

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 19 (1941)

Artikel: Die Stellung des Menschen im Kosmos
Autor: Endres, J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762755>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Stellung des Menschen im Kosmos.

Von Dr. Jos. ENDRES C. Ss. R.

Vorliegende Arbeit möchte zur Antwort auf die heute immer wieder aufgeworfene Frage nach dem Menschen einen kleinen Beitrag liefern. Die volle Antwort freilich, darf von keiner Einzelwissenschaft erwartet werden. Sie ist erst das Ergebnis menschlicher Forschung und göttlicher Offenbarung, einer erfahrungswissenschaftlichen und philosophischen Bearbeitung des natürlich Erkennbaren, sowie einer theologischen Durchdringung des übernatürlichen Glaubensgutes. Die verschiedensten Zweige der Erfahrungswissenschaften und eine einflußreiche Richtung der nichtkatholischen Theologie sind hier eifrig an der Arbeit. So bedeutend die Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften sein mögen, sie sind nicht alle in gleicher Weise wertvoll, wenn man die Frage nach dem Menschen als Wesensfrage faßt. Das wird man vor allem gegen die Erfahrungswissenschaften geltend machen müssen. Die Bedeutung der Wesensfrage selber, zu deren Untersuchung die Philosophie berufen ist, drängt sich besonders auf, wenn man auf die zum Teil gefährlichen Folgerungen achtet, die einzelne Wissenschaften aus dem Erfahrungsstoffe ziehen, oder wenn man etwa die Entwicklung der Existenzialphilosophie verfolgt.

Die folgende philosophische Untersuchung der Stellung des Menschen im Kosmos behandelt :

- I. Die Frage nach dem Menschen und ihre Lösungsversuche.
- II. Vom Seienden in der Welt.
- III. Die Stufen des Seienden in der Welt.
- IV. Die Stufe des Menschen.
- V. Die Stellung des Menschen zu Um-, Mit- und Überwelt.

I. Die Frage nach dem Menschen und ihre Lösungsversuche.

1. Seitdem der Mensch sich müht, Sein und Sinn der Dinge zu erforschen, ist er auch selber Gegenstand der Untersuchung. Das ist verständlich. Von keinem Seienden berührt das « Was, Woher, Wohin, Wozu » ihn so persönlich wie das des eigenen Selbst ; die Selbstsinnfrage

geht ihn am nächsten an. Unter allen Erkenntnissen, meint *Malebranche*¹, sei « die schönste, erfreulichste und nützlichste die Selbsterkenntnis », und wenn es *Kant* als die größte Angelegenheit des Menschen gilt, zu wissen, « wie er seine Stellung in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was er sein muß, um Mensch zu sein », dann ist ein solches Wissen um das Sollen nur durch das Wissen um das Sein des Menschen möglich. Was bedeutete letztlich der vollkommenste Einblick in die innersten Strukturen und großen Zusammenhänge der Dinge, wenn der Mensch sich selbst ein Rätsel bliebe, wenn er nicht wüßte, welcher Platz unter der Vielheit des Seienden der seine ist, in welchem Seins- und Sinnverhältnis er zu diesem steht? Und solange er das nicht weiß, kann er auch niemals ein vollkommenes Wissen von den Dingen gewinnen. Denn sie stehen zu ihm nicht nur in irgendeinem bedeutungslosen Verhältnis, sondern sind ihm mehr oder weniger zielhaft zugeordnet. So unscheinbar er, an der Größe des Weltalls gemessen, immerhin sein mag, er steht an Seinswert doch an hervorragender Stelle. Trotz seiner Kleinheit und Schwäche ist er über das Große und Starke emporgehoben, und wenngleich er von jedem Stein erschlagen werden kann, triumphiert er nach einem bekannten Wort *Pascals* doch untergehend über ihn, weil er um sein Untergehen weiß. Er ist Sammelpunkt und Wiederholung des andern Seienden in der Welt, und darum hat es einen guten Sinn, wenn *Scheler* meint, es ließen sich « alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des gesamten Seins, der Welt und Gottes einnehme »².

