36.

⁵⁵⁶ MK3, 39 ff.

mus«. ⁵⁵⁷ Als seine eigene Position betont Lotze demgegenüber noch einmal das, was aus seiner Sicht durch den Hegelianismus grob missachtet wird: Das, »was in der Welt allein Wert hat«, ist das konkrete Leben der einzelnen Individuen, »das allein Leben zu heißen verdient«. ⁵⁵⁸

Das *erste Kapitel des achten Buches* enthält eine konzentrierte Ideengeschichte der Wahrheitserkenntnis, die von Lotze bereits als »Einleitung« in die Schlussreflexionen des *Mikrokosmos* konzipiert ist. Zunächst führt er hierzu aus, dass das Denken immer nur als »subjektive Verfahrungsweise« zu sehen ist, in deren Gang sich nicht das innere Wesen des Seienden abbildet – das subjektiv Erkannte darf darum nie als Einsicht in die objektive Existenz der Dinge gewertet werden. ⁵⁵⁹ Die Antike (Platons Ideenlehre, aber auch die Vorstellung des Wirkens bei Aristoteles dienen als Negativbeispiele) habe in diesem Sinne noch unzureichend differenziert zwischen »Wahrheiten, welche gelten und Dingen, welche sind«; dieser Fehler ziehe sich als Konstante bis in die gegenwärtige Philosophie. ⁵⁶⁰ Lotze plädiert demgegenüber für einen Perspektivismus der Weltbetrachtung: Man habe die Wirklichkeit als ein »Ganzes« aufzufassen, das je nach dem Standpunkt des Betrachters unterschiedliche Erscheinung annehme. Als eingängiges Beispiel dient ihm das Bild eines Wanderers, der nie das »Wesen« des von ihm umschrittenen Berges erfassen kann, aber doch viele »gültige Projektionen desselben«. ⁵⁶¹ In diesem Sinne gelte auch für die Wissenschaft, dass diese das »Wirkliche« nur fassen könne, »soweit es veränderlich ist« ⁵⁶² – da niemand die Dinge so sehen könne, »wie sie an sich sind, wenn sie niemand sieht«, bleibe nur der induktive Weg von den Gegebenheiten der Erfahrung zur jenseits dieser liegenden »bewirkende[n] Ursache«; ⁵⁶³ selbst der »wesentliche Sinn alles Seins und Wirkens« werde zunächst *erlebt* und dann erst denkerisch in einen Zusammenhang gebracht. ⁵⁶⁴

Das *erste Kapitel des neunten Buches* beginnt mit der Feststellung, dass man nach allen bisherigen Erträgen drei nicht harmonisierbare »Anfänge unserer Erkenntnis« anzunehmen habe: Das Denken gelange zum Bewusstsein von Wahrheiten, die Wahrnehmung zur Anschauung von Tatsachen, das Gewissen schließlich zur Anerkennung von Wertbestimmungen. ⁵⁶⁵ Dennoch setzt es Lotze als sein Ziel, eine möglichst umfassende Erkenntnis des Ortes anzustreben, in dem diese drei in eins fallen. Hierzu überführt er zunächst die Ergebnisse seines bisherigen Argumentationsgangs in eine relationale Ontologie: Das »Sein« jedes Gegenstandes bedeute zunächst nicht mehr, als sein »Empfundenwerden« durch das wahrnehmende Sub-

⁵⁵⁷ MK3, 43 f.

⁵⁵⁸ MK3, 45.

⁵⁵⁹ MK3, 202.

⁵⁶⁰ MK3, 208 f.

⁵⁶¹ MK3, 217.

⁵⁶² MK3, 227.

⁵⁶³ MK3, 232, 234.

⁵⁶⁴ MK3, 243.

⁵⁶⁵ MK3, 457.

jekt;⁵⁶⁶ zugleich aber wolle niemand bestreiten, dass die Dinge selbst und die Relationen zwischen ihnen auch ohne diesen Faktor weiter bestünden. So kommt Lotze dahin, das »Stehen in Beziehungen« als die »einzige Art des wirklichen Seins« zu fassen:⁵⁶⁷ Die plurale und vieldimensionale Verbundenheit aller Gegenstände der Welt wird so zur Basis der Ontologie; die Empfindung der Dinge durch das Subjekt zu einer Art der Relationalität neben anderen. Diese »substantielle Wesensgemeinschaft« aller Dinge führt – wie schon am Ende des ersten Bandes – zum Postulat einer »unendlichen Substanz«, die den Rahmen all dieser Relationen bildet.⁵⁶⁸

Im *zweiten Kapitel des neunten Buches* fasst Lotze zunächst Räumlichkeit mit Kant als Form der Anschauung. Die Kritik folgt auf dem Fuß: Kant belasse es bei dieser reinen Subjektimmanenz des Raumes; wie die Dinge der Welt überhaupt für sich existieren und in Interaktion treten könnten, bleibe in seinem Denken unklar. Die Lösung liegt für Lotze auch hier in der relationalen Ontologie: Da die Konstruktion der Welt durch das Subjekt als eine Relation neben anderen auf die in ontischer Hinsicht real gegebene Welt verweist, ist die Realität der Gegenstände der Welt nicht in Frage zu stellen; auf diese Weise wird das wahrnehmende Subjekt dem Ganzen der Welt wieder eingegliedert. So wird die relationale Verfassung der Welt zur Bedingung dafür, dass sie sich als Erscheinung für wahrnehmende Wesen zur Anschauung bringen kann; sowohl die Ontologie wie auch die Epistemologie behalten ihre Existenzberechtigung.

Das *dritte Kapitel des neunten Buches* enthält einen Gedanken, den Lotze bereits in seinem Kapitel über die Monaden am Ende des dritten Buches – dort allerdings unter Verwendung anderer Terminologie – ausgeführt hatte: Jedem Gegenstand der Welt komme ein »Fürsichsein« und damit eine (graduell unterschiedliche) Fähigkeit des Tuns und Leidens zu. Der Mensch stehe in Bezug auf dieses Charakteristikum an höchster Stelle der Stufenleiter; grundsätzlich jedoch besäßen alle Dinge »in verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit die Selbstheit [...], durch welche eine immanente Produktion des Unendlichen zu dem wird, was wir ein Reales nennen.«⁵⁶⁹ Der gemeinsame Fehler sowohl des Materialismus wie auch des Idealismus liege darin, diesem unmittelbar im Empfinden gegebenen »Fürsichsein« noch gedanklich etwas voraussetzen zu wollen – die umfassende Naturgesetzlichkeit oder das Konstrukt eines »absoluten Ich«.

Im *vierten Kapitel des neunten Buches* kommt Lotze auf die »Persönlichkeit Gottes« zu sprechen: Gott ist ihm als höchstes Fürsichseiendes das Urbild des menschlichen Geistes; der Mensch wiederum weiß sich in seinem geistigen Wesen als dessen defizitäres und endliches Abbild. Dem Menschen ein Ich, Gott aber keines

⁵⁶⁶ MK3, 462.

⁵⁶⁷ MK3, 469.

⁵⁶⁸ MK3, 481 f.

⁵⁶⁹ MK3, 532.

zuzusprechen, käme insofern der »wunderlichste[n] Verkehrung aller natürlichen Verhältnisse« gleich.⁵⁷⁰

Das *fünfte Kapitel des neunten Buches* steht, wie Lotze selbst zugesteht, jenseits aller bisherigen Ausführungen und entzieht sich einer philosophischen Nachvollziehbarkeit: Um Gott nicht nur als höchste Wahrheit und allgemeinste Tatsache, sondern auch als obersten Wert und »Seinsollendes« denken zu können, habe man ihn mit der Idee des höchsten aller Werte zu identifizieren und ihn daher als *Liebe* zu fassen. Das Theodizee-Problem, das mit dieser Wesensbestimmung Gottes in eklatantem Widerspruch zu stehen scheint, wird von Lotze kurz berührt und mit der Feststellung offen gelassen, dass an dieser Stelle »unsere menschliche Weisheit zu Ende ist, und dass wir die Lösung nicht begreifen, an die wir glauben.«⁵⁷¹

Im *Schluss des Mikrokosmos* resümiert Lotze zunächst noch einmal das leitende Bestreben des gesamten Werkes und betont die doppelte Abgrenzung, an der ihm in all seinen Ausführungen gelegen gewesen sei: Sein »Streit« habe sich einerseits »gegen alle Verehrung leerer Formen und gegen die Wertüberhöhung dessen« gerichtet, »was nur Voraussetzung oder Folge, Mittel oder Erscheinungsweise des wahrhaft Wertvollen, Lebendigen und Wesenhaften ist« (also gegen den Materialismus), sowie andererseits »gegen jede Schwärmerei, welche das Höchste in anderer Weise lieber wirksam sehen möchte, als in der, die es sich selbst gewählt« (also gegen die Naturphilosophie des Idealismus).⁵⁷² Das »wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll«, so fasst Lotze gegenüber diesen Konzepten seinen eigenen Ertrag zusammen, seien weder die Denkkonstrukte der Materie oder der Idee, »sondern der lebendige, persönliche Geist Gottes und die Welt lebendiger, persönlicher Geister, die er geschaffen hat.«⁵⁷³

2. Systematischer Ertrag: Lotzes Seelenlehre und ihre Leitbegriffe

In der inhaltlichen Zusammenfassung der Seelenlehre des *Mikrokosmos* scheint sich vordergründig erneut zu zeigen, dass Lotzes Denken eine große Pluralität unterschiedlicher Motive in sich vereinigt, aus der sich kaum – zumindest ohne unredliche Verkürzungen – eine zentrale Position ableiten lässt: Statt aufzuweisen, auf welche Weise das »Leib-Seele-Problem« philosophisch stringent gelöst werden kann, konfrontiert der »Filigranarbeiter und »Schwierigkeitenmacher«⁵⁷⁴ Lotze seine Leser aus unterschiedlichen Perspektiven mit der vielschichtigen Problematik, die die zu seiner Zeit gängigen Lösungsversuche des Materialismus, Idealismus und Panpsychismus mit sich bringen; er präsentiert seine eigene Lösung erst ganz am Ende

⁵⁷⁰ MK3, 573.

⁵⁷¹ MK3, 605.

⁵⁷² MK3, 613 f.

⁵⁷³ MK3, 615.

⁵⁷⁴ *Theobald Ziegler*, *Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin 1911, 629.

in Form eines personalen Theismus, der, wie man meinen könnte, mit der »Seelenfrage« im engeren Sinn nicht mehr viel gemein hat. – Und dennoch lässt sich, so meine These, der pluralen Weltauffassung Lotzes ein (wenn auch nicht zu umfangreicher) positiver Ertrag entlocken. Der methodische Schlüssel liegt jenseits der Binnenstruktur der einzelnen Kapitel des *Mikrokosmos*: Lotze greift in seinen eigenen Befunden immer wieder zurück auf wenige basale Termini, die den zentralen Gehalt seines Denkens repräsentieren. Durch eine Analyse dieser auch untereinander in vielfacher Verbindung stehenden *Leitbegriffe* lassen sich in relativer Kürze die Hauptlinien von Lotzes Seelenlehre und schließlich die fundamentale Intention skizzieren, die ihr immer mit zugrunde liegt.

2.1 Einheit

Der Begriff der *Einheit* begegnet als Merkmal der Seelenlehre Lotzes zunächst in seiner Theorie der »Einheit des Bewusstseins«: Die wesentliche Leistung der Seele, ohne die keine weitere ihrer Äußerungen möglich wäre, besteht in der Fähigkeit, die »Mannigfaltigkeit« der Welt in der »Einheit eines Bewusstseins« zu bündeln; die dadurch gegebene Tatsache, »dass uns *überhaupt* etwas erscheinen kann, überzeugt uns von der Ungeteiltheit unseres geistigen Wesens«. ⁵⁷⁵ Auf subtile Weise schlägt Lotze so eine Brücke zwischen Epistemologie und Ontologie: Mit der »Einheit des Bewusstseins« ist nicht lediglich die momenthafte Einung vieler Wahrnehmungsgelalte durch einen Akt der Perzeption gemeint; vielmehr verweist dieser Akt darüber hinaus auf die ontologische Eigenständigkeit des *Subjekts*, von dem dieser Akt ausgeübt wird.

Zugleich allerdings ist Einheit kein humanspezifisches Kriterium; für Lotze handelt es sich um eine Grundeigenschaft aller Entitäten der Welt, von den kleinsten »Wesen«, den Monaden, bis hin zu Gott, der als allumfassende und höchste Einheit das Ganze der Welt in sich trägt: So wie »alle Verhältnisse und Beziehungen wahrhaftes Dasein nur in der Einheit des beobachtenden Bewusstseins haben«, kann analog dazu alle »wirksame Ordnung« und jedes Gesetz, das man sich als »unabhängig von unserem Wissen zwischen den Dingen« vorstellt, nur »Dasein haben [...] in der Einheit des Einen, welches sie alle verbindet«. ⁵⁷⁶ Dieser universale Monismus findet am Ende des *Mikrokosmos* seinen Abschluss in der Feststellung Lotzes, »dass alles Seiende nur *ein* unendliches Wesen ist, das in den einzelnen Dingen seine stets gleiche, mit sich identische Natur in zusammenpassenden Formen ausprägt«, da nur »unter Voraussetzung dieser substantiellen Einheit« das begriffen werden könne, »was wir Wechselwirkung der verschiedenen Dinge nennen,

⁵⁷⁵ MK, 175.

⁵⁷⁶ MK, 428.

und was in Wahrheit stets Wechselwirkung der verschiedenen Zustände Eines und Desselben ist«. ⁵⁷⁷

Dass diese Vorstellung einer höchsten Einheit der Welt für Lotze nicht am Anfang, sondern am Ende des Erkenntnisprozesses steht, hat seine guten Gründe: Letztlich bleibt sie immer ein auf philosophischem Weg nicht rekonstruierbares Postulat. Die »Sehnsucht nach irgend einer höchsten Einheit der Welt« und »die Verehrung jenes Begriffes der Einheit überhaupt« ist allein deswegen gerechtfertigt, weil es »absurd sein würde, wenn es anders wäre« – sie entspricht dem »Ideal einer vollkommenen Welt«. ⁵⁷⁸ Trotz aller Überzeugung von dieser »Wahrheit der Einheit« hat der Mensch jedoch sein Leben »nicht in ihrem Gebiete, sondern in dem Bereiche der Zweiheit und des Gegensatzes« zu führen. ⁵⁷⁹ Eine grundsätzliche Pluralität der Welt bleibt damit eine theoretisch mögliche, wenn auch mit den Prämissen Lotzes nur schwer zu vereinbarende Denkmöglichkeit.

2.2 Empfinden / Fühlen / Erleben

Eng mit dem Begriff der Einheit verbunden sind für Lotze die weitgehend synonym verwendeten Begriffe *Empfinden*, *Fühlen* und *Erleben*: Auch hierbei handelt es sich nicht um einen rein auf der Ebene der Epistemologie anzusiedelnden, humanspezifischen Modus der Erkenntnisgewinnung; vielmehr ist das Empfinden die basale Weise der Interaktion aller lebenden Wesen mit ihresgleichen und der so erst in »Erscheinung« tretenden Welt. Durch dieses Theorem leistet Lotze mehrerlei: Zum einen ist ihm der menschliche Geist kein »Sonderwesen« gegenüber der Seele der Tiere, sondern die Entfaltungsform einer gemeinsamen Grundanlage, deren humanspezifischer Mehrwert in einer Steigerung des qualitativen Erlebens besteht – man könne sich dessen sicher sein, dass »in dem, was wir unmittelbar empfinden, und in dem, was unsere Phantasie, jedes charakteristische Dasein der Außenwelt nachfühlend, hinzufügt, uns eine bedeutungsvolle Summe der Lust gegeben ist, größer als sie irgendeiner Gattung der Tiere zu Teil wurde«. ⁵⁸⁰ Zudem – und in engem Zusammenhang hiermit – setzt Lotze in seiner Theorie des »Selbstgefühls« das unmittelbare Erleben als die Bedingung der Möglichkeit aller darauf folgenden gedanklichen Abstraktionen und negiert damit sowohl diejenigen idealistischen Ansätze, die dem subjektiven Erleben ein übergeordnetes Prinzip, ein »wahres Ich« hinter dem »empirischen Ich« zur Voraussetzung machen wollen, ⁵⁸¹ wie auch die Versuche des Materialismus, sich das »Wesen« des Geistes »als Erzeugnis einer äußeren Natur wieder schenken zu lassen«. ⁵⁸² All diesen Bestrebungen

⁵⁷⁷ MK3, 484 f.

⁵⁷⁸ MK2, 294 f.

⁵⁷⁹ MK, 452.

⁵⁸⁰ MK2, 217.

⁵⁸¹ MK, 284 f.

⁵⁸² MK, 296.

hält Lotze die Auffassung entgegen, nicht das Empfinden sei als Produkt eines ihm vorausgehenden Prozesses, sondern die »leuchtende und tönende Pracht der Sinnlichkeit« als der eigentliche »Zweck« zu sehen, »zu dessen Erfüllung alle Veranstaltungen der Außenwelt bestimmt sind.«⁵⁸³

2.3 Denken

Das *Denken* wird von Lotze als abstrahierende Tätigkeit gefasst: Aus der im Empfinden gegebenen Vielheit der Welt werden mittels der Sprache Regularien abgeleitet, die als einzelne – immer in einem partikulären Rahmen geltende – »Wahrheiten« fungieren. Jede konkrete wissenschaftliche Erkenntnis ist insofern eine (mehr oder minder) erfolgreiche Anwendung des Denkens. Hierbei hat man sich Lotze zufolge allerdings bewusst zu halten, dass die Verknüpfung von Substantiven, Adjektiven und Verben, durch die jede sprachliche Äußerung einem Teil der Welt ein festes Gefüge zu verleihen scheint, in Wahrheit ein nur momenthaftes Relationsgefüge ist, das der Mensch aus eigenem Antrieb zwischen sich und den Gegenständen der Welt geschaffen hat. Diese Tatsache verweist auf eine Grundkonstante der Anthropologie, die Fluidität und potentielle Hinfälligkeit aller Weltkonstruktionen: »Wir denken nicht bloß diskursiv, sondern wir leben auch so«; das, was »an sich wohl eines sein mag«, habe der Mensch immer als »ein angespanntes Netz von Beziehungen zwischen Vielem« zu fassen, und so bleibe dem »endlichen Geist« nichts übrig, als »die Natur der Dinge nach den Analogien seiner eigenen zu begreifen.«⁵⁸⁴ Für Lotze steht daher fest, dass das Denken den Menschen, bei allem, was es leisten kann, doch immer wieder in die Irre führt, da er seine auf diesem Weg gewonnenen Abstraktionen fälschlicherweise für gegebene Realitäten hält: Zwischen »Wahrheiten, welche *gelten* und Dingen, welche *sind*«, wird ihm zufolge bis in seine Gegenwart nicht hinreichend differenziert, obwohl doch klar sei, dass sich die »Begriffe des Denkens« unabhängig von den seienden Dingen »ins Unendliche vermehren« ließen.⁵⁸⁵ Lotze weist in unterschiedlichen Kontexten immer wieder auf diesen aus seiner Sicht grundsätzlichen Fehler der Philosophie hin, um auf dieser Basis jedem allzu großen Erkenntnisoptimismus eine deutliche Absage zu erteilen. Eine bereits von vielen Zeitgenossen angemahnte Schwäche seines eigenen Denkens, die mangelnde Neigung, in elementaren Fragen deutliche Position zu beziehen, hat in eben dieser basalen Orientierung ihre Wurzeln; ebenso seine teils in die Irre gehende Skepsis gegenüber umfassenden wissenschaftlichen Theoremen, wie etwa dem Darwinismus als Theorie der Genese des Lebenden.

⁵⁸³ MK, 396.

⁵⁸⁴ MK2, 256f.

⁵⁸⁵ MK3, 208f.

2.4 Wert

Der Bereich der *Werte* ist für Lotze – zusätzlich zur unmittelbaren Weltwahrnehmung im Empfinden und der Abstraktionsleistung des Denkens – das dritte und im eigentlichen Sinn elementare Charakteristikum des menschlichen Geistes: Der Mensch strebt, wie alle Wesen, nach »Wiedergewinn der Lust und Vermeidung des Wehe«;⁵⁸⁶ diese zunächst hedonistisch zu nennende Grundorientierung verweist jedoch letztlich auf den Gedanken eines allgemeinen »Seinsollenden«: Wie der bereits im Empfinden gegebene Ausgriff auf die »Erscheinung« der Welt oder die im Medium der Sprache zum Ausdruck kommende Repräsentation einer »gesetzlichen und allgemeingültigen Ordnung« steht der Gedanke des Wertes zuletzt für die »Idee einer an sich gültigen und verbindlichen Wahrheit«; die »auszeichnende Gabe des menschlichen Geistes« liegt damit in seiner auf all diese Weisen zum Ausdruck kommenden Befähigung, »des Unendlichen inne zu werden«.⁵⁸⁷ Das epistemische Problem, das hieraus folgt, ist freilich gewichtig: Der Mensch kann die in seinem Geist gegebenen Felder des Empfindens, des Denkens und des Wertens nie zu einer stimmigen Synthese bringen. So stellt sich als Ertrag von Lotzes Ausführungen zum Wesen des Geistes die grundlegende Frage nach dem »gegenseitigen Verhältnis dreier Anfänge unserer Erkenntnis«: Alle »Zergliederung des Weltlaufs endet damit, unser Denken zum Bewusstsein notwendig gültiger *Wahrheiten*, unsere Wahrnehmung zur Anschauung schlechthin gegebener *Tatsachen* der Wirklichkeit, unser Gewissen zur Anerkennung eines unbedingten Maßstabes aller *Wertbestimmungen* zurückzuführen.«⁵⁸⁸ Lotze kommt daher zu dem Postulat, dass nur Gott als oberste Wahrheit, allumfassende Tatsache und höchstes »Seinsollendes« dafür garantieren kann, dass der Verweischarakter dieser drei »Anfänge« nicht ins Leere läuft.

2.5 Mechanismus

Der *Mechanismus*, also die allumfassende Naturgesetzlichkeit, in die der Mensch als Naturwesen eingebunden ist, und in die er auf dem Weg der Wissenschaft Einblicke nehmen kann, wird von Lotze bereits am Beginn des *Mikrokosmos* als unhinterfragbarer Faktor eingeführt. Der »Ausdehnung« nach, so Lotzes dort formulierte, aber erst am Ende des Werkes wirklich verständliche Prämisse, ist der »Mechanismus« »ausnahmslos universell«; seine »Bedeutung der Sendung« im Hinblick auf den »Bau der Welt« ist zugleich »völlig untergeordnet«.⁵⁸⁹ Einerseits – so führt Lotze insbesondere im ersten Buch des *Mikrokosmos* aus – beruht alles Wir-

⁵⁸⁶ MK2, 312.

⁵⁸⁷ MK2, 339 f.

⁵⁸⁸ MK3, 457.

⁵⁸⁹ MK, XIII*.

ken innerhalb der Natur auf allgemeinen Gesetzlichkeiten; die »unablässige allgemeine Bewegung der Natur« wird von ihm mit einer »Strömung« verglichen, »in deren bewegtestem Teile, nicht einmal wie feste Inseln, sondern nur wie bewegliche Wirbel, die lebendigen Geschöpfe auftauchen und verschwinden«. ⁵⁹⁰ Die Hypothese einer spezifischen »Lebenskraft« oder die Annahme eines Sonderstatus des Menschen aufgrund einer – wie auch immer begründeten – Erhabenheit über die Gesetzlichkeiten der Natur wird von Lotze daher mit dem einfachen Verweis darauf negiert, dass alle Erkenntnisse der Naturforschung für das Theorem des »Mechanismus« als eines geschlossenen Systems sprechen, in das auch der Mensch vollständig involviert ist.

Nun belässt es Lotze nicht bei dieser rein mechanistischen Weise der Naturbetrachtung: Der »Mechanismus« ist ihm zufolge nicht nur um seiner selbst willen vorhanden, er ist zudem die Ermöglichungsbedingung des »geistigen Lebens«, das ihm gewissermaßen voraus geht, da nur der Geist dessen Existenz zu fassen in der Lage ist – die Welt erkennt sich so gesehen erst im Menschen vollends selbst. Hiermit erweist sich die Begründungslogik des Materialismus als Verkehrung der tatsächlichen Verhältnisse: Ein »unmittelbare[s] Zutrauen zu der objektiven Wahrheit und Gültigkeit« des Materiebegriffes ist verfehlt, weil man »den Geist allein als die ursprüngliche Existenz, die Materie als ein Sekundäres« zu fassen hat, »das nun natürlich seine Wurzeln nirgends anders als in dem Geiste selbst haben kann«. ⁵⁹¹

2.6 Okkasionalismus

Im Hinblick auf die konkrete Frage der Interaktion von Leib und Seele bezeichnet Lotze seine Sicht als *Okkasionalismus* – eine Terminologie, die, wie noch zu zeigen sein wird, bereits unter Zeitgenossen für Missverständnisse sorgte. Gemeint ist damit nicht das ontologische Theorem dieses Namens, das von einer grundsätzlichen Eigenständigkeit zweier Seinsbereiche ausgeht, zwischen denen nur eine übergeordnete Instanz vermitteln kann; vielmehr betont Lotze die fundamentale *Unvergleichbarkeit* der beobachtbaren materiellen Ausgangsbedingungen mit den Empfindungsqualitäten, die aus ihnen resultieren: Der »Sprung zwischen dem letzten Zustande der materiellen Elemente, den wir erreichen können, und zwischen dem ersten Aufgehen der Empfindung« bleibe immer »gleich groß«, so dass kaum je eine »ausgebildeter Wissenschaft einen geheimnisvollen Übergang da finden werde, wo mit der einfachsten Klarheit die Unmöglichkeit jedes stetigen Übergehens sich uns aufdrängt.« In diesem Punkt müsse sich daher die »Sehnsucht nach Einheit« der Anerkennung zweier »geschiedene[r] und auf einander nicht zurückführbare[r] Erklärungsgründe« fügen. ⁵⁹² So handelt es sich beim »Okkasionalismus«

⁵⁹⁰ MK, 156.

⁵⁹¹ MedPsych, 60 f.

⁵⁹² MK, 165 f.

Lotzes nicht um ein Theorem auf ontologischer, sondern auf epistemischer Ebene, durch das sich die Situiertheit des Menschen »in dem Bereiche der Zweierheit und des Gegensatzes« deutlich vor Augen führen lässt.⁵⁹³ Was hingegen die im eigentlichen Sinne ontologische Frage der Leib-Seele-Interaktion angeht, qualifiziert Lotze die Vorstellung eines »Bandes«, also eines konkreten und nachvollziehbaren Wirkmechanismus der Verbundenheit zwischen Leib und Seele, als »armselig«, weil sie eine scheinbar gegebene fundamentale Dualität durch ein einzelnes Theorem zu überbrücken suche; man habe sich bewusst zu machen, dass »vielmehr das fein gegliederte Geflecht unzähliger Beziehungen beide auf das Sinnvollste zu gegenseitigem Eingehen auf ihre Zustände und Bedürfnisse befähigt«; insofern sei »jede einzelne Wechselwirkung, die zwischen ihnen ausgetauscht wird, [...] ein Faden dessen, worin ihr Band besteht.«⁵⁹⁴

2.7 Wirken / Beziehungen

Lotzes Bild der Interaktion von Leib und Seele als »Geflecht unzähliger Beziehungen« verweist wiederum auf seine Theorie des Wirkens, die er im neunten Buch des Mikrokosmos mit dem Entwurf einer relationalen Ontologie zum Abschluss bringt. Zunächst aber konstatiert er hierzu am Ende des ersten Bandes erneut eine Beschränkung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit: Die Tatsache, dass es überhaupt Wirkungen in der Welt gibt, hat der Mensch als ein nicht weiter hinterfragbares Faktum hinzunehmen; wenn man auch zu wissen schein, »was wir meinen, wenn wir vom Wirken sprechen«, werde man doch nie angeben können, »wodurch das Wirken überhaupt zustande kommt« – die Wissenschaft könne daher nie mehr leisten, »als dass sie genau die Bedingungen aufsucht, unter denen dieses unbegreifene und unbegreifbare Wirken entsteht«. Auch der »gegenseitige Einfluss von Leib und Seele« sei in diesem Sinne mitnichten ein »besonders unglückliche[r] Ausnahmefall, in welchem uns wider Erwarten das nicht klar werden wolle, was in jedem Beispiele bloß physischer Wirkungen uns ganz deutlich sei«; vielmehr herrsche letztlich überall, auch »in allen Formen der Gegenwirkung zwischen Stoff und Stoff die gleiche Dunkelheit«.⁵⁹⁵ – Als positiver Ertrag dieser Wissensbeschränkung bleibt die Erkenntnis, dass eben das »Stehen in Beziehungen« als die »einzige Art des wirklichen Seins« betrachtet werden müsse; wer daher »beziehungslos Seiendes für denkbar hält, aber zugesteht, es gebe dergleichen nicht«, spreche »offenbar nicht metaphysisch von dem Seienden, sondern logisch von einem Möglichen, welches nicht ist, und deshalb gewiss nicht das Seiende ist.«⁵⁹⁶ So zeichnet sich alles Seiende letztlich dadurch aus, dass es sich in permanenter und vielfacher Relation

⁵⁹³ MK, 452.

⁵⁹⁴ MK, 307f.

⁵⁹⁵ MK, 310f.

⁵⁹⁶ MK3, 470.

zu anderem Seienden befindet; auch das Verhältnis von Leib und Seele, sowie, eng hiermit verbunden, das Erscheinen der Gegenstände der Welt im Bewusstsein, ihr Erleben, ist eine Form des Interaktionsgeschehens. Diese relationale Ontologie entspricht nach Lotze dem grundsätzlichen Zustand der Verfasstheit der Welt; sie beinhaltet den »Mechanismus«, geht aber zugleich über ihn hinaus, da auch der Geist des Menschen in sie eingebunden ist: Das durch die Einheit des Bewusstseins konstituierte Subjekt weiß sich schon dadurch, dass es zur Wahrnehmung der Gegenstände in der Lage ist, als Teil und nicht als Opponent der Welt – ein deutliches Votum gegen den Idealismus Kants, der, so die Sicht Lotzes, in seiner theoretischen Philosophie nicht über den Subjektivismus hinaus gelangt war.

Um nun nicht nur dem Subjekt, sondern auch den Gegenständen der Welt eine volle ontische Eigenständigkeit zusprechen zu können, führt Lotze im neunten Buch eine weitere Bestimmung ein, die er an früheren Stellen – wie z. B. in seiner Monadentheorie am Ende des dritten – bereits implizit mit grundgelegt hat: Ihnen allen sei in »verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit« ein »Fürsichsein« gegeben, das sie nicht nur zu autonomen Gegenständen, sondern zu geistigen Wesen mache; der Mensch als »das Ich, das sich selbst erfasst, im Gefühle leidet, im Wollen tätig, in zusammenfassender Erinnerung eines ist«, ist ihm zwar der unbestreitbar höchste, aber nicht der einzige Ausdruck dieses »lebendigen Fürsichseins«. ⁵⁹⁷ So erweisen sich letztlich die autonome Einheit *und* die Eingebundenheit in ein unüberschaubares Netz vielfältiger Beziehungen als gleichermaßen gültige und wechselseitig aufeinander verwiesene Konstanten alles Seienden.

2.8 Gott

Die Wesensbestimmung Gottes erfolgt im Verlauf des *Mikrokosmos* auf unterschiedliche Weise: Am Ende des ersten Bandes sowie im ersten Kapitel des neunten Buches tritt er auf als das »Unendliche«, als »allumfassendes Wesen« und der »Hintergrund« aller Relationen innerhalb der Welt; ⁵⁹⁸ am Ende des dritten Bandes offenbart er sich darüber hinaus als »das Größte« und im autonomen »Fürsichsein« als höchste Persönlichkeit; ⁵⁹⁹ im Schlusskapitel schließlich charakterisiert Lotze ihn als allumfassende Liebe. ⁶⁰⁰ Diese unterschiedlichen Zuschreibungen haben ihren Grund in der mehrfachen Schlüsselfunktion Gottes für das System des *Mikrokosmos*: Als »Unendliches« und ordnender »Hintergrund« dient er zunächst als ontologische Basis alles Seienden sowie zur Explikation der Wechselwirkungen zwischen den Gegenständen; als größtes Denkbare wird er theoretisch explizierbar; als höchste »Persönlichkeit« ist er Urbild der Personalität des Menschen; als allem

⁵⁹⁷ MK3, 533.

⁵⁹⁸ MK, 428 ff.; MK3, 482 ff.

⁵⁹⁹ MK3, 557, 575.

⁶⁰⁰ MK3, 607 f.

übergeordnete Liebe kann schließlich er alleine die letzte Einheit des Wahren, des Seienden und des Wertvollen garantieren. Das Problem, dass all diese Kategorien in keiner Weise aufeinander rückführbar sind, wird von Lotze nirgends angesprochen – in Bezug auf die Wesensbestimmung Gottes scheint wie schon hinsichtlich der Theodizee-Frage zu gelten, »dass unsere menschliche Weisheit zu Ende ist, und dass wir die Lösung nicht begreifen, an die wir glauben.«⁶⁰¹

Zwar präsentiert Lotze im neunten Buch eine eigene Fassung des ontologischen Gottesbeweises;⁶⁰² dennoch ist Gott in seinem System ein Postulat, und die Möglichkeit seiner Nichtexistenz bleibt gegeben. Das theoretisch denkbare Bild einer alternativen Welt ohne Gott, die rein mechanistisch strukturiert wäre und »in welcher Eines das Andere begründete oder hervorbrächte, nur damit dies so sei und geschehe«, gilt ihm daher als eine Betrachtungsweise, in der »die Welt sinnlos sein würde.«⁶⁰³ Im Hinblick auf Lotzes Seelenlehre und auch seinen Denkwurf im Ganzen ist dies in jedem Fall zutreffend: Ohne das Gottespostulat blieben nur die Pluralität der Welt ohne eine höchste Einheit, nur die Dreiheit der »Anfänge unserer Erkenntnis«⁶⁰⁴ ohne die Möglichkeit eines Abschlusses, nur die Divergenz von Leib und Seele ohne das Wissen um ihre »gemeinsame Wurzel«⁶⁰⁵ – es blieben, so könnte man es zusammenfassen, nur die »Ergebnisse menschlicher Wissenschaft« ohne die Möglichkeit einer Befriedigung der »Bedürfnisse des Gemütes.«⁶⁰⁶

So lässt sich einerseits konstatieren, dass die Funktion Gottes im *Mikrokosmos* letztlich primär darin besteht, den vielfältigen Motiven und Problemlagen, die Lotze in seiner Seelenlehre entwickelt hat, die Möglichkeit eines Abschlusses zu bieten: Gott ist in diesem Sinne, wie sich in kritischer Absicht formuliere ließe, der Ort, zu dem sich das als defizitär erkannte menschliche Erkenntnisstreben flüchten kann, weil es auf die »Seelenfrage« – wie auch auf viele andere Fragen – keine letzte Antwort weiß; er ist ein Synonym für die Kapitulation des menschlichen Geistes vor der Komplexität der Welt. In positiverer Fassung – und näher an der Intention Lotzes – ließe sich eben dieser Sachverhalt allerdings auch als Teil der eigentlichen Antwort fassen: Der Mensch erzielt in seinem Empfinden, Denken und Streben zwar lediglich partikuläre und defizitäre Ergebnisse, doch hat er die Möglichkeit,

⁶⁰¹ MK3, 605.

⁶⁰² MK3, 557.

⁶⁰³ MK3, 611.

⁶⁰⁴ MK3, 457.

⁶⁰⁵ MK, 166.

⁶⁰⁶ Vgl. MK, III. – »Es ist denkmöglich«, so schreibt Lotze an anderer Stelle, »dass nicht Gott, sondern ein Teufel die Welt geschaffen hat, denkmöglich, dass sie überhaupt nur ein alberner Spaß ist, in dem es gar keine absoluten Wertbestimmungen gibt, denkmöglich endlich, dass unsere Vorstellungen in gar keiner vernünftigen Beziehung zu dem Seienden stehen. Jede dieser Ansichten würde sich entwickeln lassen, ohne auf mehr als Unwahrscheinlichkeiten zu stoßen; eine genügende Zurückweisung wegen logischen Widerspruchs hätten sie nicht zu befürchten. [...] [D]ie Zuverlässigkeit eines Wertvollen aber erscheint uns größer als die eines Gleichgültigen, bloß Faktischen.« *Hermann Lotze*, Rezension von Hermann Ulrici, System der Logik, in: *Göttिंगische gelehrte Anzeigen* (1853), 377–416; wiederabgedruckt in: KS III, 43–71, hier: 63 f.

diesen Belegen seiner Begrenzung zu unterstellen, dass sie in letzter Hinsicht auf ein Absolutes verweisen, als dessen Abbild er – »die kleine Welt, der *Mikrokosmos*«⁶⁰⁷ – sich sehen kann. – In beiden Fällen ist die Funktion Gottes für Lotzes Denken sicher am besten als *epistemische Entlastung* beschrieben: Der Mensch kommt in all seinen Reflexionen nie zu endgültigen Antworten, sondern im besten Fall zu Näherungsversuchen; Vollkommenheit ist keines seiner Privilegien, auch und gerade nicht in der Philosophie. In diesem Sinne gilt der Schlusssatz von Lotzes später *Metaphysik*, die mit einem »orientalischen Spruche« endet, auch in voller Weise bereits für den *Mikrokosmos*: »Gott weiß es besser.«⁶⁰⁸

3. Fazit: *Perspektivismus des Geistes*

Die Seelenlehre des *Mikrokosmos* präsentiert sich in ihrem Ertrag als das Produkt eines Denkers, dessen Grundinteresse darin besteht, drei sehr verschiedene Tendenzen miteinander zu vereinen:

- Auf der einen Seite widmet Lotze sich ausführlich der *Kritik bisheriger Denkstrukturen*. Mit unterschiedlichen basalen Argumenten weist er die Divergenz der Kategorien menschlicher Weltwahrnehmung auf und leistet eine Kritik derjenigen Konzepte, die die Ergebnisse subjektiver Denkkakte als gegebene Realitäten setzen wollen – dies betrifft insbesondere die Naturphilosophie im Gefolge des Deutschen Idealismus, wie auch den neu aufgekommenen Materialismus: Beiden liegt, wie Lotze immer wieder deutlich macht, der formell identische Fehler zugrunde, in einer Überschätzung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit partikulär gültige Wahrheiten zu umfassenden Weltauffassungen zu hypostasieren. Das »absolute Ich« der einen, genau wie die als absolut gesetzte Materie der anderen, erweisen sich so als leere Konstrukte, deren Ursprünge nirgends anders als in der durch Lotze ausführlich bestimmten Grundverfassung des bei all seinen Fertigkeiten letztlich defizitären menschlichen Geistes zu suchen sind.
- Zugleich ist Lotze in nicht schwächerem Maße bemüht um den *Erhalt bisheriger Denkmotive*: Aus den genannten Gründen zum »induktiven Metaphysiker« geworden, bemüht er sich auf diesem neuen Weg um eine Darstellung des Mikrokosmos menschlicher Weltorientierung und versucht dabei nach und nach aufzuzeigen, inwiefern das Bild des Menschen als eines beseelten, vernunftbegabten und auf ein höchstes Absolutes hin orientierten Wesens völlig berechtigt ist.
- Drittens schließlich strebt Lotze nach vollumfänglicher *Integration des gegenwärtigen Kenntnisstandes der empirischen Wissenschaften* in sein Konzept. Der Schlüssel hierzu ist ihm die Anerkennung des allumfassenden, dabei aber nur der »Erscheinung« dienenden »Mechanismus« – die allgemeine Naturgesetzlich-

⁶⁰⁷ MK, 453.

⁶⁰⁸ Met. II, 604.

keit wird von ihm gefasst als ein universales und nicht weiter hinterfragbares Faktum, dennoch entspricht sie in keiner Weise dem eigentlichen Sinn der Welt.

Lotzes groß angelegter Versuch, zwischen diesen drei Betrachtungsweisen stimmig zu vermitteln, gelingt nicht immer problemlos: Da er bei aller Kritik des Anderen auch selbst positive Ergebnisse vorweisen möchte, muss er in teils offensichtlicher, aber dennoch nie explizit artikulierter Missachtung seiner eigenen kritischen Prämissen wesentliche Punkte seines Denksystems selbst setzen. Das Seinsollende als Grund des Seienden, der »Mechanismus« als universal gültige Naturgesetzlichkeit, die Welt als aus beseelten Monaden konstituierte Einheit – all diese Größen sind im Letzten subjektive Hypothesen, die, bei allen für sie vorgebrachten Argumenten, auf das ausgreifen, was jenseits des auf dem Weg einer induktiven Untersuchung Erreichbaren liegt. Auch Lotze selbst verstößt damit an den entscheidenden Punkten gegen all das, was er eigentlich anderen zum Vorwurf macht: Er generalisiert, reduziert, erhebt starke Geltungsansprüche und leistet Erklärungen jenseits des Bereiches des Explizierbaren. So hat die von ihm selbst immer wieder angeordnete Zurückhaltung des Empirikers oft genug hinter seinem teleologisch-spekulativen Begründungsinteresse zurückzustehen; die Frage, inwieweit auch er dadurch zu der selben »Verehrung leerer Formen« gelangt, die er seinen Opponenten zum Vorwurf macht, wird von ihm an keiner Stelle problematisiert.⁶⁰⁹

Lotze bewahrt sich vor möglichen gegnerischen Einwänden der eben angeführten Art, indem er immer wieder darauf hinweist, dass sein eigener Anspruch nicht der eines allgemeingültigen Systems oder einer fundamentalen Welterklärung ist. Der Mensch kann sich aus seiner Sicht nur einer Sache unmittelbar sicher sein: Dadurch, dass er sich durch die im unmittelbaren Selbstgefühl erlebbare Einheit des Bewusstseins als *Subjekt* weiß, zeigt sich die Verfehltheit eines jeden Reduktionismus, der diese Subjektivität aus einem ihr vorausgehenden Prinzip konstruieren zu können glaubt.⁶¹⁰ Darüber hinaus jedoch lebt er in einer vielfachen und unüberschreitbaren Desorientierung; alles theoretische Wissen, zu dem er kommt, führt daher nie zu definitiven Antworten, die den »Bedürfnissen des Gemütes« letzte Befriedigung verschaffen könnten. Der Anspruch der Letztgültigkeit des eigenen Ansatzes, der, wie alle Unternehmungen dieser Art, »nicht höher als zu dem Wert eines Übungsbeispiels« zu schätzen ist,⁶¹¹ wird von Lotze dezidiert aufgegeben; allein das Streben nach einem höchsten Allgemeinen selbst, das ihm als eine anthropologische Konstante gilt, verweist auf die generelle Legitimität des Anliegens. – Dass das Tableau höchst unterschiedlicher Motive, das sich so im Lauf des *Mikrokosmos* ergibt, in seinem Gesamtzusammenhang letztlich unklar bleibt,

⁶⁰⁹ Auf diesen Widerspruch im Denken Lotzes machten bereits Zeitgenossen aufmerksam; vgl. exemplarisch *August Krohn*, Zur Erinnerung an Hermann Lotze, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 81 (1882), 56–93, insbes. 73, 84.

⁶¹⁰ Siehe hierzu ausführlich unten: II.E.

⁶¹¹ MK3, 49.

braucht Lotze insofern nicht weiter zu stören: Es ist Gott, der die Einheit der Welt garantiert; für den Menschen bleibt es bei der Einheit seiner selbst und darüber hinaus bei partikulären Einblicken, die je nach Betrachtungsweise sehr unterschiedlich ausfallen. An die Stelle des einem Leitgedanken verpflichteten Systems tritt auf diese Weise ein *Perspektivismus*, der seinen Gegenstand, den Menschen, nacheinander als Objekt oder als Träger der Wahrnehmung, als bestimmt durch die Natur oder den Geist, als soziales und in den Geschichtslauf eingebundenes, sowie schließlich als nach Wahrheit und höchsten Werten strebendes Wesen behandelt. Aller dabei zutage tretende »Zwiespalt zwischen Idealismus und Materialismus, Mechanismus und Freiheit« hat, wie *Moritz Kronenberg* treffend anmerkt, für Lotze »nicht in und zwischen den Dingen seinen Grund«, sondern »in der zwiespältigen Natur des Menschen« selbst; eben daher kann seine Lösung nur versucht werden, »indem vom Menschen aus und in ständiger Beziehung auf ihn die Wirklichkeit geprüft wird.«⁶¹² Der »Wanderer, der einen Berg umgeht«, und dabei nie die »wahre Gestalt des Berges«, aber dafür eine beachtliche Reihe von »Projektionen« dieser Gestalt zu Gesicht bekommt,⁶¹³ ist insofern auch ein Bild für Lotze selbst und seinen »Versuch einer Anthropologie«.

Es ist diese Ambivalenz von gezieltem Aufzeigen der Grenzen des (eigenen und fremden) Denkens einerseits und dem Drang nach argumentativer Stützung eines sowohl idealistisch-theistisch wie auch empirisch-naturwissenschaftlich fundierten Weltbildes andererseits, die den *Mikrokosmos* aus heutiger Sicht zum Werk einer Übergangszeit macht, bei dem es nicht wundert, dass es wenige Jahrzehnte nach seinem Erscheinen kaum mehr anschlussfähig schien: Die Gründerväter der Phänomenologie, des Pragmatismus und der analytischen Philosophie, die sich durchaus Lotzes Instrumentariums bedienten, versuchten sich nicht mehr an der diffizilen Gratwanderung eines solchen Ausgleichs, sondern machten die Kritik bisheriger Denkwürfe zur Basis gänzlich neuer Modelle des Philosophierens.⁶¹⁴ – Ordnet man den *Mikrokosmos* allerdings in den Kontext seiner Entstehungszeit ein, wird diese Strategie verständlicher: Es ist die Dekade des *Materialismustreits*, in der Spätidealisten und Materialisten, Theologen und Linkshegelianer, Spiritualis-

⁶¹² *Moritz Kronenberg*, *Moderne Philosophen. Porträts und Charakteristiken*, München 1899, 23 f.

⁶¹³ MK3, 217. Die vollständige Passage findet sich oben: Anm. 383.

⁶¹⁴ Im Hinblick auf den *Mikrokosmos* resümiert *Ernst Wolfgang Orth* am Ende seines Lotze-Artikels in »Grundprobleme der großen Philosophen«: »Lotze durchforscht die verschiedenen ›Ansichten‹ über die Themen *Leben* (Mikrokosmos I: Leib, Seele Leben), *Mensch* (Mikrokosmos II: Mensch, Geist, der Welt Lauf), *Geschichte/Gesellschaft* (Mikrokosmos III: Geschichte, der Fortschritt, der Zusammenhang der Dinge). Die Verständigung über diese Ansichten – mit dem Ziel, eine Weltansicht zu erlangen – ist ein dauernder wechselseitiger Übersetzungsvorgang verschiedener Sprachen ineinander, um eine angemessene Sprechweise zur Bestimmung des bedeutungsvoll Wirklichen zu finden. In diesem Sinne tut man Lotze nicht unrecht, wenn man ihn als einen Philosophen des Übergangs darstellt. Er hat freilich nicht nur den Übergang vom deutschen Idealismus in den historisch-naturwissenschaftlichen Realismus des 19. Jhdts. vollzogen, sondern auch den Wandel vom späten 19. Jhd. ins 20. vorbereitet.« *Orth* (1986), 48 f.

sten und Sensualisten den Status des Menschen als Geist- oder Naturwesen, als Objekt der Philosophie oder der Naturwissenschaft, als Gottesgeschöpf oder als Zufallsprodukt in einer umfassenden Kontroverse debattierten, die letztlich das definitive Ende der hergebrachten Naturphilosophie und die endgültige Emanzipation der Biologie und der Psychologie zum Ergebnis hatte. Der *Mikrokosmos* ist gewissermaßen ein Spiegel all dieser Bestrebungen, das Schlüsselwerk einer Umbruchzeit, in der das, was viele Generationen zu den Grundkonstanten ihrer Weltorientierung gezählt hatten, plötzlich durch eine Vielzahl neuer Erkenntnisse massiv gefährdet schien. Die Eröffnungssentenz des *Mikrokosmos* – »Zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft ist ein alter, nie geschlichteter Zwist«⁶¹⁵ – zielt mithin, trotz ihrer überzeitlichen Formulierung, unmittelbar auf die Gegenwart Lotzes.

So kann der *Mikrokosmos* zwar einerseits – wie bis hier geschehen – als ein autonomes Werk gelesen werden, das in einer Vielfalt unterschiedlicher Perspektiven auf die »Seelenfrage« die verschiedenen damit verbundenen Problemlagen erörtert und Gegenwartsfragen – zumindest, was unmittelbar ersichtliche Bezüge angeht – nur wenig Raum gibt;⁶¹⁶ andererseits kommt man nicht umhin, ihn zugleich als eine differenzierte Antwort auf die Grundthesen des Materialismusstreits und die damit einhergehenden dualistischen Konstellationen, wie etwa den vermeintlichen Zwang einer Wahl zwischen Geist und Materie, zwischen Idealität und Realität, zwischen Theismus und Atheismus zu sehen. Der *Mikrokosmos* ist, wie sich gezeigt haben sollte, in der Lage, für sich selbst zu sprechen; wirklich verständlich werden seine Motive allerdings erst dann, wenn seine Thesen in den Kontext dieses Streites eingeordnet werden, in dem zum ersten Mal explizit die bis heute virulente Frage gestellt wurde, auf welche Weise die Philosophie der Möglichkeit einer vollständigen Naturalisierung des Menschen zu begegnen hat.

⁶¹⁵ MK, III*.

⁶¹⁶ Lotze schrieb 1856 an Hirzel, sein Ansinnen sei es, »eine Art monumentales Werk zu liefern, also nicht eine Gelegenheitschrift, die eine Menge Detail gibt, welches heute scheinbar richtig ist und morgen schon widerlegt«; er habe deshalb »auch alle Polemik gegen Personen vermieden, die jetzt in aller Munde sind, und die in 20 Jahren niemand mehr kennt«. Brief an Salomon Hirzel vom 03.05.1856, in: Briefe und Dokumente, 276–278, 277.

II. LOTZES SEELENLEHRE IM KONTEXT DER ZEIT

A. ZUR ROLLE LOTZES IM MATERIALISMUSSTREIT

Der Terminus »Materialismusstreit« bezeichnet bis heute im engeren Sinne eine Auseinandersetzung um den Geltungsbereich und die Grenzen naturwissenschaftlicher Theoriebildungen, die sich in den 1850er Jahren primär an den beiden Fragen der Abstammung des Menschen und der Autonomie und Unsterblichkeit der Seele entzündete. Der Arzt und Physiologe *Rudolf Wagner* und der Biologe *Carl Vogt* polemisierten hierzu ab 1852 in mehreren Artikeln unter zunehmendem Interesse der Öffentlichkeit zunächst gegeneinander, wobei Wagner als Verteidiger der christlichen Schöpfungslehre, Vogt hingegen als Atheist und Materialist argumentierte. Als Wagner 1854 auf der einunddreißigsten Naturforscherversammlung in Göttingen in einem Vortrag »Über Menschenschöpfung und Seelensubstanz« seine Thesen vehement verteidigte und sich darin für eine strikte Trennung der Sphären des Glaubens und der Wissenschaft aussprach,¹ geriet die Kontroverse zu einem Hauptthema des intellektuellen Diskurses. Wagner ließ der Publikation seines Vortrags noch im selben Jahr eine weitere Schrift »Über Wissen und Glauben« folgen;² Vogt reagierte im darauffolgenden Jahr mit seiner gegen Wagner gerichteten umfangreichen Polemik »Köhlerglaube und Wissenschaft«.³ Beinahe zeitgleich präsentierte *Louis Büchner* mit »Kraft und Stoff« ein populärwissenschaftlich angelegtes Kompendium des zeitgenössischen Materialismus.⁴ Zusammen mit *Jakob Moleschotts* bereits drei Jahre zuvor erschienener Schrift »Der Kreislauf des Lebens«⁵ war so binnen kurzer Zeit ein kleiner Kanon materialistischer Entwürfe entstanden, die eine weite Bandbreite unterschiedlicher Reaktionen zwischen enthusiastischer Begrüßung und strikter Ablehnung hervorriefen – die Zahl der bis Mitte der 1860er Jahre erschienenen Titel im Gefolge des Materialismusstreits gilt als nur

¹ *Rudolf Wagner*, Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Göttingen am 18.9.1854, Göttingen 1854.

² *Rudolf Wagner*, Über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über »Menschenschöpfung und Seelensubstanz«, Göttingen 1854.

³ *Carl Vogt*, Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolf Wagner in Göttingen, Gießen 1855.

⁴ *Louis Büchner*, Kraft und Stoff, Frankfurt a. M. 1855. Das Buch gehört zu den meistverkauften Werken des 19. Jahrhunderts: Innerhalb von fünfzig Jahren erschienen 21 Auflagen allein in deutscher Sprache.

