

zu suchen, sondern in deren schon bestehender Verpfichtung, sich zu der einmal begründeten Einbeit zu halten. Dagegen ist die Gültigkeit einer Observanz allerdings durch ihr Verhältniß zum Gesellschaftszweck bedingt, insofern sie nach demselben nicht zwar geradezu vernünftig-nothwendig oder zweckmäßig, aber doch wenigstens vernünftigmäßig sein muß, und insofern eine dem Zwecke widersprechende Handlungsweise als ein Mißbrauch erscheint, und zwar als ein desto größerer, je öfter sie sich wiederholt, je mehr sie also den Charakter einer Gewohnheit angenommen hätte (vgl. Phillips III, 707 ff. 765 f.). Das hat also die Observanz mit dem Gewohnheitsrechte gemein, daß sie rationabel sein muß, während sie sich von demselben dadurch unterscheidet, daß zu ihrer Begründung so wenig ein bestimmter Zeitverlauf, als eine öftere Wiederholung gleichförmiger Acte erforderlich ist. Nur insofern einem Dritten durch eine Observanz zugleich auch die Ausübung gewisser Rechte gestattet wird, die er gegen die Corporation durch die Verjährung erwerben könnte, wird auch der zu dieser Erwerbung nothwendige Zeitverlauf erfordert (c. 50, X 1, 69; a. 3, X 2, 12; Eichhorn II, 42). Auf demselben Verhältnisse zum Gesellschaftszweck beruht auch die abrogirende Kraft einer Observanz gegenüber einem ausdrücklichen Gesetz. Diese Kraft kann der Observanz um so weniger abgesprochen werden, weil gerade in den besonderen Verhältnissen einer Corporation der vorzüglichste Grund ihrer Wirksamkeit zu suchen ist (vgl. Phillips III, 763 ff.).

Occam, s. Wilhelm von Occam.

Occasionalismus heißt die philosophische Theorie, nach welcher die geschöpflichen Dinge nur Bewilligungen oder gelegentliche Ursachen (occasiones a. causas occasionales), aber nicht Ursachen im eigentlichen Sinne dieses Wortes, d. h. nicht wirkende oder hervorbringende Ursachen sind. Vorgänger dieser Lehre finden sich schon an dem spanischen Juden Avicebra (s. d. Art.) oder Avencebrol (gest. 1070) und anderen Philosophen vor der Zeit des hl. Thomas von Aquin (vgl. S. Thom. Summ. theol. I, q. 115, a. 1; Summ. C. G. III, 69; In 2. Sent. d. 1, q. 1, a. 4; Depot. q. 3, a. 7; De verit. q. 5, a. 9 ad 4). Den Anstoß zur principiellen Aufhellung und Entwicklung der Theorie gab aber erst der Franzose René Descartes (gest. 1650; s. d. Art. Cartesius). Nach seiner Meinung ist nämlich die Seele des Menschen mit seinem Körper nicht in einer Wesenseinheit verbunden (s. *Medit. de prima phil., resp. ad 4. obj.*, in *Renati Cartesii Opera philosophica* II, Francof. 1692, 104); die Seele wohnt vielmehr im Körper als eine von ihm ganz unabhängige Substanz, und der Körper seinerseits ist ein Automat oder eine Maschine mit eigenen sensiblen und vegetativen Functionen, welche er auch dann verrichten könnte, wenn die Seele nicht in ihm wohnt (*Medit. 6; Principia phil. I, 71; De hom. c. 83. 106*). Da nun nach dem Zeugniß der Erfahrung die Thätig-

keiten des Körpers denen der Seele und ebenso auch umgekehrt die Thätigkeiten der Seele denen des Körpers entsprechen, so zwar, daß es ganz den Eindruck macht, als ob die einen von den anderen her vorggerufen würden, so war Descartes vor die Frage gestellt, ob zwischen der Seele und dem Körper des Menschen eine reale und physische Wechselwirkung besteht oder nicht (vgl. *Princ. phil. II, 40*). In der Beantwortung dieser Frage scheint er zwischen Bejahung und Verneinung hin und her zu schwanken. Bald lassen seine Worte durchblicken, daß er eine wechselseitige physische Einwirkung zwischen Seele und Körper des Menschen trotz der Verschiedenheit ihrer Substanz ganz wohl für möglich halte (*Medit. de prima phil. resp. ad 5. obj.; Princ. phil. II, 40; IV, 189*), bald spricht er es deutlich aus, daß eine solche Einwirkung nicht möglich sei (*Descriptio corp. hum. c. 3*) oder wenigstens thatsächlich nicht stattfinde (*De meth. recte utendi ratione c. 5*). Zu letzterer Lösung des Problems muß er wohl am meisten hingeneigt haben; sie war ja eine Consequenz seiner Lehre über Gott. Denn wiewohl er Gott nur als die *causa generalis sive universalis et primaria* aller Thätigkeiten des Weltalls und der Weltwesen hinstellte und neben ihm auch noch *causas particulares sive secundarias* annahm (*Princ. phil. II, 36 sq.*), so galt ihm doch, da diese *causae secundariae* nichts Anderes als *regulae quaedam sive leges naturae* waren (ib. c. 37), Gott als die einzige *causa generalis omnium motuum, qui sunt in mundo*. War dieß der Fall, so mußte er Gott selbst auch für die alleinige bewirkende Ursache der Bewegungen oder Thätigkeiten halten, welche von Seele und Körper des Menschen verrichtet werden. Freilich blieb ihm dabei noch zu erklären übrig, in welcher Weise Gott die Thätigkeiten der menschlichen Seele und die des menschlichen Körpers hervorruft. Da er es aber hierüber zu keiner festen Meinung gebracht hatte, so beschränkte er sich auf allgemeine Andeutungen, indem er sagte, daß die Thätigkeiten des menschlichen Körpers der menschlichen Seele und die Thätigkeiten der letztern dem erstern eine *ocasio*, d. i. eine Veranlassung oder eine Gelegenheit darböten, entsprechende Thätigkeiten zu vollziehen (*Medit. de prima phil., Notae in progr. 1647; De hom. c. 29. 34. 35. 37. 47. 53*). Was Descartes in seiner Lehre über die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib des Menschen nur leise angedeutet hatte, das sprach der Holländer Arnold Geulincx (gest. 1669; *Arnoldi Geulincx Opp. philos.*, Hagae Comit. 1893) mit kühner Offenheit aus; er zog die Consequenzen, welche Descartes aus seiner Lehre zu ziehen sich gescheut hatte, mit bewußter Klarheit und wurde dadurch der eigentliche Begründer des Occasionalismus. Auch nach Geulincx besteht zwischen Seele und Leib des Menschen kein unmittelbarer, auf Wesenseinheit beruhender Zusammenhang (*Met. vera II, 2; Phys. vera VI, 1; Annot. in Cartes. IV, 189*). Die Seele wohnt nur in dem