2. Darum schon wird man hier auch mit besondern Schwierigkeiten rechnen müssen, die dadurch noch gesteigert werden, daß der zu Untersuchende selber der Suchende, daß das Mittel der Untersuchung zugleich auch deren Ziel ist. Man ist deshalb nicht sonderlich erstaunt, wenn die Theorie über den Menschen eine bunte, sich widersprechende Vielheit ist, wenn die verschiedenen Anthropologien zugleich Zusammenfassung der verschiedenen philosophischen Systeme sind. Aber es möchte doch fast mutlos machen, wenn *Heidegger*, Arbeit und Ergebnis gegeneinanderhaltend, sagen muß: « Keine Zeit wußte weniger, was

¹ N. *Malebranche*, Tractatus de inquisitione veritatis I. (Genevae 1753) XXXVI.

² M. *Scheler*, Abhandlungen und Aufsätze (Leipzig 1915) I. 319.

der Mensch sei, als die heutige ; keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden, als der unsrigen »¹.

3. Nicht nur die Philosophie, die theoretische und die praktische, auch die Erfahrungswissenschaften der Natur und des Geistes haben sich um Aufhellung des Problems bemüht. Physik und Chemie befassen sich zu Recht damit, weil der Mensch einen Körper hat ; Biologie und Medizin, weil er einen belebten Körper hat ; die verschiedenen Geisteswissenschaften, weil er Geist hat und nach dessen Ideen die Wirklichkeit gestaltet. Nach und nach haben diese Erfahrungswissenschaften ihn gleich einer Beute völlig unter sich geteilt und der Philosophie jeden Anteil abgesprochen.

Hier kehrt an einem Sonderfall die Lage wieder, in der sich nach der Meinung vieler die Philosophie überhaupt der realen Welt gegenüber befindet. In ihr hatte sie nur so lange Daseinsrecht, als die andern Wissenschaften gar nicht oder ungenügend entwickelt waren. Einmal mündig und selbständig geworden, verdrängen sie Schritt um Schritt den Konkurrenten aus dieser Welt und erkennen keinen einzigen Teil als sein Hoheitsgebiet an. So bleibt der Philosophie nichts andres übrig, als die verschiedenen Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einem mosaikartigen Gesamtbilde zu verbinden, oder, weil sie nach Ansicht vieler auch dazu nicht imstande ist, das Feld zu räumen und in die irrealen Welt des Sinnes und der Geltungen zu flüchten². Solche Ansichten sind die Folge einer einschichtigen, nur die Oberfläche der Wirklichkeit streifenden Betrachtungsweise, einer Verkennung der Reichweite der Erfahrungswissenschaften. Man vergißt, daß der gleiche Gegenstand einer mehrfachen, verschiedenartigen Betrachtung zugänglich ist und darum Ziel verschiedener Wissenschaften sein kann, daß diese sich keineswegs hindern und hemmen, sondern stützen und ergänzen, zum Teil einander notwendig fordern.

Keinem kommt es in den Sinn, die vielfach staunenswerten Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften irgendwie zu leugnen, die Bedeutung der Biologie, experimentellen Psychologie, vergleichenden Anatomie,

¹ *M. Heidegger*, Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt a. M. 1934) 200.

² Über die verschiedenen Auffassungen von der Aufgabe der Philosophie vgl. *P. Menzer*, Deutsche Metaphysik der Gegenwart (Berlin 1931) ; *B. Bavink*, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften (Leipzig 1940) 489 ; *H. Rickert*, Allgemeine Grundlegung der Philosophie (Tübingen 1921) I. 163 ff. ; *W. Windelband*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Tübingen 1922) 566.

Ethnologie, Charakterologie usw. für ein allseitiges Verständnis des Menschen zu verkennen; aber eines kann man ihnen nicht zugestehen: Keine dieser Erfahrungswissenschaften wird sagen können, was der Mensch eigentlich ist, was sein Wesen ausmacht. Das Wesen ist eben nicht die Rücksicht, unter der sie ihren Gegenstand betrachten.