⁵ *Jakob Moleschott*, Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe, Mainz 1852.

schwer überschaubar.⁶ Auch wenn Vogt, Büchner und Moleschott zu Lebzeiten primär als Protagonisten einer Extremposition wahrgenommen wurden, legten sie doch durch ihre Schriften einen wesentlichen Grundstein der Denkart des naturalistischen Monismus als einer philosophischen Richtung, die heute kaum noch auf apologetische Rechtfertigung angewiesen ist.

Zwar nennt Lotze im *Mikrokosmos* keinen der Teilnehmer des Materialismusstreits beim Namen, dennoch darf der Einfluss dieser Kontroverse auf sein Werk nicht unterschätzt werden: Wagner war ihm seit den 1840er Jahren ein wohlwollender Mentor gewesen, der entscheidenden Einfluss auf seine Berufung nach Göttingen genommen hatte;⁷ Lotzes frühe Abhandlungen *Leben. Lebenskraft, Instinkt* sowie *Seele und Seelenleben*, die einige Thesen des *Mikrokosmos* vorausnahmen, erschienen zwischen 1842 und 1846 in dessen auflagenstarkem »Handwörterbuch der Physiologie«.⁸ Im Zuge seines Disputes mit Vogt nun versuchte Wagner seine in »Menschenschöpfung und Seelensubstanz« vorgebrachte Argumentation durch ein längeres Zitat aus Lotzes 1852 erschienener »Medizinischer Psychologie« zu untermauern.⁹ Dies wiederum brachte Vogt dazu, sich in »Köhlerglaube und Wissenschaft« ebenfalls einiger Zitate aus Lotzes Werk zu bedienen, um ihn als »spekulierenden Struwwelpeter« zu brandmarken, der im Gefolge des »gläubigen Mystikers« Wagner die »Seelensubstanz« als »besonderes Elaborat der Göttinger Schulmetaphysik« zu rechtfertigen suche.¹⁰ So wurde Lotze aufgrund seiner Inbeschlagnahme durch die Hauptvertreter der Debatte binnen kurzer Zeit zu einem beliebten Referenzpunkt für unterschiedliche Theoreme sowohl von materialistischer wie auch von anti-materialistischer Seite,¹¹ wobei die Begründungslogiken sich als durchaus

⁶ Der wohl ausführlichste Überblick über das Panorama der Debattenbeiträge findet sich bei *Frederick Gregory*, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht 1977, 29–48. Eine kompakte Auswahl an Texten der unterschiedlichen Richtungen wurde (allerdings ohne einen Primärtext Lotzes) jüngst veröffentlicht von *Kurt Bayertz*, *Myriam Gerhard* und *Walter Jaeschke* (Hg.), *Der Materialismus-Streit*, Hamburg 2012. Einige aktuelle Sekundärstudien zum Materialismusstreit finden sich in einem Sammelband derselben Herausgeber: *Kurt Bayertz*, *Myriam Gerhard*, *Walter Jaeschke* (Hg.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*. Band 1: *Der Materialismus-Streit*, Hamburg 2007.

⁷ Siehe dazu insbes. Lotzes Briefe an Wagner vom 01.12.1842, 03.12.1843 und vom 29.02.1844, in: *Briefe und Dokumente*, 127 f., 144 f. und 168 f.

⁸ *Hermann Lotze*, *Leben. Lebenskraft*, in: *Handwörterbuch der Physiologie* (Bd. I, Hg. R. Wagner), Braunschweig 1842, IX-LVIII; ders., *Instinkt*, in: *Handwörterbuch der Physiologie* (Bd. II, Hg. R. Wagner), Braunschweig 1844, 191–209; ders., *Seele und Seelenleben*, in: *Handwörterbuch der Physiologie* (Bd. III, Hg. R. Wagner), Braunschweig 1846, 142–264. Die Artikel finden sich wiederabgedruckt in: KS I, 139–220; KS I, 221–250; KS II, 1–204.

⁹ Vgl. *Menschenschöpfung*, 19 f.; die zitierten Sätze finden sich in: *MedPsych*, 30.

¹⁰ *Köhlerglaube*, 91 f.

¹¹ Bezeichnend ist in diesem Kontext die Passage über Lotze, die sich in Friedrich Albert Langes erstmals 1866 erschienener »Geschichte des Materialismus« findet: »Es ist *Lotze* – derselbe, den Carl Vogt gelegentlich als Mitfabrikanten der echten Göttinger Seelensubstanz mit dem Titel eines spekulierenden Struwwelpeters belegt – Lotze, einer der scharfsinnigsten und in wissenschaftlicher Kritik sattelfestesten Philosophen unserer Zeit, welcher dem Materialismus so unfreiwillig Vorschub leistete. Der Artikel »Lebenskraft« in Wagners Handwörterbuch und seine »Allge-

variabel erwiesen: Der Materialist *Heinrich Czolbe* nannte im Vorwort seiner »Neuen Darstellung des Sensualismus« Lotzes Kritik des Vitalismus als wesentliche Inspiration seiner Weltsicht;¹² der Spätidealist *Immanuel Hermann Fichte* dagegen kritisierte in seiner kurz vor dem ersten Band des *Mikrokosmos* erschienenen »Anthropologie« Lotzes Theorie der Unergründlichkeit der Leib-Seele-Interaktion als Beispiel eines unhaltbaren Okkasionalismus.¹³

Während Lotze in seinen frühen Schriften teils noch den direkten Schlagabtausch mit Vertretern sowohl der idealistischen Naturphilosophie wie auch des Materialismus gesucht hatte,¹⁴ äußerte er sich ab dem Beginn der Kontroverse an keiner Stelle seines Werkes mehr unmittelbar zu den Beiträgen ihrer Initiatoren, Wagner und Vogt (lediglich in einem Brief an Hirzel findet sich eine Bezeichnung der beiden Schriften Wagners als »literarische Konvulsionen«¹⁵); auch auf die Schriften Moleschotts und Büchners reagierte er nicht. Offensichtlich hielt er den Kern des Streites und die damit einhergehenden Reduktionismen – Apologien einer naiv-realistischen Seelenlehre einerseits, universalistische Explikationen anhand vermeintlich allgültiger Naturgesetze andererseits – für zu unterkomplex, um unmittelbar in ihn einzugreifen, zumal er sich in seinen Handwörterbuch-Artikeln und der *Medizinischen Psychologie* bereits in ausführlicher und differenzierter Form

meine Pathologie und Therapie, als mechanische Naturwissenschaften« vernichteten das Gespenst der Lebenskraft und schafften in der Rumpelkammer des Aberglaubens und der Begriffsverwirrung, welche die Mediziner Pathologie nannten, einige Ordnung. Lotze hatte einen ganz richtigen Weg betreten; denn in der Tat gehört es zu den Aufgaben der Philosophie, unter kritischer Benutzung der von den positiven Wissenschaften gelieferten Tatsachen auf diese zurückzuwirken und die Resultate eines weiteren Überblicks und einer strengeren Logik gegen das Gold echter Spezialforschung auszutauschen. Er würde ohne Zweifel auf diesem Wege noch mehr Anerkennung gefunden haben, wenn nicht gleichzeitig *Virchow* als praktischer Reformator der Pathologie aufgetreten wäre, und wenn Lotze selbst nicht zugleich einer eigensinnigen Metaphysik gehuldigt hätte, von der man schwer begreift, wie sie sich neben seiner eigenen kritischen Schärfe behaupten konnte.« *F. A. Lange*, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn 1866, 312f. – Neuere Darstellungen der indirekten Verwicklung Lotzes in den Materialismusstreit finden sich bei *Pester* (1997), 208–219, sowie bei *Beiser* (2013), 237–247.

¹² *Heinrich Czolbe*, Neue Darstellung des Sensualismus. Ein Entwurf, Leipzig 1855, 203f. Siehe hierzu unten: II.B.

¹³ Siehe hierzu insbes. unten: II.C.1.2.

¹⁴ In der *Medizinischen Psychologie* reagierte Lotze beispielsweise auf Vogts bekannte Analogie, »die Gedanken« stünden »in demselben Verhältnis etwa zu dem Gehirne [...], wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren« mit den Worten: »Ob alle Gedanken der Menschen auf diesem uropoetischen Wege entstehen sollten, bezweifle ich; nur dieser Ausspruch selber könnte auf die Vermutung bringen, es sei doch möglich«. Dieser Satz wurde zusammen mit dem Originalzitat Vogts (siehe vollständig oben: I, Anm. 155) noch im Jahr des Erscheinens der *Medizinischen Psychologie* von Wagner in einer Polemik gegen Vogt verwendet, die Vogt selbst wiederum in »Köhlerglaube und Wissenschaft« zitierte. *Carl Vogt*, Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände. Zweite Abtheilung, Stuttgart / Tübingen 1846, 206; *MedPsych*, 43; *Rudolf Wagner*, Über Theilbarkeit der Seelen und materialistische Psychologie, in: Allgemeine Zeitung 327 (1852), 5225f. / 328 (1852), 5242.; Köhlerglaube, 26f.

¹⁵ Brief an Salomon Hirzel vom 02.02.1855, in: Briefe und Dokumente, 260f.

zur Lebenskraft, zur Seelensubstanz und zur Frage der Leib-Seele-Interaktion geäußert hatte.¹⁶ Eben deshalb aber sind die Einflüsse der Kontroverse auf die Genese des *Mikrokosmos* nicht zu unterschätzen. Man kommt im Angesicht des Materialismusstreits nicht umhin, Lotzes Leitthese der ausnahmslosen Geltung und zugleich untergeordneten und dienenden Funktion des »Mechanismus« als eine differenzierte Antwort in Richtung beider Parteien zu lesen, deren Strategie im Kern entweder in einer Priorisierung der Sphäre des Idealen und der Glaubenswahrheiten oder aber einer Generalisierung naturwissenschaftlich explizierbarer Wirkmechanismen bestand. Insofern bezeichnet *F. C. Beiser* den *Mikrokosmos* mit Recht als Lotzes »ultimate contribution to the materialism controversy«,¹⁷ ähnlich äußert sich *E. W. Orth*, indem er betont, dass Lotze, der in seiner ersten Schaffensphase primär als »Begründer einer mechanistischen Naturansicht« rezipiert worden war, sich mit dem *Mikrokosmos* um eine »Korrektur dieses Missverständnisses« bemühte, »das allerdings nur durch falsche Lektüre der Werke der ersten Phase entstehen konnte«. ¹⁸ Dass auch bereits Lotzes Zeitgenossen den *Mikrokosmos* als eine differenzierte Stellungnahme zu den Debatten um den Materialismus seiner Zeit verstanden, belegt ein Zitat *Eduard Rehnischs* aus einem kurz nach Lotzes Tod publizierten Nekrolog:

»Ein Werk, so ganz zur rechten Stunde! Gerade als die materialistische Sinnesart in allen geistig regsamen Kreisen Hochwasser hatte, [...] hat Lotze auf eine dem Inhalt wie der sprachlichen Form nach klassische Weise nicht bloß den Fachkreisen, sondern der ganzen gebildeten Welt vor Augen gelegt, dass der Materialismus [...] nicht die Philosophie der Naturforschung sei; dass im Lichte der Naturforschung [...] Existenz der Seele, Dasein Gottes, Freiheit des Willens nicht zu Ammenmärchen und Hirngespinnst, nicht zu Produkten altfränkischer bäurischer Einfalt und pfäffischer Schlaueit geworden. Das war ein Gegner, wie ihn die Apostel des Materialismus nicht gewohnt waren. Den konnten sie nicht, wie sie liebten, dadurch zu diskreditieren versuchen, dass sie ihm Sachkenntnis absprachen: hatten sie sich doch selber, kurzzeitig genug, seit Jahren nur allzu oft auf ihn als kompetenten Richter berufen. [...] Dass der Bann gebrochen, der Zauber gelöst wurde, in dem der Materialismus die Zeitgenos-

¹⁶ Zu letzterer vgl. insbes. den Beginn des zweiten Kapitels »Vom physisch-psychischen Mechanismus« in: *MedPsych*, 66–80: Es handelt sich um eine kompakte Erläuterung der implizit bereits in der Formulierung eines »Leib-Seele-Problems« enthaltenen reduktionistischen Fehlannahmen, die Lotze wenig später im ersten Band des *Mikrokosmos* breiter zur Entfaltung bringen sollte.

¹⁷ *Beiser* (2013), 247. An anderer Stelle schreibt Beiser: »Not wanting to be stereotyped by Wagner or the materialists, [Lotze] had no choice but to enter the fray and make his own position clear. And so, for much of the next decade of his career, Lotze would spend most of his time and energy formulating his own position, which he conceived as a middle path between the extremes of vitalism and materialism. The culmination of his efforts was his *Mikrokosmos*«. *F. C. Beiser, After Hegel. German Philosophy 1840–1900*, Princeton 2014, 63. – Der hier durch Beiser erweckte Eindruck, der *Mikrokosmos* sei in erster Linie als eine Reaktion auf den Materialismusstreit zu verstehen, verkürzt allerdings aus meiner Sicht die Motivation Lotzes zu sehr: Lotze hatte ja bereits sehr früh den Plan gefasst, eine Gesamtdarstellung seiner philosophischen Weltauffassung zu veröffentlichen und erfuhr hierzu – unabhängig von den Debatten um Wagner und Vogt – Ermutigung durch seinen Verleger Salomon Hirzel (s. o.: I.A); insofern war der Materialismusstreit, wenn seine Einflüsse auf die Inhalte des Werks auch nicht zu unterschätzen sind, sicherlich nicht der allein entscheidende Entstehungsgrund des *Mikrokosmos*.

¹⁸ *Orth* (1986), 21.

sen befangen hielt, war ein Effekt des Mikrokosmos; aber der Mikrokosmos ist keine von den Schriften, die darin aufgingen und *ad hoc* geschrieben worden sind, gegen den Materialismus zu polemisieren.«¹⁹

Die tatsächlichen Reaktionen Lotzes auf den Materialismusstreit sind eher sekundärer Art, doch stützen sie die These einer deutlichen Inspiration des *Mikrokosmos* durch die Debatten der Zeit: Als Entgegnung auf Czolbes Schrift, der als »Sensualist« eher am Rand des materialistischen Spektrums stand, verfasste Lotze eine Rezension,²⁰ an die sich eine weitere Schrift Czolbes²¹ und eine neuerliche Rezension Lotzes anschloss;²² auf Fichtes mit »naturwissenschaftlichem« Anspruch verfasste Anthropologie, die dennoch deutliche Züge des Spätidealismus trägt, reagierte Lotze mit einer Streitschrift,²³ die Fichte zum Anlass einer umfangreichen Gegenrede nahm,²⁴ welche wiederum durch Lotze rezensiert wurde.²⁵ Zwei weitere kleine Rezensionen, die Lotze in den 1850er Jahren verfasste, sind ebenfalls Abhandlungen gewidmet, die sich in direkter Weise auf den Materialismusstreit beziehen.²⁶ All diesen Schriften ist eines gemeinsam: In ihnen bringt Lotze zentrale Argumente, die er im *Mikrokosmos* breit entfaltet, am direkten Beispiel in die Diskurse mit seinen weltanschaulichen Gegnern ein.

So zeigt sich der Materialismusstreit letztlich als ein wesentlicher Interpretationsschlüssel des *Mikrokosmos*, auch wenn er an keiner Stelle direkte Erwähnung findet: Lotzes Thesen sind zu verstehen als eine detaillierte und generelle Absage an Reduktionismen materialistischer wie auch idealistischer oder fideistischer Art, wie sie zu seiner Zeit reichlich zu haben waren; die Czolbe-Rezensionen und die an Fichte gerichtete Streitschrift bringen die so erarbeitete Position am konkreten Bei-

¹⁹ Eduard Rehmisch, Hermann Lotze. Nekrolog, in: Hermann Lotze, Grundzüge der Ästhetik. Dictate aus den Vorlesungen, Leipzig 1884, 74–92, 84f. (Es handelt sich um einen Wiederabdruck des am 21., 23. und 24. August 1881 in der National-Zeitung erschienenen Nachrufs auf Lotze.)

²⁰ Hermann Lotze, Rezension von Heinrich Czolbe, Neue Darstellung des Sensualismus, in: Göttingische gelehrte Anzeigen (1855), 1521–1538, wiederabgedruckt in: KS III, 238–250.

²¹ Heinrich Czolbe, Entstehung des Selbstbewusstseins. Eine Antwort an Herrn Professor Lotze, Leipzig 1856.

²² Hermann Lotze, Rezension von Heinrich Czolbe, Entstehung des Selbstbewusstseins. Eine Antwort an Herrn Professor Lotze, in: Göttingische gelehrte Anzeigen (1857), 313–320, wiederabgedruckt in: KS III, 315–320.

²³ Hermann Lotze, Streitschriften. Erstes Heft. In Bezug auf Prof. I. H. Fichtes Anthropologie, Leipzig 1857.

²⁴ Immanuel Hermann Fichte, Zur Seelenfrage. Eine philosophische Confession, Leipzig 1859.

²⁵ Hermann Lotze, Rezension von Immanuel Hermann Fichte, Zur Seelenfrage, Eine philosophische Confession, in: Göttingische gelehrte Anzeigen (1859), 921–939, wiederabgedruckt in: KS III, 335–349.

²⁶ Hermann Lotze, Rezension von August Weber, Die neue Vergötterung des Stoffs. Ein Blick in das Leben der Natur und des Geistes. Für denkende Leser, in: Göttingische gelehrte Anzeigen (1856), 713–725; wiederabgedruckt in: KS III, 294–303; Hermann Lotze, Rezension von Karl Snell, Die Streitfrage des Materialismus. Ein vermittelndes Wort, in: Göttingische gelehrte Anzeigen (1859), 1026–1035; wiederabgedruckt in: KS III, 349–355.

spiel zur Ausführung. Indem diese beiden Dispute im Folgenden in ihren Kernargumenten nachgezeichnet werden, wird sich daher in der direkten Konfrontation verdeutlichen, wo die motivationalen Grundlagen der zentralen Argumente Lotzes liegen, gegen welche spezifischen Denkmuster er sich im *Mikrokosmos* richtet, und wie wiederum die Vertreter des späten Idealismus und des neu aufgekommenen Materialismus auf seine Theoreme reagierten. Hierbei wird wie schon in der Analyse des *Mikrokosmos* die »Seelenfrage«, an der sich die Diskurse hauptsächlich entzündeten, im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen.

Um allerdings nicht ein zu einseitiges Bild zu zeichnen (als gäbe es nur den um Ausgleich und Differenziertheit bemühten Vermittler Lotze und seine naturalistischen und idealistischen Gegenspieler), soll in einem dritten Schritt ein Protagonist eingeführt werden, dem genau wie Lotze sehr stark an einer Moderation zwischen den divergenten Denksystemen der Zeit gelegen war, und den dieser – allerdings erst fünfzehn Jahre nach dem Abschluss des *Mikrokosmos* – ebenfalls mit einer ausführlichen Rezension bedachte: *Gustav Theodor Fechners* 1879 erschienenes Buch »Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht« entspricht zwar ganz Lotzes Streben nach einem philosophischen Ausgleich zwischen der erlebten Innenperspektive des Menschen und der Außenperspektive einer kausalgesetzlich strukturierten Natur, und doch wählt Fechner einen in Teilen völlig anderen Weg der Begründung dieses Ausgleichs. Wie Lotze seine eigenen Thesen gegenüber seinem Freund und Kollegen verteidigte, darf daher trotz der zeitlichen Distanz zu den beiden anderen Disputen als wertvolle Ergänzung zum Verständnis seiner Grundmotivation einer vollständigen Affirmation des Geistes *und* der Materie gelesen werden, die sich seit der Zeit des Materialismusstreits kaum gewandelt hatte.

B. LOTZE UND HEINRICH CZOLBE: PROBLEME DES »SENSUALISMUS«

Die im Jahr 1855 veröffentlichte »Neue Darstellung des Sensualismus« des Mediziners *Heinrich Czolbe* (1819–1873) zeichnet sich aus heutiger Sicht weder durch besondere denkerische Raffinesse, noch durch große Originalität der darin vertretenen Thesen aus. In der Zeit des Materialismusstreits kam der Schrift dennoch ein gewisser Sonderstatus zu, auf den *Friedrich Albert Lange* bereits 1866 in der ersten Auflage seiner »Geschichte des Materialismus« aufmerksam machte: Kennzeichnend für Czolbe sei die Haltung, »dass trotz des leidenschaftlichen Streites für und wider den Materialismus noch nichts geschehen ist, um diese Auffassungsweise der Dinge in ein genügendes System zu bringen«. ²⁷ Eben einem solchen System

²⁷ *Lange* (1866), 314. Vgl. dazu auch *Eduard Johnson*, Heinrich Czolbe, in: *Altpreuussische Monatsschriften* 10 (1873), 338–352, 352: »Wie auch die Wissenschaft in der Zukunft über [Czolbe] als Philosophen urteilen mag: wir sind gewiss, dass sie immer die Redlichkeit anerkennen wird, mit der er die mechanische Weltauffassung, die alles Übernatürliche ausscheiden will, anhielt, streng zu sein auch gegen sich selbst, auch ihre eigenen Unklarheiten auszuschneiden und

des Materialismus – in seiner Fassung: einem »Sensualismus«, einer Beschränkung aller Erkenntnis auf das »Sinnliche« unter Ausklammerung des »Übersinnlichen« – galten daher die Bestrebungen Czolbes; er überschritt dabei in seinem Anspruch einer generellen Lösung alter epistemologischer und ontologischer Fragen weit die Theoreme von Vogt, Büchner, Moleschott und anderen, bei denen die Materie schlicht als universales Explikationsmodell und das Bewusstsein als dessen Epiphänomen gesetzt wurde. Für Lange ist Czolbe deshalb der einzige »unter den neueren Materialisten«, der versuche, »die Schwierigkeiten, welche sich diesem Standpunkt entgegenstellen, wirklich systematisch zu lösen«, indem er sich bemühe, »die Übereinstimmung der wirklichen Welt mit der Welt unsrer Sinne nachzuweisen oder wenigstens wahrscheinlich zu machen.«^{28 29} So ist es verständlich, dass auch Lotze Anlass sah, sich gerade mit dieser ambitionierten Schrift intensiver auseinander zu setzen.³⁰

Hinzu kommt ein weiteres: Lotze dürfte schon die Vorgeschichte des Werkes, in der auch Zitate aus seiner *Medizinischen Psychologie* – wieder einmal – eine nicht unwesentliche Rolle spielten, mitverfolgt haben: 1853 hatte Immanuel Hermann Fichte in seiner »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik« gegen den Materialismus seiner Zeit mit den Worten polemisiert, dieser sei lediglich der Versuch, »längst abgetane Dinge noch einmal zu tun, alte abgelebte Irrtümer mit neuen Farben aufzustutzen und wie Originalwahrheiten von weltgeschichtlicher Wirkung öffentlich anzubieten«, obwohl man doch seit Kant wisse, »dass es schlechthin unmöglich sei, aus bloßer Anhäufung empirischer Tatsachen und Gewöhnungen die psychologische Erscheinung gemeingültiger Wahrheiten im menschlichen Geiste herzuleiten.«³¹ Czolbe reagierte, indem er 1854 einen Artikel, der bereits die zentralen Thesen der »Neuen Darstellung« enthielt und dabei kritisch auf Lotzes Theorie der sinnlichen Wahrnehmung in der *Medizinischen Psychologie* Bezug nahm, bei Fichtes Zeitschrift einreichte.³² Er erschien dort im ersten

ihre Leistungsfähigkeit zu erproben an einer streng systematischen Durchführung ihrer Prinzipien, einer Aufgabe, der sich keiner ihrer Anhänger vor Czolbe unterzogen.«

²⁸ Lange (1866), 312.

²⁹ Tatsächlich scheint Czolbe auch während einiger Jahre nach seinem Tod als bedeutender Systematiker des Materialismus wahrgenommen worden zu sein. Hans Vaihinger, der spätere Autor der »Philosophie des Als Ob«, befasste sich in jungen Jahren mit den »drei Phasen« von Czolbes Denkentwicklung; eine weitere Kurzdarstellung seines Ansatzes findet sich noch 1911 in Vorländers Philosophiegeschichte. Hans Vaihinger, Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus, in: Philosophische Monatshefte 12 (1876), 1–32; Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie II: Philosophie der Neuzeit, Leipzig³ 1911, 389.

³⁰ Vgl. zur Debatte zwischen Lotze und Czolbe auch Beiser (2013), 244–247; Beiser (2014), 84–89.

³¹ Immanuel Hermann Fichte, Übersicht der philosophischen Literatur, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 23 (1853), 134–169, 136 f., 139 f.

³² Heinrich Czolbe, Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 26 (1855), 91–109, 95. Czolbe widerspricht dort im Namen seines »Sensualismus« der Äußerung Lotzes in der MedPsych, 174, es sei

Heft des Jahres 1855, gefolgt von einer Entgegnung Fichtes, in der dieser einerseits auf seine in der Fertigstellung befindliche »Anthropologie«, andererseits ebenfalls auf Lotzes *Medizinische Psychologie* verwies, aus der deutlich werde, dass Czolbe mit seinem Materialismus »nur zu einer von den Physiologen selber bereits aufgegebenen Meinung« zurückkehre.³³ Nachdem Fichte so das Lotze-Verständnis Czolbes einer kritischen Revision unterzogen hatte, schien es diesem geboten, in seiner 1855 publizierten »Neuen Darstellung« ebenfalls für eine korrekte Lotze-Auslegung zu sorgen: An die Stelle der kritischen Perspektive, wie Czolbe sie noch in Fichtes Zeitschrift geäußert hatte, trat nun ein Bild Lotzes nicht nur als ein wesentlicher Inspirator, sondern geradezu als Letztbegründer seines Sensualismus. Nachdem schon früh die Schriften Hölderlins in ihm, so Czolbe, das Interesse für den Naturalismus erweckt hätten, nachdem er weiterhin durch Strauß, Bauer und Feuerbach, die »aus der Moral das Übersinnliche« entfernt hätten, hierin bestärkt worden sei, habe schließlich Lotze, durch den »der übersinnliche Begriff Lebenskraft ebenso schön als scharfsinnig aus der Medizin ausgeschlossen« worden sei, ihn endgültig in seiner Haltung des materialistischen Sensualismus bestätigt. Da Lotze selbst der Meinung sei, die »rechtmäßige Bekämpfung der Lebenskraft« dürfe nicht zur »Bestreitung der Existenz der Seele selbst« führen, sehe er selbst sich als Voller dieser Projektes: Im Angesicht der »Halbheit« Lotzes könne dieser es kaum »übeldeuten, wenn man ein Prinzip, dessen lichtbringende Kraft er selbst, wenn auch nur fragmentarisch, gelehrt hat, zum Prinzip der ganzen Weltauffassung macht«.³⁴

Lotze hielt es für geboten, auf diese erweiterte Lesart seiner Kritik an der Lebenskraft zu reagieren: Während Wagner und Vogt ihn lediglich als paradigmatische Referenzgröße benutzt und dabei seine eigentlichen Thesen größtenteils unterschlagen hatten, hatte Czolbe – wie Lotze ein Physiologe und Mediziner – sich dezidiert mit Lotzes Kritik des Vitalismus auseinandergesetzt und warf ihm nun vor, nicht die augenscheinlichen Konsequenzen aus dieser treffenden Kritik zu ziehen, sprich: nicht nur die Hypothese der Lebenskraft, sondern auch die der Seele abzulegen und sich stattdessen rein auf das Sinnliche, also einen »Sensualismus«, zu beschränken. Man darf vermuten, dass Czolbe hiermit einen Vorwurf formulierte, der in einer Zeit intensiver Debatten um den Materialismus relativ nahe lag und mit dem auch Lotze bereits häufiger konfrontiert worden war, so dass es ihm sinnvoll schien, die so gegebene Möglichkeit einer unmittelbaren Reaktion zu nutzen.³⁵ – Weiterhin bot sich eine Antwort auf die Thesen Czolbes auch deshalb an, weil

ein längst überwundenes »Vorurteil älterer Zeiten«, dass »in den äußeren Reizen irgend etwas von jener sinnlichen Qualität der Empfindung schon vorhanden sei, deren Anschauung sie mittelbar in uns erwecken.«

³³ *Inmanuel Hermann Fichte*, Nachwort des Herausgebers, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 26 (1855), 109–113, 112.

³⁴ ND, 203f. Das Lotze-Zitat stammt aus *MedPsych*, 41.

³⁵ Vgl. hierzu auch *M. Wentscher* (1913), 210.

dessen »Sensualismus« nicht auf eine reine Reduktion des Psychischen auf das Materielle aus war, sondern zudem auf eine Aufrechterhaltung des »Sinnlichen« bei gleichzeitiger Elimination alles »Übersinnlichen«. ³⁶ Die sich aus dieser synchronen Priorisierung der Materie und der Sinnlichkeit ergebende Notwendigkeit einer permanenten Gratwanderung zwischen einer reduktionistischen Ontologie und einer positiven Epistemologie sowie die daraus erwachsenden Folgeprobleme problematisierte Czolbe nicht. Um so einladender muss sein Entwurf daher auf Lotze gewirkt haben, der auf diese Weise am unmittelbaren Beispiel aufzeigen konnte, dass eine Beibehaltung des empfindenden Subjekts bei gleichzeitiger Reduktion all dieser Empfindungen auf materielle Prozesse zu exakt denjenigen performativen Widersprüchen führt, die er unter dem Leitbegriff der Seele zu verhindern suchte.

1. Erster Streit: Czolbes »Neue Darstellung des Sensualismus« und Lotzes Rezension

Czolbe stellt in seiner »Neuen Darstellung des Sensualismus« eine allumfassende Theorie in Aussicht: Sein Ansinnen sei es, so schreibt er in der Einleitung, »das Grundprinzip des Sensualismus präzise zu bestimmen und danach alle Grundfragen über die Welt in ihrem Zusammenhange oder systematisch zu lösen«. ³⁷ So tritt er von Anfang an mit genau dem starken Letztbegründungsanspruch auf, gegen den Lotze im *Mikrokosmos* fortwährend argumentiert. – Da Lotze in seiner Rezension nicht auf alle Argumente Czolbes eingeht, sollen diese im Folgenden in der Reihenfolge nachgezeichnet werden, die Lotze ihnen gegeben hat.

Czolbe konstatiert in der »Neuen Darstellung«, dass der Sensualismus, seiner argumentativen Schlüssigkeit zum Trotz, wohl vorerst nicht zu einer allgemein verbreiteten Haltung werden könne: Insbesondere die »Macht der Religion« sei es, die der Durchsetzung einer »objektiven Weltauffassung« auf absehbare Zeit weiter im Weg stehe. So dürfe man sich »keine Illusion« auf ihren »baldigen Sieg« machen; ³⁸ vielmehr habe man »auf die Zeit« zu hoffen, »die so vieles bewirkt«: Die »Summe der wissenschaftlichen Wahrnehmungen« werde unweigerlich »immer größer werden«, und mit ihr auch »die Summe der anschaulichen Begriffe, Urteile und Schlüsse«. Nach und nach werde daher »mit dem unaufhaltsamen Fortschritte der empirischen Wissenschaften« die »Überzeugung von der Nichtigkeit übersinnlicher Begriffe immer lebhafter« hervor treten, bis man schließlich den »wissenschaftli-

³⁶ In Gregorys Darstellung der materialistischen Strömungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts wird Czolbe daher als Randfigur des Diskurses charakterisiert: »From Vogt's, Moleschott's, and Büchner's point of view Czolbe was *ein irreführender Materialist*; i. e., he was responsible for confusing the issues and for leading people astray.« Gregory (1977), 122. (Ein Beleg dieser Bezeichnung findet sich nicht.)

³⁷ ND, VII.

³⁸ ND, 235 f.

chen, ästhetischen und moralischen Wert« der »Denkweise des Sensualismus« vollständig erkannt habe.³⁹

Lotze setzt in seiner Kritik an eben diesem Punkt an und betont seine formale Übereinstimmung mit Czolbe – das »mutmaßliche Schicksal«, das diesem zufolge seine Schrift »bei ihren Gegnern finden werde«, könne er, Lotze, für sich »persönlich wirklich bestätigen«:

»Ich fühle mich völlig unerschüttert durch sie und ich begreife zugleich, wie bei so völlig verschiedener Anlage unserer Gedanken der Verfasser sich ebenso wenig durch mich beunruhigt fühlen wird.«⁴⁰

Da Czolbe allerdings in einigen Punkten dezidiert gegen ihn polemisiere und »jede einmal angefangene Polemik doch eine entfernte Möglichkeit des gegenseitigen Verstehens im Auge hat«, wolle er immerhin

»den Verfasser auf einige Punkte aufmerksam machen, auf deren Widerlegung die Ansicht, die ich vertrete, auch nach seiner Schrift noch vergeblich wartet, sowie auf einige Punkte der seinigigen, welche wir ihm, ohne andere Beweise, als die beigebrachten, noch nicht zugestehen können.«⁴¹

1.1 Die Unmöglichkeit einer Elimination des »Übersinnlichen«

Lotze beginnt seine Kritik beim »Wahlspruch« Czolbes: »Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu«⁴² – dieser Satz sei, so schreibt Czolbe in der »Neuen Darstellung«, durch den bisherigen Materialismus eher vernachlässigt worden, da noch niemand, einschließlich »Feuerbach, Vogt, Moleschott u. a.« sich an einem Nachweis versucht habe, »wie die Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe, Urteile, Schlüsse, der Wille [...] allein durch die Sinne entstehen«.⁴³ Hiermit ist das leitende Ziel der Abfassung Czolbes benannt: »Sensualismus« bedeutet für ihn, alle Gehalte, die traditionell dem Geist zugeschrieben werden, auf materieller Basis als Resultate sinnlicher Wahrnehmung zu fassen.

Lotze legt seinen Fokus zunächst auf die durch Czolbe gewählte Sentenz und bemerkt, dieser Satz lasse »doch den intellectus selbst bestehen«, er sei, betrachte man ihn für sich, lediglich eine »erkenntnistheoretische Ansicht über die Herkunft dessen, was wir wissen«, nicht aber »zugleich notwendig eine metaphysische Behauptung über Natur und Herkunft der erkennenden Tätigkeit oder des geistigen Lebens überhaupt«.⁴⁴ Da Czolbe allerdings selbst den Sensualismus so bestimme,

³⁹ ND, 237.

⁴⁰ RezND, 239.

⁴¹ RezND, 239.

⁴² Diese Sentenz geht zurück auf Thomas von Aquins Schrift »De veritate«, die Originalfassung lautet dort: »Praeterea, nihil est in intellectu, quod non sit prius in sensu.« *Thomas Aquinas*, *Quaestiones disputatae de veritate*, Q 2, A 3, Arg 19.

⁴³ ND, VI f.

⁴⁴ RezND, 239.

dass man alles Denken auf materielle Gegebenheiten zurückzuführen habe, sei, was »er selbst in seinem Werke beabsichtigt, [...] eigentlich nicht sowohl Sensualismus, als vielmehr Materialismus«. ⁴⁵ – Mit dem Kern dieses Arguments, der Unterbestimmung und gleichzeitigen Aufrechterhaltung des *intellectus*, hat Lotze bereits die zentrale Pointe seiner weiteren Argumentation gegen Czolbe genannt: Dessen Position ist von Grund auf geprägt durch einen performativen Widerspruch, ohne dass er sich dessen bewusst wäre.

Das »Grundprinzip des Sensualismus« besteht der Fassung Czolbes nach darin, bei »allem Denken die Annahme übersinnlicher Dinge auszuschließen«; diese Prämisse beschreibt er als nicht »willkürlich« gewählt, da man bisher »in allen Fällen«, in denen man zu einer »befriedigende[n] Erklärung« oder einer »Erkenntnis des Zusammenhanges gewisser Dinge« gekommen sei, mit »anschaulichen, sinnlich klaren« Begriffen und Urteilen operiert und das »Übersinnliche oder Unsinnliche« vernachlässigt habe; man dürfe daher »wohl induktiv schließen, dass bei allem Nachdenken über die Welt oder bei der Erklärung der Erscheinungen im Allgemeinen« dieses Ausschlussprinzip in gleicher Weise greifen müsse. ⁴⁶ – Lotze entgegnet hierauf zunächst, dass es »doch immer misslich« sei, »das höchste Prinzip der Untersuchung durch eine unvollständige Induktion zu gewinnen«, zumal durch »eine solche, die nicht aus Tatsachen induziert, sondern aus den nach subjektivem Ermessen abgeschätzten Vollkommenheitsgraden wissenschaftlicher Theorien«. Weit mehr als auf dieses Argument, das auf eine basale epistemologische Fehlannahme Czolbes hinweist, konzentriert Lotze sich aber auf dessen Verständnis des »Übersinnlichen« und der »Anschauung«: Es frage sich, wie man »von dem anschaulichen Denken, welches der Verfasser uns empfiehlt«, eine »anschaulichere Vorstellung« haben solle – denkbar sei einerseits, dass man es »ganz beim Anschauen bewenden« lasse, ohne zu denken, doch das sei offensichtlich nicht das, was Czolbe wolle oder selbst betreibe; füge man hingegen das Denken der Anschauung hinzu, wie Czolbe es mit seiner Rede vom »Nachdenken über die Welt« wortwörtlich tue, habe man es bereits mit einer »Hinzufügung des Übersinnlichen« zu tun: Die Anschauung alleine zeige nur das »Neben- und Nacheinander qualitativer Bestimmungen«, nicht aber das »Mindeste von all jenem Zusammenhang, den jede einzelne Tat des Denkens von dem Mannigfaltigen behauptet«. ⁴⁷ So sieht sich Lotze in der Argumentation gegen Czolbe zu einer zentralen These seiner Epistemologie geführt, die er insbesondere im zweiten Band des *Mikrokosmos* breit entfaltet – dem Denken als Modus der Transformation, durch den die Vielheit des in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebenen in das Weltbild eines Subjekts überführt wird:

»Gewiss beruhen die gelungenen Erklärungen in der Naturwissenschaft auf dem Kausalgesetz; aber wenn uns die Anschauung wohl die Dinge zeigt, die das Amt der Ursachen übernehmen,

⁴⁵ RezND, 240.

⁴⁶ ND, 1 f.

⁴⁷ RezND, 240.

so ist doch das Wirken selbst nie ein Gegenstand derselben, sondern ein völlig Übersinnliches, das unser Denken erklärend hinzufügt. Alle Verba der Sprache, alles Haben, Tun und Leiden enthält diesen übersinnlichen Bestandteil; überall drücken wir mit diesen Worten nicht die bloße anschauliche Gruppierung, sondern die unanschauliche innere Zusammengehörigkeit mehrerer Momente zu *einem* ganzen Gedanken aus.⁴⁸

Für Lotze ist klar, dass auch der Sensualist Czolbe der »Übersinnlichkeit« seines eigenen Explikationsversuchs nicht entkommen kann – »ganz unbedenklich« wende er all »diese übersinnlichen Ereignisse« in seiner »eigenen Untersuchung als Erklärungsmittel an« und missachte dabei, dass schon jede Artikulation eines Sachverhalts im Medium der Sprache »zu dem Bestande der Anschauung etwas Übersinnliches hinzu« füge. Gerade auf der Überschreitung der rein sinnlichen Wahrnehmung beruhe daher »nicht nur das Gelingen aller Theorien, sondern selbst die Möglichkeit jedes Versuchs zu einer solchen«. So gelte für Czolbe wie auch für alle anderen Materialisten, dass sie das von ihnen gelegnete »Übersinnliche« in Wirklichkeit »allerorten voraussetzen, als das einzige Mittel, das Mannigfache der Anschauung überhaupt in einen theoretischen Zusammenhang zu bringen«. ⁴⁹ Hiermit hat Lotze ein klassisches Argument formuliert, das bis heute als Standardeinwand gegen eliminativistisch-naturalistische Explikationen des Bewusstseins in Gebrauch ist: Jede Theorie, die die Realität des Mentalen leugnet, beruht aufgrund der Tatsache, dass sie als eine Theorie zur Artikulation gebracht wird, auf der impliziten Annahme einer Realität des Mentalen.

1.2 Gehirntätigkeit ohne Subjekt, Bewusstsein ohne Einheit?

Nach diesem generellen Einwand, der im Grunde bereits einer Fundamentalkritik von Czolbes Sensualismus-Projekt gleichkommt, widmet sich Lotze im weiteren Verlauf seiner Rezension einzelnen thematischen Schwerpunkten der »Neuen Darstellung«. Die beiden ersten Paragraphen der Schrift handelt er dabei in aller Kürze ab: Czolbes Behauptung, dass »die Nerven passive Substrate seien«, in die die »äußeren Reize [...] ohne Formveränderung« einträten, habe, wenn sie auch offensichtlich gegen seine *Medizinische Psychologie* gerichtet sei, als eine »isolierte physiologische Frage für meine Ansicht nicht die allergeringste prinzipielle Wichtigkeit«. Den darauf folgenden Abschnitt, in dem Czolbe die Entstehung der »uns zum Bewusstsein kommenden Sinnesqualitäten« behandelt, beurteilt Lotze als unverständlich, wenngleich man annehmen könne, dass Czolbes Ausführung »einen richtigen Gedanken nur in einer unklaren Form« vorbringe: Wenn er, wie zu vermuten sei, »hinter den nur quantitativen Eigenschaften« der den Sinnesreiz bewirkenden »Oszillationen« eine »gewisse qualitative oder intensive Bedeutung ihrer Bewegung« suche, deren »Effekt« ein primitives Empfinden sei, »während wir den veranlassenden

⁴⁸ RezND, 240 f.

⁴⁹ RezND, 241 f.

Reiz als räumliche Oszillation erst sekundär vorstellen«, könne er, Lotze, dies – auch auf Basis seiner vorangegangenen Ausführungen zum Begriff des »Übersinnlichen« – »völlig akzeptieren«.⁵⁰ – Lotzes Strategie gegenüber Czolbes Sensualismus besteht an dieser Stelle daher nicht in Abwehr, sondern in betonter Gelassenheit: Da er wie Czolbe davon ausgeht, dass die Entstehung eines Sinnesreizes auf physiologische Gegebenheiten rückführbar ist, kann er diese Deskriptionsweise problemlos für legitim erklären; auch Czolbes Ansicht, die Vorstellung komme erst nach der Empfindung eines Sinnesreizes sekundär hinzu, wird von ihm demonstrativ akzeptiert. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Auffassungsweisen besteht darin, dass für Czolbe mit dem bis dahin Gesagten schon eine fundamentale Tatsache verbalisiert ist: Das Faktum, dass Sinnesreize auf physiologische Gegebenheiten rückführbar sind, kommt aus seiner Sicht bereits einem Nachweis des Sensualismus gleich – schließlich sind dabei keinerlei »übersinnliche« Ereignisse oder Qualitäten im Spiel. Lotze dagegen sieht hierdurch lediglich einen Teilaspekt der menschlichen Weltbetrachtung berührt: Zwar lassen sich einerseits strukturelle Bedingungen ausfindig machen, die zur Entstehung eines Sinnesreizes und einer darauf folgenden Vorstellung gegeben sein müssen; zugleich ist damit aber lediglich die unbestreitbare Abhängigkeit des menschlichen Denkens und Empfindens von materiellen Voraussetzungen konstatiert. Das denkende und empfindende Subjekt selbst bleibt natürlicherweise auch dann erhalten, wenn es sich daran macht, diesen materiellen Bedingungen nachzuforschen.

Es ist diese Unterbestimmung des Subjekts, die Lotze in seiner Betrachtung des dritten Paragraphen von Czolbes Schrift nun auch explizit anspricht: Czolbe beschreibt dort das »Bewusstsein als eine durch den Bau des Gehirns bewirkte Qualität«. Alle »geistigen Tätigkeiten« hätten, so Czolbe, eine »gemeinsame Qualität, die man Bewusstsein nennt«;⁵¹ jede »Erfahrung« gehe, wie man wisse, aus von dem, was man »das Ich oder Subjekt nennt« und richte sich auf den »End- oder Zielpunkt, den man das Objekt nennt«. Allerdings sei das Ich »nicht etwa das Bild unserer körperlichen oder geistigen Persönlichkeit«, sondern lediglich der »inhaltslose Anfangspunkt des Wahrnehmens, Fühlens und Vorstellens«.⁵² Eine »Einheit aller Erfahrungen« sei nur dann zu begreifen, »wenn sie eine in sich selbst zurücklaufende Bewegung haben«. Aus dem, was Czolbe bereits über die Nerventätigkeit ausgeführt hat, glaubt er schließen zu können, dass daher »das Gehirn dem physikalischen Material diejenige Richtung gibt, in welcher wir das Wesen des Bewusstseins erkannten«: Die »physikalischen Tätigkeiten in den Sinnesnerven« kämen »erst im Gehirne und allein darin zum Bewusstsein«; dieses selbst sei, so Czolbe, »ein komplizierter Apparat, der jedenfalls geeignet ist, gewissen in ihn sich fortpflanzenden Bewegungen eine in sich selbst zurücklaufende Bewegung zu geben«, möge dies »nun durch einen kreisförmigen Faserverlauf, durch Reflexion, Rotation

⁵⁰ RezND, 242.

⁵¹ ND, 26.

⁵² ND, 27.

oder auf irgend eine andere Art geschehen«. ⁵³ So sieht sich Czolbe zu der Ansicht gebracht, »dass das Bewusstsein ein stabiles, unveränderliches und unverrückbares Verhältnis«, nämlich »die in sich selbst zurücklaufende Richtung der physikalischen Tätigkeiten im Gehirne« sei. ⁵⁴

Für Lotze ist diese rein-materialistische Deskription und Reduktion des Bewusstseins auf bloße Gehirntätigkeit eine These, deren Lücke mehr als offensichtlich ist: Bereits die Überschrift wie auch der gesamte Inhalt des Paragraphen verschwiegen, so hält er Czolbe entgegen, das »Subjekt, dessen Qualität das Bewusstsein sei«. ⁵⁵ Die Tatsache, dass sich Czolbe an einer vielfachen »räumlichen Symbolisierung« versuche, beantworte in keiner Weise die Frage, »wo und wem das Bewusstsein« entstehe – den »Bewegungen, den kreisförmigen Fasern, den durchlaufenden Molekülen«? Auch wenn man Czolbe darin folgen wolle, dass das Bewusstsein durch eine wie auch immer geartete »in sich zurückkehrende Bewegung« entstehe, könne es nicht diese Bewegung allein sein, die das Bewusstsein ausmache – möglich sei dies nur dort, »wo sie einem Subjekt zustößt, dessen Fähigkeit, Bewusstsein zu erzeugen, anderweitig gegeben ist«. Denn:

»Sollen wir einer Töpferscheibe oder dem Rad eines Wagens Bewusstsein zuschreiben, so lange es sich dreht, oder einem elektrischen Strom, sobald er eine geschlossene Kette durchläuft?« ⁵⁶

Zudem berücksichtige Czolbe nicht, dass der Geltungsbereich seines Erklärungsversuches weit limitierter ausfalle, als ihm selbst bewusst sei: Da er in »jeder einzelnen Tätigkeit des Geistes Bewusstsein, d. h. Rückkehr in sich selbst« voraussetze, könne er, selbst wenn man seiner Argumentation folgen wolle, allenfalls zeigen, »wie jeder einzelne Gehirnprozess *sich selbst* zum Bewusstsein kommt; aber keineswegs, wie er *uns*, dem einen Ich, bewusst wird«. ⁵⁷ Wolle er hingegen »die Einheit *aller* Erfahrungen« erklären, sei es darüber hinaus nötig, nicht nur einzelne »in *sie selbst* zurücklaufende« Bewegungen des Gehirns, sondern zusätzlich eine all diesen Bewegungen zukommende »zentripetal zusammenlaufende Richtung« zu geben, um nicht lediglich »eine Menge Tätigkeiten *nebeneinander* kreisen« zu lassen. »Das«, so Lotze, »ist die alte Frage nach der Möglichkeit der Einheit des Bewusstseins, auf die der Verfasser hier einzugehen ganz vergessen hat«. ⁵⁸

So bleiben für Lotze zwei zentrale und in engem Zusammenhang stehende Fragen in Czolbes materialistischer Theorie der Entstehung des Bewusstseins unbeantwortet – die nach dem Subjekt der Bewusstseinstätigkeit und die nach der Mög-

⁵³ ND, 27 f.

⁵⁴ ND, 29.

⁵⁵ RezND, 242.

⁵⁶ RezND, 243.

⁵⁷ RezND, 243.

⁵⁸ RezND, 243 f. Im Hintergrund steht hier erneut Lotzes eigene Prämisse, dass die Einheit des Bewusstseins eine Entsprechung auch auf räumlicher Ebene haben muss. Vgl. hierzu oben: I.C.7, sowie unten: II.C.2.6.

lichkeit der Zusammenfassung der unterschiedlichen physischen Prozesse zu einer Einheit. Für ihn steht daher fest:

»Wenn der Verfasser diese beiden Bedürfnisse befriedigt und uns zuerst überhaupt das *Subjekt* nennt, dessen Prädikat jenes Zurückgehen auf sich selbst ist, dann aber uns eine anschauliche Vorstellung von dem Zusammengehen dieser vielen Reflexionen in *einen* Prozess gibt, dessen Subjekt ebenfalls genannt wird, dann erst werden wir uns auf dem Boden befinden, auf dem wir gegen einander disputieren können. Dass endlich das Gehirn *jedenfalls* die Fähigkeit besitze, jene Peripetien der Prozesse hervorzubringen, ist, wie bekannt, nur eine Hoffnung des Verfassers; alle Anatomie kann bisher weder sagen, dass dies möglich, noch dass es unmöglich sei.«⁵⁹

Wieder richtet sich Lotze in seiner Argumentation unmittelbar gegen die Prämissen Czolbes und damit gegen ein grundsätzliches Problem aller reduktionistisch-materialistischen Bewusstseinstheorien: Der »komplizierte Apparat« des Gehirns, der auf mechanische Art gewissen »physikalischen Tätigkeiten« eine »in sich selbst zurücklaufende Richtung« gibt, bleibt aus dieser Perspektive eben nicht mehr als das – ein Apparat. *Wie* es auf dieser materiellen Basis zur Entstehung eines bewusstseinsfähigen Subjekts kommt, kann Czolbe nicht beantworten. Aus eben diesem Grund, der Tatsache einer fundamentalen Erklärungslücke zwischen der materiellen Welt und der Sphäre des Bewusstseins, hatte Lotze im ersten Band des *Mikrokosmos* für jeden Bereich einen eigenen »Erklärungsgrund« postuliert und die Möglichkeit einer Vereinbarkeit beider Betrachtungsweisen negiert: Wengleich alles – auch das Gehirn – in physischen Kategorien beschreibbar ist, gilt dabei zugleich, dass die »Gesamtheit aller jener Bestimmungen der Ausdehnung, Mischung, Dichtigkeit und Bewegung« völlig unvergleichbar ist »mit der eigentümlichen Natur der geistigen Zustände, mit den Empfindungen, den Gefühlen, den Strebungen, die wir tatsächlich auf sie folgen sehen«.⁶⁰ Das Faktum, dass sich der Mensch als ein bewusstes Subjekt erscheint, das in der Lage ist, »in einer vollkommenen Unteilbarkeit seiner Natur als Eines das Mannigfache des Scheines« zusammenzufassen, ist daher nicht mehr Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung, sondern die Bedingung ihrer Möglichkeit.⁶¹ So hat man Lotzes gegen Czolbe gerichtetes Wort, er glaube nicht, dass dem Materialismus »eine überzeugende Widerlegung seiner Gegner« gelinge, ehe er nicht die »nun einmal nicht hinwegzubringende Tatsache« der »Einheit des Bewusstseins« berücksichtigt habe,⁶² als eine versteckte Provokation von großer Tragweite zu sehen: Ein Materialist, der diese Tatsache wahrhaft berücksichtigt, müsste sich schon dadurch als Gegner des Materialismus bekennen.

Lotze übergibt zwei weitere Paragraphen aus Czolbes Schrift, die die »sinnliche Wahrnehmung« und die »Vorstellung« zum Thema haben, weil in ihnen nur das erörtert werde, »was bei jeder sensualistisch-materialistischen Richtung erwartet

⁵⁹ RezND, 244.

⁶⁰ MK, 165. Vgl. hierzu oben: I.C.3.

⁶¹ MK, 175.

