

Florian Baab

Die kleine Welt

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



Meiner

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 Materialismusstreit	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

Inhalt	VII
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: Übersteigerter 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. »Synchrologie«: 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 unanzweifbarer 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 »mentalnen 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. Angestrebgt 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 Prämissee 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 »mentalnen 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 verweist 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 »anomalen 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 »mental Lebendigen« 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 »mental Lebendigen« 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: 283f.

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 »tiefere[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 »Substanzualismus« 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, 12ff.

¹⁰ Ebd., 28f. 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 Be trachtungsweisen 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 Betrachtungs weisen 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 okkisionalistische 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 Haekel*) 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, Iserlohn² 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 »Heroen« 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 und Lotze, Oxford 2013, 132–310.

²⁰ *Edmund Pfleiderer*, 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, Breslau²1895, 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, Leipzig¹²1924, 299.

²⁶ *Raymund Schmidt*, Vorwort des Herausgebers, in: Hermann Lotze, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie, Bd. 1, Leipzig⁶1923, VII-XXV, VIIf.

einen »hochgestimmte[n] Geist«, der, wenngleich »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, Ausnahmeharakter. 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 Gemütsphilosophierei«.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 Raymund 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 herwieg 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 kennenzulernen will, empfindet sie leicht als ermüdend, weil die Polemik den Fortgang der Gedanken oft störend unterbricht, und die Werke unbedingt 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 Gegen teil 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 Lotze »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 Modernation 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 Gehemmttheit 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-XCII, 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 empirisch-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 nahezulegen scheint. Ganz in diesem Sinne hatte *Ernst W. Orth* schon 1986 angemahnt, 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. Zusammengestellt, 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 Frege*s 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 Immanenteren) sowie eines »konjunktiven Denkens« (also einer Betrachtungsweise, die sich bemühe, auf dem Weg einer Synthesierung 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, 18f., 42.

⁵⁰ *Gerald Hartung*, Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Weilerswist² 2006, 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* (2006), 20.

⁵² Ebd., 67f.

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 franco-phone 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*, 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, 11–20, 12.

⁵⁸ *Lothar und Helga Sprung*, Wurde 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 *Helmut E. Lück*, Lotze, Rudolph (auch: Rudolf) Hermann (1817–1881), in: Dorsch. Lexikon der Psychologie, Bern¹⁸2016, 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 »Ahnherren 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 »Ahnherren« 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 – Ahnherren 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: Fluchlinien 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 Philosophehistoriker *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 2008, 291. Zu dieser Einschätzung kommt auch Markus J. Bach, Die Überschreitung des Transzentalen. Zum Neukantianismus von Hermann Lotze, Heinrich Rickert, Emil Lask und seiner Wirkung auf Martin Heidegger, in: Heidegger und der Neukantianismus (Hg. Claudio 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-kantisme, 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 (Hösle, Woodward, Sullivan) scheint strittig; man kann ihn als Kantianer (Hölfe), 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« fortfüre.⁷²

Innerhalb seiner philosophischen Psychologie kumuliert dieses Bemühen bei Lotze in der dezidierten Frage nach dem Verhältnis des »Mechanismus«, der allumfassenden, nach strikten Gesetzlichkeiten 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 Gesetzlichkeiten, 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-de-skriptiven Passagen auf dem Wissensstand der damaligen Zeit oder Lotzes ausführlicher Entwurf einer Geschichts- und einer Sozialphilosophie, werden übergegangen; 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 Inkonsistenzen von dessen Weltsicht dar; gegen den Späteidealisten 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 vorauszuschicken: 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 empirisch-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.