Die Naturwissenschaft im engeren Sinn als Physik und Chemie untersucht die Dinge nur nach ihrem Körpersein, und an diesem nur das sinnlich Erfäßbare, nicht das Wesen, und das sinnlich Erfäßbare wiederum nicht unter der Rücksicht des Verstehbaren (intelligibile), sondern des Meßbaren (mensurable). Sie bleibt also an der Oberfläche haften, ihr Gegenstand ist nach *Boutroux* eine reine abstrakte äußere Form, sie gibt keinen Aufschluß über die innere Natur des Seins¹. Ihre Werkzeuge und Mittel, so vollkommen sie immer sein mögen, sind nur Ausrüstung, Verlängerung der Sinne, führen grundsätzlich nicht über das hinaus, was diese erkennen. Das so Erkannte wird dann nicht im Licht des Seins gesehen und als Seiendes gedeutet, sondern nach Zahl, Maß und Gewicht bestimmt, auf das Quantitative zurückgeführt, in mathematische Funktionen übersetzt. Es geht um die Gesetzmäßigkeit der Vorgänge, nicht aber um deren Wesen, um ihre unmittelbaren, nicht letzten Ursachen, wobei die Wirkursache im Sinne einer lückenlosen Aufeinanderfolge der Erscheinungen im Vordergrund steht; die Form- und Zielursache sind belanglos, führen den naturwissenschaftlich Fragenden nicht weiter², dem als letztes Ziel die Erklärung der Erscheinungen aus den physisch kleinsten Aufbauelementen des Körpers, nicht aber das Verständnis des Körperwesens, der Ausdehnung, der Bewegung als solcher vor Augen schwebt. Daraus folgt aber keineswegs, daß man sie überhaupt beiseite lassen oder sogar leugnen darf. Wenn die Atomphysik auf Grund ihrer Einsicht in den Aufbau der Atome an die Stelle des toten, starren, unbewegten Stoffes ein rastloses Sichdurchkreuzen von Billionen « Wirkungen » setzt und dann behauptet, der alte Substanzbegriff habe für sie jegliche Bedeutung eingebüßt³, mag das für den bis dahin geltenden naturwissenschaftlichen Substanzbegriff und den philosophischen *Kant* zu

¹ *E. Boutroux*, *La contingence des lois de la nature* (Paris 1874) 26.

² Vgl. *J. Maritain*, *Les degrés du savoir* (Paris 1932) 65 ff.; *La philosophie de la nature* (Paris 1934); *N. Junk*, *Naturphilosophie als Grundlegung der Naturwissenschaft*, *Scholastik* 14 (1939) 397-411.

³ Vgl. *B. Bavink* a. a. O. 192 ff.; *ders.*, *Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion* (Frankfurt 1934) 29; *H. Weyl*, *Was ist Materie?*

Recht bestehen¹, der richtige Begriff der Körpersubstanz und ihrer Aufbauelemente wird damit nicht getroffen, wenngleich er für die Aufgaben und Ziele der Naturwissenschaft als *quantité négligeable* betrachtet werden kann. Mag das neue Weltbild der Naturwissenschaft in wesentlichen Punkten dem des alten *Heraklit* mit seinem Primat der Bewegung und des Werdens ähnlich sein, mag der Naturwissenschaftler vielfach die Ansicht haben, er erfasse mit seinen Methoden erschöpfend die Körperwelt, deren einzig wissenschaftliche Erkenntnis sei die durch Messung, so handelt es sich in Wirklichkeit doch erst um die unphilosophische Deutung des Vordergründigen, sinnlich Wahrnehmbaren, die das philosophische Weltbild mit dem Primat des substantiellen Seins keineswegs verdrängt, sondern als letzte Ergänzung dringend verlangt.