⁶² RezND, 244.

werden kann« – eine Reduktion komplexer Gegebenheiten auf das, was »unmittelbar durch die Wahrnehmung« gegeben sei. Ausführlicher widmet er sich wieder dem sechsten mit dem Titel »Begriff, Urteil und Schluss«. ⁶³ Czolbe legt dort dar, wie Begriffe »niemals aus Vorstellungen«, sondern »stets direkt aus sinnlichen Wahrnehmungen« entstünden, die dann nach dem Maßstab der Ähnlichkeit bestimmten Gruppen zugeordnet würden; ⁶⁴ wie außerdem Urteile auf einer »Vergleichung« oder »Analyse« des in der unmittelbaren Wahrnehmung Gegebenen, einer »Unterscheidung von Subjekt und Prädikat« im Hinblick darauf beruhten, ob ein »Gegenstand oder ein Begriff« gewisse Merkmale enthalte oder nicht; ⁶⁵ wie schließlich aufgrund der »Tatsache, dass die Welt in Gruppen ähnlicher Dinge [...] zerfällt«, das »Bedürfnis vollständiger Erkenntnis« entstehe, »welches bewirkt, dass uns über jenen Zusammenhang Schlüsse entstehen«. ⁶⁶ – Lotze bemerkt hierzu, diese Thesen nötigten ihn »nun doch noch zu einer Polemik gegen den Verfasser«: Was Czolbe hier leiste, könne allenfalls für sich beanspruchen, eine Darstellung des allem Denken »vorangehenden mechanischen Vorstellungsverlaufs« zu sein, aber »gewiss nicht eine Erklärung des Denkens und seiner Formen selbst«. Die für das Denken charakteristische »beziehende Tätigkeit des Wissens« habe in Wahrheit »keinerlei Analogie mit physikalischer Resultantenbildung«; es wundere daher nicht, dass sie von materialistischer Seite (und so auch von Czolbe) »als gar nicht vorhanden ignoriert« werde. ⁶⁷ In Wahrheit aber sei es gerade diese Transformationsleistung, die das entscheidende Charakteristikum des Denkens ausmache; sie sei bereits in den einfachsten Vorgängen gegeben. Würden etwa zwei Gegenstände miteinander verglichen,

»so bedürfen wir außer ihnen ein Subjekt, das in der Einheit seines Bewusstseins nicht nur die beiden Vergleichungselemente vereinigt und doch auseinanderhält, sondern sich auch in der Art und Größe seiner eigenen Bewegung bei dem Übergange von einem zum andern bewusst wird. Das Denken besteht nun nicht in einer Bilderjagd, nicht in einer Sukzession von Vorstellungen, die sich nur anschaulich aneinander knüpfen und voneinander trennen; kein Begriff wird ausgesprochen ohne die Voraussetzung innerer Zusammengehörigkeit seiner Merkmale, und diese ist nie ohne die Vorstellung mannigfaltiger Beziehungen denkbar, in deren jeder wiederum diese zusammenfassende Tätigkeit des einen Bewusstseins liegt.« ⁶⁸

So bestehe auch kein Urteil – anders, als Czolbe dies suggeriere – aus einer »bloßen Aneinanderreihung von Subjekt und Prädikat«; sein eigentlicher Sinn sei vielmehr der »eines innerlichen, durchaus anschaulichen Nexus, der ihre Verbindung rechtfertigt«. Auch der Schluss könne keineswegs als bloß »äußerlicher Kitt« gesehen werden; seine Bedeutung liege nicht in der »Tatsache des Zusammenseins von S und P, sondern in dem Gedanken eines Gesetzes, welches diese Tatsache

⁶³ RezND, 244.

⁶⁴ ND, 52 f.

⁶⁵ ND, 54 f.

⁶⁶ ND, 56.

⁶⁷ RezND, 244 f.

⁶⁸ RezND, 245 f.

notwendig macht«. ⁶⁹ Schließlich finde ein weiterer wesentlicher Faktor in Czolbes mechanistischer Theorie keine Berücksichtigung – die Fähigkeit des Bewusstseins, einmal vorhandene Vorstellungsinhalte zu einem späteren Zeitpunkt »als dieselben wiederzuerkennen, die es früher hatte«. So habe Czolbe auch im Hinblick auf die Erinnerung

»vielleicht die Möglichkeit eines gesetzmäßig ablaufenden Wechsels des Wissens, aber gar nicht die Fähigkeit eines Wissens von diesem Wechsel erklärt. Denn die Erinnerung, sofern sie eine abgelaufene Reihe vieler Vorstellungen samt ihren gegenseitigen Verhältnissen überblickt, ist voll von diesem beziehenden und zusammenfassenden Wissen, das ohne die Einheit seines ausübenden Subjektes undenkbar ist.« ⁷⁰

Damit erweist sich auch Lotzes Kritik des Kapitels über »Begriff, Urteil und Schluss« als eine eindringliche Betonung der Mängel, die Czolbe selbst kaum bewusst zu sein scheinen: Bereits die Rede von Begriffen, Urteilen und Schlüssen, so lässt sich der Kern von Lotzes Kritik zusammenfassen, impliziert ja wiederum ein begreifendes, urteilendes und schließendes Subjekt, das aktiv Inhalte seines Bewusstseins aufgreift, verknüpft und transformiert und sich darüber hinaus an vergangene Leistungen dieser Art erinnert. Czolbe geht dieser Denkform dadurch aus dem Weg, dass er das Subjekt in grammatikalischer Hinsicht zum Objekt macht – nicht das Subjekt bildet Begriffe und kommt zu Urteilen und Schlüssen, sie *entstehen* ihm – und verbleibt dadurch auf einer rein mechanistischen Ebene, die nur Prozesse beschreiben kann, nicht aber das Eigentliche des alle Mechanik überschreitenden Denkens selbst. Mit einem Beispiel bringt Lotze den Konflikt dieser beiden unvereinbaren Deskriptionsebenen noch einmal auf den Punkt, indem er bemerkt, dass Czolbe einige Seiten später mit »Leichtigkeit« darauf verweise, in der Seele entstehe »in späteren Jahren [...] die mehr oder weniger deutliche Vorstellung einer ausführbaren Vollendung oder eines Ideals unserer selbst, dessen Realisierung in Augenblicken ernster Selbstbetrachtung Wunsch, Sehnsucht, Bedürfnis werde«. ⁷¹ Es frage sich, so Lotze nun in eindeutig polemischer Absicht, wieso »der Verfasser nicht gerade hier auf das Anschaulichste« darlege, »wie in den kreisförmigen Gehirnfasern vielleicht durch Rotation der Ernst der Selbstbetrachtung und das Interesse an sittlichen Idealen« entstehe. Schon ein Theist wie Herbart habe zugestanden, dass der »psychologische Ursprung der ästhetischen und ethischen Ideale in uns« in »tiefe[m] Dunkel« lägen; Czolbe, der in dieser Hinsicht als Materialist von einem noch »weit mehr abgelegenen Gebiete« aus argumentiere, könne daher noch viel weniger als Herbart »anders als durch einen großen Sprung über diese Kluft hinweggekommen sein«. ⁷²

⁶⁹ RezND, 246.

⁷⁰ RezND, 246.

⁷¹ ND, 87; RezND, 246.

⁷² RezND, 246 f.

1.3 Weitere Fragen: Willensfreiheit, Atome, Anschaulichkeit

Hatte Lotze bis hier hauptsächlich die Mängel von Czolbes Konzept betont, schlägt er am Ende seiner Rezension einen etwas versöhnlicheren Ton an: Czolbe besitze im neunten Paragraphen seiner Schrift die »lobenswerte Aufrichtigkeit«, einzugestehen, dass der Materialismus nicht von einer Freiheit des Willens sprechen könne; auch mache er »mit Recht darauf aufmerksam, dass der Glaube an eine absolute Freiheit unserer Selbstbestimmung zu Eitelkeit, Stolz und Anmaßung« führe.⁷³ Die »wohltuende Wärme des Gemüts«, mit der Czolbe sich, anders als die meisten anderen Materialisten, zu einem »tieferen Christentum« bekenne, das getragen sei von einer »äußeren Kirche«, wird durch Lotze ebenfalls lobend hervorgehoben, wengleich sich ernstlich die Frage stelle, »welchen Trost die sensualistische Kirche« letztlich »mit ihrem Prinzip, alles Übersinnliche zu leugnen, würde darbieten können«.⁷⁴

Aus dem zweiten Teil von Czolbes Schrift, der »Naturphilosophie«, erwähnt Lotze in Kürze, dass Czolbe ein Argument aus der *Medizinischen Psychologie* für derart gewichtig halte, dass er es ausführlich zu widerlegen suche – gemeint ist Lotzes Einwand gegen den Materialismus, »dass sein Erklärungsprinzip, die Materie, selbst einer der dunkelsten Begriffe sei«.⁷⁵ Czolbe versuche dem durch eine »anschauliche Konstruktion der Materie und ihrer Kräfte« zu begegnen, in der er die »begrenzte und undurchdringliche Ausdehnung« als »Wesen der Atome« und der Materie fasse; allerdings erreiche er damit lediglich ein abstraktes Postulat ohne Wert für das Denken und die Anschauung.⁷⁶ Den eigentlichen Kritikpunkt Lotzes – Materie ist immer nur eine sekundäre Konstruktion, die somit als ein Produkt des ihr vorgängigen, unmittelbar erfahrbaren Geistes zu betrachten ist – hat Czolbe auch an dieser Stelle nicht erfasst.

Lotze beendet seine Rezension mit einer Anmerkung zum aus seiner Sicht fehlerhaften und reduktiven Verständnis des Übersinnlichen durch Czolbe: Wenn dieser sich unter anderem durch ihn, Lotze, auf den »Weg der Verbannung alles Übersinnlichen« gebracht sehe, sei dieser »Effekt [...] nicht eigentlich begreiflich«, da Czolbe an die Stelle der Lebenskraft ja nur eine »Kombination vieler anderer Kräfte« setze, »die alle gleich übersinnlich sind«.⁷⁷ Lotzes Schlussargument ist daher, wie es sich für eine Kritik des »Sensualismus« gebührt, sprachanalytischer Art: Ausgehend von einer naiven Fassung des »Übersinnlichen« versuche Czolbe zu eliminieren, was allerorten – und natürlich auch in seinen eigenen sprachlichen Abstraktionsleistungen – als Überschreitung einer Ebene rein sinnlicher Wahrnehmung präsent ist. Der Sinn des »Sensualismus« ist damit bereits durch die

⁷³ RezND, 247.

⁷⁴ ND, 97 f.; RezND, 247 f.

⁷⁵ RezND, 248; vgl. ND, 119 f. Die Originalstelle, auf die sich Czolbe bezieht, findet sich in *MedPsych*, 69 f., siehe oben: I, Anm. 132.

⁷⁶ RezND, 248 f.; vgl. ND, 105 f.

⁷⁷ RezND, 249 f.

Tatsache, dass Czolbe es unternimmt, ihn zu artikulieren, äußerst fraglich geworden. Damit bleibe, so Lotze, einzig die Behauptung der »Anschaulichkeit« seiner Auffassung, die Czolbe immer wieder betone; doch zeichneten sich selbst das in spiritualistischen Kreisen beliebte »Tischrücken« und »Münchhausens Zopfexperiment« durch weit größere Anschaulichkeit aus, als seine eigenen Theoreme. Nach dieser letzten Spitze schließt Lotze

»mit der Achtung vo[r] dieser Bestrebung, die sich über wichtige Dinge mit der Anstrengung des Denkens klar zu werden sucht, und mit dem Wunsche [...], dass der Verfasser die gemachten Einwürfe nicht zu gering schätzen möge, um durch ihre bestimmte Widerlegung seiner Ansicht eine größere Überzeugungskraft zu geben.«⁷⁸

2. Zweiter Streit: Czolbes »Entstehung des Selbstbewusstseins« und Lotzes Rezension

Der Aufforderung Lotzes, Czolbe möge die durch ihn aufgefundenen argumentativen Schwächen seines Entwurfes zum Anlass einer Revision nehmen, sollte dieser bald nachkommen: 1856, nahezu zeitgleich mit dem ersten Band des *Mikrokosmos*, erschien eine weitere kleine Schrift Czolbes mit dem Titel »Entstehung des Selbstbewusstseins. Eine Antwort an Herrn Professor Lotze«.⁷⁹ Wenn sie auch in nicht weniger selbstbewusstem Duktus verfasst ist als ihre Vorgängerschrift, verrät doch bereits ihr Vorwort, dass Lotzes Kritik nicht spurlos an Czolbe vorbeigegangen war: Er stellt darin die Leitfrage, wie es möglich sei, dass die von »anderen organischen Substanzen [...] doch nicht *wesentlich* verschiedene Gehirns substanz« in der Lage sei, »Bewusstsein und Sinnesqualitäten« zu produzieren, »welche doch von physikalischen und chemischen Eigenschaften sich wesentlich unterscheiden«.⁸⁰ Die Alterität des Bewusstseins gegenüber den Elementen der Natur war in der »Neuen Darstellung« noch kein Thema gewesen; indem Czolbe sie nun zum Hauptthema seiner Folgeschrift erhebt, zeigt er deutlich, dass er dort ein Desiderat erkannt hat, wo ihm zuvor eine rein materialistische Lösung unproblematisch schien. Zugleich weigert er sich nach wie vor, anzuerkennen, »dass Bewusstsein und Sinnesqualitäten etwas Übersinnliches sind«, sei doch die »Erklärung« dieser »unleugbaren psychischen Tatsache« die zentrale »Lebensfrage« des Materialismus, der ansonsten als widerlegt gelten könne. Um so mehr liege ihm daran, seine in der »Neuen Darstellung« teils »mangelhaft geäußerte Ansicht«, deren Schwächen Lotze zu Recht angesprochen habe, durch eine Entgegnung zu bekräftigen.⁸¹ Auffällig ist, dass sich Czolbe dabei zu einer dialektischen Strategie genötigt sieht, die er freilich nicht als Flucht nach vorne, sondern als konsequente Weiterentwicklung seines Systems verstanden wissen möchte:

⁷⁸ RezND, 250.

⁷⁹ *Heinrich Czolbe*, Entstehung des Selbstbewusstseins. Eine Antwort an Herrn Professor Lotze, Leipzig 1856.

⁸⁰ EdS, 1.

⁸¹ EdS, 1 f.

»Wenn, wie mir scheint, der Materialismus meiner vorjährigen Schrift, ohne dass ich ihm im Geringsten untreu geworden bin, jetzt in einen eigentümlichen Idealismus umgeschlagen ist, so wird man doch bald erkennen, dass in dieser Entwicklung nichts Willkürliches, sondern eine innere Notwendigkeit liegt. Extreme berühren sich und gehen oft ineinander über.«⁸²

Erneut führt Czolbe im Anschluss aus, inwieweit der »notwendige Begriff *bewusster Tätigkeit*« in einer »in sich selbst zurücklaufende[n] Bewegung« innerhalb des Gehirns bestehe: Grundsätzlich liege »im Empfinden immer eine innere Unterscheidung, eine Verdoppelung, ein Zurückbeziehen auf sich selbst.«⁸³ Auf die durch Lotze aufgeworfene Frage »*wem* und *wo* das Bewusstsein entstehe« antwortet Czolbe zunächst noch ganz im Sinne seiner »Neuen Darstellung« (und unter Missachtung von Lotzes eigentlichem Anliegen), Subjekt des Bewusstseins seien »die dem Gehirne durch die Sinne mitgeteilten Bewegungen«, die man gewissermaßen als die »Seelensubstanz des Materialismus« bezeichnen könne; der Ort seiner Entstehung liege dort, wo »diese Seelensubstanz« sich durch gegebene »materielle Bedingungen [...] im Kreise zu bewegen oder zu rotieren beginnt.«⁸⁴ Neu ist nun Czolbes Feststellung, dass sich durch diese Rotationsbewegung – auch unabhängig von ihrer Lokalisation im Gehirn – bewusstes Erleben konstituiere: Ein »gewisses Bewusstsein« könne auch der von Lotze genannten Töpferscheibe oder dem laufenden Rad nicht abgesprochen werden, ja selbst den einzelnen Atomen nicht.⁸⁵ In Anbetracht der Tatsache schließlich, dass auch »die Bewegung der ganzen Welt eine Kreisbewegung« sei, äußert Czolbe seine Sympathie für »eine reale Fassung jener pantheistischen oder auch indischen Ansichten von einer gewissen Beseeltheit der ganzen Natur«, die er in dem hegelianisch anmutenden Satz zum Ausdruck bringt: »Die Weltseele erhebt sich durch die organische Form des Tieres und Menschen zur Tier- und Menschenseele.«⁸⁶ Den Grund dafür glaubt er eben darin gefunden zu haben, dass der »Charakter der Zurückbeziehung auf sich« im Großen wie im Kleinen »nicht bloß ein formales Prädikat in allem Bewusstsein ist, [...] sondern die ganze wesentliche Natur desselben darin besteht.«⁸⁷ So ist Czolbes Materialismus ohne großen Begründungsaufwand zum Pantheismus geworden.

Lotze bemerkt in seiner Rezension von Czolbes Schrift zunächst, dass er selbst sich, obwohl sie unmittelbar an ihn adressiert sei, nicht an eine »ausführliche Disputation« machen wolle; es habe sich erneut gezeigt, dass »unsere Gedanken zu divergent« seien, um den »Raum dieser Blätter zu dem weit aussehenden Versuch« zu »verschwenden [...], sie konvergent zu machen.«⁸⁸ Was die »Erklärung des Bewusstseins durch kreisförmig in sich verlaufende Bewegungen« angeht, erinnert er daher lediglich in knapper Form daran, dass »jenes reflexive Sichaufsichselbstbezie-

⁸² EdS, 2.

⁸³ EdS, 4 f.

⁸⁴ EdS, 5.

⁸⁵ EdS, 5 f., vgl. RezND, 243.

⁸⁶ EdS, 8.

⁸⁷ EdS, 9.

⁸⁸ RezEdS, 315.

hen«, das man gemeinhin dem Bewusstsein zuschreibe, keinesfalls als identisch mit der »weit allgemeineren und abstrakteren Vorstellung eines Zurückkehrens irgend eines Ereignisses in seinen Anfangspunkt« gesehen werden könne: Als »Kreislauf irgend einer Bewegung« bleibe dieses von Czolbe postulierte Ereignis ein »äußerliches Geschehen«, dessen »Fähigkeit [...] für die Entstehung eines Selbstbewusstseins gewisse Dienste zu leisten« zwar möglicherweise gegeben sei; zugleich freilich könne das »Bewusstsein nicht von selbst als bloße Zugabe zur Kreisförmigkeit der Bewegung entstehen«.⁸⁹ Mit dieser Äußerung hat Lotze Czolbe noch deutlicher als in seiner ersten Rezension als einen Vertreter eben jenes materialistischen Epiphänomenalismus charakterisiert, gegen den er im zwischenzeitlich erschienenen ersten Band des *Mikrokosmos* unter Verwendung einer ähnlichen Formulierung⁹⁰ mit seiner Theorie der beiden »Erklärungsgründe« argumentiert.

Doch bleibt es in Czolbes Argumentation nicht alleine bei der »Zugabe« des Bewusstseins zum Materiellen; die von ihm nun zusätzlich eingeführte »Anschauung einer durchgängigen Beseelung alles Seienden« wirft, wie Lotze feststellt, neues Licht auf sein gesamtes Theorem. Unter Einbezug dieses Aspektes könne man vermuten,

»dass jene kreisförmige Bewegung nur als der anschauliche, erscheinende Ausdruck dieses Inneren gefasst wird, dessen Zugeständnis nach dem Sprachgebrauch des Verfassers mit der durchgehenden Vermeidung alles Übersinnlichen *nicht* unvereinbar ist. Ist diese Interpretation richtig, so würde unser ganzer Streit anders ausfallen.«⁹¹

So konstatiert Lotze eine deutliche Ambivalenz innerhalb von Czolbes Argumentation, die in der Fassung der »Neuen Darstellung« noch nicht gegeben war: Die Tatsache der »Rotation« nicht nur als mechanisches Phänomen zu fassen, sondern es darüber hinaus als Begründungsmuster einer Allbeseeltheit zu setzen, hätte eine Konsequenz von großer Tragweite – es würde dazu nötigen, diese universale Beseelung als eine gleichrangige Weltdeutung mit zu beachten, womit der Anspruch einer rein sensualistischen Weltsicht mehr als fraglich geworden wäre. Auch sei Czolbes Rede von der »Zurückbeziehung« als der »wesentlichen Natur« des Bewusstseins – zumal unter Berücksichtigung dieser neuen Betrachtungsebene – keine klare und eindeutig materialistische Definition, da sich nun die Möglichkeit einer doppelten Semantik des Wortes nahe lege: Einerseits die allgemeine und von Czolbe grundgelegte Bedeutung des Rückgangs »eines Bewegten auf seinen Ausgangspunkt«, andererseits aber auch eine weitere Fassung, die tatsächlich bereits

⁸⁹ RezEdS, 315 f.

⁹⁰ MK, 168 f.: »[D]enn darin alleine besteht jener schlimme und alle Weltauffassung wahrhaft zerstörende Materialismus, dass man aus den Wechselwirkungen der Stoffe, sofern sie Stoffe sind, aus Stoß und Druck, aus Spannung und Ausdehnung, aus Mischung und Zersetzung, die Fülle des Geistigen als eine leichte Zugabe von selbst entstehen lässt; dass man glaubt, so selbstverständlich, wie aus zwei gleichen und entgegengesetzten Bewegungen Ruhe, oder aus zwei verschiedenen eine dritte in mittlerer Richtung entsteht, so gehe aus der Durchkreuzung der physischen Zustände die Mannigfaltigkeit des inneren Lebens hervor.«

⁹¹ RezEdS, 316.

dem reflexiven Selbstbezug eines Subjektes entspreche, also einer »Tätigkeit, die selbst schon Wissen ist, denn nur das Wissen oder das Vorstellen führt *Beziehungen* aus«. ⁹²

Um so stärker bemängelt Lotze im Anschluss, dass Czolbe dennoch die Frage, wie »jeder einzelne Gehirnprozess« nicht nur »sich selbst«, sondern »uns, dem einen Ich, bewusst werde«, keiner zufriedenstellenden Auflösung zuführe. ⁹³ Czolbe äußert sich in diesem Punkt lediglich dahingehend, dass die »bewusste Tätigkeit« als »ein *Urteil*, nämlich die Unterscheidung mehrerer psychischer Akte« zu sehen sei, zu denen auch die »Vorstellung der eigenen Person« gerechnet werden könne; ⁹⁴ das »Ich« sei dabei zu fassen als die »Abstraktion des Zusammenhanges oder der Einheit«, die »zwischen den einzelnen Teilen unserer Persönlichkeit besteht«; ⁹⁵ die Einheit der Erfahrungen lasse sich zugleich »allerdings anschaulich so denken, dass eine Menge Tätigkeiten nebeneinander kreisen«. ⁹⁶ Lotze bemerkt dazu schlicht, er verstehe die durch Czolbe äußerst knapp gehaltene »Auflösung dieser Frage nicht« und bedauere, dass dieser »gerade auf diesen Punkt, der mir von so großer Wichtigkeit gewesen sein würde« nicht detaillierter eingegangen sei. ⁹⁷ Indirekt ist damit freilich gesagt, dass in Wahrheit Czolbe den zentralen Kritikpunkt Lotzes nicht verstanden hat: Die Unüberbrückbarkeit zwischen den Ebenen physischer Deskription und bewusstem Erleben scheint in Czolbes Denkhorizont nicht einmal als Problem auf, so dass bei ihm weiterhin eine permanente Vermischung beider Auffassungsweisen stattfindet, deren Inkonsistenz er sich kaum bewusst zu sein scheint.

Dieses Manko tritt nun im weiteren Verlauf von Czolbes Ausführungen, in denen er seine schon in der »Neuen Darstellung« grundlegende Theorie der Sinneswahrnehmungen weiter vertieft, noch einmal explizit zutage: Aus seiner Sicht erliegt Lotze, der bereits in seiner *Medizinischen Psychologie* betont habe, der Übergang zwischen den äußeren Reizen, die zu einer Sinneswahrnehmung führten, und dieser Wahrnehmung selbst sei letztlich unbegreiflich, einem »höchst unscheinbaren und deshalb wohl übersehenen, aber ganz entscheidenden Irrtum«: Wenn sich auch beispielsweise quantitativ angeben lasse, »dass Lichtwellen eine bestimmte Geschwindigkeit haben«, verschwinde doch in der konkreten Wahrnehmung all dieses theoretische Wissen »vor dem Auge und in der Vorstellung« und es werde »allein die Qualität bewusst«. Die »Vorstellung einer Lichtvibration«, mit der Lotze operiere, finde daher eigentlich gar nicht statt; Tatsache sei es dagegen, dass »in den äußeren Reizen die sinnliche Qualität der Empfindung schon vollständig vorhanden ist, dass von einem rotglänzenden Körper sich eine fertige Röte,

⁹² RezEdS, 316f.

⁹³ RezEdS, 317.

⁹⁴ EdS, 9.

⁹⁵ EdS, 10.

⁹⁶ EdS, 11.

⁹⁷ RezEdS, 317.

von einem tönenden eine Melodie ablöst«. ⁹⁸ Da es eben zum Kernbestand des Materialismus gehöre, alles »Übersinnliche« aus der Betrachtung der Gegenstände auszuschließen, sei diese Haltung der allein hinreichende Weg, die »Tatsache der Sinneswahrnehmungen« zu erklären:

»Da von unserem Standpunkte die einzig mögliche Methode, die Sinnesqualitäten ins Gehirn hinein zu bekommen sicher die ist, sie von außen einzuführen, sie in den intensiven Quantitäten der Gehirnbewegungen vollständig realisiert zu sehen, ist meine [...] Deduktion keine willkürliche, sondern folgt mit Notwendigkeit aus dem Prinzip des Materialismus.« ⁹⁹

So sieht Czolbe, obwohl Lotze dies in Abrede stelle, in dieser physiologischen Frage den »tiefsten Differenzpunkt der materialistischen von der spekulativen Philosophie«: Fasse man die Sinnesqualitäten als nicht als real in der Natur gegeben, bleibe einem nichts, »als sich irgendeinem spekulativen oder theologischen Systeme in die Arme zu werfen«. ¹⁰⁰ – Nichtsdestotrotz betont Czolbe, dass seine Haltung zugleich »die *idealere*« sei, ziehe sie doch »der vorgeblichen Weisheit, der grauen Theorie des Gelehrten« den »Glauben des Kindes« vor, »welches den Baum grün, den Himmel blau nennt und die Melodie in dem Gesange des Vogels diesem selbst zuschreibt«. So könne der Geist gefasst werden als ein »bewegtes Gebilde von Licht, Klang u.s.w.«, das »nicht bloß ein Abbild der äußeren Natur ist, sondern in der Wissenschaft ihr Inneres [...] offenbart«. ¹⁰¹

Im Angesicht dieses naiven Realismus, in den Czolbe auf diese Weise seinen »Sensualismus« überführt hat, bleibt Lotze lediglich der naheliegende und einfach zu führende Nachweis, dass Czolbe dennoch nicht umhin kommt, seinem Entwurf genau die Kategorien einer Differenz zwischen der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung und der Deskription der materiellen Ausgangsbasis dieser Wahrnehmung grundzulegen, die er so dringend vermeiden möchte: Wolle man nämlich ein Modell aufrecht erhalten, das eine Identität beider vertrete, müsse man, so Lotze, konsequenterweise bei einer von beiden Betrachtungsweisen bleiben – von Czolbe, der in der Tätigkeit des Gehirns nicht mehr sehe als eine Form der Bewegung, könne man als einem bekennenden Materialisten daher eigentlich Zustimmung zu der Annahme erwarten, auch die Ätherwellen seien zunächst »nichts anderes als Bewegungen von bestimmter Form«. Dann allerdings frage sich, warum »sie denn nicht solche Bewegungen *bleiben*« sollten: »[W]arum sollen sie vielmehr im Gehirn, in welchem doch auch nichts anderes vorgeht als wieder Bewegungen, sich in etwas anderes, in Farben verwandeln?« Ein solcher »Übergang« sei nur dann denkbar, »wenn jene Wellen als Reize betrachtet werden«, die die Seele dazu brächten, »aus sich selbst heraus eine Qualität des Empfindens zu erzeugen, die an sich nicht in den Formeigentümlichkeiten jener Sinnesreize liegt«. Czolbe freilich behaupte fernerhin, »dass in den äußeren Reizen die innerliche Qualität der Empfindung schon

⁹⁸ EdS, 13 f. Die Originalstelle findet sich in: MedPsych, 181.

⁹⁹ EdS, 14 f.

¹⁰⁰ EdS, 15 f.

¹⁰¹ EdS, 16 f.

vollständig vorhanden ist« – eine zweite und von allem Materialismus völlig verschiedene Betrachtungsweise, die nicht mehr die Ebene der Deskription, sondern die der Empfindung selbst im Blick hat.¹⁰² Lotze verweist an dieser Stelle auf seine ausführliche Widerlegung dieser Fehlannahmen im ersten Band des *Mikrokosmos*, genauer: im vierten Kapitel des dritten Buches »Das Leben der Materie«, in dem er zwischen dem »Schauspiel« der Wahrnehmung als Sinn der Welt und dem »Mechanismus« als ihrer Ermöglichungsbedingung unterscheidet und damit eben jene Differenzierung vornimmt, die Czolbe vehement ignoriert.¹⁰³ Auch bemerkt er, dass die irrige »Meinung«, die Czolbe hier hege, derart »weit in die Metaphysik hinein« reiche, dass ihre ausführliche Diskussion eine »eigene Abhandlung« erforderlich machen würde, für die er sich vorbehalte, »im Verlauf meiner anthropologischen Arbeit darauf ausführlicher zurückzukommen.«¹⁰⁴ In der Tat sollte Lotze diesen Plan einige Jahre später im dritten Band des *Mikrokosmos* zur Umsetzung bringen: Das erste Kapitel des achten Buches, »Die Wahrheit und das Wissen«, ist der groß angelegte Versuch, zwischen den unterschiedlichen Kategorien menschlicher Weltwahrnehmung, zwischen unmittelbarer Empfindung, Vorstellungsinhalten und denkerisch-sprachlichen Abstraktionsleistungen zu differenzieren und sie vom Sein der Dinge abzugrenzen;¹⁰⁵ im zweiten Kapitel des neunten Buches kommt Lotze in einem eingängigen Beispiel, dessen Inspiration durch Czolbes naiven Realismus als wahrscheinlich gesehen werden kann, auf diese Distinktion zurück.¹⁰⁶

Lotze zeigt in seiner Rezension von Czolbes »Entstehung des Selbstbewusstseins« auf knappe Weise, inwieweit dessen materialistisch-monistisches Denksystem im Bemühen, das menschliche Bewusstsein und zugleich seine materiellen Entstehungsbedingungen unter Rückgriff auf ein Generalprinzip zu erklären, zwangsläufig an der Vieldimensionalität der gegebenen Phänomene scheitern muss: Indem Czolbe sich bei seinem Versuch, dem Materialismus treu zu bleiben, letztlich sowohl zum Pantheismus wie auch zu einem starken Idealismus bekennt, belegt er selbst, dass der Anspruch einer allumfassenden und dennoch monistischen Erklärung auf diesem weiten Feld – wenn überhaupt – nur mit einer massiven Expansion, ja, einer dialektisch gewendeten Revision des eigenen Materialismus-Verständnisses zu halten ist. In diesem Sinne beschließt auch Lotze seine Rezension

¹⁰² RezEdS, 319.

¹⁰³ Siehe hierzu oben: I.C.8.

¹⁰⁴ RezEdS, 319.

¹⁰⁵ Siehe hierzu oben: I.C.18.

¹⁰⁶ MK3, 487: »Unsere Vorstellungen sind nicht, was sie bedeuten: die des Süßen nicht süß, die des Halben nicht halb. Auch unsere Auffassungen des Räumlichen besitzen nicht selbst die Eigenschaften, welche ihren Inhalt bilden, und zwischen ihnen selbst finden die räumlichen Beziehungen nicht statt, welche sie als zwischen ihren Objekten bestehende bezeichnen. Unsere Vorstellung des Größeren ist nicht größer als die des Kleineren, die des Dreieckigen ist nicht dreieckig und die des Linken liegt nicht selber links neben der des Rechten in derselben Lage und Entfernung, welche *durch* beide Vorstellungen zwei verschiedenen Punkten eines Gegenstandes beigelegt werden.«

mit der Feststellung, dass das, was Czolbe vertrete, wohl »der Form des Ausdrucks nach« noch sensualistisch genannt werden könne, doch hege er den Verdacht,

»dass der Verfasser hier wirklich nur noch die äußere Form einer Ansicht nicht abstreift, über die ihn seine eigene Entwicklung innerlich hinausgeführt hat. Vielleicht erscheinen ihm später die früher so hartnäckig festgehaltenen und das Verständnis störenden Gedanken über das Anschauliche und das Übersinnliche von etwas geringerem Wert, um auf sie, im Vergleich mit dem besseren, was er gefunden haben wird, noch das alte Gewicht zu legen, und dann wird es mir vielleicht gelingen, was mir jetzt misslingt, seine Bestrebungen, für deren Redlichkeit und Lebendigkeit ich aufrichtige Achtung hege, im Ganzen zu verstehen.«¹⁰⁷

3. Czolbes Bekehrung: »Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis«

Tatsächlich blieb dieser von Lotze prognostizierte Bruch nicht aus: Der Blick auf das weitere Schaffen Czolbes zeigt, dass die bereits in »Entstehung des Selbstbewusstseins« deutlich präsenten Auflösungserscheinungen ihn bald zur Überwindung seines materialistischen Denksystems führen sollten. 1865, ein Jahr nach dem Erscheinen des dritten Bandes des *Mikrokosmos*, publizierte Czolbe eine Schrift mit dem Titel »Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatz zu Kant und Hegel«, in der er seine alte Ansicht einer Revision unterzog.^{108 109} Die Inspiration der darin vertretenen Thesen nicht nur durch die Kritiken Lotzes, sondern auch durch Kernaussagen des *Mikrokosmos*, ist in einigen Punkten unübersehbar. Ihre Betrachtung ist daher mit Rücksicht auf den vorhergehenden Disput höchst aufschlussreich, auch, weil sie zeigt, inwieweit sich Czolbe Lotze zwar formal in den von ihm vertretenen Positionen, nicht aber in seinen ihnen zugrunde liegenden epistemischen Prämissen angenähert hatte. Lotze selbst äußerte sich nicht mehr zu diesem Werk.

Czolbe stellt in seiner Schrift eine »neue Durcharbeitung« eines »bisher ungelösten Problems« in Aussicht – der Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis, von sinnlicher Wahrnehmung und wahrgenommenen Gegenständen. Seine Lösung besteht, wie er im Vorwort schreibt, im Nachweis dessen, »dass unsere sinnlichen Wahrnehmungen und das daraus entstehende Denken einer objektiven Körperwelt« einerseits »nur subjektive Erscheinungen« seien, wobei allerdings zugleich durch »die in unserem Gehirne stattfindende Einwirkung der physi-

¹⁰⁷ RezEdS, 320.

¹⁰⁸ *Heinrich Czolbe*, Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatz zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips, Jena, Leipzig 1865.

¹⁰⁹ Es handelt sich hierbei nicht um die letzte Schrift Czolbes: In einem postum publizierten Werk entwirft er schließlich eine »extensionale Erkenntnistheorie« auf Basis des Spinozismus, die von *Hans Vaibinger* als der »dritte und letzte Umbau seines Systems« charakterisiert wird. *Heinrich Czolbe*, Grundzüge einer Extensionalen Erkenntnistheorie. Ein räumliches Abbild von der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung (Hg. Eduard Johnson), Plauen 1875. Vgl. *Vaibinger* (1876), 25.

kalischen Sinnesreize auf die Weltseele sensualistisch ein vollkommen treues Abbild der objektiven Welt« entstehe.¹¹⁰ Er selbst habe dabei seinen bisherigen »Irrtum« fallen gelassen, dass sich »aus der Materie Entwicklungen und Gefühle ableiten lassen«; stattdessen sei er zu der Erkenntnis gekommen, dass man zwischen drei »scharf getrennten«, wenn auch »mechanisch zusammenwirkenden [...] Teile[n] der Welt« zu sondern habe – den »Ausdehnungen«, den »zweckmäßigen Formen« und einer »aus Empfindungen und Gefühlen bestehende[n] Weltseele«. Die »Einheit der Welt« sei dabei nicht in einer »Ursubstanz« oder einem idealistisch gedachten Weltgeist, sondern in ihrem »letzten Zwecke oder Ideale« zu suchen – dem »durch die möglichste Vollkommenheit bedingten Glücke jedes fühlenden Wesens«.¹¹¹ Er, Czolbe, trete mit dieser »Teleologie« dem »dieselbe leugnenden Materialismus entschieden entgegen«: Dessen Leitlinie, die »Ableitung der Organismen und des Geistes aus der einen Materie« sei ein »Irrtum, der unbedingt aufgegeben werden muss«, wenn man das »sittliche Prinzip«, das »Ideal der Ethik« erfolgreich verteidigen wolle. So sei seine »Auffassung der Welt«, wenn sie auch als eine »durch und durch mechanische« gesehen werden könne, doch zugleich »keine materialistische«; es sei »im Gegenteile keine gründlichere Widerlegung des Materialismus möglich, als die von mir gegebene«.¹¹²

Noch immer zeigt sich die von Czolbe derart umrissene Weltauffassung als ein Versuch, das vielschichtige Grundproblem der Verhältnisbestimmung von wahrnehmendem Subjekt, der durch es wahrgenommenen Welt sowie der dazu erforderlichen materiellen Bedingungen in einem groß umrissenen Entwurf einer eindeutigen Lösung zuzuführen. Neu ist dabei die Ersetzung des Materialismus durch das Ausgangsprinzip einer ethisch begründeten Teleologie; neu ist außerdem die Rede von drei konstitutiven Faktoren, aus denen sich erst die eine Welt ergibt, und die »mechanisch« interagieren. In beiden Fällen lässt sich eine Inspiration Czolbes durch Lotze belegen; im ersten Fall durch dessen Wertphilosophie, die das »Seinsollende« zum Grund alles Seienden erklärt,¹¹³ im zweiten Fall durch die Postulate des »Mechanismus« als Basis alles Wirkens innerhalb der Welt und der unterschiedlichen »Erklärungsgründe« für die Sphären des Geistigen und des Materiel- len.¹¹⁴ Dabei wird deutlich, dass Czolbe, bei aller Revision im Einzelnen, eines

¹¹⁰ GUmE, III.

¹¹¹ GUmE, VI.

¹¹² GUmE, IVf.

¹¹³ Zur Stützung seiner eudämonistischen Grundprämisse zitiert Czolbe in seiner Schrift einen Abschnitt aus dem zweiten Band des *Mikrokosmos* zum Zusammenhang von Lust und Wert: »Der Gedanke eines irgendwie unbedingt Wertvollen, das seinen Wert nicht durch seine Fähigkeit zur Erzeugung der Lust bewiese, überfliegt sich selbst und das, was er wollte.« An anderer Stelle bezeichnet er die Ethik als das »Fundament der Metaphysik« und stützt diese These durch den Schlusssatz von Lotzes erster *Metaphysik*: »[D]er Anfang der Metaphysik ist nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik«. GUmE, 11, 50 f; MK2, 314; Met I, 329.

¹¹⁴ Hierzu findet sich eine eigenwillige Charakterisierung von Lotzes Mechanik-Verständnis in GUmE, 71: »Lotze, der Bewegung die allgemeine Wirkungsform der Welt nennt, d.h. doch auch wohl meint, dass nur mittelst des an sich klaren *mechanischen* Verhältnisses von Ursache und

nicht aufgegeben hat – den Anspruch einer umfassenden Explikation der Stellung des wahrnehmenden Menschen in der Welt. Der »Monismus meiner Weltansicht«, so Czolbe selbst, liege in der »Erfahrungstatsache, dass das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück aller fühlenden Wesen letzter Zweck der Welt sei«; nach diesem »der Welt zugrunde liegenden Plane« seien all »jene verschiedenartigen Bausteine einheitlich oder harmonisch in ein Ganzes zusammengefügt«. ¹¹⁵ Keine Rede ist hierbei davon, dass es äußerst fraglich ist, ob dieser einzig auf einer eudämonistischen Prämisse fußende »Monismus« bei der Vielzahl der aus ihm resultierenden »Bausteine« überhaupt als solcher Bestand haben kann: Wahrnehmungen als subjektive Erscheinungen, die Objektivität der Wahrnehmungen garantiert durch die »Weltseele«, drei konstitutive Faktoren für die Welt als Ganze, die »mechanisch« zusammenhängen, und deren einer Teil wiederum die »Weltseele« ist, das Glück als »letztes Ideal« und Grund einer Teleologie, dies alles als »Plan«, aber ohne einen dahinter stehenden Planer: Die Tatsache, dass Czolbe all dies zur Stützung seines Systems postuliert – eines Systems, das sich der extremen Divergenz seiner Kategorien nicht bewusst zu sein scheint – deutet darauf hin, dass er lediglich seinen materialistischen Monismus, nicht aber seinen naiven Realismus aufgegeben hat. Nach wie vor liegt ihm die »Aufgabe der Philosophie« allein »in der absoluten Erklärung oder dem vollständigen Begreifen der letzten Gründe oder *Prinzipien* der Dinge«. ¹¹⁶ Dass sich die eine Welt nun als aus vielen sie bedingenden Faktoren zusammengesetzt erweist, ist somit kein Hinderungsgrund für das »vollständige Begreifen«, so lange es diese benennen kann. Lotze, der im dritten Band des *Mikrokosmos* darauf hinweist, dass der Unterschied zwischen »Wahrheiten, welche *gelten*« und »Dingen, welche *sind*« in den meisten Denksystemen unzureichend berücksichtigt werde, und dass »nicht wenige philosophische Arbeiten« die »Gruppierung der Aufgaben für die Lösung derselben« hielten, dürfte diese Art des beherzten Zugriffs auf das Ganze der Welt weiter mit starken Vorbehalten zur Kenntnis genommen haben. ¹¹⁷

Wirkung alle anderen Kausalverhältnisse erklärt werden können, der sich so viele Verdienste um die allgemeine Anwendung dieses mechanischen Prinzips namentlich auf die Organismen erworben hat – unterscheidet zwar auch ziemlich scharf zwischen unorganischer, organischer und psychischer Welt unter Anerkennung ihrer möglichsten Zweckmäßigkeit, d. h. des möglichsten Glückes als ihres letzten Zweckes; jener vorläufigen Dreiheit supponiert er jedoch nachträglich als Urquell einen persönlichen Gott, so dass seine Philosophie theologische Mechanik genannt werden kann.«

¹¹⁵ GUmE, 5.

¹¹⁶ GUmE, 3. An anderer Stelle schreibt Czolbe zwar, diese Annahme der »absolute[n] Begreiflichkeit der Prinzipien« sei lediglich »eine Möglichkeit, Hypothese, ein Glaube«, den allerdings »jeder echte Philosoph schon vom Standpunkte des Verstandes für einen erhabenen Glauben halten wird«; »uns Naturalisten« sei es gar »sittliche Pflicht, Ehrensache, in dieser Weise unbedingt gläubig zu sein«, da hiermit das »ideale Ziel« des Naturalismus formuliert sei. GUmE, 50.

¹¹⁷ MK3, 208, 216.

Eine Gesamtdarstellung von Czolbes Entwurf, der in weiten Teilen aus empirisch-deskriptiven Passagen besteht, wäre wenig erkenntnisversprechend; es soll daher lediglich der zwölfte Paragraph seiner Schrift einer näheren Betrachtung unterzogen werden, in dem die Differenz der »Empfindungen und Gefühle« von den »Bewegungen des Gehirns« näher verhandelt wird – ein Punkt, auf den Lotze gegenüber Czolbe in seinen Kritiken deutlich hingewiesen hatte, und den dieser nun in sein System übernommen hat. – Czolbe geht hier von der Annahme einer in sich geschlossenen und ewigen »Körperwelt« als »notwendige Bedingung oder Veranlassung« der Sinneswahrnehmungen aus; diese wiederum seien zu untergliedern in zwei Unterkategorien, die »Wahrnehmung unserer Person« und die »Wahrnehmung der Außenwelt«. ¹¹⁸ Von einer Identität der äußerlich gegebenen Reize und der empfundenen Qualität der Sinneswahrnehmungen ist allerdings nicht mehr die Rede; Czolbe betont vielmehr, dass jede »Empfindung als Bestandteil zunächst die Qualität einer Farbe oder eines Tones, Geschmackes, Geruches oder einer Tastempfindung enthalte«, wodurch es zur »Entstehung eines subjektiven Abbildes der objektiven Welt« komme. ¹¹⁹ Zugleich zählten diese Qualitäten zu den »Elementen«, von denen sich keine »Definitionen geben« ließen, weil sie selbstevident seien: Die »Sinnesqualitäten, Gefühlsqualitäten und das beiden gemeinsame Bewusstsein« könnten nicht näher expliziert werden, da doch »jeder ohne Definition« wisse, was »Empfindung und Gefühl sind« – so sei es geradezu ein »Widerspruch, nach ihrer Entstehung oder ihren Ursachen zu fragen, weil es in dem Begriffe des Elementaren liegt, unentstanden, d. h. letzte Ursache zu sein«. ¹²⁰ – Aus dieser Unhintergebarkeit der Empfindungen resultiert nun Czolbe zufolge, dass es ebenfalls unmöglich ist, »aus dem [...] Begriffe der Materie und der Bewegungen, den undurchdringlichen, sich anziehenden und abstoßenden Ausdehnungen oder Atomen Empfindungen und Gefühle ableiten zu wollen« – dies gelte auch für die »Bewegungen des Gehirns oder seine materielle Zusammensetzung«. Hier nun wird Lotze als direkter Gewährsmann angeführt; dieser habe zu Recht »seit Jahren unermüdlich« auf den »scharfen Unterschied der Empfindungen von den Bewegungen« hingewiesen. ¹²¹ In der Tat unterschieden sich die »physikalischen Eigenschaften« des Gehirns derart »wesentlich von der Eigenschaft des Empfindens oder Fühlens«, dass die Entstehung des einen aus dem anderen für »unbegreiflich erklärt« werden müsse:

»Dass die aus den allgemeinen, nicht empfindenden und gefühllosen Grundstoffen bestehende Nervenmaterie wegen ihrer äußerst komplizierten chemischen und physikalischen Struktur wenn auch nur zum Teil empfinde oder fühle, dafür ist durchaus kein Grund zu finden, oder dies ist ganz undenkbar.« ¹²²

¹¹⁸ GUmE, 193.

¹¹⁹ GUmE, 194f.

¹²⁰ GUmE, 195f.

¹²¹ GUmE, 197.

¹²² GUmE, 197f.

Aufgrund dieser Tatsache einer unüberbrückbaren »Kluft« zwischen physischen Vorgängen innerhalb des Gehirns und der unmittelbar evidenten Tatsache des Empfindens selbst, bekräftigt Czolbe schließlich, wie er es schon im Vorwort angekündigt hatte, dass der »alles aus der Materie ableitende Materialismus, an den ich selbst früher zum Teil glaubte«, eine »durchaus falsche Auffassung« sei. An seine Stelle tritt die von ihm angezielte eigentümliche Haltung einer Dreiheit von Materie, Formen und Seelenvorgängen, dies alles vereinigt durch eine eudämonistische Teleologie:

»Die letzten Gegenstände der Welt erscheinen mir im Gegensatz zu all dem dreifach: Die Materie, die durch dieselbe realisierten (wenn auch keineswegs davon abgeleiteten) zweckmäßigen Formen, und die Empfindungen und Gefühle, aus welchen letzteren sämtliche Seelenvorgänge zusammengefügt sind. Weder der einheitliche Materialismus, noch der Dualismus von Körper und Geist, jene *Trinitätsansicht* ist allein richtig. Die Einheit oder Harmonie der Welt dagegen besteht nicht in einer Ursubstanz, sondern in ihrem letzten Zwecke: dem möglichsten Glück aller fühlenden Wesen.«¹²³

Was Czolbe eindeutig von Lotze übernommen hat, ist dessen These des durch die Physiologie nicht rekonstruierbaren Konnex zwischen der Tatsache des Empfindens und den ihr zugrunde liegenden materiellen Prozessen, wie sie beispielsweise im ersten Kapitel des zweiten Buches des *Mikrokosmos* beschrieben wird: Immer, so Lotze dort, bleibe der »Sprung zwischen dem letzten Zustande der materiellen Elemente, den wir erreichen können, und zwischen dem ersten Aufgehen der Empfindung gleich groß« so dass kaum eine »ausgebildete Wissenschaft einen geheimnisvollen Übergang da finden« werde, »wo mit der einfachsten Klarheit die Unmöglichkeit jedes stetigen Übergehens sich uns aufdrängt.«¹²⁴ Damit kann Lotze zwar definitiv als einer der Inspiratoren für Czolbes Abkehr vom Materialismus gesehen werden;¹²⁵ zugleich zeigt sich in anderen Punkten um so deutlicher dessen mangelnde Bereitschaft, auch die basalen epistemischen Prämissen seines Kritikers ernst zu nehmen: Zwar scheint kurz etwas auf, das Lotze bisher bei Czolbe stark vermisst hatte, nämlich ein denkendes und empfindendes Subjekt – jeder, so Czolbe, wisse ohne Definition, was Empfindung sei, weswegen eine nähere Explikation dieses unmittelbar Erlebten als sinnlos gesehen werden müsse – doch dies nur, um gleich darauf wieder zu verschwinden, da es in der weiteren Ausführung Czolbes hinter dessen naiven Realismus zurückzutreten hat: Eben weil die Kluft zwischen dem Empfinden und der Ebene der Physiologie nicht zu leugnen ist, glaubt Czolbe, dessen Ziel das »vollständige Begreifen« der »Prinzipien der Dinge« bleibt, mehrere »letzte Gegenstände der Welt« postulieren zu müssen, nämlich die ewige Materie, die Formen, in denen sie auftritt, und den Bereich der Seelenvorgänge. Auch hier ist eine Inspiration durch Lotze unverkennbar: Dessen epistemische

¹²³ GUmE, 198f.

¹²⁴ MK, 165.

¹²⁵ Czolbe nennt namentlich außerdem Hermann von Helmholtz und Karl von Vierordt. GUmE, 197.

These einer Dreiheit der Erkenntnisanfänge¹²⁶ ist in der Fassung Czolbes zu einer Ontologie der grundlegenden Dinge geworden. Bei alledem hat jedoch nicht ein autonomes Subjekt das letzte Wort; vielmehr ist die unendliche »Weltseele« der Ort, in dem sämtliche »denkbaren Empfindungen und Gefühle [...] gleichmäßig vorhanden sind«¹²⁷ – sie nimmt somit im Hinblick auf den Geist die Stelle ein, die zuvor die Materie inne hatte. Zwar ist der Geist nun nicht mehr »eine Funktion des Nervensystems«; stattdessen aber besteht er »in rein mechanischen Äußerungen der unendlichen Weltseele, welche das Nervensystem nur vermittelt«.¹²⁸ Auf diese Weise wird das »sogenannte Ich« doch wieder zur »spiritualistische[n] Annahme«, und die »Persönlichkeit« zu dem Ort, an dem »durch Zusammenwirken des von der Körperwelt erregten Gehirns mit der dasselbe durchdringenden Weltseele psychische Prozesse entstehen«.¹²⁹ Lotze dürfte die Anliegen seiner zentralen Ermahnungen mithin als kaum realisiert gesehen haben: Anstatt das Subjekt und die Einheit seines allem vorausgehenden Bewusstseins als unmittelbar gegebenes, da konkret erlebbares Faktum zu priorisieren, entschließt sich Czolbe dafür, das Problem der Erklärungslücke durch ein komplexes Gebilde verschiedener nebeneinander bestehender Explikationen zu lösen; wenn er auch das »möglichste Glück aller fühlenden Wesen« als Zielpunkt und einenden Faktor dieses Denksystems setzt, bleibt dabei das *Fühlen* all dieser Wesen zugleich doch ein sekundäres Resultat der ihnen übergeordneten Weltseele. Bis zuletzt erweist sich Czolbe damit als einer derjenigen Zeitgenossen Lotzes, die der aus seiner Sicht »seltsamste[n]« aller »Verirungen des menschlichen Geistes« erliegen,

»sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln, oder es sich als Erzeugnis einer äußeren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten.«¹³⁰

C. LOTZE UND IMMANUEL HERMANN FICHTE: PROBLEME DES SPÄTEN IDEALISMUS

Lotzes Disput mit *Immanuel Hermann Fichte* (1796–1879), dem Sohn Johann Gottlieb Fichtes, der um die Jahrhundertmitte als Philosophieprofessor in Tübingen und Herausgeber der »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik« zu den bedeutenderen Vertretern seiner Fachdisziplin zählte, ist für das Verständnis des *Mikrokosmos* von großer Bedeutung: Wenige Monate bevor dessen erster Band erschien, brachte Fichte seine knapp über sechshundertseitige »Anthropologie« auf den Markt – ein Werk, das die »Lehre von der menschlichen Seele« auf »naturwis-

¹²⁶ Vgl. MK3, 457. Siehe hierzu oben: I.C.19.

¹²⁷ GUmE, 201.

¹²⁸ GUmE, 209.

¹²⁹ GUmE, 242 f.

¹³⁰ MK, 296.

senschaftlichem Wege« neu zu begründen suchte und dabei ein markantes Beispiel des späten Deutschen Idealismus bietet, wie er sich in der Zeit des Nachmärz an deutschen Universitäten gegen die Tendenzen des Materialismus, Empirismus und Linkshegelianismus zu behaupten suchte.¹³¹ Fichte äußerte sich darin einerseits lobend zu Lotzes Vermittlungsversuchen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften, zugleich kritisierte er ihn in einigen Punkten schroff, insbesondere in der Frage des Verhältnisses zwischen Leib und Seele: Für Fichte, dem einzig die Seele als letzte, alles bestimmende Realität galt, diene Lotze als Prototyp einer Weltsicht, deren starke Berücksichtigung des »Mechanismus« letztlich einen inkonsistenten Dualismus von Geist und Materie zur Folge hatte.

Lotze, der im Mai 1856 von Fichte ein Exemplar der »Anthropologie« zugesandt bekommen hatte, stellte diesem bereits einen Tag später in einem Antwortbrief¹³² in Aussicht, dass die »ausführliche Rücksicht, welche Sie auf meine Arbeiten genommen haben« ihn zu einer »ausführlichen Rückäußerung« nötigen werde, seien doch »zwischen mir und dem Publikum überhaupt einige ernste Missverständnisse vorhanden über den Wert, den ich allen mechanistischen Ansichten beilege«. Auf argumentativem Wege hoffe er nun, Fichte davon zu überzeugen, »dass Sie vielleicht von dem Mechanismus ein klein wenig zu gering denken, während ich von ihm unendlich viel geringer denke, als Sie zu glauben scheinen«; auch sehe er sich von Fichte zu Unrecht der Schule Herbarts zugeordnet, obwohl er sich im Hinblick auf die »äußere Form« und den »Apparat meiner Vorstellungsweise« viel mehr »als Schüler Leibnizens« betrachte. So lasse sich durch die mit der »Anthropologie« gegebene »schöne Gelegenheit zu einer philosophischen Generalbeichte« vielleicht auch in diesem Punkt eine »Absolution des Publikums« und eine Korrektur gewisser fragwürdiger Zuordnungen seines Denkens erreichen, denn:

»Wie es jetzt steht, nachdem ich summativ als Kantianer, Hegelianer, Herbartianer, gefühlloser Mechanikus verkauft worden bin, nachdem mir schon Weisse vorausgesagt hat, ich würde noch bei Holbachs *Système de la nature* endigen, würde ich gar nicht mehr überrascht sein, wenn ich auch noch als Jünger des Konfuzius registriert würde.«

Wiederum zwei Tage später schrieb Lotze einen Brief an seinen Freund und Verleger Salomon Hirzel,¹³³ in dem er – nun weit unverblümter – bemerkte, Fichtes Buch sei »fast nur eine Polemik gegen mich«, die ihm daher Gelegenheit biete, »mich einmal weitläufiger über das Ganze meiner Ansichten zu äußern«: Da er sich im *Mikrokosmos* auf »persönliche und überhaupt detaillierte Polemik und Kritik

¹³¹ *Immanuel Hermann Fichte*, *Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt*, Leipzig 1856. – Hier zeigt sich, dass zu dieser Zeit die explizite Differenzierung in Natur- und Geisteswissenschaften, die sich erst um die Jahrhundertmitte durchzusetzen begann, noch nicht vollzogen war. Vgl. hierzu *Alwin Diemer*, *Geisteswissenschaften*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hg. Joachim Ritter), Bd. 3, Basel 1974, 211–215.

¹³² Brief an Immanuel Hermann Fichte vom 30.05.1856, in: *Briefe und Dokumente*, 279–281.

¹³³ Brief an Salomon Hirzel vom 01.06.1856, in: *Briefe und Dokumente*, 281–283.

[...] nicht einlassen« könne, bleibe »eine Menge strittiger Punkte unerledigt«. Nun behandle Fichtes Buch »ganz dieselben Gegenstände wie der erste Band des Mikrokosmos [...], obwohl in einer Weise, die uns nicht Konkurrenz machen wird«; es könne daher zum Anlass genommen werden, den ersten Band einer »Reihe polemisch-kritischer Abhandlungen zur Abwehr meiner Gegner zu schreiben, denen ich schon zu lange Antwort schuldig geblieben bin«.

Die Schrift gegen Fichte erschien zu Beginn des Jahres 1857 als »Erstes Heft« einer Reihe mit dem Titel *Streitschriften*.¹³⁴ Sie sollte die einzige Polemik bleiben, die Lotze gegen einen Zeitgenossen verfasste.¹³⁵

1. Fichtes Anthropologie – vom Idealismus zur »Anthroposophie«

Die »Anthropologie« Fichtes kann als ein Werk gelten, aus dem in paradigmatischer Weise deutlich wird, welche extreme Differenzen zwischen den späten Anhängern des Deutschen Idealismus und seinen eigentlich kritischen Ursprüngen in der Philosophie Kants liegen. Der Geltungs- und Explikationsanspruch, den Fichte vertritt, ist derart umfassend, dass eine Steigerung kaum mehr möglich scheint: Sein Ansinnen ist es, in einem Aufriss »den ganzen Umfang der Erscheinungen des Seelenlebens empirisch zu erschöpfen«, sodann »durch Rückschluss von den Erscheinungen auf den Grund desselben das *Wesen der Seele* zu erkennen«, um auf dieser Basis »das Doppelte zu leisten, ebensowohl die einzelnen Erscheinungen zu erklären, als das wahrhafte Wesen ihres Grundes zu begreifen«. Die hierzu entwickelte Methode könne sowohl als eine »naturwissenschaftliche«, da sie sich »nur im Gegenstande von dem unterscheidet, wie auch die Physik verfahren sollte«, wie auch eine »spekulative« gefasst werden, da durch sie »der ›Begriff‹ der Seele, die Seele, wie sie *an sich* ist« erkannt werde.¹³⁶ Die »Absicht« des Werkes, lasse sich, so Fichte, »am besten aussprechen, wenn wir mit Erinnerung an den Titel eines Kant'schen Werkes es als ›*Prolegomena zu jeder künftigen wissenschaftlichen Anthropologie*« bezeichnen.«¹³⁷ Mehr Worte braucht es kaum, um zu verstehen, dass Fichte

¹³⁴ Hermann Lotze, *Streitschriften*. Erstes Heft: In Bezug auf Prof. I. H. Fichtes Anthropologie, Leipzig 1857.

¹³⁵ Einem Brief von Lotzes Zittauer Lehrer Karl Ernst Lange an Lotze vom August 1857 lässt sich der Hinweis darauf entnehmen, dass Lotze zunächst eine weitere Streitschrift gegen Christian Hermann Weisse geplant hatte. Im Dezember 1858 verfasste Lotze einen Brief an Hirzel, in dem bereits von zwei geplanten »Streitschriften« die Rede ist, die nicht als »einzelne Antikritiken«, sondern als »positiv abwehrende polemische Abhandlungen« konzipiert waren, »deren eine über Raum und Zeit, die andere über die Religionsphilosophie unserer Tage handeln« sollte. All diese Vorhaben wurden nicht realisiert. (Brief Karl Ernst Langes an Lotze vom 07.08.1857, in: Briefe und Dokumente, 309 f., Brief Lotzes an Salomon Hirzel vom 13.12.1858, in: Briefe und Dokumente, 324 f.) Vgl. dazu auch M. Wentscher (1913), 110 f.

¹³⁶ ALmS, 5.

¹³⁷ ALmS, IX.

tes Spätidealismus geradezu beispielhaft all das in sich vereinte, was Lotze durch seinen moderaten Skeptizismus in Frage zu stellen bemüht war.¹³⁸

Um Lotzes Kritik an Fichte besser nachvollziehbar zu machen, sollen hier zunächst einige grundlegende Thesen der »Anthropologie« vorgestellt werden, wobei der Fokus im Besonderen auf den Kritikpunkten liegen wird, die Fichte gegenüber Lotzes Seelenverständnis geltend macht. Die Originalzitate, auf die Fichte zurückgreift, entstammen primär der *Medizinischen Psychologie* und dem Aufsatz *Leben. Lebenskraft*;¹³⁹ allerdings zitiert er aus beiden Werken nur cursorisch und ohne Rücksicht auf größere Argumentationszusammenhänge, sowie teilweise auch fehlerhaft. Die Argumente Lotzes werden daher im Folgenden in der verkürzten Fassung präsentiert, die Fichte ihnen gegeben hat. Verweise auf die Originalquellen finden sich in den Fußnoten; bewusste Fehlzitate werden übergangen.

1.1 Der Mensch als Genius

An den Anfang seiner Schrift setzt Fichte die These einer »tiefen Zerrissenheit« zwischen der »Macht des Glaubens« und dem »freien Erkennen«, von der die »gesamte gegenwärtige Bildung« durchdrungen sei: »Was wir glauben möchten«, so Fichte, »finden und erkennen wir nirgends, und was wir zu wissen meinen, genügt nicht im mindesten dem Glauben.«¹⁴⁰ In frappierender Weise erinnert diese Sentenz an Lotzes Worte am Beginn des *Mikrokosmos*, den »nie geschlichtete[n] Zwist« zwischen den »Bedürfnissen des Gemütes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft«.¹⁴¹ Während Lotze allerdings durch sein ganzes Werk hindurch daran festhält, dass diese Divergenz nicht auflösbar ist und durch den Menschen ausgehalten werden muss, zeigt sich Fichte in diesem Punkt von Beginn an ungleich optimistischer:

»Dass nur die *Wissenschaft*, die Spekulation, diesen innersten Widerstreit zu heilen vermöge, liegt wohl am Tage; denn sie ist es allein, welche jene entgegengesetzten Richtungen der Bildung gemeinsam überragt und beide zu begreifen hat. Dass diese definitive Verständigung des

¹³⁸ Wolfgang Röd stellt in seiner Philosophiegeschichte treffend fest, Fichtes »Glaube an die Möglichkeit, durch die Wahrheit hindurch eine ansichseiende, in Gott fundierte Wahrheit ergründen zu können«, lasse »erkennen, wie weit sich die im allgemeinsten Sinne idealistische Philosophie vom Kantischen Kritizismus entfernt hatte«, weswegen es nicht zu verwundern brauche, »dass in einer derartigen Situation der Ruf ›Zurück zu Kant!‹ laut werden musste«. Wolfgang Röd, Stefano Poggi, Die Philosophie der Neuzeit 4. Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert (Geschichte der Philosophie Bd. 10, Hg. Wolfgang Röd), München 1989, 289 f.

¹³⁹ Siehe oben: Anm. 8.

¹⁴⁰ ALmS, 7.

¹⁴¹ MK, III*. Siehe hierzu oben: I.C.1. – Lotze reichte das Manuskript des ersten *Mikrokosmos*-Bandes erst einige Wochen später, zwischen Juni und September 1856, bei seinem Verleger ein (vgl. hierzu die Briefe an Salomon Hirzel vom 08.06., 26.06., 04.09. und 10.09.1856, in: Briefe und Dokumente, 283–286); eine Inspiration der vielzitierten Eingangsworte des *Mikrokosmos* durch Fichte ist also nicht gänzlich auszuschließen.

Menschen über sich selbst daher auch das letzte Ziel und die eigentliche Bestimmung der »*Anthropologie*« sein müsse, kann gleichfalls nicht zweifelhaft sein. [...] Wir müssen in der zeitlichen Erscheinung des Menschen seine innere Ewigkeit aufzuweisen im Stande sein; erst die *Tatsache* gewährt die Unerschütterlichkeit der Überzeugung.«¹⁴²

So stellt Fichte schon am Beginn seiner Schrift nicht weniger als eine Universalwissenschaft in Aussicht, die das Wesen des Menschen dergestalt zu ergründen in der Lage ist, dass sich die Divergenz von Glauben und Erkennen als hinfällig erweist. Die Lösung dieses nicht unerheblichen Problems wird von ihm folgendermaßen anvisiert:

Wolle man den Menschen »in seinem ganzen, unverkürzten Wesen wiederherstellen« – ein Ziel, das Fichte in der Philosophie für bisher unerreicht hält – gelte es, die »Schranken der Zeitlichkeit« und die »Sinnenschanke zu durchbrechen«, um zu seinem vollen »vorempirische[n] Dasein« vorzudringen. Hierdurch werde deutlich, dass »gerade in jenem vorzeitlichen Wesen die Substanz seines Daseins« liege, während der »Leib und das sinnlich-empirische Bewusstsein« lediglich von »*phänomenalem* Charakter« seien. Die »Form des sinnlichen wie des denkend reflektierenden Bewusstseins« erweise sich so als die nur »untergeordnete, getrübtete Hälfte« des »vollgeistigen Daseins«; der Zustand eines »intuitiven, zentralen Wissens« dagegen bedürfe »der sinnlichen Vermittlungen nicht«, ebenso wenig sei er »in seinen Einsichten an die Kette des bloßen Schlusses oder eines reflektierenden Urteils gebunden«. Fichte setzt es selbst als sein Ziel, von dieser »in uns allen verborgenen Existenz eines solchen *Urbewusstseins* [...] sehr klare Rechenschaft« zu geben.¹⁴³ Die Tatsache, dass die grundlegende epistemische Schwierigkeit der Rechtfertigung solch eines präreflexiven »zentralen Wissens« bereits darin liegen muss, dass für seinen Nachweis nicht nur von der immer gegebenen Sinneswahrnehmung, sondern auch von jeder denkerischen und damit auch sprachlichen Abstraktion abgesehen werden müsste, scheint für Fichte nicht als Komplikation in Betracht zu kommen: Das von ihm angezielte »Urbewusstsein« befindet sich jenseits aller Kategorien der instrumentellen Vernunft, auch wenn er selbst nicht umhin kann, es in genau dem Modus des »denkend reflektierenden Bewusstseins« zu artikulieren, an dessen Überschreitung ihm zugleich gelegen ist.

Fichte thematisiert diese Probleme nicht; indirekt allerdings begegnet er ihnen durch sein Postulat, man müsse im Hinblick auf den menschlichen Geist den »Bereich der [...] Erklärungsgründe erweiter[n]«. So möchte er in die Psychologie das »Gebiet jener unwillkürlichen »*Eingebung*« aufgenommen wissen, aus der »alle geistige Produktivität und Ideenerzeugung« stamme, durch die sich der Mensch »über den bloßen *Kreislauf* der Natur« erhebe: Alle unwillkürlichen Regungen, »Ahnung«, »Instinkt« und die »Stimme des Gewissens«, alle »Vermögen der künstlerischen Phantasie, des wissenschaftlichen Genius, der sittlich schöpferischen Begeisterung oder der religiösen Evidenz« wurzeln ihm zufolge im »überempirischen

¹⁴² ALmS, 7f.

¹⁴³ ALmS, 9f.

Wesen« des Menschen.¹⁴⁴ Dieses ursprüngliche Wesen ist nach Fichte das lange gesuchte »Apriorische im Geiste«, das nicht, wie oft vermutet, eine »abstrakte Dynamis leerer Geistesformen« sei – ein deutlicher Schlag gegen die Ich-Philosophie des klassischen Deutschen Idealismus¹⁴⁵ – sondern vielmehr apriorisch »seiner Substanz nach«, als »real erfülltes, eigentümlich schöpferisches Wesen, als *Genius*«. ¹⁴⁶ Die Ambitioniertheit dieser Neubestimmung des geistigen Apriori ist durchaus bemerkenswert: Fichte ist sich sicher, das insbesondere durch seinen Vater und Schelling aufgenommenen transzendente Subjekt Kants – dessen Leere auch Lotze im dritten Kapitel des neunten Buches des *Mikrokosmos* kritisiert¹⁴⁷ – dadurch füllen zu können, dass er es zu einem Wesen erhebt, in dem »peripherisches« und »zentrales Bewusstsein«, Ursprung und Existenz, Übersinnliches und Sinnliches zur Gestalt eines »Genius« zusammengeführt werden, die erst als solche die ganze und vollumfassende menschliche Natur repräsentiert. Wenig Sensibilität zeigt Fichte dabei für die eigentliche Ausgangsfrage der frühen Deutschen Idealisten – die Frage danach, welcher Grundsatz als allem menschlichen Wissen vorausgehend gesetzt werden kann. Die basalen Antworten, zu denen diese gekommen waren – die Unhintergebarkeit des Subjekts, dessen Identität mit sich selbst, sowie die Differenz von Ich und Nicht-Ich – sind zunächst empirisch gegebene und daher intuitiv nachvollziehbare Grundkategorien menschlicher Reflexion. Fichtes alle Bereiche des Empirischen und Vorempirischen umfassender »Genius« dagegen ist ein reines Postulat, eine weder verifizierbare noch falsifizierbare Setzung jenseits des Erfahrungsmöglichen.

1.2 Fichtes erster Vorwurf: »Verleiblichung« der Seele in der Materie statt Ontologie eines »Nebeneinanders« beider

Eine erste grundlegende Kritik der Thesen Lotzes findet sich im zweiten Buch der »Anthropologie«. Dessen drittes Kapitel »Von der Seele und ihrer Verleiblichung« ist der Versuch Fichtes, eine Seelenlehre zu präsentieren, die denjenigen Dualismus vermeidet, den er Lotze aufgrund dessen Hochschätzung des »Mechanismus« unterstellen zu können glaubt. Am Anfang des Kapitels findet sich Fichtes Definition der Seele:

»Die Seele ist ein individuelles und beharrliches Wesen, endliche Substanz. Ihr Leib ist der reale, ihr Bewusstsein der ideale, ihr selbst empfindlich werdende Ausdruck und Erweis dieser ihrer Individualität. Mitnichten ist sie jedoch darum, sogar wie sie am Menschen in seiner

¹⁴⁴ ALmS, 11 f.

¹⁴⁵ Vgl. ALmS 15f.: Fichte geht dort in kritischer Absicht auf Schelling und kurz auch auf Hegel ein; von seinem Vater ist dagegen nicht die Rede.

¹⁴⁶ ALmS, 15.

¹⁴⁷ Siehe hierzu oben: I.C.21.

unmittelbaren Faktizität erscheint, völlig selbstbewusste Substanz, sondern ihrem größeren Teile nach bleibt sie für sich selber in Dunkel gehüllt.«¹⁴⁸

Den Bezug des Realen zum Idealen glaubt Fichte als ein Verhältnis des Höheren zum Niederen fassen zu können: Alle Lebensformen beruhen auf dem Prinzip, dass sich »ein Höheres [...] eines Niederen auf *vorübergehende* Weise als seines Darstellungsmittels bedient«. Damit könne das Wesen der Natur als ein universeller Prozess des »Besitzens und Besessenwerdens« gefasst werden – alles »Mächtige« durchdringe und beherrsche das ihm Unterlegene, »assimiliert es seiner eigenen Natur und »corporisiert« sich daran unablässig«. Das derart »Besessene« werde in diesem Prozess »über seine eigene Unmittelbarkeit erhoben« und »vergeistigt«. Für Fichte ist klar, dass der »*Menschengeist*« das »höchste Besitzergreifende aller ihm untergeordneten Dinge und Naturen« repräsentiert, und dies in doppelter Hinsicht, nämlich sowohl in Bezug auf seine »Verleiblichung« in Gestalt des körperlichen Organismus, wie auch im Hinblick auf den »Erkenntnisprozess«, der als eine »theoretische (innerliche) Besitznahme vom *Wesen* der Dinge« zu fassen sei. Hiermit ist für ihn »der eigentliche Sinn der Stufenleiter unter den Wesen« und die Vormachtstellung des Menschen in ihr erwiesen.¹⁴⁹

Mit seiner Theorie der »Verleiblichung« der Seele meint Fichte nun, jenem »ganz unstatthaften Gegensatz von Geist und Leib, von Spirituellem und Materiellem« entgegnetreten zu können: Dieses Problem stelle sich nicht, wenn, wie von ihm beschrieben, alles Seiende als »real, raum- und zeitsetzend und sich corporisierend« gefasst werde, »der Geist wie das niederste chemische Element« – nichts könne dann mehr als »*bloß* real, tot, chaotisch, zusammenhanglos, irrationell« gelten, sei doch »auch das unterste der Elemente [...] dazu geartet, um als vielseitigstes Verleiblichungsmittel des Seelischen zu dienen.«¹⁵⁰ Fichtes Lösung des Leib-Seele-Problems und seine Überwindung des Dualismus besteht damit im Versuch der Etablierung eines Panpsychismus, der sich allerdings seiner dualistischen Reste nicht ganz bewusst zu sein scheint: Es ist und bleibt die höher gestellte Seele, die für die »Verleiblichung« der chemischen Elemente sorgt; diese wiederum verlieren den Status untergeordneter Entitäten auch dann nicht, wenn sie der Berufung folgen können, ihr auf diese Weise zu Diensten zu sein.¹⁵¹

Dieser latente Dualismus wird im weiteren Verlauf der Ausführungen Fichtes zu einer offen zur Schau gestellten These: So ist die Seele, wie Fichte schreibt, »unanastbar von allem, was wir leibliches Vergehen und Tod nennen« – so wie sie, sich der »Welt der chemischen Stoffe« bedienend, »Herr ihres Verleiblichungsprozesses« sei, könne sie »sterbend« jenen ganzen Darstellungskreis« wieder »fallen« lassen

¹⁴⁸ ALmS, 257 f.

¹⁴⁹ ALmS, 260 f.

¹⁵⁰ ALmS, 261 f.

¹⁵¹ Vgl. ALmS 262: Fichte lässt dort auch die Elemente als »corporisiert« gelten, die der Seele »zu vorübergehender leiblicher Ernährung« dienen.

und habe damit »nichts verloren, was eigentlich das ihrige war.«¹⁵² Tatsächlich stünden die »*Stoffeile*« des Leibes, »[j]ener Sauerstoff, Stickstoff und Kohlenstoff«, dem »organischen Leibe um nichts näher [...] als jedem anderen Körperprodukte der gesamten Natur«; sie blieben der Seele »daher ein völlig Fremdes und Äußerliches.«¹⁵³ So könne sich der »äußere Leib« im Laufe eines Lebens der Zusammensetzung seiner Stoffe nach vollständig erneuern; das eigentlich »Einende« dieser Stoffwelt bleibe ein höheres Prinzip, der »*wahre, innere, unsichtbare*, aber in aller sichtbaren Stofflichkeit *gegenwärtige Leib*«. Für das hingegen, worin dieser seinen temporären materiellen Ausdruck findet, ist nach Fichte letztlich ein anderer Name vonnöten. Seine

»äußere Erscheinung [...], aus unablässigem Stoffwechsel gebildet, möge fortan ›Körper‹ heißen, der, wahrhaft nicht beharrlich und nicht Eines, der bloße Effekt oder das Nachbild jener inneren Leiblichkeit ist, welche ihn in die wechselnde Stoffwelt hineinwirft, gleichwie etwa die magnetische Kraft aus den Teilen des Eisenfeilstaubes sich einen scheinbar dichten Körper bereitet, der aber nach allen Seiten zerstäubt, wenn die bindende Gewalt ihm entzogen ist.«¹⁵⁴

So ist an die Stelle des von Fichte kritisierten »unstatthaften Gegensatzes« des klassischen Dualismus eine neue Frontstellung getreten – die des unsichtbaren Leibes einerseits, der bindenden Kraft, die alles Stoffliche erst zum Organismus vereint, und des materiellen Körpers andererseits als dessen rein äußerlicher und durch ihn bedingter Erscheinung. Inwiefern diese Konzeption nun im Vorteil gegenüber einem Dualismus ist, ja, inwiefern sie eigentlich etwas anderes ist als ein Dualismus, erschließt sich nur schwer.

Seine erste Kritik Lotzes leitet Fichte mit der Feststellung ein, dass eine »Erklärung der einzelnen organischen Vorgänge aus rein physikalisch-chemischen Gesetzen« in keinem Fall die von ihm vertretene »dynamisch-teleologische Grundanschauung« widerlegen könne: Während eine solche »Untersuchungsweise« nur Auskunft über den »äußeren Apparat [...] der Lebenserscheinung« gebe, sei sie über den »*letzten Grund derselben* ebenso wenig unterrichtet als vorher«. Das »*Teleologische*« nämlich, »welches in diesen Verhältnissen obwaltet und *ihnen ganz allein Bedeutung gibt*«, bleibe ihr verschlossen; sie könne nicht eigentlich etwas erklären, denn »erklären [...] heißt den *Grund* der Erscheinungen aufdecken, nicht bloß die allgemeine *Daseinsform* derselben oder ihr ›*mechanisches Gesetz*‹ angeben«. Ja, mehr noch müsse »die in allen Teilen des Organismus wirksame ›*Vorsehung*‹ eben dieses Grundes auch von einer »mechanistischen Ansicht überall *vorausgesetzt* werden, ohne dass sie dieselbe im geringsten zu erklären vermöchte.«¹⁵⁵ – Noch bevor der Name Lotzes fällt, wird so bereits deutlich, mit welchem Vorwurf Fichtes er sich konfrontiert sehen wird: Den »Mechanismus« als umfassendes Prinzip zu setzen, heißt nach Fichte, nicht zum eigentlich Wesentlichen vorzudringen, da mit

¹⁵² ALmS, 265.

¹⁵³ ALmS, 266.

¹⁵⁴ ALmS, 267 f.

¹⁵⁵ ALmS, 274 ff.

ihm nur äußerliches Geschehen, nicht aber die Natur der Dinge und ihr setzender Grund beschrieben sind.

Für Fichte gilt Lotze als der »wohl unbestritten [...] scharfsinnigste *Denker* unter den gegenwärtigen Physiologen«; zu den von ihm beschriebenen »beiden entgegengesetzten Schulen« – der »dynamisch-teleologischen Grundanschauung« einerseits, dem Materialismus andererseits – stehe er »in einem eigentümlichen Verhältnis«: Huldige er auch »entschieden der physikalisch-chemischen Richtung«, bleibe ihm dabei doch »das Unzureichende, Schwankende, Unklare« nicht verborgen«, so dass er »in Betreff der physiologischen Hauptbegriffe« eher »zu kritisch verneinenden Resultaten als zu einem positiven Abschluss« komme. Zugleich trete Lotze »ebenso entschieden der dynamisch-idealistischen Ansicht« mit seinem Haupteinwand entgegen, man dürfe »der Idee, welche immer nur legislative Macht haben könne«, nicht »fälschlich eine exekutive Gewalt« beilegen. Die Seele werde von ihm daher gesetzt als »etwas Reales und Substantielles«, das in der Lage sei, »etwas in der Welt in Bewegung zu setzen«, sowie zudem als ein übersinnliches Wesen, dessen Realität nicht – wie es häufig geschehe – »mit Materialität verwechselt« werden dürfe.¹⁵⁶

Bis hier gibt Fichte Lotzes Seelenlehre – in der von ihm präsentierten verkürzten Fassung – seine volle Zustimmung. Der Fehler, der Lotze im Anschluss unterlaufe, bestehe nun darin, dass dieser die Seele als ein »schlechthin *einfaches* Reale[s]« und den Organismus als ein opponierendes Prinzip, gewissermaßen als »eine höchst kunstreiche [...] Maschine« fasse. So könne die Seele zu ihrem Körper »nur im äußeren Verhältnisse des *Nebeneinander* stehen«, statt sich, wie es ihr gemäß wäre, in Form des Organismus zu »verleiblichen«.¹⁵⁷ Fichte glaubt zwei Gründe angeben zu können, die Lotze zu diesem vermeintlichen Irrtum bewegen: Einerseits gründe seine »Zurückweisung des Wortes ›Idee‹ auf keiner »*sachliche[n]* Widerlegung des darin enthaltenen Gedankens«, sei doch der »Sinn eines *bloß* idealen, im Gedankenkreise ›machtlos‹ verharrenden Bildes« im Fall der Seele »gerade nicht gemeint, sondern gerade ausgeschlossen«, wie sich Lotze selbst »seinem eigenen Prinzip getreu«, hätte vergewissern können – auf Basis der »*Erfahrung*« zeige sich ja, dass es »gewisse reale Wesen gebe, die mit dem vollen Charakter künstlerischer, ›idealer‹ Urbildlichkeit begabt, dennoch als wirklich ›bewegende Kräfte‹ in den stofflichen Elementen sich zeigen«, lebendige Organismen also, deren »beherrschende Einheit« nirgends anders als in der Seele liege. Fasse man die Seele auf diese Weise als die »Idee ihres Leibes«, könne weder von einem logischen Widerspruch, noch von einem Konflikt mit Kategorien der Erfahrung die Rede sein.¹⁵⁸ – Zudem – dies als ein »zweite[r] Punkt« – verweist Fichte auf die falschen »metaphysischen Voraussetzungen« Lotzes, deren Wurzeln er bei Herbart zu sehen glaubt: die Sicht, dass alle »realen Wesen« sich durch eine »wechselseitige Undurch-

¹⁵⁶ ALmS, 276 f. Die Zitate sind entnommen aus MedPsych, 75.

¹⁵⁷ ALmS, 278 f.

¹⁵⁸ ALmS, 279.

dringlichkeit« und damit durch ein bloßes »Nebeneinander« auszeichneten, so dass die eigentlich offensichtliche »innige Verbindung von Seele und Organismus« gar nicht in Betracht kommen könne.¹⁵⁹ – Es wird unten zu zeigen sein, was Lotze selbst auf diese Vorwürfe zu entgegnen hat; bereits hier sei jedoch darauf hingewiesen, dass Fichte in seiner Argumentation nicht das eigentliche Anliegen der Idealismuskritik und des aus ihr resultierenden Okkasionalismus Lotzes erfasst hat: Lotzes Opposition gegen die »exekutive Gewalt der Idee« beruht auf der Einsicht, dass die durch den Menschen aufgefundenen *Erkenntnisse* nie vollends der gegebenen Wirklichkeit gerecht werden. Die Erfahrung als präreflexive Kategorie macht, wie auch er nicht leugnen würde, die generelle Tatsache der Verbindung von Seele und Körper mehr als deutlich; die wissenschaftliche Frage nach der konkreten *Art* dieser Verbundenheit allerdings scheitert daran, dass sie in ihrer umfassenden Wirklichkeit niemals reflexiv einholbar ist. Ein »Nebeneinander« beider besteht daher nur auf der Ebene des menschlichen Erkennens, keineswegs aber in der real gegebenen Selbsterfahrung.¹⁶⁰

Gegen diese vermeintlichen Irrungen Lotzes bekräftigt Fichte seine eigene Theorie im »allgemeine[n] Postulat« einer generellen »*Harmonie zwischen der geistigen Naturanlage und dem Organismus, zunächst in seinen Sinnen und seinen Bewegungsorganen*«, wie sie »durch die Erfahrung auf eine höchst auffallende Art bestätigt« werde – als Beispiele nennt er das musikalische, zeichnerische und handwerkliche Talent, das immer auf einer differenzierten Interaktion beider beruhe.¹⁶¹

¹⁵⁹ ALmS, 280 f.

¹⁶⁰ Vgl. dazu die deutlichen Worte Lotzes in der *Medizinischen Psychologie*: »Die mangelnde Kenntnis aller dieser Vermittlungsglieder [zwischen der Seele und der Materie] nämlich hebt nicht überhaupt die Möglichkeit jeder wissenschaftlichen Forschung auf, sondern sie verbietet uns nur, in Bezug auf die ersten Elemente der Psychologie die konstruierende Form der Wissenschaft zu versuchen; sie nötigt uns, eine okkasionalistische Ansicht formell zu Grunde zu legen und erst in den weiteren Kombinationen dieser an sich unerklärbaren Elemente zu jener ableitenden und aus Einzelnem das Ganze aufbauenden Art der Untersuchung zurückzukehren. [...] Wir versagen uns [...], das innere Band der Wirksamkeit zergliedern zu wollen, welches wir hier voraussetzen müssen, und indem wir den vorurteilslosen und weitsichtigen Namen der Veranlassung beibehalten, erkennen wir eine Schranke der Erkenntnis an, gleich sehr, weil wir das Geständnis der Unwissenheit einem willkürlichen Traume vorziehen, als weil wir diese Frage einem späteren möglichen Fortschritte der Erkenntnis offen zu halten wünschen. Diesen Sinn allein hat die okkasionalistische Theorie des physisch-psychischen Mechanismus, die ich früher bereits aufgestellt, und das Ziel vielfältiger Angriffe werden gesehen habe; man missversteht sie durchaus, wenn man sie als eine positive Theorie über die Natur des Gegenstandes fasst; sie negiert vielmehr dessen Kenntnis, und ist lediglich eine methodologische Theorie darüber, wie man trotz dieser Unkenntnis seine Grundbegriffe auszubilden habe, um eine Untersuchung wenigstens über die Zusammensetzung der Elemente möglich zu machen, die man an sich und einzeln unverstanden hinnehmen muss.« *MedPsych*, 77 f. (Der Verweis auf die frühere Nennung dieses Theorems bezieht sich auf: *Hermann Lotze*, *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften*, Leipzig 1842, 58 f.)

¹⁶¹ ALmS, 296 f.

Ein weiterer Punkt in Fichtes Argumentation benennt relativ präzise einen der größten Schwächen von Lotzes Seelenlehre: Es seien die Prämissen der Realität und der Einheit der Seele, die Lotze dahin brächten, die Seele »an irgend einer einzelnen Stelle lokalisiert zu denken«. Fichte selbst hält dem entgegen, »jene abstrakte Einfachheit der Seele« müsse »nicht nur aus metaphysischen Gründen, sondern schon aus den einleuchtendsten Gründen der Erfahrung aufgegeben werden«. ¹⁶² So hoch es zu schätzen sei, dass Lotze die »Substantialität und Selbstständigkeit des Seelenwesens« neu zur Geltung gebracht habe, könne man doch in seiner »Ausführung [...] nur einen halben Sieg über den Materialismus erkennen«, da seine Ansicht die Seele als »immaterielle Substanz« belasse, die merkwürdigerweise dennoch von einem »bestimmten Ort« aus die »benachbarten Teilchen der Materie« in Bewegung zu setzen vermöge – eine Hypothese, die auch auf physiologischer Ebene keinerlei Bestätigung finde. ¹⁶³ Fichtes eigenes Votum geht deshalb dahin, die Seele habe »überall ihren ›Sitz‹ [...], wo sie wirkt«; da auch er sie nicht ohne ein klar identifizierbares physisches Korrelat denken möchte, kommt er zu dem Schluss, »das Nervensystem« sei »gleichmäßig, darum an keiner Stelle mehr als an der anderen, als Organ der Seele zu betrachten«. ¹⁶⁴ Auf diese Weise lasse sich zeigen,

»dass in dem vermeintlich so anstößigen Satze: ›die Seele existiere (wirke) in Form der Ausdehnung‹ weder ein logischer noch ein erfahrungsmäßiger Widerspruch liege. Er bedeutet nur, dass dieselbe reale Substanz, welche vorstellt und denkt, zugleich auch räumliche Wirkung übe.« ¹⁶⁵

Lotze selbst, so beendet Fichte das Kapitel zur »Verleiblichung« der Seele, stehe »der Anerkennung dieser Wahrheit näher als irgend ein anderer Forscher von verwandter Denkweise«: Da er ja alle ausgedehnten »realen Substanzen« als »übersinnliche Realitäten« sehe, frage sich, wieso die Seele, die ihm ja selbst das höchste Reale sei, es »nicht auch vermöge«, sich in ausgedehnter Gestalt zu zeigen:

»Wir betrachten daher in Lotze, wenn er sich selber nur richtig verstehen will, den einseitigen Spiritualismus wie den Realismus gleicherweise über sich hinweggebracht und mit der Wahrheit versöhnt.« ¹⁶⁶

Obwohl man feststellen muss, dass Fichte in der Lokalisationsfrage mit seinem Theorem des Nervensystems als »Organ der Seele« eine ebenfalls zu vielerlei Rückfragen nötigende These vertritt, ist doch festzuhalten, dass er in seiner Kritik treffsicher die Schwäche von Lotzes Theorie des räumlich gedachten Sitzes der immateriellen Seele benennt: Aus der Einheit des Bewusstseins, die die »Realität« der Seele belegt, wird auf deren Lokalisierbarkeit im Gehirn und damit auf ein Theorem geschlossen, das in keiner Weise validierbar ist; der eklatante Widerspruch zwischen der Tatsache ihrer »Immaterialität« und ihrer Fähigkeit der Einwirkung auf

¹⁶² ALmS, 299.

¹⁶³ ALmS, 306 f.

¹⁶⁴ ALmS, 299, 301.

¹⁶⁵ ALmS, 315.

¹⁶⁶ ALmS, 315 f.

den Körper erfährt keine zufriedenstellende Auflösung. Wenn sich Lotze daher in anderen Punkten auch gut gegen Fichte zu verteidigen wusste, war er dazu – wie unten zu zeigen sein wird – im Hinblick auf den »Ort der Seele« kaum in der Lage.

1.3 Fichtes zweiter Vorwurf: Leben als »Seelenverrichtung« statt als Effekt eines allumfassenden »Naturgesetzes«

Die zweite und ausführlichere Kritik Fichtes an Lotze folgt im ersten Kapitel des dritten Buches der »Anthropologie« mit dem Titel »Der Lebensprozess«; sie ist in weiten Teilen eine Variation der schon vorgebrachten Vorwürfe unter Grundlegung einer anderen Betrachtungsweise.

Fichte resümiert zunächst die bisher gewonnenen Erkenntnisse: Der Mensch sei »Genius, *geistig* eigentümliche Individualität«, ab dem »ersten Beginn seiner geistigen Sonderexistenz« mache sich »dies individuelle Prinzip im Menschen bewusstlos oder vorbewusst« geltend, indem es sich »einen seiner geistigen Begabung durchaus entsprechenden Organismus« erzeuge. So sei der Mensch »nicht bloß ›Einheit‹ von Geist und Seele«, als handle es sich um eine Vereinigung zweier Wesen, sondern vielmehr »beseelter Geist«. ¹⁶⁷ Nicht beantwortet sei allerdings bisher die Frage nach der »Natur jenes *Mittleren*, Seelischen, durch welches der Geist den Leib als das äußere Gleichnis seiner selbst erzeugt«, die Frage also, »was Leben, Lebensprozess sei«. ¹⁶⁸ Auch hierzu habe Lotze bereits »durch tieferes Eindringen in den Gegenstand [...] aufs Beste uns vorgearbeitet«. ¹⁶⁹

Fichte, der sich an dieser Stelle hauptsächlich auf Lotzes Artikel *Leben. Lebenskraft* in Wagners »Handwörterbuch der Physiologie« beruft, referiert kurz dessen dort gegebene Differenzierung in »mechanische« und »organische« Prozesse: Als mechanisch bezeichne Lotze generell alle physikalischen Prozesse, unabhängig davon, ob sie in der Natur auffindbar seien oder nicht; als organisch gälten ihm zudem alle Prozesse, die »um eines *Naturzwecks* willen« gegeben seien. ¹⁷⁰ Bedenklich empfindet Fichte nun die hieraus resultierende »grelle Konsequenz«, dass »der Leib von den mechanischen Kunstwerken [...] nicht *spezifisch*«, sondern nur durch seinen natürlichen Zweck unterschieden und damit nicht mehr als eine »höchst komplizierte, als Mittel für gewisse Seelenverrichtungen dienende ›Maschine« sei. ¹⁷¹ In-

¹⁶⁷ ALmS, 439.

¹⁶⁸ ALmS, 440.

¹⁶⁹ ALmS, 442.

¹⁷⁰ ALmS, 443. Diese Einteilung Lotzes findet sich in LLk, 159–161.

¹⁷¹ ALmS, 444. Vgl. hierzu die Einlassung Lotzes in LLk: »Aus eigenem Antrieb würde ich den Organismus gewiss nicht eine Maschine nennen. In unseren Kunstprodukten, denen dieser Name gehört, sind wir, denen die Naturkräfte nicht von selbst gehorchen, genötigt, durch Hebel, Schrauben, Stangen und Seile das zu bewirken, was in der Natur auf viel freiere und großartigere Weise durch die unsichtbaren Fesseln und die unhörbaren Gebote der Grundkräfte realisiert wird.

dem Lotze lehre, dass der »Zweck des Hervorzubringenden« nicht das mindeste über die »bestimmten mechanischen Mittel« aussage, »wie er hervorgebracht wird« (dies in der Tat ein Kerngedanke auch des *Mikrokosmos!*), dass die »Idee« oder die Zwecke selber« also nicht dazu fähig seien, »die ihnen entsprechenden Wirkungen hervorzubringen«, ergebe sich als Folge, dass der Lebensprozess nur eine »Disposition rein mechanisch determinierter Prozesse« und der Organismus ein »bloß Wirkendes«, durch den Schöpfer ursprünglich Eingerichtetes sei,

»und was wir Leben, organischen Prozess, Selbstheilungskraft, wohlthätigen Instinkt des Organismus u. dgl. nennen, ist in Wahrheit gar nicht vorhanden, sondern bezeichnet nur die vorausdeterminierte künstliche Leibesmaschinerie im Unterschiede von anderen toten oder künstlichen Werkzeugen.«¹⁷²

Paradigmatisch zeigt sich auch hier, wie Fichte einen epistemologischen Grundsatz Lotzes – das Verdikt, von der Prämisse eines obersten Zweckes dessen konkrete Realisierungsweisen im Bereich des Faktischen zu deduzieren¹⁷³ – als eine ontologische These missdeutet: Nicht nur der Schluss vom Zweck des Lebensprozesses auf dessen spezifische Ausprägungen gilt in Fichtes Lotze-Lesart als untersagt, sondern auf dessen reale Existenz gleich mit; Lotzes Einspruch gegen die *Rekonstruktion* eines Gegenstandes auf Basis eines Allgemeinen wird damit bei Fichte zum Einspruch gegen die *Realität* des Gegenstandes selbst.

Aufgrund dieser unterstellten These liegt es für Fichte auf der Hand, dass Lotze das Wirken der Seele auf den Organismus lediglich durch einen »bloß äußerlichen Parallelismus« erklären könne: Er sei gezwungen, in seinem Modell zwei »disparate Reihen von Prozessen« koexistieren zu lassen, »in der Seele die des Empfindens, Vorstellens, Wollens; im Körper die der leiblichen Vehikel und organischen Bedingungen«. Die »vorausbestimmte Harmonie«, die er hierzu benötige, erhalte bei ihm die Gestalt des »*psychisch-physikalischen Mechanismus*«: Kraft »allgemeiner Gesetze« wirke die Seelensubstanz auf den Körper, die Frage, »wie Körperveränderung auf Seelenwirkung folge und umgekehrt«, bleibe dabei unbeantwortet, da letztlich nie bestimmbar sei, wie sich Wirken vollziehe. Fichte paraphrasiert Lotze mit dem Satz: »Es geschieht eben schlechthin zufolge des Gesetzes.«¹⁷⁴ Als Folge dieser Sentenz ergibt sich eine endgültige Missdeutung von Lotzes epistemischem Theorem der differentiellen Erklärungsgründe als ontologisches Theorem einer Spaltung der Welt im Sinne eines Okkasionalismus:

»Nach Lotzes ausdrücklich hier ausgesprochener und mit seinem ganzen Prinzip genau zusam-

Daher klebt der Begriff einer gemachten, armseligen Künstlichkeit der Vorstellung der Maschine an. Da aber die Gegner dieser Ansichten mir dieses Wort doch unterschieben würden, so will ich es lieber gleich selbst brauchen und sehen, ob die Wirkungen im Körper sich durchaus von den Gesetzen der Maschinenwirkung unterscheiden.« A.a.O., 183 f.

¹⁷² ALmS, 444 f.

¹⁷³ Siehe hierzu ausführlich oben: I.C.18.

¹⁷⁴ ALmS, 446 f. Lotzes Ausführungen zum psychisch-physikalischen Mechanismus und zum Begriff des Naturgesetzes finden sich in LLk, 193–196.

menhängender Meinung ist somit *gar* keine unmittelbare Wirkung zwischen der Seele und ihrem Leibe. Jedes von beiden geht seinen selbstständigen Gang eines vorstellenden oder eines sich bewegenden Mechanismus. Nur in den Fällen, wo »das Gesetz es befiehlt«, tritt parallel in dem einen derselben eine Veränderung auf, welche genau der des anderen entspricht, ohne übrigens mit dem Inhalte der anderen die geringste Ähnlichkeit zu haben. Wo das Gesetz nicht spricht, erfolgt nichts dergleichen.«¹⁷⁵

Der einzige Unterschied zwischen Lotzes Ansicht und der alten »Theorie des Okkasionalismus« bestehe nun darin, so Fichte, dass »an die Stelle Gottes hier ein »Naturgesetz« getreten« sei. Zwar nehme sich dieser Ausdruck, »namentlich im Munde eines Naturforschers« als »behutsamer und unverfänglicher« aus, allerdings mache er »nichts deutlicher oder begreiflicher«: Ob nun die »Zweckmäßigkeit« des »leiblichen Organismus« in einer allgemeinen Gesetzlichkeit oder einer »Lebenskraft« gegründet werde, sei im Hinblick auf die Wechselwirkung von Leib und Seele gleichgültig; ja, eine allgemeine »Naturgesetzlichkeit«, deren Wirken zudem auch jenseits der Interaktion beider liege, könne lediglich als eine »allgemeine Hypothese gelten, »ohne jede Aussicht, das spezielle Problem aus ihr erklären zu können.«¹⁷⁶ Die tiefere Wurzel dieser unzufriedenstellenden Lösung glaubt Fichte, wie er erneut bekräftigt, darin finden zu können, dass Lotze mit Herbart die »Behauptung von der absoluten *Unräumlichkeit* der Seele« teile, so dass ihm die »Verbindung« von Leib und Seele nur ein uneigentlicher Ausdruck« sei – damit seien es letztlich »rein *metaphysische* Gründe, die hier für Lotze die Schwierigkeit erzeugen«:

»An die Stelle der Erfahrung, welche die Wechseldurchdringung von Seele und Leib unaufhörlich bekräftigt, tritt ein metaphysisches Dogma, das die Unmöglichkeit davon behauptet; und so muss man denn freilich den von vorn künstlich geschürzten Knoten hinten ebenso künstlich zu lösen trachten, sollte auch nachher die ganze Schwierigkeit auf unrichtige metaphysische Prämissen gebaut sich ausweisen! Hierüber haben wir nun hier nichts mehr zu sagen.«¹⁷⁷

Die Dinge, über die Fichte im Anschluss noch etwas zu sagen hat, betreffen seine eigene Theorie des Lebens, die er gegenüber Lotzes vermeintlichem Okkasionalismus deutlich im Vorteil sieht: Da es »außer Zweifel« stehe, dass »in allen Lebensvorgängen« von der »stete[n] Mitwirkung eines ideellen, seelenartigen Vermögens« auszugehen sei, habe man den »*einzigsten Träger des Lebensprozesses*« in der »*Seele selbst*« zu suchen. Damit ist für Fichte die Frage nach dem wahrhaften Wesen des Lebens beantwortet: Die »*Lebensvorgänge sind Seelenverrichtungen*«. Auf Basis dieser These, die besagt, dass sich die Seele »erfahrungsgemäß nicht nur als einendes, sondern als bewusstlos Intelligentes wie als bewusst Fortwirkendes in ihrem Leibe« zeige, bedürfe man weder einer zwischen Seele und Leib vermittelnden »Lebenskraft«, noch eines »dualistischen Parallelismus«, wie ihn Lotze vertrete, noch einer materialistischen Theorie der Seele als »Effekt des Leibes.«¹⁷⁸ Fichte gibt zu,

¹⁷⁵ ALmS, 447.

¹⁷⁶ ALmS, 448 f.

¹⁷⁷ ALmS, 451.

¹⁷⁸ ALmS, 491 f.

dass mit »jener allgemeinen Erklärung des Lebens [...] noch kein *einzelnes* physiologisches Problem gelöst, kein *einzelnes* Gesetz über die Lebenswirkungen entdeckt« sei, weswegen solche Fragen »Gegenstand spezieller Fachuntersuchungen bleiben« müssten;¹⁷⁹ dennoch ermahnt er zugleich »die organische Chemie [und] die Physiologie in ihren speziellen Untersuchungen«, nicht zu

»geringschätzig auf eine allgemeine Theorie herabzusehen, welche [...], wie wir meinen, zum ersten Male wirklich erklärt, was jene im Hintergrunde zurückbleibende *nächste* Ursache der Lebenserscheinungen eigentlich sei: [...] die Wirkung eines *Individualwesens*, welches vom ersten Augenblicke seiner Sonderexistenz an, nach einem ihm einge bildeten Schema, bewusstlos vernünftig seinen Organismus aus der chemischen Stoffwelt sich erbaut und während der ganzen Fortdauer seines Individuallebens mit kunstreicher Zweckmäßigkeit ihn erhält und gegen die von außen eindringenden Schädlichkeiten verteidigt.«¹⁸⁰

Es ist bezeichnend, dass Fichte zugleich die mangelnde Explikationskraft seiner Theorie eingesteht und dabei auf ihrer generellen Gültigkeit beharrt. Seine »bewusstlos vernünftige« Seele befindet sich jenseits aller Möglichkeit einer empirischen Verifikation, und genau darin soll sich ihre Stärke erweisen: Indem er mit ihr das generelle Prinzip benennen zu können glaubt, das der Grund des Lebensprozesses ist, meint er, weit mehr geleistet zu haben als jeder Physiologe seiner Zeit, auch wenn – oder vielmehr: gerade weil – er dabei nicht mehr zu bieten hat, als einen höchst abstrakten und rein formalen Rahmen.

1.4 Vom Idealismus zum Manichäismus: Anthroposophie als Theosophie

Am Ende seines Buches präsentiert Fichte einige »allgemeine Ergebnisse« seiner Anthropologie, durch die abschließend in aller Deutlichkeit die Vehemenz seiner Geltungs- und Explikationsansprüche zum Ausdruck kommt. Ihm zufolge liegt es »im Begriffe vollmenschlicher Existenz«, dass sich das »Dunkel« des »unwillkürlich wirkenden Vernunftinstinkts« in die »Klarheit selbstbewussten Schauens und sicher zutreffenden Handelns« auflöse, indem der Mensch sich »alles im Hintergrunde seines Wesens liegende Apriorische« ins »volle Bewusstsein« bringe. Ohnehin sei dem Menschen »die Herrschaft über die Natur und alles unter ihm liegende Dasein« schon deshalb gegeben, weil er in der »durchdringenden Erkenntnis seines eigenen Wesens, in dem alle sichtbaren Kreaturen wie in ihrem Mittelpunkt zusammenlaufen, auch den Schlüssel für ihr Verständnis besitzt«. Der wieder anzuzielende »Normalzustand des Menschen«, das »Siegel und Merkmal seiner Vollkommenheit« sei daher nicht weniger als »jenes unvermittelte Schauen in das Herz der Dinge«.¹⁸¹ Fichte selbst, das ist die unausgesprochene Voraussetzung dieser Worte, ist einer der wenigen, die den »Normalzustand« dieser »vollmenschlichen

¹⁷⁹ ALmS, 492 f.

¹⁸⁰ ALmS, 493 f.

¹⁸¹ ALmS, 574.

Existenz« nicht mehr anstreben müssen, so dass ihm einzig die Aufgabe bleibt, auch seinen Zeitgenossen zu ihm zu verhelfen.

Generell nämlich sei, so Fichte, der »vorbewusste Zustand« des Menschen das eine, seine tatsächliche Entwicklung das andere: Die »Seelenschönheit« des Kindes, die natürliche »Harmonie seiner Entwicklung« stocke im Regelfall an der »Schwelle des Bewusstseins«, und indem es »in eine entartete Welt« hineintrete, passe es sich meist »der Mittelhöhe seiner Entwicklung an«, statt ein »vollkräftig gesunde[s] Geistesdasein« auszubilden. Den eigentlichen Grund dieses »Dunkle[n] und Verworrene[n]« im menschlichen Geist glaubt Fichte nirgends anders als »in seiner Verbindung mit dem ursprünglich ihm Heterogenen einer chemischen Stoffwelt« finden zu können. So ist ihm der Leib, »die erste Bedingung individuellen Bewusstseins«, zugleich die vorbereitete, »tiefer liegende Ursache geistiger Entartung«. ¹⁸² Damit ist der Schritt, der sich in Fichtes Ausführungen zum Status der Materie, die nur auf dem Weg der durch die Seele bedingten »Verleiblichung« erst Wert erfährt, schon angedeutet hatte, endgültig vollzogen, der Schritt nämlich von einem nur mühsam kaschierten Dualismus zu einem nun deutlich als solcher auftretenden Manichäismus, einer Bipolarität von reinem Geist und unwerter Materie. – Wie auch im klassischen Manichäismus ist es denn letztlich Gott, bei dem sich der finale Ausweg aus der Bindung der Seelen an die Materie findet: Bereits an früherer Stelle hatte Fichte postuliert, »alle Verrichtungen des organischen Lebens« trügen »das Gepräge, als ob eine höchst vollkommene Intelligenz *mit bewusster Überlegung sie gewählt* hätte; im Menschen erfülle sie ihren Zweck »in einem *vollendeten Kunstwerke*«. ¹⁸³ In Gottes Geist, so Fichte nun am Ende seiner Schrift, »sind alle *Weltwesen* eins, weil sie *Teil* haben an seinem unendlichen Geistwesen«; ¹⁸⁴ in der durch ihn bewirkten Vollendung werde einst »das Gefäß der Bildungen entleert sein, aus dem die Menschenindividuen stammen; die Lebensform der Zeugung und des Todes wird aufhören, denn sie ist lediglich der Durchgangspunkt jenes Individualisierungsprozesses der Geister«. ¹⁸⁵ Damit ist das »gegenwärtige Leben« letztlich nur »als Bruchteil eines künftigen, erfüllenden« begreiflich, das vorläufig »im Bedürfnis und in der Sehnsucht« antizipiert werden kann. ¹⁸⁶ Die Anthropologie habe daher ihren eigentlichen Zweck nicht in ihr selbst, sondern in ihrer Eigenschaft als »*Vorbereitungswissenschaft* für die Religionslehre«; ¹⁸⁷ Als »gründliche Selbsterkenntnis des Menschen« und »erschöpfende Anerkenntnis des Geistes« wird sie von Fichte »zur *Anthroposophie* erhoben«, deren zentrale Erkenntnis es ist, dass »der Menschengestalt« sich selbst nicht »gründlich oder *ergründend*« erkennen kann, ohne »eben damit der Gegenwart und Bewährung des göttlichen Geistes an

¹⁸² ALmS, 576.