Zwar suchen Biologie und experimentelle Psychologie in der Erforschung der Lebensvorgänge weniger diese ins Mathematische zu übersetzen, sondern ihre Eigenart allem andern gegenüber aufzuweisen, obgleich auch hier, wo der Bereich des Körperlichen noch nicht überschritten ist, eine mechanische Betrachtungsweise möglich wäre und wirklich noch mit Erfolg geübt wird. Falls eine Wissenschaft den Menschen oder den belebten Körper überhaupt nach Art des Unbelebten untersucht, wird sie wertvolle Einsichten gewinnen, wie die Vertreter der Maschinentheorie des Lebens bewiesen haben²; sie zeigt, wie weit die Welt des Stoffes, seiner Zusammensetzung und Gesetzmäßigkeit in den Bereich des Lebens hineinragt; aber das Besondere dieser Vorgänge, und vor allem, was Leben und Geist, was der Mensch eigentlich ist, kann sie nicht erklären, sie, die ja ihren Gegenstand erst aus der Ordnung des Lebens ausschalten muß, wenn sie ihn nach ihren Methoden erforschen will. Mag z. B. die Muskelbewegung als Mechanismus gedeutet werden, als Vorgang, von mechanisch-physikalischen Gesetzen geregelt, so ist dieser Mechanismus doch nur die materielle

¹ *Kant*: Bei jedem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird weder vermehrt noch vermindert (Kr. d. r. Vern. Reclam 175); *Bavink*: Jenen Wirkungen, die ein gequanteltes Etwas darstellen, geht kein zeitlich unveränderter Träger voraus. Ja Materie-Substanz und Energie folgen erst als das Sekundäre aus jenen Wirkungen. A. a. O. 30.

² Vgl. *L. Rhumbler*, Anorganisch-organische Grenzfragen des Lebens, in: Das Lebensproblem, hrg. von H. Driesch und H. Woltereck (Leipzig 1931) 47-77; *H. André*, Über den Vitalismus und Mechanismus als method. Prinzipien, in: Monatshefte f. d. naturw. Unterricht X. 9 u. 10; *ders.*, Die Seele in der modernen Lebenswissenschaft (München 1922).

Seite. Die materiell mechanische Bewegung ist formell vital, ist Selbstbewegung des betreffenden Wesens, das sich dabei chemisch-physikalischer Kräfte bedient. Hinsichtlich des Vitalen stellen diese Wissenschaften aber eines klar : wo dieses beginnt, wo die das Vitale als solches erforschende Wissenschaft anzusetzen hat. Selbst eine Biologie, die die Lebensvorgänge als Geschehen eigener Art zu deuten sucht, versteht diese, solange sie den Boden der Erfahrungstatsachen nicht verläßt, doch nicht aus den letzten Ursachen. Sie nimmt z. B. die die Lebensvorgänge beherrschende besondere Finalität als Voraussetzung zur Erklärung dieser Vorgänge an, ohne sich indessen mit der Finalität in ihrer philosophischen Bedeutung zu befassen. Diese, die Seele als Lebensgrund, Seelenvermögen und Ähnliches liegen außerhalb ihrer Reichweite. Deren Grenzen fallen zusammen mit denen der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen, und wo Begriffe eingesetzt werden, deren Inhalt nicht mehr rein sinnlicher Natur, nicht mehr beobachtbar ist, werden sie nicht nach ihrem eigentlich ontologischen Wert genommen, halten sich in der Ordnung des sinnlich Faßbaren, stehen also im Dienst des Wahrnehmbaren. Es geht hier nicht darum, von der Erscheinung zum Wesen vorzustoßen, zu dem, was die Dinge sind, sondern um die möglichst vollkommene Darstellung der Erscheinung selbst, ihren Charakter, ihre gesetzmäßige Verbindung mit andern Erscheinungen ; in der möglichst allseitigen Durchforschung dieser Seite ist das wissenschaftliche Ideal gelegen.