¹⁸³ ALmS, 464

¹⁸⁴ ALmS, 586.

¹⁸⁵ ALmS, 590.

¹⁸⁶ ALmS, 589.

¹⁸⁷ ALmS, 603

ihm inne zu werden«.¹⁸⁸ Diese Einsicht nun führt zu einer weiteren, letzten Transformationsstufe; mit dem Ausblick auf sie lässt Fichte sein Werk enden:

»So vermag endlich die Anthroposophie nur in *Theosophie* ihren letzten Abschluss und Halt zu finden. So gewiss wir sind, ist Gott und wir in ihm. So gewiss wir Geister sind, ist Gott der höchste Geist; denn wir geisten und denken in ihm. [...] Dadurch ist aber der Mensch nicht bloß für die Wissenschaft gedeutet, sondern eben weil hiermit die Wissenschaft aufgehört hat, ein bloß Abstraktes, an sich Unverständliches zu lehren, ist er auch persönlich sich klar geworden: die rastlose Sehnsucht, der ungelöste Zwiespalt, der ihn unverstanden umhertreibt, ist völlig ihm gedeutet und geheilt.«¹⁸⁹

2. Lotzes Streitschrift gegen Fichte: »Und die Hasenscharten, verehrtester Freund?«

Lotzes 1857 erschienene Streitschrift gegen Fichte ist, vergleicht man sie mit dem *Mikrokosmos*, ein Werk ganz eigener Art, das innerhalb seines Opus keine weitere Entsprechung hat. Der Form nach ist sie nicht an einen außenstehenden Leser, sondern, gleichsam als ein offener Brief, an Fichte selbst gerichtet. Dieser wird von Lotze durchgehend als »verehrter« oder »verehrtester Freund« bezeichnet; die auf diese Weise suggerierte Nähe wird allerdings unterlaufen durch einen ironischen Duktus, der Lotzes Vorbehalte gegenüber Fichtes Systementwurf um so deutlicher hervortreten lässt.

Im Verlauf seiner Ausführungen weist Lotze Fichte eine Vielzahl von Verkürzungen und Missverständnissen sowie einige bewusste Fehlzitate nach; seine Argumente richten sich allerdings nicht nur gegen die Irrtümer, die Fichte in der Rezeption seiner Thesen unterlaufen, sondern darüber hinaus auch gegen die Theoreme, die Fichte selbst in seiner »Anthropologie« vertritt. Da es wenig erkenntnisversprechend wäre, Lotze in der Struktur seiner teils äußerst sprunghaften Polemik zu folgen, sollen im Folgenden fünf Punkte nachvollzogen werden, die als seine Hauptvorwürfe gegenüber Fichte gelten können.

2.1 Erster Vorwurf: Mangelnde Differenzierung zwischen metaphysischer und empirischer Naturbetrachtung

Ein prinzipieller Vorwurf, den Lotze als Einwand gegenüber Fichtes gesamter Rezeption seiner Theoreme geltend macht, betrifft deren Geltungsrahmen: Für Fichte, dem das Allgemeine über dem Besonderen steht, kann jede konkrete Naturerkenntnis ihren logischen Platz innerhalb der von ihm erkannten Ordnung finden, wodurch die Grenzziehung zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft hinfällig wird. Da er Lotze hauptsächlich aus dessen Aufsatz *Leben. Lebenskraft* und der *Medizinischen Psychologie* zitiert, misst er den verhältnismäßig wenigen und zumeist

¹⁸⁸ ALmS, 607 f.

¹⁸⁹ ALmS, 608 f.

empirischen Thesen, derer er sich bedient, einen hohen spekulativen Erkenntniswert bei; zudem rekonstruiert er aus ihnen – wie im Fall von Lotzes Verständnis des »Naturgesetzes« – hinter ihnen stehende basale Annahmen, die aus seiner Sicht Lotzes eigentlichen, wenn auch unausgesprochenen Prämissen gleichkommen.

Lotze kommentierte diese spezielle Art der rekonstruierenden Hermeneutik bereits in seiner Ankündigung der *Streitschriften* in den »Göttingischen gelehrten Anzeigen« mit den Worten, Fichtes »Neigung, fremde Meinungen nicht nur zu referieren und über ihre Wahrheit und Unwahrheit zu urteilen, sondern zugleich ihre zum Teil verschwiegenen Motive erraten zu wollen und aus der Analyse derselben zu zeigen, aus welchen Grundirrtümern jedem Einzelnen die fröhlich wuchernde Saat seiner Fehler mit Notwendigkeit aufgegangen«, könne ihn keinesfalls »gleichgültig lassen«, zeige sich doch mehrmals, »dass er den Inhalt jener Ansichten zum Teil selbst missverstanden hat, in der Erratung ihrer Motive aber noch weniger glücklich gewesen ist«. ¹⁹⁰ Am Beginn der *Streitschriften* kritisiert er zudem Fichtes Tendenz, empirische als philosophische Thesen aufzufassen: er habe gehofft, so Lotze, »darauf rechnen zu können, dass Sie wenigstens, falls Sie meine Arbeiten einer Berücksichtigung wert fanden, nicht das sofort als meine philosophische Theorie ansehen würden, wovon ich ausdrücklich erklärt hatte, dass ich es nicht für eine solche angesehen wünschte« – nun sei diese Hoffnung »nicht ganz in Erfüllung gegangen, verehrtester Freund«. ¹⁹¹

So hält Lotze denn zunächst eine Unterweisung Fichtes in Bezug auf die verschiedenen Aufgabenbereiche für nötig, zwischen denen im Hinblick auf die Betrachtung der Natur zu differenzieren sei: Die Frage nach der »Schöpfung der Welt«, in der die »vorhandene Natur« auf den »übersinnlichen Grund eines irgendwie zu bestimmenden wahrhaft Seienden« zurückgeführt werde, sei eine gänzlich andere, als die Frage nach der »Erhaltung der einmal vorhandenen Welt«, nach den in ihr herrschenden »allgemeinen und beständigen Gesetzen«. Die zweite Frage sei lösbar, ohne eine Antwort auf die erste zu geben, und eben nur der zweiten widme er, Lotze, sich in seinen naturwissenschaftlichen Werken. ¹⁹² Die »ältere Spekulation« hingegen – deren Prämissen aus Lotzes Sicht auch Fichte noch teilt – habe geglaubt, »sie stets beide in ein und derselben Untersuchung umfassen« und daher die konkreten Gegebenheiten der Natur aus dem »Wesen des höchsten Weltgrundes« ableiten zu können. Inzwischen jedoch habe man zu Recht weitgehend die »Zuversicht verloren, dass der menschliche Geist auf dem Wege der Konstruktion von dem höchsten Standpunkte aus unfehlbar bis in die Tiefen des Einzelnen vordringen könne«. ¹⁹³ Sofern man die »Vortrefflichkeit einzelner Disziplinen« nämlich nach dem »Wert der erlangten Ergebnisse« messe, könne man den »Standpunkt der

¹⁹⁰ Hermann Lotze, Anzeige von Im. Hermann Fichte, Anthropologie. Selbstanzeige von Streitschriften, Erstes Heft: In Bezug auf Professor Fichtes Anthropologie, in: KS 3, 324–329, 325 f. (Originalabdruck in: Göttingische gelehrte Anzeigen (1857), 513–520.)

¹⁹¹ Streitschriften, 3.

¹⁹² Streitschriften, 18.

¹⁹³ Streitschriften, 19 f.

Physik nur für den höheren, den der Naturphilosophie nur für den niederen ansehen«, da jene »in sehr vielen Fällen über ihrem Gegenstand« stehe und ihn beherrsche – »die bisherige Naturphilosophie dagegen steht durchgängig unter ihrem Gegenstande und kennt ihn kaum«. ¹⁹⁴

2.2 Zweiter Vorwurf: Konkrete Fehlinterpretationen – Mechanismus, Okkasionalismus, Naturgesetze

Ausgehend von dieser basalen Kritik macht sich Lotze an eine Widerlegung der Punkte, die Fichte in seinem Denken als unhaltbar kritisiert hatte. Der von Fichte gering geschätzte, weil zu keiner Erklärung des »Grundes« der Dinge befähigende »Mechanismus« wird von ihm zunächst noch einmal in den Rahmen gesetzt, in dem allein ihm explikative Kraft zukommt: Überall dort, wo auf einen Reiz eine Reaktion, auf eine bestimmte körperliche Erregung eine bestimmte »geistige Erscheinung« folge, zeige sich dem Physiologen in allen »Wiederholungsfällen« eine gewisse »regelmäßige Proportionalität«. »Das alles aber«, so Lotze, »ist Mechanismus, verehrter Freund«. Immer dann, wenn zwei oder mehrere Prozesse durch einen »inneren Zusammenhang, dessen Natur dahingestellt bleiben kann, auf allgemeine Weise miteinander verbunden sind«, komme die »mechanische Auffassung« ins Spiel; sie bestehe allein »in solchen formalen Voraussetzungen«, wolle aber keineswegs »die Natur der Dinge« ergründen. ¹⁹⁵ Und nicht nur der empirische Naturforscher sei es, der auf diese Weise von einem allgemeinen »Mechanismus« des wechselseitigen Wirkens ausgehen müsse – immer dort, wo die »Erfahrung dafür spricht«, dass im Rahmen eines Naturphänomens ein regelmäßiger Zusammenhang auftrete, seien »diese Ereignisse« bereits »Elemente einer mechanischen Behandlung geworden«. So frage die »Mechanik [...] nach der Entstehung veränderlicher Wirkungen aus der veränderlichen Kombination einfacher und beständiger Wechselwirkungen, aber sie fragt nicht weiter, wie auch diese letzteren noch gemacht werden«. ¹⁹⁶ Damit hat Lotze – im Sinne seiner Zweiteilung der Aufgabebereiche der Naturbetrachtung – den »Mechanismus« an den Geltungsbereich gebunden, der ihm einzig zusteht: Er ist eine unverzichtbare Prämisse für das Verständnis des Naturgeschehens; die Frage nach dem »Grund der Welt« kann er hingegen nicht beantworten.

»In diesem Sinne«, so Lotze, »konnte ich von einem psychisch-physischen Mechanismus sprechen; er war nicht meine Erfindung, sondern lag in der Erfahrung vor.« Zugleich habe er wiederholt betont, »dass diese Auffassung den inneren Zusammenhang zwischen den leiblichen und den geistigen Zuständen *ganz* unbestimmt lasse«: Ob und wie »ein innigerer Nexus irgendwelcher Art« zwischen Seele

¹⁹⁴ Streitschriften, 22.

¹⁹⁵ Streitschriften, 93 f.

¹⁹⁶ Streitschriften, 94 f.

und Körper stattfindende, sei eine rein »spekulative« und damit eine gänzlich andere Frage.¹⁹⁷ Aus diesem Grund habe man strikt zu trennen zwischen einem »praktischen« und einem »theoretischen« Okkasionalismus; nur der letzte, der eine »Theorie über das wirkliche Verhalten der Dinge« sein wolle, behaupte, dass zwischen seelischen und körperlichen Prozessen tatsächlich keine Wechselwirkung stattfindende, der erste wolle »im praktischen Verfahren [der] Untersuchung« diese Frage dahingestellt lassen, da sie nicht durch die Physiologie, sondern allenfalls durch die Metaphysik beantwortbar sei:

»Diesen praktischen Okkasionalismus des *Untersuchens* und jenen theoretischen des *Resultates* haben Sie überall verwechselt und mir aus diesem Grunde eine Menge Missverständnisse entgegengetürmt, die ich im Einzelnen wieder auseinander zu wirren unmöglich unternehmen kann.«¹⁹⁸

Fichtes Grundtendenz, rein empirische als metaphysische Fragen zu behandeln, zeigt sich nach Lotze schließlich auch, wenn es um den Begriff des »Naturgesetzes« geht. Der Ausdruck »Naturgesetz« bezeichne nämlich, anders als Fichte dies suggeriere, »nicht selbst eine reale Macht [...], die in der Welt wirksam sein könnte«; es drücke vielmehr »nur formell die Konsequenz des Zusammenhanges aus, mit welcher ein wirksames Reale seine einzelnen Tätigkeiten zu dem Ganzen eines Planes verbindet«. Die Kritik Fichtes, das »Naturgesetz« trete in Lotzes Konzept an die Stelle Gottes, ist damit als Unterstellung eines Gesetzesrealismus entlarvt, den Lotze in keiner Weise teilt, da ihm Naturgesetze keine eigenständigen Mächte, sondern lediglich durch den Menschen erkannte Regularitäten sind:

»Sagen wir also, das Gesetz befehle diese bestimmte Wechselwirkung zwischen *a* und *b*, so dürfen wir wohl kaum das Missverständnis besorgen, dass jemand diesem Gesetze eine selbstständige Existenz für sich zuschriebe, durch die es befähigt würde, als eine zusammenführende und sie gegeneinander drängende Macht die Elemente zur Wechselwirkung zu zwingen.«¹⁹⁹

Es frage sich, so Lotze, wieso Fichte, der ja korrekterweise sein Verdikt gegen die »legislative Kraft« der Ideen erwähne, ihm nicht auch zugetraut habe, dass »ich alle jene Gesetze, die ich verfocht, nur als diejenigen ansah, deren exekutive Wirksamkeit nach dem Zeugnis der Erfahrung auf eine in allen Fällen wunderbare und unbegreifliche Weise faktisch gesichert ist«. Auch ihm sei das »wahrhaft Wirksame nur Gott selbst«; da man aber zur Erklärung der Erscheinungen nicht auf die Natur Gottes, sondern auf die Gesetze zurückgreifen müsse, »die er gegeben hat«, scheine es ihm ein »unnützer Missbrauch seines Namens« und zudem eine grundsätzliche Kategorienverwechslung, ihn »unmittelbar als die Ursache des Weltlaufes zu nennen«.^{200 201}

¹⁹⁷ Streitschriften, 95.

¹⁹⁸ Streitschriften, 96.

¹⁹⁹ Streitschriften, 110.

²⁰⁰ Streitschriften, 111 f. Vgl. zu Lotzes entsprechender Argumentation im *Mikrokosmos* oben: I.C.9.

2.3 Dritter Vorwurf: Idealisierung der gegebenen Wirklichkeit und Ausblenden der Theodizee

Die falschen epistemischen Prämissen Fichtes haben, wie sich gezeigt hat, nicht nur eine elementare Fehlinterpretation der Thesen Lotzes zur Folge; mit ihnen ist darüber hinaus auch sein eigenes Theorem massiv in Frage gestellt. So belässt es Lotze nicht bei der Verteidigung des Eigenen – im weit größeren Teil seiner Schrift geht er zum argumentativen Gegenangriff über.

Fichtes Postulat einer »*Harmonie zwischen der geistigen Naturanlage und dem Organismus, zunächst in seinen Sinnen und seinen Bewegungsorganen*«,²⁰² das in der »Anthropologie« als zentrale These gegen einen Dualismus dient, wird von Lotze als ein Theorem gewertet, das »in laxerer Bedeutung«, nämlich als Unterstellung eines prinzipiellen Interaktionsgeschehens, eine »ganz unnötige, von jedermann längst zugestandene Behauptung« sei, von der sich jeder, der über einen Körper verfüge, problemlos überzeugen lasse. In »seiner vollen Bedeutung« werde es allerdings, anders als von Fichte unterstellt, »von der Wirklichkeit eben *nicht* erfüllt«. Fichtes Beispiele einer idealtypischen Interaktion zwischen Geist und Natur – die »sangesfertige Kehle« des Musikers, der dem Maler angeborene »Blick für Farbnuancen« – würden unterlaufen durch den Normalzustand eines permanenten Zurückbleibens jedes Individuums hinter derlei angezielten Idealen. Die Argumentationsstrategie Fichtes, »dass der gleiche Parallelismus überall stattfinden wird, auch wo er wegen der Schwäche geistiger Anlagen unserer Wahrnehmung entgeht«, sei folglich ein nur auf die »hervorstechendsten« Beispiele gestützter »allgemeiner Schluss«, gegen den die »gewöhnlichste Erfahrung hinlängliche Gegenbeispiele« zuhauf nahe lege. Dass daher

»eine *nicht* erst *angebildete*, sondern ursprüngliche Harmonie zwischen beiden ein *erfülltes* Postulat sei, davon werden Sie, verehrter Freund, die Menschheit schwerlich überreden, die ja im Gegenteil so häufig und so beweglich über ihren Mangel seufzt.«²⁰³

Fichtes These einer angeborenen Harmonie zwischen Geist und Organismus beruht somit, wie Lotze deutlich macht, auf dem klassischen Fehler der idealistischen Naturphilosophie, der unzulässigen Übertragung eines Ideals auf den Bereich des real Gegebenen. Dasselbe gilt ihm zufolge – allerdings in noch umfassenden

²⁰¹ »[Der] Pluralismus der Anfangspunkte in der *natura naturata*«, so schreibt Lotze in einer zeitnah verfassten Rezension, »widerspricht keineswegs der Einheit, die wir in der *natura naturans* suchen; vielmehr ist das Bestreben, alles qualitativ verschiedene Seiende auf Transformation eines gleichartig Seienden zurückzuführen, nur eine Übertragung eines in beschränkten Grenzen richtigen Gedankens auf ein Gebiet, in welchem er nicht zur Ableitung des Mechanismus aus der Idee, sondern zu dem ganz unerwünschten Resultate einer Mechanisierung der Idee führen müsste.« *Hermann Lotze, Rezension von Karl Snell, Die Streitfrage des Materialismus. Ein vermittelndes Wort*, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen* (1859), 1026–1035; wiederabgedruckt in: *KS III*, 349–355, 355.

²⁰² *ALmS*, 296.

²⁰³ *Streitschriften*, 66 ff.

derem Maß – für Fichtes »große Behauptung«, alle Lebensverrichtungen trügen »das Gepräge, als ob eine höchst vollkommene Intelligenz *mit bewusster Überlegung sie gewählt* hätte, so dass der Mensch seinem Wesen nach »einem *vollendeten Kunstwerke*« gleichkomme.²⁰⁴ Hier nun wählt Lotze die nächstliegende Strategie und argumentiert als Arzt und Empiriker gegen die Ausblendung des Faktischen durch Fichte, den Verfechter des lauterer Ideals:

»Und die Hasenscharten, verehrtester Freund? und die Wolfsrachen? und die sechsfingerigen Hände, die siamesischen Zwillinge, die anenzephalen Missgeburten? Und überhaupt alle Krankheiten? Sie werden wohl zugeben, dass all das Zustände sind, die eine höchst vollkommene Intelligenz mit bewusster Überlegung doch wenigstens nicht um ihres *eigenen* Wertes und ihrer vollendeten Kunstschönheit wählen würde.«²⁰⁵

Auch wenn man behaupten wolle – eine wahrscheinliche, da klassische Ausflucht – dass die »höchst vollendete Intelligenz« in all diesen Fällen »doch das unter den gegebenen Umständen noch realisierbare *relativ Beste*« verwirkliche, frage sich weiter, wieso sie der Natur »zuweilen doch nur Ergebnisse abringen kann, die so sehr weit und auffällig von ihrem eigenen Ideale abweichen«. Hiermit hat Lotze den Weg für ein Fundamentalarargument bereitet, das auf den innersten Kern von Fichtes Anthropologie abzielt:

»Warum soll ich hier weitläufig sein? Indem Sie sich auf die Erfahrung als die evidenteste Stütze Ihrer Theorie berufen, sprechen Sie von einer Welt, die nicht existiert; von einer Welt, in welcher es keine Hässlichkeit, keine Krankheit, kein Übel gibt; und während Sie mit Recht die unendliche Vernunft in dem Plane der tierischen Organisation hervorheben, die ich gewiss noch mehr bewundere als Sie, weil ich sie besser kenne, übersehen Sie nun einmal beständig, dass die Realisierung dieses Ideals in der wirklichen Welt dem allgemeinen und zusammenhängenden Mechanismus des Naturlaufes übertragen ist [...], der mit gleicher Notwendigkeit, wie er alle seine Ereignisse lenkt, auch die Trübsale der Krankheit und der fehlerhaften Verschiebung der organischen Konstitution von Generation zu Generation fortwuchern lässt.«²⁰⁶

Fichtes Ignoranz gegenüber dem Theodizee-Problem ist folglich aus Lotzes Sicht nur möglich durch eine Art naiven Realismus des Ideals, durch eine Ausblendung allen durch die Erfahrung faktisch gegebenen Übels innerhalb des Weltgeschehens. An diese Stelle tritt in seiner »Anthropologie« ein Bild, in der sich die Welt in aller Evidenz als unmittelbares Ergebnis des fortlaufenden Wirkens einer höchsten Intelligenz zeigt.

Lotze bemerkt hierzu weiter, er streite nicht ab, dass in »dieser Weltordnung und ihren für uns so unverständlichen Geschicken« eine »heilige Intelligenz« walten möge; gewiss aber sei ebenso, »dass wir jene tiefere Erkenntnis, von der Sie sprechen, nicht besitzen, dass wir nicht wirklich sich alles in Licht auflösen sehen, sondern nur glauben können, dass es geschehe«. Für die menschliche Auffassung sei der Naturlauf nicht nur »unendliche Harmonie«, sondern ebenso geprägt »durch die Schrecken seiner blinden, gnadenlosen Konsequenz«, wie sie beispiels-

²⁰⁴ Streitschriften, 86; ALmS, 464.

²⁰⁵ Streitschriften, 87.

²⁰⁶ Streitschriften, 87.

weise in der »Grausamkeit seiner Tierwelt« zum Ausdruck komme, die sich nur »durch ein beständiges gegenseitiges Gemetzel der verschiedenen Arten« erhalte. Lotzes Appell an Fichte lautet daher, dieser möge »das alles nicht so mit Schweigen« bedecken, da er durch diesen »falschen Bestand angeblicher Tatsachen« nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die »Gesamtheit unserer übrigen Weltansicht zu gefährden« drohe: Sein »in jedem einzelnen endlichen Wesen« präsenter »Genius«, der »als ein kleines schöpferisches Zentrum« umherwandle, »mit unbefangener Heiterkeit die ihm dargebotenen Stoffe als widerstandlose, zuvorkommende Mittel benutzend, ich möchte sagen, im Gefühl seiner Hoheit mit ihnen spielend« – dieses so vertretene Theorem eines hypostasierten, in jedem Individuum präsenten Idealmenschen sei »ein gefährlicher Traum, der mit der Apotheose des Menschen endigen wird.«²⁰⁷ – Angesichts dieser Vision Fichtes rechtfertigt Lotze noch einmal sein eigenes, an die Realisationsform des »Mechanismus« gebundenes Menschenbild:

»Nicht eine törichte Vorliebe für Maschinerien und äußerliche Verkettungen, sondern dieses tiefe Bewusstsein hat meine Ansichten überall geleitet, dass jene Einheit des Ideals mit seiner Realisierung nur in Gott zu finden ist, dass durch alle endlichen Wesen dagegen jener tiefe Zwispalt geht, der von dem Ideal nur so viel sich verwirklichen lässt, als an der Stelle, an welcher wir in die Wirklichkeit eintreten, die gerade hier zusammenströmenden Wellen des allgemeinen Naturlaufes aus uns machen wollen.«²⁰⁸

Auf diese Weise hat Lotze einen primären Motivationsgrund seines eigenen anthropologischen Entwurfs verdeutlicht, der erst im Spiegel von Fichtes Theorie des »Genius« in aller Deutlichkeit offenbar wird: Die These, dass der Mensch immer an die ihn in vielerlei Hinsicht begrenzende Vermittlungsform des Mechanismus gebunden ist, verhindert eine Hypostasierung seines eigenen Wesens als Individuum, als Kollektiv oder als Gattung – ein Signum des Zeitalters Lotzes, dessen massive Konsequenzen freilich erst im Zuge der großen Ideologien des 20. Jahrhunderts zum Tragen kommen sollten.

So bleibt unter den Bedingungen dieser Begrenzung das große »Rätsel der Welt« bestehen, für das es keine unmittelbare »wissenschaftliche Lösung« gibt; zugleich zeigt sich, dass eine Erhebung des Menschen zum »Genius« hieran nichts ändert, da sie keinerlei konkreten wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn erbringt. Im Gegenteil sei, so Lotze, »jede aufrichtige Verständigung auch über die kleinere Frage des leiblichen Lebens« unmöglich, so lange man – wie Fichte – den »begehrlichen Wunsch« nicht unterdrücke, »in der einzelnen, endlichen, lebendigen Gestalt jene sich selbst schaffende, sich selbst genießende und in seligem Genuss sich selbst genügende freie Schönheit zu sehen, die Gott sich selbst vorbehalten hat.«²⁰⁹

²⁰⁷ Streitschriften, 87 f.

²⁰⁸ Streitschriften, 88 f.

²⁰⁹ Streitschriften, 89.

2.4 Vierter Vorwurf: Übersteigter Erkenntnisoptimismus und universale Geltungsansprüche

Ein weiterer Kritikpunkt Lotzes an Fichte steht in engem Zusammenhang mit dem Vorwurf der Idealisierung der gegebenen Wirklichkeit: Diese falsche Sicht auf die Welt ist nur möglich unter Zugrundelegung eines übersteigerten Optimismus im Hinblick auf das durch den Menschen Erkennbare, der alle hier gegebenen Schranken ignoriert und daher Leistungen für sich in Anspruch nimmt, die (wohl nicht ohne Grund) in der gesamten Ideengeschichte der Philosophie bisher unerfüllt geblieben sind.

Nachdem Lotze in der Frage des Zusammenhanges von Geist und Materie seine Ausdifferenzierung des Okkasionalismus in einen »theoretischen« und einen »praktischen« Aufgabenteil dargelegt hat, betont er, dass es prinzipiell ein sinnloses Unterfangen sei, »konstruieren zu wollen, *wie* aus Ätherwellen, optischem Nervenprozess, Gehirnfunktion usw. die Farbempfindung entsteht«; vielmehr könne man mit Aussicht auf Erfolg »nur die nützliche und beantwortbare Frage aufwerfen, bei *welcher* Gestalt dieser äußeren Prämissen *welche* Farbenempfindung auf unbegreifliche Weise *faktisch* entsteht, und wie diese Empfindung *gesetzlich* sich ändert, wenn sich diese Reize ändern.« Nun sei eine solche Beschränkung des Erkennens, wie er wisse, für Fichte kaum hinnehmbar, da dessen Überzeugung dahin gehe, jede Erscheinung auf den »wesentlichen Grund ihrer eigenen Notwendigkeit« zurückzuführen. Lotzes lapidare Entgegnung hierzu lautet:

»Wenn man *kann*, verehrtester Freund. Sie gehen in solchen Anforderungen und Versprechungen ihrer Erfüllung sehr fröhlich voran; ich weiß das und freue mich lebhaft auf die Zeit, da Sie Wort halten werden.«²¹⁰

Erneut differenziert Lotze somit zwischen der Annahme des auch von ihm postulierten Grundes der Welt und der Annahme der generellen Erkennbarkeit seiner Verwirklichungsweisen: Auch ihm gelte zwar einerseits »die dialektische Entwicklung der Idee, welche jedes Geschöpf und jede Erscheinung in dem vernünftigen Ganzen der Welt auszudrücken bestimmt ist, [...] für die einzig wahre Angabe seines Begriffes«; zugleich aber sei er, »je lebhafter ich von dieser Überzeugung durchdrungen bin«, um so weniger geneigt, »den guten Willen für die Tat zu nehmen und die Munterkeit zu bewundern, mit der ich manchen auf diese unnahbare Aufgabe immer guter Dinge anspringen sah«.²¹¹ Fichte, daran lässt Lotze keinen Zweifel, steht in der Tradition dieser Denkart an vorderster Front, da sein Erkenntnisoptimismus in bester posthegelianischer Manier einem geistigen Mitvollzug des göttlichen Schöpfungshandelns gleichkommt:

²¹⁰ Streitschriften, 98.

²¹¹ Streitschriften, 98 f. – Bemerkenswert ist, dass Lotze an dieser Stelle von der »dialektischen Entwicklung« der Idee spricht, ein Terminus, von dem er sich aufgrund dessen hegelianischer Vorbelastung sonst meist polemisch abgrenzt.

»[W]enn Sie glauben, im Besitz einer so durchdringenden Anschauung dieses ewigen Sinnes zu sein, dass sie mit gelassener Hand alle Einzelheiten des wechselreichen menschlichen Lebens aus ihm können hervorgehen lassen; wenn das so ist, so strecke ich ja hier ganz unverhohlen die Waffen vor Ihnen, bekenne, dass ich dazu nicht imstande bin, und bitte Sie, uns nicht zu lange ihr besseres Wissen hierüber vorzuenthalten. Einstweilen werden Sie es nicht vermeiden können, meiner mechanistischen Ansicht ihr bescheideneres Gebiet zuzugestehen.«²¹²

Auf dieser Basis findet sich schließlich eine Begründung Lotzes, weshalb seine eigene Epistemologie im Hinblick auf den Grund der Dinge äußerst zurückhaltend ausfällt. Es sei gerade die *Ehrfurcht* vor dem Absoluten, die ihn hindere, sich dieser Frage mit den Kategorien menschlicher Erkenntnis ähnlich optimistisch anzunähern, wie andere Zeitgenossen:

»Glauben Sie deshalb nicht, dass mir und vielen, die hierin sich gleich mit mir äußern, auch dieses wissenschaftliche Ideal unbekannt sei; es bewegt unser Herz auch, aber zu tief, als dass wir mit so kümmerlichen Antworten, wie wir sie meist gegeben sehen, uns über den Ernst der Fragen hinweghelfen möchten.«²¹³

Was Lotze selbst über den Grund der Welt meint aussagen zu können, betrifft daher, wie er betont, nicht dessen konkrete Realisationsformen – das wäre eben die unzulässige Überschreitung, die er Fichte vorwirft – sondern einzig das, was *mittelbar* über den »Mechanismus« ausgesagt werden kann. Die »Stiftung des Mechanismus« ist für Lotze insofern ein Vollzug des Absoluten, der nicht hoch genug ange setzt werden kann – sie ist ihm

»die erste ethische Tat des Absoluten; und umgekehrt, die Tatsache, dass es einen Bereich solcher Gesetze gibt, schien mir nur begreiflich in einer Welt, deren letztes Prinzip ein ethisches ist [...]. Dieses Reich der Gesetze nun einerseits und der Inhalt des zu realisierenden Ideales andererseits waren für mich die beiden Bedingungen, aus deren Vereinigung sich die bestimmten Formen der Wirklichkeit nun allerdings als notwendig gewordene Konsequenzen ergeben mussten.«²¹⁴

Dies alleine werde Fichte, so Lotze, freilich nicht genügen; in seinem Drang, den »Grund« der Dinge wahrhaft zu erkennen, werde er daher die Frage stellen, wie sich »die unendlichen Schwierigkeiten in dieser Ansicht so aufklären lassen, dass sie mehr als ein Problem, dass sie die Auflösung eines Problems würde?« Lotze stellt fest, er habe auf eine derartige Frage

»nur zu erwidern: nicht, dass ich es schon ergriffen hätte, aber ich jage ihm nach. Sie haben schwerlich diese einfache Antwort erwartet. [...] Im Ganzen hege ich nur bescheidene Erwartungen von der Kraft menschlicher Erkenntnis, diese Rätsel völlig aufzulösen; aber zur Erläuterung des gegebenen Naturlaufes schien es mir auch nicht wesentlich, in diese Geheimnisse der Schöpfung einzudringen, sondern hinreichend, wenn wir uns überzeugen können, dass in der geschaffenen Welt jener Zusammenhang, dessen Gründung wir nicht völlig verstehen, als eine vollendete Tatsache fertig vorliegt.«²¹⁵

²¹² Streitschriften, 119.

²¹³ Streitschriften, 99.

²¹⁴ Streitschriften, 57 f.

²¹⁵ Streitschriften, 58.

Am Ende seiner Schrift zeigt Lotze schließlich aus gegenläufiger Perspektive auf, inwieweit Fichtes »Anthropologie«, die im Ganzen auf der Prämisse der Deduzierbarkeit der einzelnen empirischen Gegebenheiten aus einem universalen »Grund« aufbaut und dabei auf die konkreten Vollzugsweisen innerhalb des »Mechanismus« verzichten zu können glaubt, jenseits dieses rein formalen Rahmens kaum erfolgversprechend ist: Der »Wahlspruch: *Simplex sigillum veri*«²¹⁶ sei sicherlich »ein schöner Prüfstein für die Wahrheit dessen, was wir als höchstes Prinzip am Ende unserer Arbeit werden gefunden zu haben glauben«,²¹⁷ doch zugleich »ein schlechter Begleiter der Untersuchung, die erst finden will«:

»Nur die Einfachheit ist von Wert, aus der das Mannigfache wirklich hervorgeht, sehr übel die andere, die nur gilt, wenn man die Tatsachen einfacher zuschneidet, als sie sind. Und dazu wird jeder versucht sein, der seinem untersuchenden Denken nicht ein unscheinbares Arbeitskleid anzieht, sondern in der Galatracht einheitlichen Wissens an die Sache geht.«²¹⁸

Der »unvermeidliche Schmutz der Arbeit« mache es erforderlich, »der Verwicklung der gegebenen Tatsachen durch alle ihre gewundenen Gänge nachzukriechen«, und, wo nötig, »Hypothese an Hypothese zu reihen«, in der Hoffnung, dass »bei unermüdlichem genauen Fortschritt« die Sehnsucht nach »endlicher Einfachheit« auf bestimmten Feldern menschlicher Erkenntnis befriedigt werde. Ein »durch Einheit verwöhntes Auge wie das Ihrige«, so Lotze an Fichte, sehe in einem derartigen Prozess vermutlich nur »einen hoffnungslosen Unzusammenhang gewaltsamer Einfälle, nur ein Gewimmel von Verkläuserungen und Restriktionen«; er, Lotze, glaube aber, dass auch in der Frage des Verhältnisses »des körperlichen und geistigen Lebens« ein Erfolg, wenn überhaupt, »nur auf diesem Wege« möglich sei.²¹⁹

2.5 Fünfter Vorwurf: Eigener Fall in einen Dualismus von idealisierter Seele und unwerter Materie

Ein letzter großer Einwand, den Lotze gegenüber Fichte geltend macht, ist der Nachweis, dass dessen Vorwurf eines angeblich in der *Medizinischen Psychologie* auffindbaren Dualismus von Seele und »Mechanismus« nicht nur ungerechtfertigt ist, sondern in viel stärkerem Maße auf die Hauptthesen der »Anthropologie« selbst zutrifft: Fichtes Idealisierung des Menschengestes führt – wie bereits festgestellt – unmittelbar zu einer damit korrespondierenden Abwertung des organischen Lebens, die von diesem nicht einmal geleugnet wird.

²¹⁶ »Einfachheit ist das Siegel des Wahren.« Die Sentenz gilt als Lebensmotto des niederländischen Mediziners Herman Boerhaave (1668–1738). Vgl. *John R. Stone*, *The Routledge Dictionary of Latin Quotations*, New York / London 2005, 206.

²¹⁷ Nota bene: Selbst für Lotze bemerkenswert – vier aufeinanderfolgende Verben, erreicht durch eine Konstruktion aus Zu-Infinitiv und Futur II.

²¹⁸ Streitschriften, 150.

²¹⁹ Streitschriften, 150f.

Zunächst erwähnt Lotze die in Fichtes Schrift von ihm übernommene Einteilung der Mechanismen in organische und mechanische, in zu Natur- und zu Kunstzwecken bestimmte, und dessen Schluss, der Leib sei daher nach ihm, Lotze, »von den Maschinen nicht *spezifisch*, sondern nur *dadurch* unterschieden, dass er einen »Naturzweck« statt eines »Kunstzweckes« erfülle; zudem sei alles Lebendige »in Wahrheit gar nicht vorhanden«, sondern bezeichne »nur die *vorausdeterminierte* künstliche Leibesmaschinerie im Unterschiede von anderen toten oder künstlichen Werkzeugen.«²²⁰ – In seinem Versuch, »auf diese wunderliche Relation zu antworten« legt Lotze zunächst seinen Fokus auf den grundsätzlichen Fehler Fichtes, die Bewertung eines Gegenstandes von den Bedingungen ihrer Genese abhängig machen zu wollen:

»Fühlen Sie nicht, dass Sie mit solcher Voraussetzung der von Ihnen getadelten Neigung, das Lebendige mit einer ärmlichen Maschinerie zu identifizieren, ungleich näher stehen als ich, der ich gerade in dem idealen Gehalte der Dinge, in demjenigen, was sie als Glieder einer vernünftigen Weltordnung zu bedeuten haben, ihren wesentlichen, spezifischen und ewigen Unterschied finde, der Art ihrer Entstehung aber einen gleichen Wert nicht zugestehe?«²²¹

Die These Fichtes, »Leben und organischer Prozess« seien Lotze zufolge »in Wahrheit gar nicht vorhanden«, beruhe auf eben der Unterstellung, die Art, auf die sich das Leben realisiere – der »Mechanismus« – müsse gleichgesetzt werden mit ihrem idealen Wert, obwohl er, Lotze, deutlich erklärt habe, »dass meine ganze Arbeit nur dieser Verwirklichungsweise, nicht der idealen Bedeutung der Lebenserscheinungen gewidmet war«: Ihm selbst sei einzig an dem Nachweis gelegen, dass »absolute Trennungen der Erscheinungen *nur* nach ihrem idealen Gehalte möglich sind, dass dagegen alles, was in einem zusammenhängenden Naturganzen nebeneinander existiert, in Bezug auf seine Entstehung notwendig zuletzt denselben Prinzipien unterliegen muss«. Lotze lässt diese vordergründig abstrakt scheinende Erkenntnis durch ein plakatives Beispiel konkret nachvollziehbar werden:

»Wie wenig Überlegung gehört dazu, einzusehen, dass eine Kathedrale nicht nach wesentlich anderen allgemeinen Gesetzen gewölbt werden kann, als ein Bahnhof, dieser nicht nach anderen, als ein Stall; dass alle drei sich architektonisch nur durch die verschiedene Benutzungs- und Anwendungsweise dieser gleichen Prinzipien unterscheiden! [...] Nicht ich bin es, der von diesem Gedanken nicht abkommen könnte, dass alles Hohe und Niedrige, Edle und Gemeine, dass Menschen und Vieh doch zuletzt eins seien, weil sie alle auf die gleiche Weise essen, trinken und verdauen; ich überlasse gern jedem anderen das traurige Vergnügen, an diesem Gedanken zu haften und alle wesentlichen Unterschiede nivelliert zu glauben, sobald nur diese Gleichheit sich beweisen lasse.«²²²

Lotze betont darüber hinaus, dass Fichte kaum ein Argument häufiger gegen seine Ausführungen anwende »als die Hindeutung auf die völlige Äußerlichkeit, auf das verständnislose Nebeneinandersein, worin nach meiner Ansicht Leib und Seele [...] während des ganzen Lebens verharren sollen«. Um so mehr erscheine im

²²⁰ ALmS, 445.

²²¹ Streitschriften, 76 f.

²²² Streitschriften, 77 f.

Kontrast dazu »Ihre eigene Ansicht in dem klaren Lichte [...], das Sie durch die wiederholte Versicherung über sie verbreiten, wie sehr Ihnen jene durchdringende Einheit des Leibes und der Seele am Herzen liege«. Bewusst übergehe Fichte bei all dieser forcierten Abgrenzung, »dass Sie unterdessen immer schon eine eigene Theorie im Hinterhalt haben, die all diese schönen Erwartungen viel grausamer täuscht, als die meinige« – die Ansicht nämlich, »dass *dieser* Körper, auf dessen Verschmelzung mit der Seele das natürliche Gefühl allein Wert legt« der Seele »ein völlig Fremdes und Äußerliches« bleibe; die Lehre eines »unsichtbaren« Leibes und einer »äußeren Erscheinung desselben«, die »fortan Körper heißen« möge.²²³ Lotze wirft, wenig verwunderlich, dieser Theorie des »inneren Leibes« vor, das Problem der Relation von Leib und Seele nur zu verschärfen, statt es einer Lösung entgegenzuführen:

»Nein, verehrter Freund, nicht dies möge fortan Körper heißen, sondern dies allein hat von jeher so geheißen; nur für die Einheit dieses Körpers mit der Seele kann das natürliche Gefühl, bei dem Sie mich so oft verklagen, sich interessieren, denn diesen allein kennt es, und nicht dieses Gefühl, sondern nur ein künstlich erzeugtes Bedürfnis wissenschaftlicher Verbildung können Sie befriedigen, wenn Sie von der Einheit der Seele mit einem Leibe sprechen, den niemand sieht, da er ja unsichtbar ist. Nicht das äußerliche Nebeneinandersein von Leib und Seele, das Sie mir vorwerfen, haben Sie gemildert, sondern Sie haben seine Bitterkeit nur verstärkt, denn während ich die tausend Fäden eines harmonischen Verständnisses hervorhob, die in geregelten und gesetzlichen Wechselwirkungen beide zu einer zwar nicht ewig dauernden, aber doch lang bestehenden Einheit verknüpfen, begnügen Sie sich, diesen Leib nur *Nachbild* und *Effekt* eines anderen zu nennen, inhaltlose Worte so lange, bis Sie nachgewiesen haben werden, durch welche Kraft überhaupt der eine einen Effekt in dem anderen zu haben, oder nach welchen Gesetzen er sein eigenes Bild in den ihm ja völlig fremden und äußerlichen Massen des anderen wieder zu erzeugen imstande ist.«²²⁴

Die »große Kluft, vor der Sie stets zurückscheuen«, ergibt sich für Lotze folglich durch die Frage der *tatsächlichen* Interaktion von Leib und Seele; ihr könne man nur gerecht werden, indem man anerkenne, dass das »gestaltende Prinzip des Organismus« nur »so viel und auf den Wegen« wirken könne, »wie viel und auf welchen das allgemeine Recht der Natur ihm zu wirken gestattet«. Eben diesen Wegen nun messe Fichte jedoch keinerlei Wert bei; mit seiner jeglichen spezifischen Erkenntnisgewinn verweigernden Theorie des »inneren Leibes« flüchte er stattdessen vor allen »notwendige[n] Aufgaben der Wissenschaft« in eine Dualität von als absolut gesetztem Ideal und sich ihr – auf welche Weise auch immer – fügender, in Wahrheit aber gar nicht vorhandener Materie.²²⁵ Die Universalwissenschaft, die Fichte auf diese Weise präsentieren zu können glaubt, hat daher nach Lotze allenfalls ein rein formales und jenseits der theoretischen Spekulation letztlich wertloses Grundprinzip zu bieten, da es zu keinerlei konkreter Explikation in der Lage ist.

²²³ Streitschriften, 130 f.; ALmS, 266–268.

²²⁴ Streitschriften, 131 f.

²²⁵ Streitschriften, 132.

2.6 Eine schwache Apologie: Zur Lokalisation der Seele

Bei allen Stärken seiner Argumentation gegen Fichte bleibt Lotze in einem Punkt eher vage – dort nämlich, wo es um die Verteidigung seines eigenen Standpunktes zur Lokalisation der Seele geht. Hierzu versucht er am Ende seiner Schrift in Kürze die Motivationsgründe dieses Theorems darzulegen. Er könne sich, so Lotze, der Annahme Fichtes völlig anschließen, »dass die Seele da sei, wo sie wirkt«, wolle dabei aber hinzufügen: »wo sie *unmittelbar* wirkt«. Ohne Zweifel entfalte die Seele ihre Wirkungen im ganzen Körper; es frage sich nur, »ob alle diese Wirkungen gleich unmittelbare, oder ob einige von ihnen sekundäre Effekte anderer sind.«²²⁶ Lotze bekennt sich deutlich zu der zweiten Auffassung, indem er betont, »dass die unmittelbare Wechselwirkung nur zwischen der Seele und den zentralen Anfangsstrecken der Nerven stattfindet«, als den »Sitz der Seele« habe man daher »denjenigen Körperteil« zu verstehen, »bis zu welchem alle Eindrücke tatsächlich [...] gelangen müssen, um der Seele bemerkbar zu werden«, und von wo aus sie »alle eigenen Impulse« in den Körper aussende.²²⁷ Nun sei ein »Zentralpunkt des Nervensystems« im Gehirn bisher nicht gefunden worden, doch sei es im Hinblick auf die Lokalisationsfrage letztlich »unnötig, dass *alle* [...] Nervenfasern sich in einem Punkt verschmelzen«;²²⁸ anders, als Fichte es ihm unterstelle, sei ihm deshalb nicht an einem punktuellen Seelensitz gelegen, da eine mittelbare Wechselwirkung zwischen den zuleitenden Nerven und dem eigentlichen Ort der Seele ebenfalls möglich sei.²²⁹ Generell scheine ihm, Lotze, der Gedanke

»fasslich und klar, [...] dass die Seele nicht wie ein kleiner Haushalter sich um jedes Detail der Ausführung kümmert, sondern wie ein großer Gebieter nur befiehlt und dem körperlichen Mechanismus die Einzelheiten der Leitung überlässt. [...] Ich meine: eben weil es solche Organe gibt, braucht die Seele nicht überall vorhanden zu sein, sondern kann sich das fertige Ergebnis ihrer Arbeit an ihren Sitz zuführen lassen, ihre eigenen Anregungen aber diesen zur Ausführung übermitteln.«²³⁰

Der »Vorteil«, den sein eigenes Theorem des lokalisierbaren Seelensitzes in metaphysischer Hinsicht erbringen kann, wird von Lotze darin gesehen, dass sie einer »allgemeineren Ansicht über die Natur des wahrhaft Realen« gute Dienste erweise: Die »Isolierung der Bahnen«, auf denen unterschiedliche Sinnesreize auf dem Weg der Nerven an die Seele geleitet würden, reiche »nicht hart bis an die Seele«, sondern ende vor ihr; in ihr fänden daher »doch zuletzt alle ankommenden Erregungen zu einem intensiven Beieinandersein zusammen«. So liege es nahe, dass die »physischen Nervenprozesse«, aus denen die einzelnen »Eindrücke« hervorgingen, »so lange voneinander isoliert gehalten werden« müssten, »bis keine Gefahr mehr ist, dass sie vor ihrer Einwirkung auf die Seele [...] sich gegenseitig verändern und

²²⁶ Streitschriften, 132.

²²⁷ Streitschriften, 133.

²²⁸ Streitschriften, 135.

²²⁹ Streitschriften, 136 f.

²³⁰ Streitschriften, 137.

auf diese Weise den Tatbestand trüben, welcher, den äußeren Reizen entsprechend, auf die Seele wirken soll.«²³¹

In Lotzes Apologie der Lokalisationstheorie gegenüber Fichte zeigt sich erneut, wieso er diese nicht unproblematische These innerhalb seiner Seelenlehre nicht aufzugeben bereit ist: Um der Seele weiterhin den Status eines einheitlichen »Wesens« zusprechen zu können, das als »Gebietet« über den Körper wirkt und leidet, und um zudem die für sein Denken charakteristische Einung der Vielheit der Welt in der Einheit des Bewusstseins garantieren zu können, sieht er keinen anderen Weg, als ihr einen konkreten Ort innerhalb des Gehirns zuzuweisen, wo sie Reize der »zuleitenden Nerven« empfangen und eigene Aktivität über den Körper ausüben kann. Mit keinem Wort erwähnt Lotze hier die von ihm an anderer Stelle ausführlich konstatierte »Kluft« zwischen auslösenden Reizen und Empfindungsqualitäten; erneut verschweigt er außerdem auch hier das nächstliegende Gegenargument, dass eine von ihm an anderer Stelle als »immateriell« charakterisierte Substanz bereits aus logischen Gründen an keinen Ort gebunden sein kann. So bleibt die lokalisierbare Seele auch in der Verteidigung Lotzes gegenüber Fichte eine in ihrer Hypothetik wenig plausible Gestalt, von der weder in physiologischer, noch in metaphysischer Hinsicht klar ist, wie ihre scheinbar so unproblematische Herrschaft über den Körper sich vollziehen soll.²³²

3. Fichtes Schrift »Zur Seelenfrage« und Lotzes Rezension: Ein Ende ohne Bekehrungen

Fichtes Antwort auf Lotzes Streitschrift erfolgte zwei Jahre später: Im Jahr 1859 erschien sein Buch »Zur Seelenfrage«, in dessen Vorrede er angibt, es verdanke »nicht zwar seinen Gehalt, wohl aber die äußere Veranlassung seines Erscheinens der scharfsinnigen Gegenschrift« Lotzes gegen die »Anthropologie«.²³³ Dieser Satz beschreibt in der Tat treffend, was Fichtes Schrift nicht leistet: Sie ist keine inhaltliche Reaktion auf Lotzes Streitschrift im Sinne einer Auseinandersetzung mit den darin vertretenen fundamentalen Einwänden gegen Fichtes Methode, sondern lediglich eine Rekapitulation und partielle Erweiterung der Thesen, die von ihm ohnehin bereits in der »Anthropologie« vorgebracht worden waren. Zwar zeigt sich Fichte in manchen Punkten inspiriert durch Lotzes Kritik und den zwischenzeitlich erschienenen ersten Band des *Mikrokosmos* – insbesondere betont er, es sei »gerade das Hauptergebnis meiner ontologischen Untersuchungen« gewesen, »durchgreifend zu zeigen, wie der »Mechanismus« [...] die durchaus universale Form alles Geschehens« sei²³⁴ – zugleich allerdings beharrt er weiterhin darauf, dass im Sinne

²³¹ Streitschriften, 143f.

²³² Vgl. hierzu ausführlich oben: I.C.7.

²³³ *Immanuel Hermann Fichte*, *Zur Seelenfrage*. Eine philosophische Confession, Leipzig 1859, V.

²³⁴ *ZS*, VIII f.

einer »Durchdringung« des Niedrigen durch das Höhere immer nur als einzig »wirksames Subjekt« die »Seele zu denken sei«²³⁵ und vertritt, ungeachtet der Klarstellungsversuche Lotzes, nach wie vor die These, dass Lotzes »physisch-psychischer Mechanismus« einem rein »äußerlichen Sichangepasstsein« und damit einem »Okkasionalismus« im Sinne der »vorausbestimmten Harmonie« nach Leibniz gleichkomme.²³⁶ Lotzes Theorie eines »physisch-psychischen Mechanismus« habe für ihn, so betont Fichte »keinen sonderlichen Wert«, denn so lange »der Seele selbst nicht das Recht eingeräumt wird, ihre inneren Vorstellungsgestalten durch wahrhaft »plastisches Wirken« auch ihrem Organismus einzuverleiben«, bleibe dieser ein zwischen beiden stehender »nichtserklärende[r] Begriff«.²³⁷ Allgemein seien die Naturgesetze bei Lotze nur die unabdingbaren »negativen Bedingungen«, nicht aber die »positiven Ursachen« der Lebenserscheinungen und somit zu keiner Erklärung des Organischen in der Lage.²³⁸ Fichtes Appell an Lotze lautet daher, dieser möge konsequenterweise die Seele als »das direkt »Bewirkende« statt als das »nur »Veranlassende« fassen, um zu einer konsistenten und geschlossenen Explikation ohne eine »Lücke« zu kommen.²³⁹ – Nachdem er deshalb alles »erwogen« habe, was »Lotze zur Verteidigung seiner Lehre« in der »Streitschrift« vorgebracht habe, habe sich seine eigene »Meinung«, so Fichte, vielmehr »daran bestätigt und befestigt«.²⁴⁰ Was er selbst noch gegen Lotze vorzubringen hat, betrifft in keiner Weise dessen eigentliche Haupteinwände, sondern einzig das, was er ihm nach wie vor zu unterstellen können glaubt – neben dem »Okkasionalismus« sind dies die Thesen der »Raumlosigkeit« der Seele und die des »Bewusstseins« als ihrer Voraussetzung. Fichte betont erneut, dass ihm die Seele ein Ausgedehntes und in weiten Teilen Unbewusstes sei; er erweitert seinen Ansatz schließlich um das Theorem, das »ursprüngliche Vorhandensein einer Raum- (und Zeit-) Vorstellung in unserem Bewusstsein« nötige zu der Annahme, dass die Raumvorstellung »ursprünglichster Besitz« der Seele sei und darum in ihrem »eigenen Wesen [...] ihren Grund« habe, so dass auch die Seele selbst »als räumliches Wesen« gedacht werden müsse.²⁴¹

Die Tatsache, dass Fichte statt einer Antwort auf die eigentlichen Anfragen Lotzes lediglich eine erweiterte Form seiner ursprünglichen Theorie vorbrachte, in der zudem die ohnehin schon als Universalprinzip gefasste Seele nun auch noch um das kategorial fragwürdige Prädikat der Räumlichkeit erweitert wurde, bewog diesen zu einer im Verhältnis zum Umfang des bis dahin geführten Disputes nur äußerst spärlichen Antwort in Form einer Rezension, die im selben Jahr in den »Göttingischen gelehrten Anzeigen« erschien.²⁴² Lotze betont darin, er habe nie die

²³⁵ ZS, XI f.

²³⁶ ZS, XII f.

²³⁷ ZS, 50 f.

²³⁸ ZS, 52.

²³⁹ ZS, 67.

²⁴⁰ ZS, 141 f.

²⁴¹ ZS, 171 ff.; 175.

²⁴² Hermann Lotze, Rezension von Immanuel Hermann Fichte, Zur Seelenfrage. Eine philo-

These vertreten, dass die Seele ein »nur bewusster Zustände fähiges Wesen« sei; auch habe er keineswegs eine »Möglichkeit einer Mitwirkung der Seele bei den organischen Funktionen« geleugnet. Aufgrund derartiger Unterstellungen erkläre sich, wieso Fichte dazu neige, »meine wirklichen Behauptungen, sobald er sie berührt, nun natürlich nur als Inkonsequenzen und als Widersprüche gegen jene von mir nicht getanen Äußerungen« auszulegen.²⁴³ Fichtes These, die Seele müsse durch »wahrhaft plastisches Wirken« in den Körper eingreifen können, beruhe auf einer von der seinen gänzlich »verschiedenen Ansicht über den Begriff des Wirkens überhaupt«; seine in der »Streitschrift« enthaltenen Ausführungen dazu habe Fichte nicht berücksichtigt.²⁴⁴ Hier wie auch an anderen Stellen lasse Fichte sich durch ein »ästhetische[s] Missbehagen [...] fast mehr als durch theoretische Gründe bestimmen«; das »eigentliche, wahrhafte, mark- und bein-durchdringende Wirken«, das er der Seele zuschreiben wolle, könne es in Wahrheit »nie geben«, sondern »nur den Schein davon«, und gerade in ihm bestehe »die Poesie des Lebens«.²⁴⁵ Was den »physisch-psychischen Mechanismus« angeht, erläutert Lotze erneut, dass diese Bezeichnung lediglich besage, dass die Art der Interaktion von Leib und Seele durch einen »Komplex allgemeiner Gesetze der Wirklichkeit« festgelegt sei – offensichtlich verwechsle Fichte diese These aber immer noch mit »Leibnizens prästablierter Harmonie zwischen den zwei gleich gehenden Uhren«.²⁴⁶

Lotze bemerkt, dass er im Grunde nichts gegen Fichtes generelle These einzuwenden habe, dass die »Gestaltung des Leibes von der Seele abhängig« sei; wenn Fichte allerdings die Forderung aufstelle, »dass das Wirken nicht in bloßes Veranlassen abgeschwächt werde«, wolle er selbst »die andere« geltend machen, »dass man es nicht zum Zaubern steigere«.²⁴⁷ Damit bringt Lotze schließlich erneut in Kürze eine Variante seines grundsätzlichen Einwandes gegen Fichtes Theorem vor, der im Kern darin besteht, dass es in empirischer Hinsicht eigentlich belanglos ist: Zwar sei die »Denkbarkeit« des von ihm postulierten »plastischen Seeleneinflusses« nicht in Abrede zu stellen; zugleich aber gebe es keine »entscheidenden Tatsachen [...], die mir beföhlen, dieses Erklärungsprinzip vor anderen zu bevorzugen oder gar allein zuzulassen«; vielmehr sei die explikative Kraft von Fichtes gesamter Theorie letztlich äußerst gering zu veranschlagen, da sie, anders als behauptet, ihren Anspruch eben *nicht* gerecht werde, auf die grundsätzliche Frage der Genese des Organismus eine auch nur in Ansätzen erkenntnisversprechende Antwort zu bieten:

sophische Confession, in: Göttingische gelehrte Anzeigen (1859), 921–939; wiederabgedruckt in: KS III, 335–349.

²⁴³ RezZS, 338.

²⁴⁴ ResZS, 338 f.

²⁴⁵ RezZS, 340 f.

²⁴⁶ RezZS, 342.

²⁴⁷ RezZS, 343.

»Ist nun jene erste Entstehung [des Organismus] wirklich erklärt, wenn man eine ewig präexistente Seele mit plastischer Kraft annimmt, aber sich durch die Wegwerfung des physisch-psychischen Mechanismus die Möglichkeit abschneidet, zu erklären, wie diese Seele nun eben den Organismus bildet, auf den es ankam?«²⁴⁸

Im Anschluss erklärt Lotze, dass er Fichtes »erneuerte Darstellung der Raumverhältnisse der Seele nicht begreife« und äußert sich nur noch kurz zum Streit um die räumliche Lokalisation der Seele, »der in seiner gegenwärtigen Weise anfängt, sehr langweilig zu werden.«²⁴⁹ Am Ende steht ein Ausblick auf die weiteren Bände des *Mikrokosmos*, in denen Lotze Aufklärung über die noch offen gebliebenen Fragen verspricht:

»Lassen wir diesen ganzen Streit. Mein verehrter Gegner hat mich in ihn hineingezogen zu einer Zeit, als ich die vielleicht von dem Herkömmlichen sehr abweichende Gestaltung der metaphysischen Grundbegriffe, derer ich mich bediente, deutlich zu machen noch nicht Gelegenheit gehabt, und deshalb alle eigentlich philosophische Diskussion über die von mir behandelten Gegenstände vermieden hatte. Erraten lässt sich nun dies alles nicht; ich fühle meinerseits die Pflicht und werde sie erfüllen, durch vollständige Darlegung meiner Gründe fruchtlosen weiteren Streit zu vermeiden.«^{250 251}

So endet der Disput zwischen dem Spätidealist Fichte und seinem Kritiker Lotze mit einem Dissens ohne Annäherungstendenzen auf beiden Seiten – zu unterschiedlich sind die fundamentalen Prämissen beider: Auch in seiner Schrift zur »Seelenfrage« wirft Fichte Lotze weiterhin vor, keine unmittelbaren »positiven Ursachen« der Lebenserscheinungen und keine lückenlose Theorie des Wirkens der Seele auf den Organismus bieten zu können, ohne verstanden zu haben, dass Lotze eine Nennung letzter Ursachen und eine einfache Schließung dieser Lücke für ein vermessenes und auf dem Weg induktiver Forschung nicht realisierbares Unterfangen hält. Der Vorwurf Lotzes an Fichte ist und bleibt dagegen der, eine Theorie zu vertreten, die mit dem hohen Anspruch, das Ganze des menschlichen Wesens erklären zu wollen, in Wahrheit nur spekulative Setzungen aneinanderreihet, die keinerlei verifizierbare Erkenntnisse erbringen; einer erneuten Vertiefung seiner eigenen problematischen Lokalisationsthese geht er indessen aus dem Weg. – So stehen deduktive und induktive Metaphysik einander bis zum Ende unversöhnt gegenüber, wobei es bezeichnend genug ist, dass der deduktive Metaphysiker Fichte bis zuletzt gar nicht realisiert, welches Problem der andere überhaupt mit seinem Denken hat: Es scheint kaum eine bessere Prävention gegen alle Aufrufe zu stärkerer Differenzierung denkbar, als Fichtes selbst gesetzte Prämisse eines ersten Grundes, von dem aus sich alles gegebene Konkrete samt der darin wirksamen Teleologie auffinden lässt.

²⁴⁸ RezZS, 344.

²⁴⁹ RezZS, 346 f.

²⁵⁰ RezZS, 348.

²⁵¹ Lotze sollte das am Ende seiner Rezension gegebene Versprechen halten: Als eine umfassende Antwort auf die hinter Fichtes Ansatz stehende Erkenntnistheorie kann das erste Kapitel des achten Buches des *Mikrokosmos* gelesen werden. Siehe hierzu oben: I.C.18.

D. LOTZE UND GUSTAV THEODOR FECHNER: PROBLEME EINES GLEICHGESINNTEN

Im Jahr 1879, fünfzehn Jahre nach dem Abschluss des *Mikrokosmos*, verfasste Lotze eine ausführliche Rezension des kurz zuvor veröffentlichten Werkes *Gustav Theodor Fechners* »Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht«. Die beiden Philosophen kannten einander bereits seit Mitte der 1830er Jahre, als Lotze bei Fechner in Leipzig Vorlesungen zur Physik gehört hatte und waren einander lebenslang freundschaftlich verbunden.²⁵² Wenn er sich mit Fechner auch in wesentlichen Punkten seiner Weltauffassung einig wusste, hegte Lotze doch zugleich bei aller Wertschätzung starke Vorbehalte insbesondere gegen dessen Fassung der Allbeseelungstheorie, die er über die Jahre bereits in kleineren Rezensionen zum Ausdruck gebracht hatte.²⁵³ Als nun Fechner im Alter von 78 Jahren mit »Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht« eine Art Summe seiner philosophischen und protopsychologischen Erkenntnisse vorlegte, nutzte sein Freund und Opponent Lotze die Gelegenheit zu einer Generalaufrechnung der Übereinstimmungen beider im Generellen und ihrer Differenzen im Einzelnen. Der Vergleich dieser Stellungnahme Lotzes mit seinen Bewertungen der Systeme Czolbes und Fichtes ist daher, auch wenn sie schon in die späte Phase seines Schaffens fällt, insofern besonders aufschlussreich, als sich hier so sehr wie an keiner anderen Stelle seines Werkes sowohl Kritik als auch Lob, sowohl strenge Vorbehalte als auch deutlich artikulierte Zustimmung gegenüber dem System eines anderen Denkers finden – eines Denkers, der zwar wie er selbst um einen Ausgleich zwischen den rivalisierenden Strömungen der Zeit bedacht war, sich aber teils auf deutlich andere Weise daran versuchte.

1. Zur Grundfrage: »Seltsame Täuschung, sagte ich mir.«

Die zentrale Metapher und Leitlinie von Fechners Schrift findet sich bereits im Titel: Sowohl die Philosophie wie auch die Naturwissenschaft seiner Tage seien gefangen in einer »Nachtansicht« der Welt, der Auffassung nämlich, dass alle sinnlich erfassbaren Erscheinungen »weder leuchten noch tönen, sondern nur das Vermögen haben, Licht- und Schallempfindung in unserem Nervensystem zu wecken«.²⁵⁴ Er stellt dem die eigene »Tagesansicht« gegenüber, der zufolge all diese durch den Menschen empfundenen Gegebenheiten reale, objektive Existenz für

²⁵² Vgl. Pester (1997), 28 f., 78 f.

²⁵³ Vgl. insbes. Hermann Lotze, Rezension von Gustav Theodor Fechner, Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen, in: Göttingische gelehrte Anzeigen (1850), 1661–1670; wiederabgedruckt in: KS II, 505–512; ders., Rezension von Gustav Theodor Fechner, Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung, in: Literarisches Centralblatt für Deutschland (17.01.1852), Sp. 39–40; wiederabgedruckt in: Falckenberg (1901), 179–180.

²⁵⁴ TN, 272.

sich beanspruchen können und überdies durch das höchste Wesen, Gott, mitempfunden werden. Diese These wird von Fechner auf knapp 300 Seiten unter Einbezug verschiedenster Aspekte und mit vielfachen Rückverweisen auf frühere Werke sowohl in ihren epistemischen Grundlagen wie auch in ihren wissenschaftstheoretischen und lebenspraktischen Konsequenzen verfolgt. Seine Argumentation ist dabei nicht immer eine im strengen Sinne wissenschaftliche: Schlüsselstellen münden oftmals in Metaphern und Gleichnisse, neben stärker argumentativ gehaltenen Passagen finden sich Kirchenlieder und Gedichte, biographische Passagen und »Glaubenssätze«.

Der Beginn des Buches hat die Form einer Meditation: Fechner beschreibt, wie er im Leipziger Rosental,²⁵⁵ auf einer Bank sitzend, durch die Betrachtung seiner Umgebung und die Wahrnehmung verschiedener Klänge – Vogelgesang, ein entferntes »Morgenkonzert« – die »Sinne beschäftigt und befriedigt« findet. Doch:

»Seltsame Täuschung, sagte ich mir. Im Grunde ist doch alles vor mir und um mich Nacht und Stille; die Sonne, die mir so glänzend scheint, [...] in Wahrheit nur ein finsterer, im Finstern seinen Weg suchender Ball. Die Blumen, Schmetterlinge, lügen ihre Farben, die Geigen, Flöten ihren Ton. In dieser allgemeinen Finsternis, Öde und Stille [...] schweben nur einzelne, innerlich helle, farbige und klingende Wesen, wohl gar nur Punkte, tauchen aus der Nacht auf, versinken wieder darein, ohne von ihrem Licht und Klange etwas zu hinterlassen, sehen einander, ohne dass etwas zwischen ihnen leuchtet, sprechen miteinander, ohne dass etwas zwischen ihnen tönt. So heute und so war es von Anbeginn und wird es sein in Ewigkeit.«²⁵⁶

In diesem Bild ist der Kern der von Fechner als solcher bezeichneten »Nachtansicht« festgehalten, auf die er, wie er bemerkt, »nicht selbst gekommen« sei – allerdings seien sich alle gegenwärtigen Denker, »Philosophen und Physiker, Materialisten und Idealisten, Darwinianer und Antidarwinianer« darin einig, dass alles Empfundene »nur unser innerer Schein« und »Licht und Ton« nur »blinde, stum-

²⁵⁵ Fechner dürfte den Ort sehr bewusst gewählt haben; immerhin war das Rosental bereits im 17. Jahrhundert der Ort einer bedeutenden – allerdings gewissermaßen gegenläufigen – philosophischen Richtungsentscheidung gewesen: *Leibniz* berichtet in einem kurz vor seinem Tod verfassten (und schon im 19. Jahrhundert häufig zitierten) Brief, wie sein Bestreben, »die Wahrheit, die unter den Meinungen der verschiedenen philosophischen Schulen begraben und zerstreut liegt, vom Schutt zu befreien und in Einklang zu bringen«, bereits früh durch eine jugendliche Eingebung erleichtert wurde: »Ich war noch ein Kind, als ich den Aristoteles kennen lernte, und selbst die Scholastiker machten mich nicht scheu, und ich bereue dies jetzt keineswegs. Auch Plato und Plotin gewährten mir einige Befriedigung, um von den anderen Philosophen des Altertums nicht zu reden, die ich zu Rate zog. Dann, als ich die Schulklassen hinter mir hatte, fiel ich auf die Schriften der neuen Philosophie, und ich erinnere mich, dass ich damals, ein fünfzehnjähriger Knabe, in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosental genannt, einsam spazieren ging, um zu überlegen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten sollte. Endlich siegte die mechanische Theorie und brachte mich dazu, die mathematischen Wissenschaften zu studieren.« *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Brief an M. Remond de Montmort (1714), zitiert nach: *Kuno Fischer*, Geschichte der neueren Philosophie. Zweiter Band: Leibniz und seine Schule, Heidelberg ²1867, 62. Vgl. zu Fechners Rekurs auf das Rosental auch *Wolfgang Röd*, Der Weg der Philosophie. Bd 2: 17. bis 20. Jahrhundert, München ²2009, 330.

²⁵⁶ TN, 3.

me Wellenzüge« seien, die den »Äther und die Luft durchkreuzen« und erst im Kontakt mit dem »Eiweißknäuel unseres Gehirns« ihren »spiritistischen Zauber« entfalten. Zugleich wehre sich der »natürliche Mensch [...] gegen diese Weisheit« – in seiner Unbefangenheit glaube er, zu sehen, *weil* es um ihn hell sei, zu hören, *weil* »die Flöten, Geigen, ihren Ton ihm schenken [...], kurz, dass es ein Leuchten und Tönen durch die Welt über ihn hinaus und von draußen in ihn hinein gibt«. Doch auch dem, der sich von der Wissenschaft belehren lasse, bleibe diese Illusion als prägende Weise der Weltwahrnehmung erhalten und spotte »seines Wissens, wie dieses seiner Illusion spottet.«²⁵⁷

Fechner bekennt sich demgegenüber zu dem »Glauben«, dass

»so sicher als auf die Nacht der Tag, auf jene Nachtansicht der Welt dereinst eine Tagesansicht folgen wird, die, statt sich in Widerspruch mit der natürlichen Ansicht der Dinge zu stellen, vielmehr damit unterbauen und den Grund zu einer neuen Entwicklung finden wird. Denn schwindet jene Illusion, welche den Tag in Nacht verkehrt, so wird natürlicherweise alles Verkehrte, was damit zusammenhängt, und es ist viel, mit schwinden müssen, und die Welt in neuem Zusammenhange, in neuem Lichte, unter neuen positiven Gesichtspunkten erscheinen.«²⁵⁸

Gegenwärtig allerdings finde man in den »Hallen der Philosophen, wo das Welträtsel sich mit seiner eigenen Lösung abquält« vor allem einen Disput um eben das Prinzip, das den Schein erzeuge; so stritten

»Dinge an sich, Ich und Nichtich, Kraft und Stoff, einfache Wesen, Absolutes, Begriff, Wille, Unbewusstes um den Namen dessen, was aus der Nacht und Stille heraus die Illusion einer leuchtenden, tönenden Welt, ja, des Raumes und der Zeit in uns erzeugen soll; und die Weisesten bieten für den Grund der Existenz, der, alles Scheines bar, alle Scheine wirft, doch eben nur jene Namen mit Bestimmungen, die aus der Scheinwelt selbst abstrahiert sind, und toben damit gegen einander.«²⁵⁹

Die Kritik Fechners an den philosophischen Explikationsmodellen seiner Zeit (zuordnen lassen sich – rein den Begriffen nach – Kant, J. G. Fichte, Büchner, Herbart, Schopenhauer und v. Hartmann) richtet sich wie bei Lotze gegen die unausgesprochene Prämisse all dieser so verschiedenen Denksysteme, gegen die These nämlich, dass es überhaupt möglich ist, aus der gegebenen Erfahrungswelt ein Generalprinzip zu abstrahieren, aus dem sich dann das im eigentlichen Sinne Reale deduzieren lässt. So teilt Fechner die Meinung Lotzes, dass diese Haltung ihren performativen Widerspruch darin hat, dass sie aus dem »Schein« der Welt einen sicheren Wurzelgrund alles Erscheinenden ableiten zu können glaubt; in der Haltung gegenüber dem Faktor der Welt als »Schein« selbst trennen sich allerdings, wie gleich zu zeigen sein wird, die Wege beider.

Die historischen »Entstehungsgründe« der »Nachtansicht« glaubt Fechner darin finden zu können, dass die Theologie sich im Lauf ihrer Entwicklungsgeschichte immer mehr dazu genötigt gesehen habe, »Gott vor der heidnischen Zersplitterung

²⁵⁷ TN, 4.

²⁵⁸ TN, 5.

²⁵⁹ TN, 6.

in die Welteinzelheiten zu retten«; so habe sie ihn in die Transzendenz entrückt, ihn im Widerspruch mit ihren eigenen Quellen »und immer von Neuem sich selbst widersprechend, von der Welt abdestilliert«. Damit sei nun

»die nicht nur entgötterte, sondern aus Gott mit einer Gabe mechanischer Kräfte entlassene, ja sündhaft von ihm abgefallene Welt als *caput mortuum* für die Messungen und Experimente der Physiker, für die Lukubrationen der Philosophen und für die Scheltworte der Theologen zurückgeblieben. So hat das göttliche Bewusstsein seinen Inhalt von unten, die sinnliche Erscheinung ihren Zusammenhalt von oben verloren, jenes bis ins Unfassliche verflüchtigt, dieses bis auf einige Reste geschwunden.«²⁶⁰

Eine solche Weltansicht, »welche das Dasein in seiner Mitte spaltet«, kann Fechner zufolge weder die ursprüngliche, noch die letzte Grundauffassung des Menschen sein. Das panpsychistische Heidentum, das »Körperliches und Geistiges noch so wenig außer dem Menschen als im Menschen zu scheiden und zu unterscheiden« gewusst habe, ist ihm daher die »natürlichste Ansicht« der Dinge; die »christliche und islamitische Lehre« habe zwar in vielen Belangen positiv über diese Auffassung hinausgeführt, dabei aber zugleich »unter einer obersten Stufe« – dem in die Transzendenz entrückten Gott – »alle niederen weggezogen und in die Nacht der Nachtansicht versenkt«,²⁶¹ Das Aufkommen der Naturwissenschaften und der damit einhergehende Dualismus von Geist und Materie ist für Fechner schließlich der bisherige Gipfelpunkt der »Nachtansicht«: Der Natur werde nun keine »qualitative«, sondern nur noch »quantitative Bestimmtheit« zugesprochen; so erst komme es dazu, dass der »Übergang« zwischen einer »Bewegung [...] in unserem komplizierten Gehirn« und dem »Hervorbrechen einer Empfindungsqualität« zum »kausale[n] Sprung« werde, der erst deshalb nötig sei, weil die Naturwissenschaft »zuvor von der qualitativen Bestimmtheit der äußeren Wahrnehmung abstrahiert« habe. So mache »die ganze Nachtansicht den Sprung mit, als wenn in der eigentümlichen Komplikation der Gehirnbewegungen etwas läge, was aus Bewegung auf einmal Empfindung herauszaubern könnte«; sofern man allerdings die ursprünglich gegebene qualitative Bestimmtheit »restituieren«, bestehe »von vornherein gar kein Anlass mehr zum Sprunge«.²⁶²

Nachdem so nun die Weltauffassung, »nacheinander in zwei Richtungen geschwungen« habe, sieht Fechner den »Zeitpunkt der endlichen Besinnung« nahen.²⁶³ Zu den zentralen Prämissen der von ihm ausgerufenen »Tagesansicht« gehört für ihn die Annahme, dass der Mensch, dessen Körper »Teilwesen der ganzen äußerlich erscheinenden materiellen Welt ist«, in seinem »sich selbst innerlich erscheinende[n] Geist« nicht nur über die Fähigkeit zur objektiven Weltwahrnehmung verfüge, sondern zugleich ein »Teilwesen des nicht minder sich selbst erscheinenden geistigen Wesens« Gottes sei. So erfülle sich das Wort, »dass wir in

²⁶⁰ TN, 11.

²⁶¹ TN, 11 f.

²⁶² TN, 236 f.

²⁶³ TN, 11 f.

Gott leben und weben und sind und er in uns, und dass er um alle unsere Gedanken weiß, wie wir selber«. Durch diesen Panpsychismus wird Gottes Wesen auf natürliche Weise aussagbar: »Damit aber, dass wir wissen, wir sind etwas *in ihm*, wissen wir auch etwas *von ihm*, und an dieses Wissen weiß sich anderes zu knüpfen.«²⁶⁴ – Eng hiermit verbunden ist das von Fechner gesetzte Leitprinzip einer Restituierung des Glaubens innerhalb der Philosophie: Alles »Allgemeinste, Höchste, Letzte, Feinste, Fernste, Tiefste« sei »seiner und unserer Natur nach Glaubenssache«, habe doch die Philosophie der Neuzeit selbst gezeigt, dass dem Menschen jenseits der unmittelbaren Erfahrung kein sicherer Weg bleibe, zu universalen Annahmen zu kommen – das Wissen, so fasst es Fechner, reiche »nirgends so weit, dass wir damit ausreichen«.²⁶⁵ Der »Tagesphilosoph« füge sich dieser Einsicht und verstehe sein Denken als eine »Glaubenslehre«, während der »Nachtphilosoph« den Glauben als ein Defizit sehe und ihn, nach »absolutem Wissen« strebend, »durch das Wissen ersetzen« wolle. Dass Kant sich an einer Eliminierung des Glaubens aus der Philosophie versucht habe, sieht Fechner daher als einen folgenschweren und korrekturbedürftigen Fehler: Nur aus »praktischem Gesichtspunkte« lasse die »Nachtphilosophie« den Glauben neben dem Wissen »als Korrektiv seiner Trostlosigkeit und Leere« gelten, nicht aber »als Fortsetzung und Vollendung des Wissens«.²⁶⁶ Das Resultat dieser Trennung ist für Fechner eine Fragmentierung beider Sphären, durch die der moderne Hiatus zwischen Gott und Natur, zwischen Religion und Naturwissenschaft, erst wahrhaft zutage treten konnte:

»Solchergestalt unermöglich, sich in der Philosophie recht zusammenzufinden, haben sich Glauben und Wissen in Theologie und Naturwissenschaft vollends mit dem Erfolg geschieden, dass die eine die Natur aus Gott, die andere Gott aus der Natur ganz ausgeschieden hat. Der letzte Erfolg von all dem aber ist, dass keine von den dreien mit der anderen, und die Philosophie am wenigsten in sich selbst zufrieden ist.«²⁶⁷

Am Ende des ersten Teils seines Buches schildert Fechner die Grundzüge der »Tagesansicht« zusammenfassend in einigen »Glaubenssätzen«. Zentral für sie seien zunächst der Glaube an einen Gott, »dessen unendliches und ewiges Dasein das gesamte endliche und zeitliche Dasein [...] in sich aufgehoben und sich untergeordnet« habe, so dass der Mensch Gott »zugleich eingetan und untertan« und sein »Leben und Bewusstsein« im »göttlichen mit beschlossen« seien. Zudem sei die Welt zwischen den Menschen »nicht finster und stumm, sondern Gott sieht mit dem Lichte und hört mit dem Schalle seiner Welt alles, was in der Welt ist und geschieht«; die Menschen selbst stünden »nicht obenan in der Welt«, sondern seien »nur die höchsten individuellen Entwicklungsstufen des irdischen Reiches«.²⁶⁸

²⁶⁴ TN, 14 f.

²⁶⁵ TN, 17 f.

²⁶⁶ TN, 19.

²⁶⁷ TN, 19.

²⁶⁸ TN, 65.

Man könnte zunächst vermuten, dass Lotze gegen Fechners Unterteilung der Philosophie in eine »Nacht-« und eine »Tagesansicht« und die Auffassung, die dieser mit der letzteren verbindet, einige Vorbehalte vorzubringen hätte: Der Kern der »Nachtansicht« – die Welt als »Schein«, die dem Menschen nur durch ein (wie auch immer geartetes) Geschehen auf physischer Ebene vermittelt wird – bildet ja auch das Zentrum seines eigenen Denkens; die Vereinigung von Naturwissenschaft und Philosophie zu einer universalen »Tagesansicht« hingegen, innerhalb derer den sinnlichen Gegebenheiten reale Existenz im Rahmen einer panpsychistischen Großtheorie zugesprochen wird, scheint mit Lotzes moderatem Erkenntnisskeptizismus kaum vereinbar. Es mag daher verwundern, dass Lotze gegen Fechners Grundthese zunächst keine Bedenken geltend macht: So »verschieden auch die Wege sind, auf denen wir wandeln«, sei er sich doch, so schreibt er am Beginn seiner Rezension, »in allen wesentlichen Zielpunkten seiner Tagesansicht« mit ihm einig; und wenn Fechners Weltauffassung auch »die Grenzen wissenschaftlicher Einzeluntersuchungen« weit überschreite, habe sie doch als »Frucht eines ganzen langen Lebens« ihre volle Berechtigung gegenüber den »einfachen Ergebnissen« der »ärmlichen Gedankenwelt, in welcher der neue Glaube sein Genüge gefunden hat«. ²⁶⁹

Lotze kaschiert die Kritik, die er diesen würdigenden Eingangsworten folgen lässt, durch einen gleichbleibend wohlwollenden Ton. Dem Nachvollzug der Nachtansicht, auf die Fechner im Leipziger Rosental aufmerksam wird – der Schein von Licht und Klängen als »Nacht und Stille« – lässt er zunächst eine Affirmation dieses Gedankens folgen: In der Tat begegne »dasselbe Erstaunen« jedem »Meister der Wissenschaft«, wenn er seine Schüler erstmalig davon zu überzeugen suche, »dass die ganze Pracht der sinnlichen Erscheinung nur ein innerlicher Zustand unseres eigenen Befindens sei«, und selbst wenn man sie »mühsam überzeugt« habe, würden sie »doch im Leben fortfahren, ihrer alten Anschauung treu zu bleiben« – die »Blumen selbst werden ihnen zu duften und die Sterne zu leuchten scheinen«. Jene »andere Vorstellung« aber, die eines »unendlichen Weltraumes, in der nur »unzählige Atome« ihre Bahn zögen, die all den »Eigenschaften, die sie für unsere sinnliche Empfindung annähmen« völlig fremd seien, werde für sie weiterhin »nur in dem Zusammenhange der wissenschaftlichen Untersuchung« Gestalt annehmen. ²⁷⁰ Damit ist bereits eine erste wesentliche Korrektur der »Nachtansicht«

²⁶⁹ Hermann Lotze, *Alter und neuer Glaube, Tagesansicht und Nachtansicht*, in: Deutsche Revue über das gesammte nationale Leben der Gegenwart 8 (1879), 175–201; wiederabgedruckt in: KS III, 396–437, hier: 397f. Exemplarisch für die gegenwärtige »Nachtphilosophie« nennt Lotze dort David Friedrich Strauß' Buch »Der alte und der neue Glaube«, in dem dieser, der seine Laufbahn als protestantischer Theologe begonnen hatte, sich endgültig zu einem materialistischen Monismus bekannte. (*D. F. Strauß, Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Leipzig 1872.) Strauß bringe, so Lotze, darin »jeder übereilten Behauptung aus naturwissenschaftlichen Kreisen« in »überschwänglichem Maß diejenige Gläubigkeit entgegen, die er sonst allem versagte, was nicht vor seinem allereinsten Verstande sich gerechtfertigt hatte«. (Ebd.)

²⁷⁰ RezTN, 399.

vorgenommen, wie sie Fechner am Beginn seines Buches als Negativfolie skizziert: Sie hat ihre volle Berechtigung – dies allerdings nur als eine *Perspektive* im Kontext wissenschaftlicher Betrachtung, und in keiner Weise als *Weltansicht* mit universalem Anspruch. Hierzu ist sie schon deshalb disqualifiziert, weil sie nichts als eine gedankliche Abstraktion und damit ein relativ offensichtliches Konstrukt ist. Der »Zusammenhang der wissenschaftlichen Forschung«, so Lotze, nötige

»uns so vieles auf, was unserer unmittelbaren Anschauung widerspricht und dem keine Anstrengung unserer Phantasie nachkommen kann. Was uns aber zuerst an jener Ansicht zu drücken schien, würde doch auf einer Täuschung beruhen. Denn nicht finster, sondern weder finster noch hell würde sie jene Atomenwelt denken, nicht still, sondern jedem Gegensatz von laut und still ebenso fremd, wie es etwa die Welt der Zahlen ist. So würde die Welt weder an sich selbst jene Eigenschaften der Finsternis, Öde und Stille haben, die uns unheimlich und lästig sind, noch würde es den geben, dem sie lästig sein könnten; denn so würde die Welt ja ausdrücklich nur gedacht, sofern sie von keiner sinnlichen Empfindung wahrgenommen würde.«²⁷¹

Lotze bestärkt auf diese Weise mit der für ihn charakteristischen Priorisierung des wahrnehmenden Subjekts Fechners Negation der »Nachtansicht«, indem er auf die Defizite des Bildes hinweist: Dass die Gegebenheiten der unmittelbaren Wahrnehmung primären Charakter haben, dass also die unmittelbare Präsenz des Rosengartens, des Vogelgesangs und des »Morgenkonzertes« für das wahrnehmende Subjekt Fechner vor der Abstraktion der »Öde und Stille« der Nachtansicht liegen, ist evident; die Abstraktion hin zur »Öde und Stille« des leeren Raumes folgt erst in einem zweiten Schritt, auch sie beruht allerdings auf Gegebenheiten der Erfahrung. Auch Fechner, so die implizite Botschaft Lotzes, hätte bereits im Leipziger Rosengarten darauf aufmerksam werden können, dass die »seltsame Täuschung« nicht in seiner Wahrnehmung des Gegebenen, sondern in der Priorisierung des Konstruktives liegt, das er ihr folgen lässt.

So bekräftigt Lotze seine These, dass die »empfundenen Empfindungen« als »unsere eigenen inneren Zustände« vor aller daraus abgeleiteten Imagination für das Subjekt prioritär sind; allerdings sei oft – dies als ein Zugeständnis gegenüber Fechner – zu Unrecht dieser Behauptung »die Verneinung hinzugefügt« worden, »die der Außenwelt den Besitz des empfundenen Inhalts bestritt und ihn *nur* für eine Erscheinung in uns gelten ließ«. Unter diesen Bedingungen sei die »natürliche Anschauung, der wir im Leben alle folgen«, die nämlich, dass eine Sinneswahrnehmung auf eine äußerlich gegebene Realität hindeute, natürlich nicht aufrecht zu erhalten. Der »Versuch, den Inhalt der Sinnlichkeit als außer uns wirklich zu denken«, nötige somit dazu, »die Bedingung zu ergänzen, die allein unseren Gedanken möglich machen würde: an die Stelle unseres Bewusstseins muss ein anderes treten«. Dieser »Wunsch« führe, so Lotze, im Letzten zur auch von ihm geteilten »Annahme einer Beseelung alles Seienden«, ein Gedanke, den Fechner, freilich »ohne ihn gerade so zu begründen, als charakteristischen Zug seiner Tagesansicht der

²⁷¹ RezTN, 399.

Dinge anführt«. ²⁷² – Die Begründung nun, die Fechner vermissen lässt, leistet Lotze an seiner Stelle: Zunächst und grundsätzlich gelte, dass alles, was als ein »Wirkliches« bezeichnet und deshalb mit der »Behauptung eines Seins oder eines Seienden« versehen werde, nicht ohne »Verhältnisse, Beziehungen und Zustände« auskommen könne, »in welchen zu stehen eben dieses Sein ausmacht«; diese wiederum seien nur denkbar unter der Prämisse, dass es fähig sei zum »Leiden und Wirken«, wobei man diese Eigenschaften in dem Sinne zu nehmen habe, »der allein uns diese Ausdrücke verständlich macht«:

»Leiden kann nur das, was sein Leiden fühlt; damit der sogenannte Zustand eines Dinges in Wahrheit eben sein Zustand sei, reicht es nicht hin, dass wir in unserem Urteil ihn als Prädikat von jenem als dem Subjekte aussagen, sondern erst dann, wenn es selbst ihn als seinen Zustand fühlt, ist es ein solches Es oder Selbst, das uns berechtigt, es an sich als Subjekt dieses Prädikats zu fassen.« ²⁷³

Einfacher ausgedrückt bedeute dies, dass es keine »realen Dinge oder Wesen« gebe, »die bloß *wären*, wie man sagt, sondern nur solche, die in einer »mehr oder weniger entwickelten Form [...] jenen allgemeinen Charakter des *Fürsichseins* besitzen«, durch den sich die »Gesamtheit der geistigen Welt« auszeichne. Alles andere sei lediglich »Sein für Anderes«, das allerdings keinen eigenständigen »Teil der Wirklichkeit« bilde, sondern nur als »ein für unser Bewusstsein vorhandenes Gebilde, eine Hilfskonstruktion« existiere, »in der Betrachtung des Verlaufs der Dinge gültig und nützlich«, aber dennoch ohne »selbstständige Wirklichkeit außer dem Bewusstsein [...], welches sie fasst«. Damit nun ist Fechners Gedankenbild der »Nachtansicht« mit Hilfe von Lotzes Theorie des Geistig-Realen ²⁷⁴ die endgültige Absage erteilt:

»Ist daher Sein gleichbedeutend mit Fürsichsein und jedes Sein für andere eben nur Erscheinung für dies Andere, so sind wir allerdings genötigt, entweder Beseelung über alle jene Mitglieder auszudehnen, welche die physikalische Ansicht der Dinge verlangt, oder ihre Wirklichkeit überhaupt aufzuheben; in beiden Fällen wird jene unermessliche Welt blinder Realität verschwinden, welche die Nachtansicht, um mit dem Ausdrucke Fechners zu reden, dem Tage des Bewusstseins unterlegt.« ²⁷⁵

Der »gewöhnlichen Anschauung«, so Lotze, werde sich sicherlich die erste Ansicht »mehr empfehlen als die zweite«. ²⁷⁶ So bleibt es bei der realen Existenz aller erscheinenden Dinge aufgrund der Tatsache ihres Fürsichseins; Fechners plastisches Bild der »Nachtansicht« hingegen existiert nur im defizitären Modus des Seins für Andere (in diesem Fall: für Fechner selbst).

²⁷² RezTN, 400 f.

²⁷³ RezTN, 405 f.

²⁷⁴ Siehe hierzu insbes. oben: I.C.21.

²⁷⁵ RezTN, 406.

²⁷⁶ RezTN, 406.

2. Allbeseelung: Hyazinthen, Sterne, Fliegenpilze

So sehr es Lotze gelingt, sich Fechner in den Prämissen der Divergenz einer »Tages-« und einer »Nachtansicht« anzuschließen, indem er sie um seine eigenen Theoreme ergänzt, treten die Differenzen beider doch deutlicher zutage, wenn es um die konkreten Details der ersten geht. So stützt Fechner seine Theorie der Allbeseelung, die er dem Ganzen der Welt beigelegt wissen möchte, nicht lediglich – wie Lotze – durch metaphysische Allgemeinbegriffe wie die des Fürsichseins und der Relationalität, sondern er vertritt darüber hinaus die Annahme einer Beseelung jedes Individuums, aller Atome, Pflanzen, Sterne und Galaxien.

Fechner sieht es als inkonsequent, zwar einerseits die Idee Gottes als »eines die Welt im ganzen einigenden, beseelenden, durchwirkenden geistigen Wesens« zu vertreten, dabei aber zugleich einen großen Teil der Wesen innerhalb der Welt unbeseelt zu lassen. Während die »Nachtansicht« höchstens von »menschlicher und tierischer Beseelung« ausgehe, verrete die volle »Tagesansicht« daher die Idee einer »allgemeinen Beseelung«. ²⁷⁷ Der »Nachtansicht« entspreche es, dass nur der Mensch sich der »Einheit seines Bewusstseins« rühme und sie den anderen Wesen voraus habe; in Wahrheit aber sei die

»Einheit des Bewusstseins [...] allgegenwärtig, und der Mensch selbst hat die seinige nur teilhaftig von der göttlichen, nicht als eine *von* derselben, sondern nur *in* derselben unterscheidbare und von anderen, derselben untergeordneten, Einheiten scheidbare. Denn die Einheit des Bewusstseins ist tatsächlich – sich doch nur in dich hinein – nicht vergleichbar der Spitze, welche den Inhalt der Pyramide außer sich hat, sondern dem Zusammenhange der Pyramide, welche ihn in sich hat, wie auch die Eins ihre Bruchteile nicht außer sich, sondern in sich hat.« ²⁷⁸

Die Sinne des Menschen, so führt Fechner das Bild weiter aus, seien voneinander geschieden, da »keiner seine Empfindungen mit dem anderen teilt«, und doch umgreife das »Bewusstsein des ganzen Menschen« sie alle. So reiche die Abstufung der Beseelung nicht nur »in den Menschen hinein«, sondern auch »über ihn hinaus«,

»und so haben die Menschen und haben die Geschöpfe jedes Gestirns ihr Gestirn selbst als höhere Stufe über sich, das Gestirn aber seine Geschöpfe zugleich unter sich und in sich, indem sie mit ihrem Bewusstsein als Momente in sein allgemeineres Bewusstsein eingehen, dasselbe nicht erschöpfend, aber mit bezeugend.« ²⁷⁹

Man könne daher von einer »Stufenreihe« der Beseelung sprechen, innerhalb derer der »hochentwickelte Menschengestalt« die »kindliche Seelenstufe der Pflanzen« neben sich habe und dabei zugleich »selbst nur ein kleiner Kreis in einem dieser großen Kreise« sei; im »göttlichen Kreise« schließlich, der alle anderen »zum

²⁷⁷ TN, 29 f.

²⁷⁸ TN, 30.

²⁷⁹ TN, 30 f.

Inhalt mit Vermittlungen zwischen allen und Vermittlungen über allen« habe, sei »alles Bewusstsein ein- und abgeschlossen«. ²⁸⁰

Eine besondere Vorliebe hegt Fechner für das Seelenleben der Pflanzen, zu dem er bereits in früheren Jahren gearbeitet hatte. ²⁸¹ Wenn auch die »Nachtansicht« den Blick des Menschen verstelle, sei es die natürliche Intuition, die ihm mitteile, dass sich schon auf dieser verhältnismäßig niedrigen Stufe Beseelung im vollen Sinne finden lasse:

»Eine blühende Hyazinthe steht vor mir auf dem Tische. Wie schmuck hebt sich die Blütentraube aus dem Blattwuchs empor, wie zierlich ist jede einzelne Blüte darin gebogen und ins Feinere ausgestaltet, welch reine Farbe hat sie sich aus Licht gewebt, wie reich hat sie seit gestern sich entfaltet. Du siehst mich an – spricht die Blume – als wäre ich ein schönes Mädchen; ich bin auch ein schönes Mädchen in meiner Art. Sage es den Leuten. – Ich habe es ihnen schon gesagt, aber sie wollten es noch nicht glauben.« ²⁸²

In die andere Richtung widmet sich Fechner zudem der Erde, die als ein »uns zugleich nach materieller und geistiger Seite übergeordnetes« und »in höherem Sinne als wir selbst einheitlich gebundenes Wesen« zu fassen sei, das »uns selbst mit unseren Nachbargeschöpfen in das göttliche Band einknüpft. Es seien vielerlei »Gleichungspunkte der Erde mit dem Menschen« zu finden – »Tag und Nacht mit Wachen und Schlaf, der Kreislauf der Gewässer mit dem Kreislaufe des Blutes, Ebbe und Flut mit dem Pulsschlag des Herzens«; zugleich aber übersteige sie die einzelnen Lebewesen weit, da sie »geradezu alles« in sich vereinige, »was ihre Menschen haben, indem sie dieselben teilhaft einbegreift«. ²⁸³ Ganz anders sehe dies freilich die zu überwindende »Nachtansicht«; für sie seien »Menschen, Tiere, Pflanzen, statt Teile der Erde, etwas Äußerliches an und auf der Erde«; eine »große tote Mutter« habe »lebendige Kinder geboren und ist danach so tot als vorher geblieben«. ²⁸⁴ Erst die »Tagesansicht« stelle dagegen diejenige »Lehre« in Aussicht, »welche uns die Anschauung der Erde als eines einheitlichen, uns selbst nach Leib und Seele mit einbegreifenden Ganzen gewährte«. ²⁸⁵

Lotze bemerkt hierzu, dass er dieser »Ausmalung der Hypothese allgemeiner Beseelung« durch Fechner »zwar mit Bewunderung seines unvergleichlichen Scharfsinns, aber ohne Überzeugung« begegnen müsse. ²⁸⁶ Dessen Strategie bestehe in diesem Punkt primär darin, in der »gegebenen Erfahrung, im Diesseits, die Analogien aufzusuchen, die zu einem Schlusse über die Gestaltung des Nichtgegebenen, des Jenseits, führen können«. Nun erziele eine solche Methode sicherlich weit »inhaltsvol-

²⁸⁰ TN, 30.

²⁸¹ Vgl. insbes. *Gustav Theodor Fechner, Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen*, Leipzig 1848.

²⁸² TN, 32.

²⁸³ TN, 33 f.

²⁸⁴ TN, 37.

²⁸⁵ TN, 38.

²⁸⁶ RezTN, 406.

lere und formenreichere Ergebnisse« als eine »Überlegung, die, allgemeinen Begriffszusammenhängen folgend, nur allgemeine Folgerungen, häufig nur Postulate erreichen kann«, allerdings erbringe die letztere weit »mehr Sicherheit, als auf dem stets zweideutigen Wege der Analogie erreicht werden kann«. Die »Überzeugungskraft« derartiger Theoreme hänge nämlich immer von der »gefassten Vorüberzeugung« ab, »die wir mit ihr bekräftigen wollen« – sprich: alle auf Metaphern, Bildern und Gleichnissen fußenden Weltauffassungen, sei es die einer Beseelung, sei es die einer Seelenlosigkeit der Welt, sind aufgrund ihrer vagen und subjektiven Prämissen nicht in der Lage, wissenschaftlich zu überzeugen.

»Welche Tatsachen auch immer im pflanzlichen Leben vorkommen mögen, die auf Wahl und Vorbedacht, auf Empfindung und mindestens traumhaftes Streben hindeuten, immer wird der, welcher diese Hindeutung nicht verstehen will, in seiner entgegengesetzten Folgerung unangreifbar sein. Eben deswegen, wird er behaupten, weil alle diese Vorgänge hier vorkommen, wo eine authentische Überzeugung des Seelenlebens fehlt, gehören sie dem Gebiete dessen an, was ohne Beteiligung dieses Lebens nach einer blinden Gesetzlichkeit des Geschehens zustande kommt; und diese Folgerung wird ihm dann zum Ausgangspunkte dienen, um, ebenfalls der Analogie nach, dieselben Vorgänge auch da von dem Gebiete seelischer Tätigkeit auszuschließen, wo es an Zeugnissen für deren Anwesenheit überhaupt nicht fehlt.«²⁸⁷

Diese »schwankende Natur der Analogien« verdeutlicht Lotze an Fechners Beispiel der Hyazinthe: In »dem Sinne, in dem er gemeint sein kann«, nämlich als eine poetische Metapher, könne man ihm »seinen Ausspruch, die Hyazinthe sei ein schönes Mädchen [...] gern zugestehen«; doch frage sich, inwiefern dieses Bild je in einen »Satz wissenschaftlicher Erkenntnis« überführt werden könne – es enthalte keinerlei »bestimmtere Vorstellung« über die Art der Genese und der Äußerung der hyazinthischen Seelentätigkeit, und so werde sich mit seiner Hilfe weder »im Allgemeinen« ein »Gesamtbild vegetabilischer Psychologie, noch im Besonderen ein Unterschied zwischen der Seele der Hyazinthe und eines Fliegenpilzes finden lassen«.²⁸⁸ – Auch auf höhere Ebene der »Stufenleiter«, im Hinblick auf die Beseelung der Gestirne und insbesondere der Erde, zeige sich die gleiche »Unbestimmtheit«, die Fechners »Tagesansicht« im Konkreten annehme: Wenn er sich darauf berufe, dass die Erde »nicht ihre besondere Lunge« und »kein besonderes Herz« neben den Lungen und Herzen der auf ihr lebenden Wesen brauche, ließe sich dieser Gedanke ebenso »dahin fortsetzen, dass sie auch kein besonderes Seelenleben brauche außer demjenigen, das sie auf ihrer Oberfläche entstehen lässt«.²⁸⁹

Nun sei evident, dass all diese Analogien nicht die »eigentliche Grundlage der Überzeugungen Fechners« bildeten; sie dienten ihm vielmehr als »Mittel der Darstellung eines Glaubens, dessen volle Evidenz ohne Zweifel früher für ihn feststand« und den er daher »wie jeden Glauben« nicht durch einen »eigentlichen Beweisgang festzustellen« strebe. Letztlich, so Lotzes Diagnose, sei Fechner durch

²⁸⁷ RezTN, 407.

²⁸⁸ RezTN, 408 f.

²⁸⁹ RezTN, 409

Verwendung jener Bilder – unabhängig davon, ob man ihnen folgen wolle – am Nachweis dessen gelegen,

»dass die Bejahung seines Inhaltes weder der Möglichkeit unseres Denkens noch dem Inhalte der Erfahrung widerstreitet, dass eben sie vielmehr erst einen zusammenstimmenden Überblick des Weltlaufes und die so oft vergeblich gesuchte Harmonie zwischen unserer theoretischen Weltansicht, den Normen unseres Handelns und den unabweisbaren Bedürfnissen des Herzens vermittelt.«²⁹⁰

So konstatiert Lotze einerseits, dass sich das generelle Anliegen Fechners nicht grundsätzlich von seinem eigenen unterscheidet – das Streben beider ist es, um (wieder einmal) mit der leitenden Programmatik des *Mikrokosmos* zu sprechen, den »Bedürfnissen des Gemütes« folgend, zum Ganzen einer Weltsicht zu gelangen, die die »Ergebnisse menschlicher Wissenschaft« notwendigerweise überschreiten muss.²⁹¹ Andererseits aber betont Lotze, dass die »christliche Weltanschauung« in den tradierten Ausdrucksweisen, die sie hierzu gebrauche – Gott als Schöpfer, die Auferweckung der Toten, das ewige Leben – im Hinblick auf dieses Ansinnen wohl »in ihrem Ausdrucke glücklicher« als Fechner gewesen sei:

»Mit Verzichtleistungen auf Erkenntnis dessen, was wir nicht zu erforschen vermögen, und mit der Bescheidung, dass Gott sich Zeit und Stunde und die Art der Erfüllung vorbehalten habe, heben diese christlichen Vorstellungsweisen mit aller Anschaulichkeit, die hier möglich ist, die großen Zielpunkte des Glaubens hervor, die dem menschlichen Leben von Wert sind; wenn sie unzählige Vermittlungsglieder verschweigen, welche die neue Tagesansicht zu ihrer Vollständigkeit bedarf, so verbieten sie doch der Phantasie nicht, sie aufzusuchen, aber sie greifen ihr nicht vor.«²⁹²

Da daher niemand daran gehindert werden dürfe, die großen »Symbole« des religiösen Lebens »so sich auszudeuten, wie er glaubt, ihren Sinn sich im Zusammenhang mit seiner übrigen Erkenntnis am richtigsten verständlich zu machen«, solle zugleich »niemand den Anspruch erheben, seinen eigenen Versuch des Verständnisses anderen als die Wahrheit selbst aufzudrängen.«²⁹³ Damit ist Fechners Theorie der Allbeseelung, die von diesem als *notwendiger* Bestandteil einer neuen »Tagesansicht« der Welt gefasst wird, durch Lotze als ein lediglich *optionaler* Wessenzug einer Weltauffassung qualifiziert, die offen ist für das Wirken des Absoluten in der Welt, sich aber aus Einsicht in die Grenzen des Erkennbaren definitive Urteile verbietet, was dessen spezifische Realisationsformen betrifft.

²⁹⁰ RezTN, 410.

²⁹¹ MK, III*.

²⁹² RezTN, 413 f.

²⁹³ RezTN, 414.

3. Seelenfortdauer: Den Materialismus mit eigenen Waffen schlagen?

Doch Fechner belässt es nicht lediglich bei Äußerungen seiner »Glaubensansichten« – in einigen anderen Punkten untermauert er seine »Tagesansicht«, wie Lotze bemerkt, durch einige, »sehr ausführliche Erläuterungen« im Hinblick auf die Details der »Vermittlungen des Diesseitigen und Jenseitigen«. ²⁹⁴ Lotze setzt exemplarisch eine dieser Argumentationslinien ins Zentrum seiner Kritik – Fechners Theorie der Seelenfortdauer.

Fechner betont, dass der »konsequente Nachtphilosoph« entweder »materialistisch den Untergang der Seele« oder aber »idealistisch die Aufsaugung durch den allgemeinen Geist« vertrete. Für die »Tagesansicht« dagegen sei »das Jenseits nur die Erweiterung und Steigerung des diesseits schon in Gott geführten Lebens«. Nun werde der Materialist »nicht müde, die Seele daran zu erinnern und damit zu bedrohen, dass sie an ihrer Leiblichkeit die notwendige Bedingung ihres Bestehens und Wirkens habe« und daher nicht fortexistieren könne, »wenn diese Bedingung ihres Bestandes wegfällt«. Üblicherweise entgegneten die Verteidiger der Seelenfortdauer hierauf, »die Seele [...] sei wesentlich unabhängig vom Leibe«. Fechner dagegen hält eine andere Defensivstrategie für geboten: Anstatt dem Materialismus beweisen zu wollen, »dass seine Waffen schlecht sind«, gelte es, »ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen«, denn »andere, ihn zu schlagen, gibt es nicht«. ²⁹⁵

Jeder materielle Vorgang, so Fechner, könne dem Materialismus zufolge nicht vergehen, »ohne in Folgevorgänge überzugehen«. Gestehe man ihm dies zu und lasse es somit gelten, dass »das Leben der Seele diesseits an den Bestand« solcher »Vorgänge gebunden« sei, gelte aus Sicht der »Tagesansicht«: Je »wesentlicher, unverbrüchlicher, so besser«. Da sich nämlich aus dieser Perspektive alle Ursachen »ihrer Natur nach unverändert in ihren Folgen« fortsetzten, werde »ihre Natur nicht dadurch zerstört, sondern nur neu mitbestimmt«; dies müsse »also auch von den Folgen unserer bewussteintragenden Vorgänge gelten«. So beständen denn auch die Folgen der Seele »nach unserem Tode« weiter, und »eben deshalb, weil es Folgen bewussteintragender Vorgänge sind«, müsse man ihnen weiterhin »die gleiche Tragkraft zutrauen können«. Die »gesamten Folgevorgänge dieses Lebens« fänden so Eingang in das »von unserem Tode nicht mitbetroffene [...] Ganze [...], dem wir schon diesseits mit Leib und Seele angehören«, um dort ihre Fortsetzung in »neuer Daseinsform« zu finden. ²⁹⁶

»Dazu aber gilt es nicht, den Geist von der Materie abzulösen, sondern den Weg, den der Geist diesseits mit ihr geht, ins Jenseits fortzuführen. Die Saite verklingt, und der Ton entschwebt in die Luft, das ist einfachst ausgedrückt das Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits. [...] Das jetzige bewusste Leben erstreckt seine Folgen in die von einem allgemeinen Geiste übergriffene Welt hinein; dahinein hat man sie zu verfolgen.« ²⁹⁷

²⁹⁴ RezTN, 415.

²⁹⁵ TN, 38 f.

²⁹⁶ TN, 39 f.

²⁹⁷ TN, 41 f.

Damit ist die Auslöschung der Seele durch den Tod für Fechner letztlich gebrochen durch die Ansicht, dass »auch die Kausalität im geistigen Gebiete nicht stirbt und von der Kausalität im körperlichen Gebiete über den Tod hinaus nicht anders als im Leben selbst getragen wird.«²⁹⁸

Lotzes Einwand gegen diese Theorie der Seelenfortdauer ist knapp und zugleich vehement: Das Charakteristikum der Seele, ihre *Einheit*, werde durch Fechners Annahme ihres Fortbestehens in der Welt nicht berücksichtigt. Er könne sich daher »nicht überzeugen, dass diese Annahme aus sich selbst heraus das decken würde, was wir unter Unsterblichkeit meinen«. Wenn nämlich die »Einheit unseres geistigen Lebens« – wie dies ja der Materialismus behaupte – »in der Tat nur dem räumlichen Zusammenhange zwischen den Vorgängen zu danken« sei, die »innerhalb unseres Körpers aufeinander wirken«, sei es unverständlich, wieso nach Fechner diese Einheit auch nach »Auflösung dieser körperlichen Grundlage« weiterhin fortbestehe, wieso also das Bewusstsein sich nicht »ins Allgemeine« auflöse, sondern »zusammengehalten« werde und überdies eine »Erweiterung« erfahre:

»Ohne eine besondere Ergänzung, die vielleicht vorhanden ist, aber die ich nicht zu finden weiß, würden, wie ich fürchte, weder der Materialismus noch ein verwandter Pantheismus in dieser Voraussetzung etwas anderes als die Grundlage ihrer eigenen Folgerungen finden; sie würden zugeben können, dass kein geistiges Leben spurlos verschwinde, aber die nachbleibenden Spuren würden sie nur in den kleinen Modifikationen des weiteren Weltlaufs oder des allgemeinen Geistes finden, welche ausgeblieben wären, wenn jenes individuelle Leben nicht auf ihn mit eingewirkt hätte, diesem selbst aber würden sie doch Dasein nur zuschreiben, solange die Form der Verknüpfung dienender Mittel besteht, der es zukommen sollte.«²⁹⁹

Was nun die Kategorie der »bewusstseinstragenden Vorgänge« angeht, die Fechner auch jenseits des körperlichen Lebens als in materieller Form fortbestehend fasst, weist Lotze darauf hin, dass »allgemeine Behauptungen« dieser Art zwar formell ihre Richtigkeit hätten; zugleich allerdings seien sie ein »zweideutiges Geschenk«, so lange keine empirisch nachvollziehbaren »Maßbestimmungen« geboten würden, »durch deren Berücksichtigung ihre Anwendung mit der Erfahrung in Einklang gebracht und der willkürlichen Benutzung zu träumerischen Folgen entzogen werden kann«. Gehe man nämlich lediglich von der – als solcher in ihrer »abstrakten Allgemeinheit« kaum anzweifelbaren – Annahme einer »Verbreitung und Erhaltung psychophysischer Schwingungen« innerhalb der Welt aus, ließe sich damit nicht nur eine Theorie der Seelenfortdauer, sondern auch »jeder sympathetische Einfluss jedes Einzelnen auf alle und auf die ganze Welt, jede wunderbare Fähigkeit«, ja, schließlich alles, »was jemals der Aberglaube erfunden hat«, rechtfertigen.³⁰⁰ Schon aus diesem Grund plädiert Lotze für epistemische Bescheidenheit, wenn es um die Frage der Fortexistenz der Seele geht:

²⁹⁸ TN, 90.

²⁹⁹ RezTN, 415 f.

³⁰⁰ RezTN, 416 f.

»Die allgemeine Verkettung der Geisterwelt kann man festhalten, auch wenn man sich bescheidet, die Zeichnung des Netzes nicht zu kennen, das sie verbindet.«³⁰¹

4. »Synechologie«: Pluralität oder Einheit der Seele?

Eine weitere konkrete Fragestellung, in der Fechner zu anderen Ergebnissen kommt als Lotze, betrifft die *Binnenstruktur* der Seele. Gegenüber der Monadologie, als deren Vertreter er auch explizit Lotze erwähnt, plädiert er für eine »synechologische Ansicht«, deren Charakteristikum nicht der Rückgang auf eine je ursprüngliche Einheit, sondern die Annahme einer anfänglich gegebenen Vielheit ist. Das Defizit der monadologischen Ansicht glaubt Fechner darin finden zu können, dass ihr jede Erklärungsgrundlage »für die Annahme eines über alles Sein und Geschehen in der Welt, oder auch nur über gegebene Gebiete derselben übergreifende[n] Bewusstsein[s]« fehle; die »Tagesansicht« dagegen habe eben ein solches Erklärungsprinzip »zum Fundamente«; Während die Monadologie die »Einheit des Bewusstseins« an die »Einfachheit des Wesens der Weltelemente« knüpfe, ergebe sich ihr die Einheit des Bewusstseins aus einem »wechselwirkenden Zusammenhang« der Elemente der Welt.³⁰² Für den Monadologen sei daher »das ganze menschliche Bewusstsein [...] in einem Punkte des Gehirns« lokalisierbar und selbst Gott letztlich »in einem Hauptpunkte der Welt« zu suchen; zudem könne er nicht anders, als dem »Kantischen Prinzip der Unerkennbarkeit dessen, was über den menschlichen Geist hinaus liegt« zu gehorchen. An die Stelle dieses Prinzips der Rückführung alles Gegebenen auf eine singuläre Einheit setze nun der »Tagesphilosoph« die »Synechologie« – einen »Zusammenhang tätiger Punkte« im Geist, Gott als Prinzip, das »alle Punkte der Welt« umfasse, und aufgrund dessen die »positive Ansicht einer Erweiterung der uns zukommenden sinnlichen Erscheinung über uns hinaus«. All dies finde seinen Ausdruck im »synechologischen Prinzip«:

»Das psychisch Einheitliche und Einfache sind Resultanten physischer Mannigfaltigkeit, die physische Mannigfaltigkeit gibt einheitliche oder einfache psychische Resultanten.«³⁰³

Gegen alle Formen der Monadologie wendet Fechner ein, dass bereits ein »Teilchen [...] für sich allein nicht schwingen« könne, es gehörten »immer zwei dazu, die sich wechselseitig dazu bestimmen«. Solle also »Schwingung Empfindung bedeuten«, könne »zuvörderst die Empfindung nur in dem System beider *entstehen*«, zugleich könne auch »nur das System beider (oder noch mehrerer) Empfindung *haben*«. ³⁰⁴ Wenn nun die monadologische Ansicht sich damit zu verteidigen versuche, die Empfindung sei lediglich auf ein »Inneres« der Atome oder der Seelen bezogen, müsse man ihr entgegenhalten, dass schon eine »einfache Empfindung«

³⁰¹ RezTN, 417f.

³⁰² TN, 246.

³⁰³ TN, 246f.

³⁰⁴ TN, 249f.

sich an eine »Mannigfaltigkeit von physischen Momenten« knüpfe – bereits mit diesem Eingeständnis aber habe man die Monadologie zugunsten der Synechologie überschritten.³⁰⁵

Fechner betont, dass seine Theorie nicht zur Konsequenz habe, dass die Seele in gleichem Maße ein Vielfaches und ein Einfaches sei – gewiss könne »nicht Zweies und Eines begrifflich dasselbe sein, also auch nicht physisch Mannigfaltiges und psychisch Einfaches«; die »synechologische Ansicht« behaupte lediglich, »dass zum psychisch Einfachen ein physisch Vieles gehört«: Was sich »in eigener Selbsterscheinung [...] nur ein Einfaches« sei, stehe unweigerlich in Zusammenhang mit der »äußerlich wahrnehmbaren körperlichen Zusammenstellung«.³⁰⁶

Lotze bemerkt in seiner Beurteilung der »synechologistischen Theorie«, dass er sich, wolle man sie zunächst rein als »Hypothese« auf »Übereinstimmung mit ihrem Zwecke« befragen, in einer »wunderlichen Lage« befinde: Sie scheine sich auf den ersten Blick entweder »wieder in ihr zurückgewiesenes Gegenteil zu verkehren« – nämlich die Monadentheorie – oder aber »wenig dem Geiste der angestrebten Tagesansicht zu entsprechen«. Es seien ja zuletzt »physische Bewegungen, Schwingungen«, die, von unterschiedlichen Elementen durchlaufen, Fechners Ansicht zufolge, zur »seelische[n] Tätigkeit« führten; nun frage sich aber im Hinblick auf diese »Elemente oder Atome nun, über deren eigentliche Natur wir wenig erfahren«:

»[E]mpfinden sie selbst diese über sie hinziehende Schwingung oder empfinden sie sie nicht? Bejahen wir, so kehren wir damit zu dem Prinzip der monadistischen Ansicht zurück und sehen in jedem einzelnen Atom eine kleine, vielleicht wenig bildsame, aber vollständige Seele; verneinen wir aber, wer empfindet dann? Denn dies freilich muss ich hier einschalten und behaupten, dass diese Frage unabweislich immer wieder aufgeworfen werden wird, und dass man Recht hat, sie aufzuwerfen.«³⁰⁷

Fechner folge – wie viele Zeitgenossen – einer scheinbar »vorurteilslose[n] empirische[n] Methode« und spreche nicht mehr vom empfindenden Subjekt, sondern nur noch von der »Empfindung«; er selbst, Lotze, »behaupte dem entgegen, dass man sich durch einen solchen Anfang vielmehr vollkommen von aller erfahrungsmäßigen Grundlage entfernt«. So gebe es

»in unserer Beobachtung keinen Vorgang, den man vollständig und genau bezeichnet hätte, wenn man sagte: eine Empfindung sei, oder es werde empfunden; was wir in uns beobachten ist stets nur dies: ich empfinde. Wie unbestimmt auch der Begriff dieses Ich hier sein mag, fehlen darf sein Name als Bezeichnung des Subjekts nicht, an welchem allein, als sein Zustand oder Tun, die Empfindung wirklich ist.«³⁰⁸

³⁰⁵ TN, 250 f.

³⁰⁶ TN, 251 f.

³⁰⁷ RezTN, 426 f.

³⁰⁸ RezTN, 427. In ganz ähnlicher Weise argumentierte der späte Lotze ebenfalls gegen *Schopenhauers* Metaphysik des Willens, der er »zwei Einwürfe« entgegenhielt: »Einmal: ob nicht das, was hier unter dem Namen des Willens gemeint wird, nichts weiter sei als eine Bezeichnung des *Subjekts überhaupt*, das man nicht hinweglassen kann, wenn man alle Wahrnehmung für bloße Erscheinung erklärt; denn immer muss dann etwas sein, *für* das diese Erscheinung erscheint. Und

Nun neige die synechologische Ansicht, so, wie Fechner sie präsentierte, wohl dazu, Gott als das »umfassende Subjekt« zu sehen, »in welchem die Empfindungen sind«. Abgesehen, davon, dass sich hierauf fragen lasse, inwieweit dann die »einzelnen Geister« noch »persönliche Lebendigkeit« für sich beanspruchen könnten, stelle sich hierdurch die »andere Schwierigkeit« für sich beider deutlich »unterscheidbaren Teile« des »psychophysischen Vorgangs«, eben die »physische Bewegung« und das »psychische Geschehen«, als »sachlich untrennbare Seiten eines und desselben Vorganges« betrachtet würden, wobei die »physische Oszillation« den Status des »bedingenden Grundes« erhalte und das psychische Geschehen zu dessen Folge werde.³⁰⁹ Gott, das absolute Subjekt, werde dann »so viel Gedanken in sich entwickeln, als ihm nach dem Gesetze der Undulationstheorie in jedem Momente möglich ist«; es ergebe sich

»die seltsame Vorstellung, dass Gott zum Behuf seines geistigen Lebens einer Unermesslichkeit blinder und selbstloser Wirklichkeit bedürfe oder sich mit ihr belaste. Wäre dies nun voller Tag der Tagesansicht und nicht vielmehr ein zurückgebliebener schwerer Schatten, den wir kühnlich zu der aufzuhebenden Nachtansicht rechnen dürften?«³¹⁰

Zur Verteidigung seiner eigenen Theorie wendet Lotze ein, dass der Begriff der »Einheit«, dem bei ihm in der Tat eine zentrale Rolle zukomme, ein »ganz vieldeutiges und deshalb leeres Wort« sei, so lange man nicht angebe, »welche Art der Verschiedenheit es in einem bestimmte Falle verneinen soll« und wie diese Verneinung sich praktisch geltend mache. Gehe man daher wie Fechner im Hinblick auf die Monadentheorie von »einer solchen leeren Voraussetzung der Einheit der Seele« aus, wundere es nicht, dass der Erkenntnisgewinn nur bescheiden ausfalle und man keine »Fähigkeit zu irgend einem Verhalten« aus ihr ableiten könne. Die Blickrichtung, die ihn selbst dazu bringe, die Seele als Einheit zu fassen, sei allerdings eine gänzlich andere, als Fechner dies durch seine verkürzte Darlegung unterstelle:

»Umgekehrt vielmehr würde man sagen müssen: eben weil die Seele Mannigfaches vereinigen, aufeinander beziehen und beurteilen kann, eben dadurch zeigt und bewährt sie sich nicht bloß, sondern *ist* sie Einheit, und es gibt gar keine noch wahrere Einheit, auf die sie sich wie auf einen Rechtsgrund zur Ausübung dieser Fähigkeit berufen könnte. Wie sie aber dazu kommt, diese Fähigkeit zu besitzen – und das heißt, wie es zugeht, dass sie überhaupt als ein Wesen existieren kann – dies ist nicht bloß eine unbeantwortbare, sondern in sich selbst widersprechende Frage.«³¹¹

zweitens: ob die Bezeichnung, welche dieses Subjekt gerade als *Wille* vorstellt, und zwar mit der Hinzufügung, dass der menschliche Wille die höchste Entwicklung dieses Gemeinten sei, nicht eine willkürliche Annahme bleibe, die grundlos die wesentliche Natur des Gemeinten zu ergreifen glaubt.« *Hermann Lotze*, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Dictate aus den Vorlesungen, Leipzig 1882, 83 f.

³⁰⁹ RezTN, 427 f.

³¹⁰ RezTN, 428 f.

³¹¹ RezTN, 429.

Damit ist Lotze – wieder einmal – beim Kern seiner Seelenlehre angelangt: Ihre Einheit, die dadurch zum Ausdruck kommt, dass sie die Vielheit der Welt zum Ganzen eines Bewusstseins zusammenführt, ist ein unhintergebares und vor allem anderen gegebenes Faktum;³¹² die Frage nach den multiplen Entstehungsbedingungen dieser Einheit hingegen, die Fechner in seiner »synechologischen Ansicht« zu beantworten sucht, entzieht sich nach Lotze jedem Versuch einer Antwort, da das göttliche Schöpfungshandeln, das diese Einheit hervorgebracht hat, mit den Mitteln menschlicher Vernunft nicht rekonstruiert werden kann. Alle »Theorien«, so Lotze, die die »endlichen Dinge« auf die »Einheit eines substantiellen Grundes« zurückführen wollten, könnten daher immer nur ein »Verhältnis der Abhängigkeit« beider, nicht aber eine »Art der Ausführung« dieses Verhältnisses beschreiben; zugleich könne weder das Atom noch die Seele »auf eigenen Füßen« so stehen, »dass sie *erst* einheitliche Wesen wären und in Folge dessen so oder anders handelten«; vielmehr seien sie »Einheiten und Wesen nur insofern und in dem Maße, als sie in ihren Wirkungen sich als solche zeigen«.³¹³

Nun gestehe freilich auch Fechners »synechologische Ansicht« der Seele ihre Einheit »vollständig zu«, dies allerdings – und hier sieht Lotze den entscheidenden Differenzpunkt – nicht als ursprüngliche Gegebenheit, sondern als eine »Folge, die sich aus der Verkettung psychophysischer Vorgänge rekonstruieren lasse«. Lotze bekennt, dass er »[j]ene Konstruktionen [...] nicht für möglich« halte: Wie die »Tätigkeit des umfassenden Weltgrundes« es vermöge, sich aus der »Tatsache der Bewegung« dem »Plane des Ganzen gemäß das einheitliche Subjekt zu ihr hinzuschaffen«, sei genauso wenig ergründbar wie die Frage, »warum die eine Schwingungsform die Empfindung des Roten, die andere die des Süßen erzeugen müsse«. Immer bleibe der »Grund der Verknüpfung« physikalischer Gegebenheiten an das subjektive Empfinden im Dunklen, und es lasse sich einzig sagen, dass er »nur in dem liegen« könne, »was der alles umfassende Grund nach seinem Plane des Ganzen dem entstehenden Seelenwesen auftrag, als er es zur Tatsache jener Bewegungen hinzutreten ließ«.³¹⁴ Wenn es auch unstrittig sei, dass das »geistige Leben« sich nicht schlechthin »frei über das materielle erhebe«, müsse man doch ebenso zugestehen, »dass es in *allen* seinen Verrichtungen eben etwas anderes ist und tut, als die physischen Bedingungen enthalten, an die es vielleicht ausnahmslos gebunden ist«. Zur Ausmalung dieser Differenz greift schließlich auch Lotze auf eine florale Metapher zurück: Das Seelenleben sei, so schreibt er, »im Ganzen einer Blume ähnlich, die ohne Erdboden nicht blühen kann, aber weder durch ihre Gestalt noch ihren Duft Analogien seiner Struktur wiederholt.«³¹⁵

³¹² Siehe hierzu oben: I.C.3.

³¹³ RezTN, 430 f.

³¹⁴ RezTN, 431 f.

³¹⁵ RezTN, 434 f.

5. Gott: Eine Systematik des Höchsten?

Eine prinzipielle, wenn nicht gar die »wesentliche Differenz [...], die unsere Überzeugungen scheidet«, sieht Lotze schließlich gegeben in einem basalen Theorem, auf der Fechners gesamte »Tagesansicht« aufbaut – seiner philosophischen Gotteslehre.³¹⁶

Für Fechner ist die »Tagesansicht« unweigerlich beherrscht vom Glauben an »einen einzigen Gott, dessen Bewusstsein das menschliche ebenso an Weite überreicht, als an Höhe übersteigt«.³¹⁷ Diese Erkenntnis, dass Gott der »allgemeine Geist« sei, »der alles in Zusammenhang erfasst und erhält«, sei von der »Nachtansicht«, die, obgleich ursprünglich der »Einheit und Erhabenheit Gottes zuliebe entstanden«, zugunsten eines grundlegenden Anthropozentrismus unterlaufen worden.³¹⁸ Eine Schlüsselrolle weist Fechner auf dem Weg dieser Entwicklung *Kant* zu, seinem Prototyp des »Nachtphilosophen«: Nachdem das »kopernikanische Weltsystem« ihn nicht mehr habe glauben lassen, dass »die Sonne sich um die Erde dreht«, sei er der neuen Sicht gefolgt, dass »die Erde samt der Sonne sich um den Menschen dreht«; und da sich von Gott, den man weiterhin brauche, nichts wissen lasse, erkläre er ihn »für ein praktisches Postulat, von dem aber theoretisch alles wieder abzuziehen ist, was in praktischem Interesse davon auszusagen ist«.³¹⁹ – An die Stelle der Kantischen Wende zum Menschen setzt Fechner nun eine Wende des Menschen zu Gott, die aus seiner Sicht die einzig konsequente Rückkehr zur Fülle des Seienden ist:

»Die Bibel prägt dem Menschen ein: liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst; die Tagesansicht aber führt ihm auch die Umkehrung davon zu Gemüte: die Liebe Gottes geht über alles und er liebt alle wie sich selbst, weil er eben Teilwesen seines eigenen Wesens darin liebt. Näher aber können sie ihm nicht sein und näher kann uns Gott nicht sein und können uns unsere Nebenmenschen nicht sein, als wenn wir alle gemeinsam Teil an ihm selber haben und er uns alle zum Ganzen ergänzt. Das zu wissen und zu fühlen ist Gottseligkeit; an jedem Gedanken und Gefühl aber, das davon abführt, hängt etwas von Gottlosigkeit.«³²⁰

Dieses Gottesverständnis zieht nun mehrere bedeutende Konsequenzen nach sich: Zum einen sei, so Fechner, die »ganze sinnliche Erscheinungswelt« als »in Gott aufgehoben« zu denken.³²¹ Im Gegensatz zu den defizitären Sinneswahrnehmungen der endlichen Wesen sei Gott in der Lage, die Dinge in ihrer vollen Realität und den »Bestimmungen ihres Seins« zu erfassen: das »Ding an sich« ist auf diesem Weg restituiert.³²² Ferner wisse Gott durch das Wissen seiner Geschöpfe

³¹⁶ RezTN, 418.

³¹⁷ TN, 21.

³¹⁸ TN, 21 ff.

³¹⁹ TN, 24.

³²⁰ TN, 24.

³²¹ TN, 25.

³²² TN, 28.

um alles, was diese wüssten, er trage »die bewussten Tendenzen aller seiner Geschöpfe zugleich« in sich und fühle zudem alle Lust und allen Schmerz der Welt.³²³ Die Lösung des Theodizee-Problems, die dieser Feststellung notwendig nachfolgen muss, wird von Fechner mit einem Bild umschrieben: Gott trage zu jedem Leiden »Ergänzungen und Versöhnungen« dieses Leides in sich, so wie die »Unlust, welche die Disharmonie in einer Musik erweckt, schon im Voraus versöhnt und im Erfolge mehr als vergütet wird durch die folgende Auflösung in Harmonie«.³²⁴ Auf der »höchsten Stufe seines Wesens« weise Gott, so Fechner, eine »absolute Vollkommenheit« auf, die nur in den dem Menschen zugänglichen »unteren Gebieten seines Geistes« nicht zu finden sei.³²⁵ Als das allumfassende Wesen sei Gott »der Einige und Alleinige und für sich Bestandsfähige«; ein Geist, der »aus ihm herausfiele, wäre nicht«, doch auch der göttliche Geist »wäre nicht ohne seinen Inhalt, zu dem die geschöpflichen Geister gehören«.³²⁶ Das Verhältnis der Welt zu Gott könne gefasst werden als das der »materielle[n] Seite der Existenz« gegenüber der »geistigen«, doch ließen sich beide schließlich in eine »Einheit aufheben [...] für die wir doch wieder nur den Namen Gott fänden«.³²⁷ Die »Anschauungsform der Zeit« schließlich besteht nach Fechner für Gott ebenso wie für den Menschen, da die menschlichen Anschauungen ja Teil Gottes sind; zugleich aber sei das »Unveränderliche in Gott« gegeben durch das

»in und durch alle Veränderungen der geistigen wie materiellen Welt bestehende, alle bindende, den Zusammenhang aller vermittelnde Gesetz, wonach aus denselben, sei es geistigen oder materiellen, Ursachen [und] Bedingungen immer und überall, heute wie morgen, hier wie da dieselben Folgen fließen [...]. Mit diesem in Gottes unveränderlichem Wesen begründeten oder den unveränderlichen Halt seines Wesens selbst begründenden Gesetze beherrscht Gott den ganzen Weltlauf [...]. Und ist es schade für uns, dass es so ist? Wohl wäre es schade, wenn das Gesetz von Gottes Wollen, Wissen, Wirken zum Unheil für uns führte; nun, [da] wir aber im Sinne der Tagesansicht das Gegenteil zu glauben haben, haben wir uns einer Gesetzlichkeit zu freuen, die sicher und ohne Schwanken zum Ziele führt.«³²⁸

Lotze nimmt diese Verbindung des Begriffes einer allgemeinen Gesetzlichkeit mit der Gotteslehre zum Anlass seines Einstiegs in die Kritik von Fechners philosophischer Theologie. Die Erkenntnis, »dass die Welt ein zusammengehöriges Ganzes sei«, bedürfe zunächst »keiner Wiedererfindung«, wohl aber die »Bedeutung, die jener Einheit zu geben« sei, einer »bestimmteren Interpretation«. Ihm selbst gelte nicht die Frage, »wie die Dinge aufeinander wirken«, sondern die Tatsache, »dass sie es überhaupt tun« als die »notwendige Überzeugung, ohne welche jeder weitere Versuch, die Welt zu begreifen, fruchtlos sein« müsse. Von dieser Einsicht aus führt nach Lotze der Weg der Erkenntnis allerdings nicht rekursiv in Richtung des

³²³ TN, 79 f.

³²⁴ TN, 82.

³²⁵ TN, 82.

³²⁶ TN, 83.

³²⁷ TN, 85.

³²⁸ TN, 86.

Grundes der Welt; er kann stattdessen nur progressiv in Richtung hierauf aufbauender konkreterer Einsichten beschritten werden. Auch er selbst zähle sich daher

»zu dem abscheulichen Geschlecht der Philosophen, welche meinen, dass die Untersuchung dessen nicht ganz nutzlos ist, was wir eigentlich denken, wenn wir einen jener Begriffe anwenden, mit denen wir doch alle und ohne welche keiner von uns jene Überlegungen anstellen kann, die sich die exakte Wissenschaft für sich vorbehält.«³²⁹

So sehe er die »Tatsache des Wirkens« ebenso wie die »Tatsache des Seins« als die nicht auf ein universales »Gesetz« rückführbare »wunderbare Wirklichkeit, die uns gegeben ist«; nicht die Frage nach der »merkwürdige[n] Maschinerie« ihrer Schöpfung, sondern allein die nach ihrem empirischen Verständnis habe man sich folglich zu stellen. Und dennoch lasse sich aus diesen gegebenen Tatsachen eine wesentliche Hintergrunderkenntnis ableiten: Da sich alle Dinge der Welt unter eine »allgemeine Vorstellung« – eben die des Seins und des Wirkens – bringen ließen, sei die Annahme eines »Pluralismus«, einer »ursprüngliche[n] Vielheit einander nichts angehender Elemente« unmöglich und die Einheit der Welt bereits dadurch garantiert.³³⁰

Hierauf aufbauend lasse sich nun freilich der Schluss ziehen, dass dieses »unmittelbare Füreinandersein« der Dinge nur dann möglich sei, wenn sie »eines Wesens sind, das zugleich den Grund ihrer Natur oder dessen, was sie sind, und zugleich den Grund ihres Seins bildet«. Die Begriffe des »Füreinanderseins der Vielen« und der »Einheit des Wesens« seien daher nicht ohne einander denkbar.³³¹ Lotze verweist an dieser Stelle auf »andere Überlegungen«, die ihn ebenfalls dazu gebracht hätten, Gott nicht nur als Einheit des Weltganzen, sondern zudem in der »Form des persönlichen Geistes« zu denken.³³² So sieht er sich, wenn auch auf anderem Weg als Fechner, zur Annahme »desselben Gottes« gebracht, den dieser »als den umfassenden Grund seines Geisterreiches« bekenne. Doch werde man »von diesem gemeinschaftlichen Punkte aus [...], wie mir scheint, auseinander gehen müssen«. ³³³ Wenn er sich nämlich mit Fechner auch darin einig sei, dass man die »Ordnung der Welt« als einen »göttlichen Plan« zu fassen habe, gelte doch zugleich, dass man »menschlich davon zu sprechen genötigt« sei.³³⁴ Aus der Perspektive dieses endlichen Blickes auf das Absolute und seine Verwirklichungsweisen biete sich als der »letzte und höchste selbstständige Inhalt« nur das an, »dessen Wert der höchste ist«, nur das, »was wir als Güte, Schönheit und Seligkeit preisen«, wobei immer zu ergänzen sei, dass »alle diese Namen leere Namen bleiben« und das mit ihnen Bezeichnete für den Menschen »Wirklichkeit nur in bestimmten Formen und Gestalten des Seienden und des Geschehenden haben« könne. Die

³²⁹ RezTN, 418.

³³⁰ RezTN, 419 f.

³³¹ RezTN, 420 f.

³³² Siehe hierzu oben: I.C.22.

³³³ RezTN, 421.

³³⁴ RezTN, 421.

hieraus resultierende Aufgabe, die »gegebene Welt der Dinge und ihrer Formen« und die »notwendige allgemeine Wahrheit, nach der sie sich im Weltlauf bewegen« als »unselbstständige Folgen jenes einen höchsten und lichten Mittelpunktes, des unendlich Wertvollen, zu begreifen« ist für Lotze »ebenso unlösbar [...], wie ihre Stellung mir unvermeidlich erschien«:

»Drei Anfänge unseres gesamten Wissens musste ich zugeben, deren notwendig zu glaubende Einheit wir nicht finden: gelänge es uns selbst, den Inhalt des höchsten Zweckes erschöpfend auszudrücken, so würden wir aus ihm allein die bestimmte Gestaltenwelt nicht ableiten können, die wir zu seiner Erfüllung gegeben vorfinden.«³³⁵

So gelangt der Mensch aufgrund der Divergenz der Kategorien seiner Erkenntnis³³⁶ nie zu einer Einsicht, die einer Bestimmung des Wesens Gottes auch nur nahekammt; vielmehr hat er mit einem unbestimmten Wissen darum zu leben, dass allein Gott diejenige Einheit der Welt repräsentiert, die seinem eigenen geistigen Zugriff immer entzogen bleibt.

Ausgehend von dieser Feststellung einer »uns undurchführbare[n] Systematik des Höchsten« bekennt Lotze, dass in eben dieser letzten Unkenntnis der Grund dafür liege, »um deswillen ich dem Gebrauche der Analogien zur Erweiterung unserer Kenntnis über das Diesseits hinaus widerstrebe, wo jene Konstanten uns durch Erfahrung gegeben sind«: In einem empirisch fassbaren Rahmen, innerhalb dessen sich die Geltung übergreifender »allgemeine[r] Gesetze« verifizieren lasse, seien Analogieschlüsse in der Regel legitim; die Behauptung allerdings, »dieselben Gewohnheiten und Formen des Geschehens«, die dem Menschen empirisch vertraut seien, ließen sich auf den Bereich des durch ihn nicht mehr Erkennbaren übertragen, habe man als ein »niemals beweisbar[es]« und daher denkerisch unrechtmäßiges Unterfangen zu werten. Jede umfassende »Weltkonstruktion«, die »scharfsinnig und blendend« den »Zusammenhang jenes Jenseits mit diesem Diesseits« in der »Art ihrer Verknüpfung« bestimmen wolle, müsse sich insofern den »drückende[n] Zweifel« gefallen lassen, »dass es zwar so sein könnte, aber vielleicht ganz anders ist.«³³⁷ Die sehr konkreten und allesamt der Empirie entlehnten Züge, mit denen Fechner sein Bild des Absoluten malt – die Zeitgebundenheit Gottes, seine Empfindungsfähigkeit, seine Auflösung der Dissonanz des Leides in eine endliche Harmonie – sind damit qualifiziert als Hypostasierungen menschlicher Erfahrungsgegebenheiten, die dem Projektionsverdacht nicht wirklich etwas entgegen zu setzen haben.

³³⁵ RezTN, 422 f.

³³⁶ Vgl. hierzu oben: I.C.19.

³³⁷ RezTN, 423 f.

6. Resümee: Was können wir wissen?

Am Ende seiner Rezension greift Lotze zur Bündelung der Argumente, die er gegen Fechners Bild der »Tagesansicht« vorzubringen hatte, zu einem einfachen Gleichnis:

»Ein Mönch, dem sein verstorbener Gefährte erschien, fragte diesen über die jenseitige Welt: *estne taliter qualiter?* Aber der erwiderte verstört: *totaliter aliter!* Wer uns die Befürchtung nehmen könnte, dass es uns mit unseren Spekulationen ähnlich ergehen möchte! Gestehen wir deshalb doch lieber zu, dass vom Diesseits zum Jenseits die Brücken nicht führen, die hinreichend fest wären, um zu ihrer Betretung einzuladen.«³³⁸

Ob nun mit Bezug auf die Vorstellung einer Allbeseelung und die Annahme einer Fortdauer der Seele, ob nun hinsichtlich einer Theorie der seelischen Binnenstruktur oder mit Blick auf eine nähere Bestimmung des Wesens Gottes – immer gilt für Lotze, dass all die damit thematisierten Vorstellungsweisen zwar als solche narrativ plausibilisierbar sind, aber dass die konkrete Schilderung dieser Gegebenheiten dem nur im »Diesseits« verhafteten Menschen nicht in der Selbstverständlichkeit der Erfahrungswelt, sondern immer nur in äußerst vagen Umrisen möglich ist. – Gleichwohl ist Lotze am versöhnlichen Ende seiner Rezension bereit, zuzugestehen, dass der »Streit um die kleinen Verschiedenheiten unserer Deutungen des Höchsten« hier wie auch »im Leben mehr Platz« eingenommen habe, »als die Versicherung unserer Übereinstimmung« in den Grundfragen des menschlichen Daseins; erneut wolle er daher betonen, »wie siegreich von Fechner jene Nachtansicht bekämpft wird, die man uns als neuen Glauben an Stelle des alten aufdrängen wollte«.³³⁹

Lotzes Fechner-Rezension erlaubt eine präzise Kartierung des Horizontes seiner philosophischen Weltanschauung und zugleich einen Einblick in die Grenzen, die er auf dem Weg des Denkens unweigerlich für gegeben hält; außerdem erbringt sie die Erkenntnis, dass er selbst sich der Dramatik, die sein Freund und Kollege Fechner der geistigen Situation der Zeit – der »Nachtansicht« – zuschreiben möchte, nicht vollständig anzuschließen bereit ist:

- Zunächst wird deutlich, dass Lotzes zentrales Anliegen darin besteht, seine eigenen Grundinteressen, die sich allesamt mit denen Fechners decken, trotz seines größeren Skeptizismus gegen die auch durch Fechner kritisierten Reduktionismen der Gegenwartsphilosophie zu verteidigen. Fechners Bestreben, das – mit *Michael Heidelberger* gesprochen – darin besteht, »die Naturwissenschaft wieder dem direkten Erfahren und Fühlen des Menschen nahezubringen, sie zum Fundament der systematischen Orientierungsversuche des Menschen in der Welt zu

³³⁸ RezTN, 436f. Die von Lotze erzählte Anekdote findet sich häufig und unter Nennung verschiedener Quellen im Kontext negativer Theologie, sie lässt sich übersetzen mit: »Ist es nicht so, wie (wir es uns vorstellen)? – (Nein,) völlig anders!«

³³⁹ RezTN, 437.

machen«,³⁴⁰ ist in gleicher Weise das Bestreben Lotzes; insofern wird Fechners Metapher der »Tagesansicht« durch Lotze als eine gelungene Artikulation der Fundamente seines eigenen Denkens begrüßt.

- Lotzes Haltung gegenüber der konkreten Form, der Fechner seiner Fassung der »Tagesansicht« gibt, ist dagegen, wie gesehen, ambivalent: Zum einen gesteht er ihr (wie jedem »Glauben«) zu, dass sie in einer Form zum Ausdruck gebracht werden kann, die die Möglichkeit des empirisch Erkennbaren notwendig überschreiten muss; zum anderen aber bemängelt er doch in unterschiedlichem Kontext Fechners Neigung, sich zur Verbreitung von Erkenntnissen über das »Jenseits« unterschiedlicher Analogien aus dem »Diesseits« zu bedienen. Seine eigene Empfehlung geht deshalb dahin, unter »Verzichtleistungen auf Erkenntnis dessen, was wir nicht zu erforschen vermögen«, auf traditionelle und dem allgemeinen Menschenverstand eigene »Vorstellungsweisen« zurückzugreifen, die zwar einerseits »die großen Zielpunkte des Glaubens« hervorheben, dabei aber die speziellen »Vermittlungsglieder verschweigen, welche die neue Tagesansicht zu ihrer Vollständigkeit bedarf«.³⁴¹
- In Korrespondenz hierzu sieht Lotze auf Basis seiner zurückhaltenderen Epistemologie einige Probleme für nicht gegeben, die Fechner als Grundlage seiner Betrachtung wählt. Dies beginnt bereits bei dessen Einstiegsmeditation, in der die Sonne, »nachtphilosophisch« betrachtet, zum »im Finstern seinen Weg suchende[n] Ball« und die Welt zur Bühne für nur blitzartig auftauchende und wieder verschwindende lebende Wesen wird. Lotze – in dessen *Mikrokosmos* sich im Hinblick auf die Betrachtung der materiellen Welt ein ganz ähnliches Bild findet³⁴² – betont, dass eine derartige Symbolisierung der naturwissenschaftlichen Weltauffassung durchaus sinnvoll ist: Tatsächlich ist die Welt nur »Schein«, der dem Menschen durch die Sinne erzeugt wird; diese Form der Weltwahrnehmung ist daher diejenige, hinter die er als Erkenntnissubjekt nicht zurücktreten kann. Abstrahiert er nun im Interesse der Wissenschaft vom Bild der Welt, wie sie sich ihm darbietet, hat die so entstandene Vorstellungsweise – dies als Einwurf gegen die »Nachtansicht« – lediglich sekundären Charakter; sie ist ein (wenn auch womöglich hilfreiches) Konstrukt.³⁴³ Ganz so groß, so könn-

³⁴⁰ Michael Heidelberger, Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung, Frankfurt a. M. 1993, 383.

³⁴¹ RezTN, 413f.

³⁴² MK, 156: »Die unablässige allgemeine Bewegung der Natur ist überall die umfassende Strömung, in deren bewegtestem Teile, nicht einmal wie feste Inseln, sondern nur wie bewegliche Wirbel, die lebendigen Geschöpfe auftauchen und verschwinden, indem die vorüberfließenden Massen augenblicklich eine Zusammenlenkung in eine eigentümliche Bahn und eine Verdichtung zu bestimmter Gestaltung erfahren, um bald durch dieselben Kräfte, von denen sie in diesen Durchschnittspunkt zusammengeführt wurden, in die gestaltlose allgemeine Strömung wieder zerstreut zu werden.«

³⁴³ So erklärt sich auch, wieso Fechner die Tatsache, dass der Natur in der Perspektive moderner Naturwissenschaft keine »qualitative«, sondern nur noch »quantitative Bestimmtheit« zugesprochen wird, als höchst problematisch sieht, da sich so erst das Problem eines »kausale[n]

te man Fechners Bild mit Lotze ergänzen, ist also die Kluft nicht zwischen Tag und Nacht, wie dieser suggerieren möchte, da es für den Philosophen, der die Dinge richtig zu betrachten weiß, ohnehin zuallererst Tag ist; der »Nachphilosoph« dagegen begeht den Fehler, eine legitime, aber lediglich partikuläre Perspektive menschlicher Weltbetrachtung zur absoluten Realität zu erheben.

- Am stärksten schließlich treten die Differenzen zwischen Fechner und Lotze in der Frage nach der Möglichkeit und Reichweite einer philosophischen Theologie zutage. Für Lotze liegt der Grund der immer defizitär bleibenden Erkenntnisse des Menschen in der Frage nach eben dem *Grund* dieser Erkenntnisse, die sich nicht in einem positiven und deskriptiven Sinne beantworten lässt: Die unweigerlich gegebenen »drei Anfänge unseres gesamten Wissens« können ihm zufolge angesichts ihrer Divergenz nie in die Form eines Einheitsprinzips gebracht werden; vielmehr lässt sich die diesen Anfängen zugrunde liegende »notwendig zu glaubende Einheit« nicht finden.³⁴⁴ Fechner dagegen wertet eben diesen Skeptizismus als ein Symptom der fortgeschrittenen Entfremdungsgeschichte, durch die das Aufkommen der »Nachtansicht« erst möglich wurde: Gott wird als die »oberste Stufe« in eine undurchschaubare Transzendenz entrückt und der von ihm getrennte Rest der Welt »in die Nacht der Nachtansicht versenkt«.³⁴⁵ Der Erkenntnisoptimismus in Bezug auf Gott, den Lotze vermischen lässt, ist daher für Fechner eine notwendige Bedingung der »Tagesansicht« der Welt: »Damit aber, dass wir wissen, wir sind etwas *in ihm*, wissen wir auch etwas *von ihm*, und an dieses Wissen weiß sich anderes zu knüpfen.«³⁴⁶

Kurz und prägnant bringt Lotze selbst den Kern der Differenzen beider Denkweisen in den Abschlussworten seiner Rezension auf den Punkt: Fechner möge es ihm, dem »früheren Hausgeist«, nicht übel nehmen, dass ihm »die Grenzen zwischen dem, was wir wissen, und dem, was wir nicht wissen können, etwas anders zu ziehen scheinen. Bald werden wir alle davon mehr erfahren.«³⁴⁷

Sprung[es]« zwischen Natur und Geist ergebe – seine Empfehlung geht deshalb dahin, die Perspektive der Empfindungsqualität in der Naturwissenschaft zu »restituieren«, um die ursprüngliche Einheit wieder zu gewährleisten. Lotze dagegen ist Empiriker genug, um einzusehen, dass eine derartige Rückkehr nicht möglich ist; sein Plädoyer für einen »praktischen Okkasionalismus« ist mithin als Votum für eine Legitimität beider Betrachtungsweisen zu verstehen. Vgl. TN, 236 f; Streitschriften, 96.

³⁴⁴ RezTN, 422.

³⁴⁵ TN, 11 f.

³⁴⁶ TN, 14 f.

³⁴⁷ RezTN, 437. Lotze hatte in den frühen 1840er Jahren Fechner, der wegen eines Augenleidens für einige Zeit nahezu arbeitsunfähig war, beinahe täglich besucht und, wie sein Neffe und späterer Biograph Johannes E. Kuntze berichtet, in dieser Zeit von der Familie den Namen »der Hausgeist« erhalten. *Johannes E. Kuntze*, Gustav Theodor Fechner (Dr. Mises). Ein deutsches Gelehrtenleben, Leipzig 1892, 141.

E. FAZIT: »DAS WESEN DER DINGE BESTEHT NICHT IN GEDANKEN«

Die Diskurse, die Lotze während der Entstehungszeit des *Mikrokosmos* und darüber hinaus mit seinen Zeitgenossen führte, zeigen ihn sowohl als versierten Kritiker fremder Denksysteme, wie auch als einen Philosophen, der bereit ist, die Grundlagen des eigenen Denkens vehement gegen seine Opponenten in Schutz zu nehmen. Der Materialist und »Sensualist« Czolbe, der Spätidealist Fichte und der Panpsychist Fechner nötigen ihn durch die unterschiedlichen Voraussetzungen ihrer Ansätze dabei zu vordergründig sehr unterschiedlichen Kritikstrategien: Während Czolbe von Lotze eindringlich darauf hingewiesen wird, dass eine Elimination alles »Übersinnlichen« eine Auslöschung des Trägers auch der sinnlichen Wahrnehmung zur Folge hätte, womit jede wissenschaftliche Untersuchung zur Paradoxie würde – eine Kritik, die Czolbe schließlich zum Einlenken bringt – betont er gegenüber Fichte primär, dass die Idealisierung des Menschen, die sich in dessen »Anthropologie« findet, zu einem hypostasierten Zerrbild führt, das in mehrerlei Hinsicht mit der gegebenen Wirklichkeit nichts mehr gemein hat. Sein Freund und Kollege Fechner, dessen Grundannahmen von Lotze weitgehend geteilt werden, muss sich schließlich den Vorwurf gefallen lassen, dass die konkreten Analogien, mit denen er die Beseelung des Kosmos von der kleinsten Pflanze bis zum höchsten aller Wesen nachweisen möchte, allenfalls als subjektive, der Erfahrungswelt entlehnte Symbolisierungsweisen legitim sind, weshalb ihnen keinerlei Anspruch auf universale Gültigkeit zukommen kann.

Doch so unterschiedlich Lotzes Antworten auf die Entwürfe seiner Gegner auch ausfallen, so sehr fällt doch zugleich auf, dass sie immer auf zwei eng miteinander verwandten Grundprämissen basieren. Die erste von beiden ist die *Weigerung, Denkkonstrukte als Realitäten zu fassen*. Gegen alle Konzepte, die der menschlichen Seele eine wie auch immer geartete Voraussetzung machen wollen, führt Lotze ein zentrales Argument ins Feld, das er in einem Aufsatz seines Spätwerks, der zeitnah zur Fechner-Rezension entstand, pointiert in die folgenden Worte fasst:

»Alle Wissenschaft kann natürlich nur mit Gedanken operieren und muss den Gesetzen unseres Denkens folgen; aber sie muss einsehen, dass sie in allen Objekten, mit denen sie sich beschäftigt, und besonders in jenem höchsten Prinzip von allem, das sie voraussetzt, etwas finden wird, das selbst, wenn es geistig ganz vollständig erfasst wäre, dennoch nicht in Form einer Vorstellung oder eines Gedankens erschöpft werden könnte.«³⁴⁸

Mit anderen Worten: Die Erkenntnis des Allgemeinen, die auf dem Weg der Reflexion erreicht werden kann, bleibt zugleich immer Konstruktion; eine Sache begriffen zu haben heißt nie, ihr umfassend gerecht geworden zu sein.

Auf dieser Basis stellt Lotze fest, dass ein elementarer Fehler sowohl Czolbes, wie auch Fichtes und Fechners darin liegt, die von ihnen als Voraussetzung der

³⁴⁸ Hermann Lotze, *Die Philosophie in den letzten 40 Jahren*, in: ders., *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* (Hg. Georg Misch), Leipzig 1912, XCIII-CXXII, XCVI. (Zum Entstehungskontext dieses Aufsatzes vgl. oben: I, Anm. 220.)

Welt und der menschlichen Subjektivität identifizierten Prinzipien als erschöpfende und umfassende Explikationen zu werten. Dies gilt einerseits für den »schlimme[n] und alle Weltauffassung wahrhaft zerstörende[n] Materialismus« Czolbes und seiner Zeitgenossen, der aus den »Wechselwirkungen der Stoffe [...] die Fülle des Geistigen als eine leichte Zugabe von selbst entstehen lässt«;³⁴⁹ ebenso erfährt Fichtes Optimismus, alle Erscheinungen in der Welt auf den »wesentlichen Grund ihrer eigenen Notwendigkeit« zurückführen zu können, die lapidare Entgegnung: »Wenn man *kann*, verehrtester Freund«.³⁵⁰ Fechners prosaischer Entwurf einer panpsychistischen Weltanschauung wird schließlich mit einem Gleichnis beantwortet: »*estne taliter qualiter?* [...] *totaliter aliter!*«³⁵¹ In all diesen Fällen muss nach Lotze der Versuch einer Rekonstruktion des Allgemeinen, das den denkenden Geist in die Existenz ruft, aus einem einfachen Grund in die Irre gehen: Partikuläre Wahrheiten gewinnen zu können, ist ein beachtliches Spezifikum des menschlichen Denkens; aus ihnen ein verborgenes Wesen der Dinge oder des Ich ableiten zu wollen, ein naheliegender, aber dennoch grundsätzlicher Fehlschluss. Der »Mechanismus« als die unleugbare Tatsache eines »Kreis[es] vollkommen allgemeiner Gesetze«, denen auch der Mensch unterworfen ist,³⁵² wird daher in Lotzes eigenen Schriften an den Geltungsrahmen gebunden, der ihm einzig zusteht: Er ist »nicht ein auf sich beruhendes Fatum«, sondern lediglich eine »Sammlung faktischer Gesetze [...], welche bestimmte Folgen synthetisch mit gewissen Prämissen verbindet« und möchte somit ein weit »bescheideneres Gebiet« für sich behaupten, als jeder vergebliche Versuch einer »Anschauung dieses ewigen Sinnes«.³⁵³

Dies ist freilich nur die Negation, mit der Lotze dem Erkenntnisoptimismus seiner Zeitgenossen entgegentritt; der positive Ertrag, der ihm zufolge an die Stelle der (insbesondere in der Philosophie) immer naheliegenden Überschätzung der Ergebnisse des Denkens zu setzen ist, findet sich in seiner zweiten Prämisse, dem Theorem der intuitiv erkennbaren *Substantialität der Seele selbst*:

»Denn nicht darauf beruht unser Glaube an die Einheit der Seele, dass wir uns *als* solche Einheit erscheinen, sondern darauf, dass wir uns *überhaupt* erscheinen können. [...] Nicht darauf kommt es an, als was ein Wesen sich selbst erscheint; kann es überhaupt sich selbst, oder kann ein Anderes ihm erscheinen, so muss es notwendig in einer vollkommenen Unteilbarkeit seiner Natur als Eines das Mannigfache des Scheines zusammenfassen können.«³⁵⁴

Mit anderen Worten: Der Mensch hat erst sich selbst und dann erst Konzepte seiner selbst; sein Wesen geht jeder Erkenntnis voraus.³⁵⁵

³⁴⁹ MK, 168.

³⁵⁰ Streitschriften, 98.

³⁵¹ RezTN, 436 f. Siehe hierzu oben: Anm. 338.

³⁵² MedPsych, 28.

³⁵³ Streitschriften, 118 f.

³⁵⁴ MK, 175.

³⁵⁵ Vgl. hierzu die prägnante Formulierung *Else Wentschers*: »Was wir aber im Physischen nicht finden und nicht vorstellen können – ein innerhalb veränderlicher Zustände einheitliches, identisches Wesen – das *erleben* wir unmittelbar auf einem anderen Gebiete: wir erfahren es in

Auf Basis dieser Prämisse kommt Lotze zu dem Schluss, dass das allen Theoremen vorgängige *Subjekt* in allen drei Entwürfen entweder zu kurz kommt, oder aber in verzerrter Form auftritt. Gegenüber Czolbe betont er, dieser nenne in seiner materialistischen Theorie der »in sich selbst zurücklaufenden« Bewegungen im Gehirn weder »das *Subjekt* [...], dessen Prädikat jenes Zurückgehen auf sich selbst ist«, noch gebe er »eine anschauliche Vorstellung von dem Zusammengehen dieser vielen Reflexionen in *einen* Prozess [...], dessen Subjekt ebenfalls genannt wird.«³⁵⁶ Auch Fechner, der in der Welt im Letzten nur eine durch die Prämissen seiner Weltauffassung garantierte allgemeine »Empfindung« sehen möchte, wird von Lotze ermahnt, dass man sich hierdurch »vollkommen von aller erfahrungsmäßigen Grundlage« entferne – in Wahrheit gebe es »keinen Vorgang, den man vollständig und genau bezeichnet hätte, wenn man sagte: eine Empfindung sei, oder es werde empfunden«, vielmehr sei im »Subjekt [...] allein, als sein Zustand oder Tun, die Empfindung wirklich.«³⁵⁷ Fichte schließlich schlägt Lotze zufolge einen gegenläufigen, aber nicht weniger fehlerhaften Irrweg ein, indem er die Seele als mächtigen »Genius« und damit als »kleines schöpferisches Zentrum« auftreten lässt; er selbst hält dieser jeder empirischen Basis entbehrenden Überhöhung der endlichen und defizitären menschlichen Subjektivität entgegen, dass der Mensch von der »Einheit des Ideals«, dessen Urbild allein in Gott zu finden sei, nur so viel verwirklichen könne, »als an der Stelle, an welcher wir in die Wirklichkeit eintreten, die gerade hier zusammenströmenden Wellen des allgemeinen Naturlaufs aus uns machen wollen.«³⁵⁸

So besteht das *positive Ziel*, das Lotze in seiner Kritik anderer Denkkonzepte verfolgt, im Letzten darin, an die Stelle aller externalistischen Konstrukte ein intuitiv nachvollziehbares Theorem zu setzen, das statt eines abstrakten Allgemeinen den Wert des Besonderen betont, das jeder Einzelne in sich vorfindet:

»[D]as Wesen der Dinge besteht nicht in Gedanken, und das *Denken* ist nicht imstande, es zu fassen; aber der *ganze* Geist erlebt dennoch vielleicht in anderen Formen seiner Tätigkeit und seines Ergriffenseins den wesentlichen Sinn alles Seins und Wirkens; dann dient ihm das Den-

unserem eigenen inneren Wesen, *in unserem bewussten Geist*. Wir behalten Vergangenes im Gedächtnis und stellen es neben das Gegenwärtige; wir vergleichen denkend die wechselnden geistigen Inhalte und wissen uns ihnen gegenüber als das beständige Subjekt und sie als unsere Zustände oder Tätigkeiten. In dieser Eigenheit unseres Geistes *erleben* wir unmittelbar ein im Wechsel identisches Wesen, und zwar erleben wir *uns selbst*, unseren *bewussten Geist* als dieses einheitliche Subjekt seiner Vorstellungen, Gefühle und Strebungen. Diese Natur des geistigen Lebens [...] ist ein unmittelbar empfundenen, aber auch das *einzige* Beispiel einer Substanz, das wir kennen. Wollen und müssen wir daher das unendliche, durch seine Aktionen die Welt darstellende Wesen als *Substanz* fassen, und wollen wir uns einen Begriff davon machen, wie es dieser Forderung genügt, so müssen wir es als *geistig, bewusst* deuten.« E. Wentscher (1903), 37 f.

³⁵⁶ RezND, 244.

³⁵⁷ RezTN, 427.

³⁵⁸ Streitschriften, 88 f.

ken als ein Mittel, das Erlebte in jenen Zusammenhang zu bringen, den seine Natur fordert, und es intensiver zu erleben in dem Maße, als er dieses Zusammenhanges mächtig wird.«³⁵⁹

Die je nach Standpunkt originelle oder unzufriedenstellende Essenz der Seelenlehre Lotzes ist es daher, dass auf diese Weise die Anfänge der Philosophie des Geistes gewissermaßen auch die Erkenntnis des Endes der Philosophie des Geistes bedeuten: Das in der Tatsache des erstpersionalen Erlebens jedem zugängliche Bewusstsein der Unteilbarkeit und Unmittelbarkeit der eigenen Existenz kann weder von einer idealistischen Rekonstruktion denkerisch eingeholt, noch von einer naturalistischen Dekonstruktion negiert werden. Das »Leib-Seele-Problem« existiert mithin nicht als ontologisches Problem einer Relationsbestimmung zweier Entitäten; vielmehr ist der Begriff »Seele« ein Synonym für die jedem gegebene präreflexive Subjektivität, auf deren Basis es überhaupt zu einem Verhältnis des Menschen zu seinem Körper und den Gegenständen der Welt kommen kann.³⁶⁰ »[W]as wir in uns beobachten ist stets nur dies: ich empfinde«;³⁶¹ erst der Abstand der Reflexion ist es dann, der die Dinge objektiviert; Seele und Mechanismus treten einander gegenüber, die Divergenz der Tatsachen, Wahrheiten und Werte entsteht. Die Philosophie schafft insofern zunächst Probleme, die es ohne sie nicht gegeben hätte; nicht immer ist sie darüber hinaus in der Lage, einen Beitrag zu ihrer Lösung zu leisten. Die Frage danach, »wie es zugeht, dass dieses innere Leben *sein* kann«, die Frage nach dem »Wesen der Seele« also, hat sie nach Lotze definitiv aufzugeben: Sie ist »jedem Nachdenken unlöslich«, doch wäre sie »nur dann wichtig für uns, wenn unsere Erkenntnis die Aufgabe hätte, die Welt zu schaffen.«³⁶²

Lotzes eigene Theorie der Geistigkeit alles Realen, die er im neunten Buch des *Mikrokosmos* breit entfaltet, mag angesichts dessen vorderhand als ein um so unangemessenerer Rückfall in die von ihm selbst ausdrücklich abgelehnte »verkehrte Welt jener Untersuchungen« erscheinen, »welche wissen wollen, durch welche Maschinerie die Wirklichkeit gemacht wird.«³⁶³ Man hätte ihn freilich deutlich missverstanden, wollte man die Abschlussthesen des *Mikrokosmos* als einen Aufweis der strukturellen Bedingungen fassen, die der subjektiven Existenz des Menschen voraus liegen. Der Begründungsweg verläuft genau umgekehrt: Es ist auch hier die vor allem anderen als sicher gegebene Grundtatsache der Einheit des Bewusstseins, die Lotze dazu bringt, den Gegenständen der Welt ebenfalls ein autonomes »Fürsichsein« zuzusprechen und in einer relationalen Ontologie die Brücke zwischen der Vielheit dieser autonomen Entitäten und der Einheit Gottes als des höchsten »Fürsichseienden« zu schlagen. Es könne, so fasst es Lotze, keine wie auch immer gearbete »Maschinerie« geben, »wenn nicht zuerst eine Wirklichkeit vorangeht, aus de-

³⁵⁹ MK3, 243.

³⁶⁰ Dieser Standpunkt ähnelt formal der eingangs beschriebenen Position *Franz von Ku-scheras*, die von diesem als »polarer Dualismus« bezeichnet wird (vgl. hierzu oben: Einleitung, Anm. 7).

³⁶¹ RezTN, 427.

³⁶² MK, 215 f.

³⁶³ MK3, 534.

ren Bestandteilen und nach deren bereits geltenden Gesetzen sie zusammengesetzt werden könnte.«³⁶⁴ Diese Wirklichkeit ist die kleine Welt als Spiegel der großen, der menschliche Mikrokosmos als Analogie der Struktur des Kosmos; zugleich sind alle »jene ontologischen Begriffe«, in denen sich diese Relation ausdrückt, »nur Erzeugnisse des Denkens, nicht Bedingungen der Möglichkeit des Denkenden oder des Gedachten [...], nur Projektionen der Wahrheit für den Standpunkt des endlichen Geistes, nicht die eigene Gestalt der Wahrheit selbst«.³⁶⁵

Bei aller Breite des Abschlusses auf der Ebene der Ontologie bleibt die fundamentale These der Seelenlehre Lotzes mithin kein absoluter, sondern ein im letzten höchst subjektiver Idealismus – eine Theorie also, die die Seele beinahe ununterscheidbar mit der individuellen Ich-Perspektive verschmelzen lässt. Es ist daher nur schwer möglich, Gründe für einen Mehrwert ihrer Annahme abseits der Philosophie auszumachen; vielmehr wird die »Seelenfrage«, ursprünglich ein Hauptthema von Lotzes frühen naturwissenschaftlichen Schriften, auch im *Mikrokosmos* nicht auf eine Weise beantwortet, die es nachvollziehbar macht, wieso Empiriker ihrem Gegenstand überhaupt große Beachtung schenken sollten. Der renommierte Physiologe *Rudolf Virchow*, ein Zeitgenosse Lotzes, wies hierauf schon während der Entstehungszeit des *Mikrokosmos* hin; in einem 1854 erschienenen Aufsatz zum Thema »Empirie und Transzendenz« schrieb er mit Bezug auf Lotzes *Medizinische Psychologie*:

»Aber was ist denn Zusagendes an der Seele des Hrn. Lotze? Eine Substanz, die keine Substanz ist, [...] eine Substanz, die räumlich an ein bestimmtes Organ des Körpers gebunden ist und nur durch dieses Organ, unter stetiger materieller Teilnahme desselben, wirksam sein kann, eine Substanz, die ihre eigentümlichen Gesetze hat und sich von sich aus bestimmt – soll diese das ethische und ästhetische Bedürfnis des Menschen befriedigen? Soll sie das Äquivalent für aufgegebene kirchliche Dogmen darbieten? Hr. Lotze wird sich hoffentlich darüber nicht täuschen, dass seine Dichtung weder naturwissenschaftlich noch kirchlich befriedigend ist, und ich fürchte fast, dass er selbst philosophische Anhänger mit großer Mühe gewinnen werde.«³⁶⁶

Wenn es um die konkrete Explanationskraft von Lotzes Seelenlehre geht, ist Virchow sicher Recht zu geben: Für Lotze ist die Seele die Ermöglichungsbedingung aller menschlichen Weltwahrnehmung; da sie aber weder einen validierbaren Kern hat, noch abseits des durch die Naturforschung ergründbaren »Mechanismus« wirken kann, gibt es keine objektive Notwendigkeit für die empirischen Wissenschaften, sich überhaupt mit ihr zu befassen. Es lässt sich insofern nicht abstreiten, dass Lotzes minimalistische Seelenlehre, die bereits mit dem meisten Traditionsgut gebrochen hatte, das bis dahin mit diesem Begriff verbunden worden war, eher als ein Beitrag zu seiner Abschaffung auf dem Feld der konkreten For-

³⁶⁴ Ebd.

³⁶⁵ MK3, 540.

³⁶⁶ *Rudolf Virchow*, *Empirie und Transzendenz*, in: *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin*, Bd. 7 (1854), 3–29, 23.

schung gesehen werden muss.³⁶⁷ Lotzes Versuch der »Perspektivenverdopplung«,³⁶⁸ die Einführung eines zweifachen Deutungsrahmens, der sowohl die strikten Naturgesetzmäßigkeiten umfasst, wie auch diejenigen Wesenszüge, durch die der Mensch mehr zu sein glaubt, als ein reiner Effekt des »Mechanismus«, erweist sich auf diese Weise zumindest im Hinblick auf die biologische, medizinische und psychologische Anthropologie als gescheitert: All diese Disziplinen gingen nach Lotze auf je eigene Weise erfolgreich den Weg einer Komplexitätsreduktion, der die »Seele« sehr bald nichts Substanzielles mehr entgegenzusetzen hatte.³⁶⁹

Ist Lotzes Seelenlehre also letztlich eine Form der Proto-Psychologie, die noch nicht die Entschiedenheit besaß, gänzlich mit den Begrifflichkeiten aufzuräumen, zu deren Dekonstruktion sie einen wesentlichen Beitrag geleistet hatte? Ja und nein: Alle Versuche Lotzes, die Seele auf physiologischer und empirisch-deskriptiver Ebene als unverzichtbare Prämisse zu bewahren, sind nicht ohne Grund erfolglos geblieben. Wie sich am deutlichsten an seiner Lokalisationstheorie, aber auch an seiner Theorie der beseelten Monaden zeigen lässt, gilt ihm die räumliche Präsenz der Seele als notwendige Bedingung ihrer Substantialität. Dass eine derartige Annahme nur unter offensichtlicher Missachtung der eigenen kritischen Ansprüche aufrecht erhalten werden kann, scheint erst dem späten Lotze näherungsweise bewusst geworden zu sein.³⁷⁰ Als eine Grenzlinie, die deutlich macht, dass kein umfassendes Theorem dazu in der Lage ist, den Hiatus zwischen den Erträgen der empirischen Forschung und der ihnen vorgängigen Perspektive des unmittelbaren,

³⁶⁷ Vgl. hierzu exemplarisch eine Äußerung *Wilhelm Wundts* in dessen Werk »Grundzüge der physiologischen Psychologie«, das sich zweifelsohne primär auf den an dieser Stelle nicht namentlich genannten Lotze bezieht: »Doch trotz [ihrer] Irrungen hat die Philosophie der Romantik auch für die Psychologie das erlösende Wort gesprochen, indem sie für alle, die hören wollten, laut und eindringlich verkündete, dass alles geistige Werden, und so auch das seelische Geschehen, Aktualität, unmittelbar erlebte Wirklichkeit, und dass Wesen und Erscheinung des Geistes eins und dasselbe seien, und nur insoweit verschiedenes bedeuten, als wir unter dem Wesen den richtig verstandenen Zusammenhang der Erscheinungen selbst verstehen.« *Wilhelm Wundt*, Grundzüge der physiologischen Psychologie. Dritter Band, Leipzig ⁶1911, 737. Vgl. zu Wundts Kritik des Seelenbegriffes auch oben: I, Anm. 267.

³⁶⁸ *Hartung* (²2006), 67. Siehe hierzu oben: 17, 22.

³⁶⁹ *Erich Becher* stellt insofern treffend fest, dass Lotzes Projekt einer »Metaphysik der Seele« bereits von seinen Schülern nicht mehr »als ein Fundament der Psychologie« gesehen werden konnte: »In der Stellung, die Lotze dem Metaphysischen in der Psychologie einräumt, offenbart sich die Nachwirkung der apriorisch-metaphysischen Spekulation der ersten Jahrzehnte des [neunzehnten] Jahrhunderts. Sie zeigt sich auch darin, dass Lotze eine weitere Aufgabe der Psychologie ins Auge fasst: eine ideale oder spekulative Psychologie hätte den vernünftigen Sinn anzugeben, wozu Seelen und Seelenvorgänge vorhanden sind, »den Beruf, den das Seelenleben überhaupt im Ganzen der Welt zu erfüllen hat«. Diese Aufgabe war im Geiste Fichtes, Schellings und Hegels gestellt, und Lotze hing an dem Problem mit ganzem Herzen; dass er seine Auflösung in streng wissenschaftlicher Form für unmöglich erklärte, ist charakteristisch für den Abstand zwischen jenen älteren Metaphysikern und unserem Denker, den der Zusammenbruch des spekulativen Idealismus zu kritischer Resignation gemahnt.« *Erich Becher*, Hermann Lotze und seine Psychologie, in: *Die Naturwissenschaften* 5 (1917), 325–334, 327f.

³⁷⁰ Vgl. hierzu oben: I.C.7, I.C.8.

subjektiven Erlebens zu überbrücken, hat Lotzes Seelenlehre jedoch – wie sich in der Analyse der Diskurse Lotzes mit Czolbe, Fichte und Fechner gezeigt hat – durchaus ihre Berechtigung: Die Tatsache der Unmöglichkeit einer Ableitung des phänomenalen Bewusstseins aus einem ihm vorgeordneten Prinzip als einer der ersten Philosophen deutlich erkannt und artikuliert zu haben, ist sein bleibendes und würdigenswertes Verdienst.

KURZER EPILOG: DAS SUBJEKT ALS GRENZE DES NATURALISTISCHEN MONISMUS

John Searle, ein namhafter Vertreter der gegenwärtigen Philosophie des Geistes, bietet im letzten Satz seines Buches »Geist. Eine Einführung« eine kurze Definition des Grundprogramms dieser Disziplin:

»Wir leben nicht in vielen und auch nicht in zwei verschiedenen Welten, einer mentalen Welt und einer physischen Welt, einer wissenschaftlichen Welt und einer Alltagswelt. Es gibt nur eine Welt, die Welt, in der wir alle leben, und wir müssen erklären, wie wir als Teil von ihr existieren.«¹

Mit vielen seiner Fachkollegen teilt Searle so auch heute die Meinung, dem elementaren Problem der Relationsbestimmung von Geist und Materie dadurch gerecht werden zu können, dass er sich auf die Suche nach einer Form philosophischer Rationalität begibt, die alle Projektionen vermeintlicher Dualität oder Pluralität in einer Abbildung dieses einen Ganzen aufzulösen vermag. Das Ziel des von ihm beschriebenen Erkenntnisprozesses, eine objektive Theorie des Geistes, scheint dann erreicht, wenn die Rekonstruktion mit der Realität zur Deckung gekommen ist, oder anders gesagt: wenn Subjekt und Objekt, »Leben« und »Erklären«, in der sprachlichen Artikulation einer Doktrin zueinander gefunden haben, die idealerweise keine Fragen offen lässt.

Angesichts solchen Elans enthält Lotzes Denken auch heute noch Impulse zur Mäßigung, denen zu folgen kein Fehler ist: Seine Besinnung auf das Subjekt als das allem Vorgängige und sein Hinweis darauf, dass alle Theorien *über* die Welt nicht das *Wesen* der Welt erfassen, artikulieren basale wissenschaftstheoretische Prinzipien, an die es angesichts der mitunter übersteigerten Geltungsansprüche, denen man sich heute in der Leib-Seele-Debatte begegnet, zu erinnern lohnt. Wenn Lotze die Seele als das ursprüngliche und »wahre«, die Materie dagegen als ein »fingiertes« und »an sich unwahres« Prinzip benennt,² mag diese Wortwahl zwar zunächst irritierend und unangemessen provokativ wirken – der Kern des Argumentes ist allerdings kaum in Zweifel zu ziehen: Alles Wissen der empirischen Wissenschaften – und damit auch der naturalistische Monismus – beruht auf der menschlichen Fähigkeit zur Abstraktion von der unmittelbar in der subjektiven Wahrnehmung gegebenen Vielfalt der Welt; am Ende des induktiven Erkenntnisweges stehen schließlich allgemeingültige Gesetzmäßigkeiten, die vieles erklären, dabei aber doch nicht die Tatsache der Subjektivität selbst *ersetzen* können, auf deren

¹ *John R. Searle*, Geist. Eine Einführung, Frankfurt a. M. 2006, 311.

² *MedPsych*, 60 f. Vgl. hierzu oben: I, Anm. 132.

Basis sie entstanden sind.³ Für Lotze ist es daher unstrittig, dass diese beiden fundamentalen Betrachtungsweisen nie auf einen letzten Nenner zu bringen sind. Sein Vorschlag, man habe die Welt auf zwei »Erklärungsgründe« zu stellen – von ihm selbst auch als »praktischer Okkasionalismus« bezeichnet⁴ – mag für Liebhaber pauschaler Explikationsmuster philosophisch unbefriedigend wirken; von wissenschaftspragmatischer Seite kann diese Sichtweise allerdings als bestens verifiziert gelten: Schon die Tatsache, dass kaum ein Vertreter des naturalistischen Monismus an der Formulierung eines »Leib-Seele-Problems« vorbei kommt, spricht deutlich für sich; hinzu kommt die nicht zu leugnende Tatsache, dass es bis heute keiner Theorie gelungen ist, die Lücke zwischen erster und dritter Person, subjektivem Erleben und objektiver Weltbetrachtung, auf konsistente, allgemein akzeptierte Weise zu schließen: Im Gegenteil hat alle seit der Zeit Lotzes gewonnene Detailkenntnis der neuronalen »inneren Maschinerie«, ganz gemäß seiner Prognose, das Problem bisher nicht zu lösen vermocht, sondern eher »die Summe dessen vermehrt, was einer Erklärung eben bedürftig wäre«.⁵

Was also wäre einem gegenwärtigen Vertreter des naturalistischen Monismus auf der Basis von Lotzes Seelenlehre zu raten? Interessanterweise müsste man ihm kaum empfehlen, diese Grundhaltung aufzugeben, beschreibt sie doch korrekt die Struktur der Welt, in der wir uns vorfinden, einer Welt, die für uns eben deshalb in immer stärkerem Maße verständlich geworden ist, weil der »Mechanismus« in ihr »ausnahmslos universell« wirkt und keine Anomalien zulässt. Zugleich aber hätte er sich bewusst zu halten, dass das subjektive Erleben, die »Bedeutung der Sendung« der Welt, nicht durch diese Weise der Weltauffassung adäquat eingeholt werden kann, sondern immer nur durch den, der sich an ihr versucht.

³ Vgl. zu diesem Argument exemplarisch *Thomas Nagel*, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a. M. 1992, 27–33, sowie *Kurt Bayertz*, *Was ist moderner Materialismus?*, in: *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*. Band 1: *Der Materialismus-Streit* (Hg. Kurt Bayertz, Myriam Gebhard, Walter Jaeschke), Hamburg 2007, 50–70, 61 f.

⁴ *Streitschriften*, 96.

⁵ MK, 309.

LITERATURVERZEICHNIS

Schriften Lotzes:

- Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Erster Band: 1. Der Leib 2. Die Seele 3. Das Leben, Hamburg 2017. Zweiter Band: 4. Der Mensch 5. Der Geist 6. Der Welt Lauf, Hamburg 2017. Dritter Band: 7. Die Geschichte 8. Der Fortschritt 9. Der Zusammenhang der Dinge, Hamburg 2017.* (Zitiert als: MK, MK2, MK3.)
- Pensées d'un Idiote sur Descartes, Spinoza et Leibniz [um 1840], in: Kleine Schriften III (Hg. David Peipers), Leipzig 1891, 551–566.
- Bemerkungen über den Begriff des Raumes. Sendschreiben an D. Ch. H. Weisse [um 1840], in: Kleine Schriften I (Hg. David Peipers), Leipzig 1885, 87–108.
- Metaphysik, Leipzig 1841. (Zitiert als: Met I.)
- Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften, Leipzig 1842.
- Leben. Lebenskraft [1842], in: Kleine Schriften I (Hg. David Peipers), Leipzig 1885, 139–220. (Zitiert als: LLk.)
- Herbart's Ontologie [1843], in: Kleine Schriften I (Hg. David Peipers), Leipzig 1885, 109–138.
- Instinct [1844], in: Kleine Schriften I (Hg. David Peipers), Leipzig 1885, 221–250.
- Rezension von Johann Heinrich Koosen, Der Streit des Naturgesetzes mit dem Zweckbegriffe in den physischen und historischen Wissenschaften [1846], in: Kleine Schriften I (Hg. David Peipers), Leipzig 1885, 361–381.
- Seele und Seelenleben [1846], in: Kleine Schriften II (Hg. David Peipers), Leipzig 1886, 1–204. (Zitiert als: SuSl.)
- Rezension von Gustav Theodor Fechner, Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen [1850], in: Kleine Schriften II (Hg. David Peipers), Leipzig 1886, 505–512.
- Rezension von Ottomar Domrich, Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittelung und ihre Wirkung in Erzeugung körperlicher Krankheiten [1850], in: Kleine Schriften II (Hg. David Peipers), Leipzig 1886, 444–470.
- Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele, Leipzig 1852. (Zitiert als: MedPsych.)

* Die aktuelle, von Nikolay Milkov editierte und durch den Felix Meiner Verlag besorgte Auflage des *Mikrokosmos* ist ein fotomechanischer Wiederabdruck der 1923 im selben Verlag publizierten Ausgabe; sie folgt in allen drei Bänden der zweiten Auflage von 1869 / 1869 / 1872, die nicht Lotzes Fassung letzter Hand (1876 / 1878 / 1880) entspricht. Die Differenzen beider Auflagen sind, abgesehen von wenigen Ausnahmen, marginal; die relevantesten Ergänzungen und Überarbeitungen, die Lotze für die dritte Auflage vorgenommen hat, wurden dem zweiten und dritten Band nun zusätzlich als Anhänge beigelegt.

- Rezension von Gustav Theodor Fechner, *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung* [1852], in: Richard Falckenberg, Hermann Lotze. *Erster Teil: Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen*, Stuttgart 1901, 179–180.
- Rezension von Hermann Ulrici, *System der Logik* [1853], in: *Kleine Schriften III* (Hg. David Peipers), Leipzig 1891, 43–71.
- Rezension von Heinrich Czolbe, *Neue Darstellung des Sensualismus* [1855], in: *Kleine Schriften III* (Hg. David Peipers), Leipzig 1891, 238–250. (Zitiert als: RezND.)
- Rezension von Gustav Theodor Fechner, *Über die physikalische und philosophische Atomlehre* [1855], in: *Kleine Schriften III* (Hg. David Peipers), Leipzig 1891, 215–238.
- Rezension von August Weber, *Die neue Vergötterung des Stoffs. Ein Blick in das Leben der Natur und des Geistes. Für denkende Leser* [1856], in: *Kleine Schriften III* (Hg. David Peipers), Leipzig 1891, 294–303.
- Rezension von Heinrich Czolbe, *Entstehung des Selbstbewusstseins. Eine Antwort an Herrn Professor Lotze* [1857], in: *Kleine Schriften III* (Hg. David Peipers), Leipzig 1891, 315–320. (Zitiert als: RezEdS.)
- Anzeige von Immanuel Hermann Fichte, *Anthropologie. Selbstanzeige von Streitschriften, Erstes Heft: In Bezug auf Professor Fichtes Anthropologie* [1857], in: *Kleine Schriften III* (Hg. David Peipers), Leipzig 1891, 324–329.
- Streitschriften. Erstes Heft: In Bezug auf Prof. I. H. Fichtes Anthropologie*, Leipzig 1857. (Zitiert als: *Streitschriften*.)
- Rezension von Immanuel Hermann Fichte, *Zur Seelenfrage, Eine philosophische Confession* [1859], in: *Kleine Schriften III* (Hg. David Peipers), Leipzig 1891, 335–349. (Zitiert als: RezZS.)
- Rezension von Karl Snell, *Die Streitfrage des Materialismus. Ein vermittelndes Wort* [1859], in: *Kleine Schriften III* (Hg. David Peipers), Leipzig 1891, 349–355.
- Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig 1874. (Zitiert als: Log II.)
- Alter und neuer Glaube, Tagesansicht und Nachtansicht* [1879], in: *Kleine Schriften III* (Hg. David Peipers), Leipzig 1891, 396–437. (Zitiert als: RezTN.)
- Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Leipzig 1879. (Zitiert als: Met II.)
- Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Dictate aus den Vorlesungen* [Sommersemester 1879], Leipzig 1882.
- Die Philosophie in den letzten 40 Jahren* [1880], in: *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* (Hg. Georg Misch), Leipzig 1912, XCIII–CXXII.
- Briefe und Dokumente. Eingeleitet und kommentiert von Reinhardt Pester* (Hg. Ernst W. Orth, Helmut Holzhey), Würzburg 2003. (Zitiert als: *Briefe und Dokumente*.)

Weitere Primärquellen:

- Czolbe, Heinrich, *Neue Darstellung des Sensualismus. Ein Entwurf*, Leipzig 1855. (Zitiert als: ND.)
- Entstehung des Selbstbewusstseins. Eine Antwort an Herrn Professor Lotze, Leipzig 1856. (Zitiert als: EdS.)
 - Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatz zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips, Jena, Leipzig 1865. (Zitiert als: GUmE.)
- Fichte, Immanuel Hermann, *Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt*, Leipzig 1856. (Zitiert als: ALmS.)
- Zur Seelenfrage. Eine philosophische Confession, Leipzig 1859. (Zitiert als: ZS.)
- Fechner, Gustav Theodor, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, Leipzig 1879. (Zitiert als: TN.)

Sonstige Literatur:

- Achelis, Thomas, *Lotze's Philosophie*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 6 (1882), 1–27.
- Anselm von Canterbury, *Liber Proslogion* (Hg. Bernhard Geyer, Johannes Zellinger), Bonn 1931.
- Apelt, Ernst Friedrich, *Die Epochen der Geschichte der Menschheit. Eine historisch-philosophische Skizze. Zweiter Band*, Jena 1846.
- Baab, Florian, *Vater des Substanzdualismus? Eine kontextuelle Analyse von Descartes' Thesen zum Geist-Materie-Verhältnis*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 123 (2016), 352–379.
- Von nirgendwo zum Panpsychismus? Ein kritischer Blick auf Thomas Nagels »Geist und Kosmos«, in: *Theologie und Philosophie* 93 (2018), 227–240.
- Bach, Markus J., *Die Überschreitung des Transzendentalen. Zum Neukantianismus von Hermann Lotze, Heinrich Rickert, Emil Lask und seiner Wirkung auf Martin Heidegger*, in: *Heidegger und der Neukantianismus* (Hg. Claudius Strube), Würzburg 2009, 75–92.
- Baumann, Julius, *Zum Gedächtnis H. Lotze's*, in: *Philosophische Monatshefte* 17 (1881), 613–623.
- Bayertz, Kurt, *Was ist moderner Materialismus?*, in: *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit* (Hg. Kurt Bayertz, Myriam Gebhard, Walter Jaeschke), Hamburg 2007, 50–70.
- *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München 2012.
- Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter, *Einleitung der Herausgeber*, in: dies. (Hg.), *Der Materialismus-Streit*, Hamburg 2012, IX-XXXIV.
- Becher, Erich, *Hermann Lotze und seine Psychologie*, in: *Die Naturwissenschaften* 5 (1917), 325–334.

- Deutsche Philosophen. Lebensgang und Lehrgebäude von Kant, Schelling, Fechner, Lotze, Lange, Erdmann, Mach, Stumpf, Bäumker, Eucken, Siegfried Becher, München / Leipzig 1929.
- Beckermann, Ansgar, Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Berlin ³2008.
- Beisbart, Claus, Naturalismus, in: Säkularität und Moderne (Hg. Karl Gabriel, Christoph Horn), Freiburg, München 2016, 121–160.
- Beiser, Frederick C., Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze, Oxford 2013.
- After Hegel. German Philosophy 1840–1900, Princeton 2014.
- Lotze's Mikrokosmos, in: Ten Neglected Classics of Philosophy (Hg. Eric Schiesser), Oxford 2017, 84–119.
- Berve, Aljoscha, Hermann Lotzes relationale Metaphysik: Fluchtlinien zur Prozessphilosophie, in: Tagungsband: Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze (Hg. Jürgen Vollbrecht), Bautzen 2017, 36–57.
- Beyer, Christian, Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre, Dordrecht 1996.
- Blumenbach, Johann Friedrich, Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte (Hg. Johann Gottfried Gruber), Leipzig 1798.
- Boccaccini, Federico, Présentation, in: ders. (Hg.), Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie de XX^e siècle, New York, Bern u. a. 2015.
- du Bois-Reymond, Emil Heinrich, Über die Grenzen des Naturerkennens, Leipzig 1872.
- Borgard, Thomas, Immanentismus und konjunktives Denken. Die Entstehung eines modernen Weltverständnisses aus dem strategischen Einsatz einer ›psychologia prima‹ (1830–1880), Tübingen 1999.
- Bruchmann, Kurt, Zur Erinnerung an Hermann Lotze, in: Unsere Zeit. Deutsche Revue der Gegenwart 17 (1881), Bd. 2, 600–610.
- Brüntrup, Godehard, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart ⁵2016.
- Büchner, Louis, Kraft und Stoff, Frankfurt a. M. 1855.
- Calker, Friedrich, System der Philosophie in tabellarischer Übersicht, Bonn 1820.
- Carus, Carl Gustav, Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Pforzheim 1846.
- Caspari, Otto, Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie. Eine kritisch-historische Studie, Breslau ²1895.
- Czolbe, Heinrich, Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 26 (1855), 91–109.
- Grundzüge einer Extensionalen Erkenntnistheorie. Ein räumliches Abbild von der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung (Hg. Eduard Johnson), Plauen 1875.
- Davidson, Donald, Mental Events, in: ders., Essays on Actions and Events, Oxford 1980, 207–225.
- Diemer, Alwin, Geisteswissenschaften, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hg. Joachim Ritter), Bd. 3, Basel 1974, 211–215.
- Ehlen, Peter / Haeffner, Gerd / Schmidt, Josef, Philosophie des 19. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie 9), Stuttgart ⁶2016.
- Elsässer, Michael, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, Hamburg 1994.
- Falckenberg, Richard, Hermann Lotze. Erster Teil: Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen, Stuttgart 1901.

- Rudolph Hermann Lotze, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 52, Leipzig 1906, 93–97.
- Fechner, Gustav Theodor, Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen, Leipzig 1848.
- Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung, Leipzig 1851.
- Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt um die unsichtbare zu finden, Leipzig 1861.
- Feuerbach, Ludwig, Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist [1846], in: ders., Gesammelte Werke (Hg. W. Schuffenhauer), Berlin 1971, 122–150.
- Fichte, Immanuel Hermann, Übersicht der philosophischen Literatur, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 23 (1853), 134–169.
- Nachwort des Herausgebers, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 26 (1855), 109–113.
- Fichte, Johann Gottlieb, Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung [1789], in: ders., Sämtliche Werke V (Hg. I. H. Fichte), Berlin 1845, 177–189.
- Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794] (Hg. Fritz Medicus), Hamburg 1922.
- Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie. Zweiter Band: Leibniz und seine Schule, Heidelberg ²1867.
- Fisette, Denis, La théorie des signes locaux de Hermann Lotze et la controverse empirismenativisme au XIX^e siècle, in: Federico Boccaccini (Hg.), Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie de XX^e siècle, New York, Bern u. a. 2015, 45–71.
- Frege, Gottlob, Nachgelassene Schriften (Hg. H. Hermes, F. Kambartel u. A.), Hamburg 1969.
- Freud, Sigmund, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften 5 (1917), 1–7.
- Frischeisen-Köhler, Max (Hg.), Hermann Lotze, Der Zusammenhang der Dinge, Berlin [o. J.].
- Gabriel, Gottfried, Lotze und die Entstehung der modernen Logik bei Frege, in: Hermann Lotze, Logik. Erstes Buch: Vom Denken, Hamburg 1989, XI–XXXV.
- Objektivität: Logik und Erkenntnistheorie bei Lotze und Frege, in: Hermann Lotze, Logik. Drittes Buch: Vom Erkennen, Hamburg 1989, IX–XXXIV.
- Gregory, Frederick, Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany, Dordrecht 1977.
- Gotesky, Rubin, Lotze, Rudolf Hermann, in: The Encyclopedia of Philosophy. Volume Five, New York / London 1967, 87–89.
- Haeckel, Ernst, Die Welträtsel, Leipzig ¹¹1919.
- Hagner, Michael, Soemmering und das Ende des Seelenorgans, in: ders., Homo cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn, Frankfurt a. M. 2008, 63–87.
- von Hartmann, Eduard, Philosophie des Unbewussten. Erster Band: Phänomenologie des Unbewussten, Berlin 1882.
- Lotze's Philosophie, Leipzig 1888.

- Hartung, Gerald, Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Weilerswist ²2006.
- Le Mikrokosmos de Hermann Lotze et le discours anthropologique en Allemagne au XIXe siècle, in: *Revue Germanique Internationale* 10 (2009), 97–110.
- Häußler, Johann N., Lotze, Hermann, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 15, Berlin 1987, 255 f.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke Bd. 7), Frankfurt am Main ²1989.
- Heidelberger, Michael, Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung, Frankfurt a. M. 1993.
- Herbart, Johann Friedrich, Lehrbuch zur Psychologie, in: ders., *Schriften zur Psychologie*. Erster Theil (Hg. G. Hartenstein), Leipzig 1850, 1–187.
- Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster, synthetischer Theil, in: ders., *Schriften zur Psychologie*. Erster Theil (Hg. G. Hartenstein), Leipzig 1850, 191–463.
- Herder, Johann Gottfried, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster Theil, Riga / Leipzig 1784.
- Herrschaft, Lutz, Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas, Würzburg 1995.
- Hesiod, Werke und Tage, in: Eduard Eyth (Hg. u. Übers.), *Hesiod's Werke*, Stuttgart 1858, 63–96.
- Hirschberger, Johannes, Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart, Freiburg ¹¹1980.
- Höfding, Harald, Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen. Zweiter Band, Leipzig 1896.
- Höffe, Otfried, Kleine Geschichte der Philosophie, München ²2008.
- Holzhey, Helmut, Seele IV. Neuzeit, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer), Bd. 9, Basel 1995, 26–52.
- Hösle, Vittorio, Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie, München 2013.
- Hume, David, Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch 1: Über den Verstand (Hg. Theodor Lipps), Hamburg 1989.
- Jackson, Frank C., What Mary Didn't Know, in: *The Journal of Philosophy* 83 (1986), 291–295.
- James, William, Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking, in: ders., *Writings 1902–1910*, New York 1987, 479–624.
- Johnson, Eduard, Heinrich Czolbe, in: *Altpreuussische Monatsschriften* 10 (1873), 338–352.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft (B), in: ders., *Gesammelte Schriften* (Hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften), Bd. III, Berlin 1904.
- Kritik der praktischen Vernunft, in: ders., *Gesammelte Schriften* (Hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften), Bd. V, Berlin 1908, 1–163.
- Kritik der Urteilskraft, in: ders., *Gesammelte Schriften* (Hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften), Bd. V, Berlin 1908, 165–485.

- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: ders., *Gesammelte Schriften* (Hg. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften), Bd. VII, Berlin 1907, 117–415.
- Briefwechsel (1795–1803), in: ders., *Gesammelte Schriften* (Hg. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften), Bd. XII, Berlin 1902.
- Keil, Günther, *Philosophiegeschichte*, Bd. 2: *Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1985.
- Krijnen, Christian, Lotze als Inspirationsquelle der Wertphilosophie des südwestdeutschen Neukantianismus, in: *Tagungsband: Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze* (Hg. Jürgen Vollbrecht), Bautzen 2017, 85–92.
- Krohn, August, Zur Erinnerung an Hermann Lotze, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 81 (1882), 56–93.
- Kronenberg, Moritz, *Moderne Philosophen. Porträts und Charakteristiken*, München 1899.
- Kuntz, Paul G., Rudolf Hermann Lotze, *Philosopher and Critic*, in: George Santayana, *Lotze's System of Philosophy* (Hg. Paul G. Kuntz), Bloomington 1971, 3–94.
- Kuntze, Johannes E., *Gustav Theodor Fechner (Dr. Mises). Ein deutsches Gelehrtenleben*, Leipzig 1892.
- von Kutschera, Franz, *Philosophie des Geistes*, Paderborn 2009.
- Landmann, Michael, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1975.
- Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866.
- *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweites Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*, Iserlohn ²1875.
- Lehmann, Gerhard, *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlin 1931.
- *Geschichte der Philosophie IX. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts II*, Berlin 1953.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologie und andere metaphysische Schriften* (Hg. Ulrich J. Schneider), Hamburg 2002.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, Berlin 1780.
- Levine, Joseph, *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 354–361.
- Lück, Helmut E., Lotze, Rudolph (auch: Rudolf) Hermann (1817–1881), in: *Dorsch. Lexikon der Psychologie*, Bern ¹⁸2016, Online-Quelle: <https://portal.hogrefe.com/dorsch/lotze-rudolph-auch-rudolf-hermann> (letzter Abruf: 07/2018).
- Marcuse, Herbert, *Mein zwanzigstes Jahrhundert. Auf dem Wege zu einer Autobiographie*, Zürich 1975.
- Maurice, Sir Frederick, Haldane. *The Life of Viscount Haldane of Cloan*, London 1937.
- Mauthner, Fritz, *Mikrokosmos*, in: *Wörterbuch der Philosophie*, Leipzig ²1923, 324–332.
- McLaughlin, Peter, *Soemmering und Kant. Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten*, in: *Samuel Thomas Soemmering und die Gelehrten der Goethezeit* (Hg. Gunter Mann, Franz Dumont), Stuttgart / New York 1985, 191–201.
- Milkov, Nikolay, *Einleitung: Hermann Lotzes philosophische Synthese*, in: *Rudolph Hermann Lotze, Mikrokosmos. Erster Band: 1. Der Leib, 2. Die Seele, 3. Das Leben*, Hamburg 2017, XI-LXXV.

- Hermann Lotze's Microcosm, in: *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm* (Hg. Anna-Teresa Tymieniecka), Dordrecht 2006, 41–65.
- Rudolf Hermann Lotze (1817–1881), in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Online-Quelle: <http://www.iep.utm.edu/lotze/> (letzter Abruf: 07/2018).
- Misch, Georg, Einleitung des Herausgebers, in: *Hermann Lotze, Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* (Hg. G. Misch), Leipzig 1912, IX–XCII.
- Moleschott, Jakob, *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe*, Mainz 1852.
- Morel, Charlotte, *Entre Kant et néo-kantismes*, in: *Federico Boccaccini (Hg.), Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie de XX^e siècle*, New York, Bern u. a. 2015, 103–118.
- Nagel, Thomas, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a. M. 1992.
- *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Frankfurt a. M. ⁴2014.
- *What is It Like to Be a Bat?*, in: *Philosophical Review* 83 (1974), 435–450.
- Neugebauer, Matthias, *Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus*, Frankfurt a. M. 2001.
- *Die Würde der Subjektivität. Rudolf Hermann Lotzes Beitrag zur Aufarbeitung des Subjektivitätsparadigmas*, in: *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas* (Hg. Ingolf U. Dalferth, Philipp Stoellger), Tübingen 2005, 19–36.
- Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *ders., Werke 5/2* (Hg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari), Berlin / New York 1973, 11–335.
- Oesterreich, Traugott K., *Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Bd. 4: Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart*, Leipzig ¹²1924.
- Orth, Ernst Wolfgang, *Der Anthropologiebegriff Rudolf Hermann Lotzes und seine Bedeutung für Philosophie und Wissenschaften der Gegenwart*, in: *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Band I: Anthropologie der Gegenwart* (Hg. Gerhard Frey, Josef Zelger), Innsbruck 1983, 371–382.
- *Dilthey und Lotze. Zur Wandlung des Philosophiebegriffs im 19. Jahrhundert*, in: *Dilthey-Jahrbuch* 2 (1984), 140–158.
- *Rudolf Hermann Lotze: Das Ganze unseres Welt- und Selbstverständnisses*, in: *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV* (Hg. Josef Speck), Göttingen 1986, 9–51.
- *Das Ringen um Verständnis. Rudolph Hermann Lotze als Hermeneutiker der Welt*, in: *Tagungsband: Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze* (Hg. Jürgen Vollbrecht), Bautzen 2017, 10–14.
- Passmore, John, *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth ²1966.
- Pauen, Michael, *Die Natur des Geistes*, Frankfurt a. M. 2016.
- Pester, Reinhardt, *Hermann Lotze. Wege seines Denkens und Forschens. Ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1997.
- *Hermann Lotze*, in: *Naturphilosophie nach Schelling* (Hg. Thomas Bach, Olaf Breidbach), Stuttgart 2005, 299–329.
- *Lotze-Forschung in der DDR. Ein persönlicher Rückblick*, in: *Ausgänge. Zur DDR-Phi-*

- osophie in den 70er und 80er Jahren (Hg. Hans-Christoph Rauh, Hans-Martin Gerlach), Berlin 2009, 191–202.
- Pfleiderer, Edmund, Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Zur Erinnerung an den Verstorbenen, Berlin 1882.
- Przygodda, Paul (Hg.), Deutsche Philosophie: Ein Lesebuch. Zweiter Band: Von J. G.ichte bis E. v. Hartmann, Berlin 1916.
- Rehful, Wulff D., Kopernikanische Wende, in: Handwörterbuch Philosophie (Hg. W. D. Rehful), Göttingen 2003, 428–430.
- Rehnisch, Eduard, Hermann Lotze. Nekrolog, in: Hermann Lotze, Grundzüge der Ästhetik. Dictate aus den Vorlesungen, Leipzig 1884, 74–92.
- Röd, Wolfgang, Poggi, Stefano, Die Philosophie der Neuzeit 4. Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert (Geschichte der Philosophie Bd. 10, Hg. Wolfgang Röd), München 1989.
- Der Weg der Philosophie. Bd 2: 17. bis 20. Jahrhundert, München ²2009.
- Russell, Bertrand, Human Knowledge, New York 1948.
- Santayana, George, Lotze's System of Philosophy (Hg. Paul G. Kuntz), Bloomington 1971 [Harvard 1889].
- Scheerer, Eckart, Seele V. Philosophie der Psychologie seit 1850, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer), Bd. 9, Basel 1995, 52–89.
- Scheler, Max, Schriften aus dem Nachlass VI: Varia II (Ges. Werke 15, Hg. Manfred S. Frings), Bonn 1997.
- Schelling, Friedrich W. J., Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wesen, in: ders., Sämtliche Werke I (Hg. Karl Friedrich August Schelling), Stuttgart / Augsburg 1856, 149–244.
- System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, in: ders.: Sämtliche Werke VI (Hg. Karl Friedrich August Schelling), Stuttgart / Augsburg 1860, 131–576.
- Über das Wesen der menschlichen Freiheit, in: ders., Sämtliche Werke VII (Hg. Karl Friedrich August Schelling), Stuttgart / Augsburg 1860, 333–416.
- Schiller, Friedrich, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Zweiter Teil: 10. bis 16. Brief, in: ders. (Hg.), Die Horen. 2. Stück, Tübingen 1795, 45–124.
- Schmidt, Raymund, Vorwort des Herausgebers, in: Hermann Lotze, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie, Bd. 1, Leipzig ⁶1923, VII-XXV.
- Schnädelbach, Herbert, Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt a. M. 1983.
- Schoen, Henri, La Métaphysique de Hermann Lotze, ou la philosophie des actions et des réactions réciproques, Paris 1901.
- Schöneberg, Gustav, Vergleichung der ersten drei Auflagen von Lotzes Mikrokosmos (Diss. phil.), Berlin 1903.
- von Schubert, Gotthilf Heinrich, Die Geschichte der Seele, Stuttgart 1830.
- Searle, John R., Mind. A Brief Introduction, Oxford / New York 2004.
- Geist. Eine Einführung, Frankfurt a. M. 2006.

- Seydel, Rudolf, Hermann Lotzes System der Philosophie, in: Die Grenzboten 40 (1881), 283–297.
- Soemmering, Samuel Thomas, Über das Organ der Seele, Königsberg 1796.
- Sommer, Hugo, Dem Andenken Lotze's, in: Im neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst 11 (1881), Bd. 2, 345–360.
- Sprung, Lothar und Helga, Würde Rudolf Hermann Lotze (1817–1881) in der Geschichte der Psychologie zu Recht vergessen? An der Schwelle vom philosophischen Empirismus zur empirischen Psychologie, in: Psychologie und Geschichte 10 (2002), 171–182.
- Stählin, Leonhard, Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine kritische Studie, Leipzig 1888.
- Stone, John R., The Routledge Dictionary of Latin Quotations, New York / London 2005.
- Strauß, David Friedrich, Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis, Leipzig 1872.
- Stumpf, Carl, Rudolph Hermann Lotze, in: Wiener Allgemeine Zeitung (10.07.1881), 6.
– Zum Gedächtnis Lotzes, in: Kantstudien 22 (1918), 1–26.
- Sturma, Dieter, Logik der Subjektivität und Natur der Vernunft. Die Seelenkonzeption der klassischen deutschen Philosophie, in: Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland (Hg. Gerd Jüttemann, Michael Sonntag u. A.), Weinheim 1991, 236–257.
- Sturt, Henry / Merz, John Theodore, Lotze, Rudolf Hermann, in: The Encyclopedia Britannica (Bd. 17), New York ¹¹1911, 23–26.
- Sullivan, David, Hermann Lotze, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Online-Quelle: <https://plato.stanford.edu/entries/hermann-lotze/> (letzter Abruf: 07/2018).
- Thiel, Udo / Motta, Guiseppa (Hg.), Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins, Berlin 2017.
- Thomas Aquinas, Quaestiones disputatae de veritate II-IV, in: Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera Omnia, Online-Quelle: <http://www.corpusthomicum.org/qdv02.html> (letzter Abruf: 07/2018).
- Vaihinger, Hans, Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus, in: Philosophische Monatshefte 12 (1876), 1–32.
- Virchow, Rudolf, Empirie und Transscendenz, in: Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin 7 (1854), 3–29.
- Vogt, Carl, Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände. Zweite Abtheilung, Stuttgart / Tübingen 1846.
– Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rudolf Wagner in Göttingen, Gießen 1855.
- Vorländer, Karl, Geschichte der Philosophie II: Philosophie der Neuzeit, Leipzig ³1911.
– Geschichte der Philosophie II: Philosophie der Neuzeit, Leipzig ⁵1919.
- Wagner, Rudolf, Über Theilbarkeit der Seelen und materialistische Psychologie, in: Allgemeine Zeitung 327 (1852), 5225 f. / 328 (1852), 5242.
– Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Göttingen am 18.9.1854, Göttingen 1854.
– Über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über ›Menschenschöpfung und Seelensubstanz‹, Göttingen 1854.
- Weber, Max, Jugendbriefe, Tübingen 1936.

- Wissenschaft als Beruf, München 1919.
- Weisse, Christian, Rezension von Hermann Lotze, Mikrokosmos, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 47 (1865), 272–315.
- Welsch, Wolfgang, Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie, München 2012.
- Wentscher, Else, Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie, Halle 1903.
 - Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie, Leipzig 1921.
- Wentscher, Max, Das Problem der Willensfreiheit bei Lotze, Halle 1902.
 - Hermann Lotze. I. Band: Lotzes Leben und Werke, Heidelberg 1913.
 - Fechner und Lotze, München 1925.
- Whitehead, Alfred N., Wissenschaft und moderne Welt, Frankfurt a. M. 1988.
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus, in: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984, 9–85.
- Woodward, William R., Lotze, the Self, and American Psychology, in: Annals of the New York Academy of Sciences 291 (1977), 168–180.
 - Inner Migration or Disguised Reform? Political Interests of Hermann Lotze's Political Anthropology, in: History of the Human Sciences 1 (1996), 1–26.
 - Hermann Lotze. An Intellectual Biography, Cambridge 2015.
- Wundt, Wilhelm, Grundzüge der physiologischen Psychologie, Leipzig 1874.
 - Grundzüge der physiologischen Psychologie. Dritter Band, Leipzig ⁶1911.
- Zeidler, Kurt Walter, Hermann Lotze – Ahnherr und Kritiker des Neukantianismus, in: Tagungsband: Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze (Hg. Jürgen Vollbrecht), Bautzen 2017, 77–84.
- Ziegler, Theobald, Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1911.
 - Zu Hermann Lotzes Gedächtnis, in: Protestantische Monatsschriften 21 (1917), 161–169.
- O. V., Mikrokosmos, in: Herders Conversations-Lexikon, Freiburg 1856, Bd. 4, 183 f.

PERSONENREGISTER

- Anselm von Canterbury 156
Apelt, Ernst Friedrich 26, 131
Aristoteles 129 ff., 174, 252
- Baab, Florian 7 f., 157
Bauer, Bruno 196
Bayertz, Kurt 28, 88, 190, 284
Becher, Erich 11 f., 281
Beckermann, Ansgar 3 f., 66
Beiser, Frederick C. 11, 20 f., 25, 92, 165, 191 f., 195
Bergson, Henri 139
Berve, Aljoscha 19, 21
Blumenbach, Johann Friedrich 89
Boccaccini, Federico 18
du Bois-Reymond, Emil Heinrich 10
Borgard, Thomas 17, 27, 131
Brentano, Franz 19 f., 22
Brüntrup, Godehard 7
Büchner, Louis 9, 28, 189 ff., 195, 197, 253
- Carus, Carl Gustav 31
Caspari, Otto 11
Czolbe, Heinrich 23, 46, 191, 193, 194–218, 251, 276 ff., 282
- Darwin, Charles 9, 39, 61, 86 f., 90 ff., 104, 171
Davidson, Donald 5
Descartes, René 4, 7 f., 22, 44, 57
Dilthey, Wilhelm 20
- Falckenberg, Richard 11, 13
Fechner, Gustav Theodor 10, 12, 17, 22 f., 46, 76, 119 f., 173, 194, 251–275, 276 ff., 282
Feuerbach, Ludwig 31, 196, 198
- Fichte, Immanuel Hermann 14, 23, 34, 66, 94, 191, 193, 195 f., 218–250, 276 ff., 282
Fichte, Johann Gottlieb 16, 31, 56 f., 152, 157–162, 169, 218, 223, 253, 281
Fisette, Denis 70
Frege, Gottlob 17, 20, 129, 131 f.
Freud, Sigmund 39
- Gabriel, Gottfried 17, 129, 132
Gregory, Frederick 190, 197
- von Hartmann, Eduard 14 f., 22, 26, 29, 77, 168, 253
Hartung, Gerald 17, 21 f., 281
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 10 f., 16, 55, 114, 120–124, 139, 173 f., 223, 281
Heidegger, Martin 129
Heidelberger, Michael 273 f.
Herbart, Johann Friedrich 17, 31, 33, 54 f., 68, 69 f., 96, 139, 170, 205, 219, 226, 231, 253
Herder, Johann Gottfried 26 ff., 87, 171
Hesiod 133
Hirschberger, Johannes 12, 22
Höffe, Otfried 20 f.
Hösle, Vittorio 19, 21
Hume, David 49
Husserl, Edmund 20, 129
- Jackson, Frank C. 46
James, William 12
- Kant, Immanuel 16, 20, 48 f., 52, 70, 72–76, 108–111, 113 ff., 133, 141–147, 149, 152, 156, 172 f., 175, 183, 195, 220 f., 223, 253, 255, 265, 269
Krijnen, Christian 19

- Kuntz, Paul G. 12, 19, 21
 von Kutschera, Franz 6f., 279
- Landmann, Michael 25
- Lange, Friedrich Albert 10, 32, 34, 190f.,
 194f.
- Lange, Karl Ernst 220
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 15, 22, 33,
 74, 170, 219, 248f., 252,
- Lessing, Gotthold Ephraim 14, 120
- Levine, Joseph 46f.
- Marcuse, Herbert 12
- Milkov, Nikolay 14, 19f., 126
- Moleschott, Jakob 9, 189ff., 195
- Morel, Charlotte 20
- Nagel, Thomas 7, 46f., 284
- Neugebauer, Matthias 20f., 56f.
- Nietzsche, Friedrich 131
- Orth, Ernst Wolfgang 16, 23f., 29f., 56,
 153, 187, 192
- Pauen, Michael 4f.
- Pester, Reinhardt 11, 16, 76
- Pfleiderer, Edmund 11
- Platon 15, 128ff., 174
- Röd, Wolfgang 20, 221, 252
- Santayana, George 33, 75
- Scheler, Max 13, 15
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 16,
 42, 57, 87f., 114, 152, 169, 223, 281
- Schiller, Friedrich 120
- Schlegel, Friedrich 138
- Schmidt, Raymund 11, 13, 136
- Schnädelbach, Herbert 12, 20f., 128
- Schopenhauer, Arthur 253, 266f.
- von Schubert, Gotthilf Heinrich 31
- Searle, John R. 6, 283f.
- Soemmering, Samuel Thomas 72
- Sprung, Lothar und Helga 18, 21, 52
- Strauß, David Friedrich 196, 256
- Stumpf, Carl 77
- Sullivan, David 16, 19, 21, 102
- Thomas von Aquin 198
- Vaihinger, Hans 195, 213
- Virchow, Rudolf 191, 280
- Vogt, Carl 9, 31, 68, 189–197
- Vorländer, Karl 15, 195
- Wagner, Rudolf 9, 31f., 37, 189ff., 196
- Weber, Max 13, 39
- Weisse, Christian 9, 141, 163, 219f.
- Welsch, Wolfgang 146
- Wentscher, Else 14, 21, 83, 277f.
- Wentscher, Max 35, 76f.
- Whitehead, Alfred North 8f., 19
- Wittgenstein, Ludwig 9, 36 102
- Woodward, William R. 11, 18, 21, 90
- Wundt, Wilhelm 32, 97, 281
- Zeidler, Kurt Walter 19, 139