Untersucht man also den Menschen nach chemisch-physikalischen und biologischen Methoden, ordnet man ihn bestimmten Gattungen und andern Einheiten des Lebendigen ein, gewinnt man Einblick in die Gesetzlichkeiten seines Organismus und seiner seelischen Tätigkeiten, hat man doch noch nicht gefunden, was der Mensch ist, ja, man darf das auf diesem Wege gar nicht finden wollen. Aber hier liegt die Gefahr ; man vergißt die Grenze dieser Wissenschaften, möchte gerade das durch sie erreichen, was Eigenart und Methode ihnen versagen. Über Erscheinungen zu sprechen, ist man berechtigt, und man macht Aussagen über das Wesen ; unter bestimmter Rücksicht richtige Sätze werden zu allgemeiner Gültigkeit erhoben. Bestimmten naturwissenschaftlichen Voraussetzungen oder Gesetzen zuliebe hat man z. B. das Verhältnis von Leib und Seele im Sinne des den Tatsachen widersprechenden, philosophisch unhaltbaren psychophysischen Parallelismus vertreten ; wegen der im Atomgeschehen vielfach nicht mehr beobachtbaren ursächlichen Abhängigkeitsverhältnisse hat

man die Gültigkeit des Kausalprinzips bestritten, einen Indeterminismus im Naturgeschehen angenommen und von hier aus sogar die Möglichkeit einer freien Willenstätigkeit beweisen zu können geglaubt¹. Zu *Schellings* Zeiten hat man die Natur nach Analogie des Geistes ausgedeutet; später hat man das Verhältnis einfach umgekehrt. Wo es um den Menschen geht, kann eine naturwissenschaftliche Betrachtung ihn nicht einmal verständlich machen, sofern er Gegenstand der Geisteswissenschaften ist. « Eine Wissenschaft von der menschlichen Person, wie sie maßgebend ist als Trägerin der Geschichte, als Medium lebendiger Auseinandersetzungen im ganzen Umkreis der Kultur, kann von der Anatomie, der Entwicklungsgeschichte, Physiologie, Psychologie und Psychopathologie direkt keinen Nutzen haben »².

Die Untersuchung der Wesensfrage bleibt der höhern Wissenschaft, der Philosophie vorbehalten. Die philosophische Betrachtung, auch die des Menschen, scheint sogar in dem Maße notwendiger, als die Zahl der Erfahrungswissenschaften, die sich um ihn bemühen, zunimmt und die Feinheit ihrer Methoden wächst. Ohne eine das Wesen, die Ganzheit erfassende Erkenntnis fällt alles in eine Vielheit von Teilen auseinander, weil es des tragenden, einigenden Grundes entbehrt. Bei einer solchen Wesenserkenntnis handelt es sich nicht einfach um die Zusammenfassung der Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einem mosaikartigen Ganzen, sondern um ein neuartiges Wissen, um das Erfassen des Gegenstandes unter einem andern Gesichtspunkte, unter einem neuen Lichte, das erst letzte Klarheit in die Ergebnisse der andern Wissenschaften bringt. Kommt der Experimentalpsychologe auch ohne die Annahme einer geistigen Seelensubstanz zu richtigen und wichtigen Einsichten, so bleiben diese doch so lange unvollkommen, als nicht die Eigenart ihres Trägers bestimmt ist. Ein Stein des Anstoßes waren und sind für viele die besondern Seelenvermögen; *Herbart*, *Wundt*, *Hume*, *Ribot* und andere bekämpfen sie³; aber ohne sie sind die Tätigkeiten des Menschen als eines endlichen Seins philosophisch nicht verständlich. Für eine phänomenologische Betrachtung mag auch der Geist des Menschen Sein zum Tode sein,

¹ Vgl. *H. Groos*, Willensfreiheit oder Schicksal (München 1939) 164-184; *N. Junk*, Das Kausalgesetz und die moderne Atomphysik, in: St. d. Zeit 137 (1940) 295-301.

² *H. Pleßner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch (Berlin 1928) 24.

³ Vgl. *D. Mercier*, Psychologie, übersetzt von *L. Habrich* (Regensburg 1921) I. 289.

aufhören und vergehen wie das andre, dem er aufrucht ¹; die Philosophie wird hier ergänzend und berichtigend eingreifen.

Allerdings darf man nicht vergessen: auch der Philosophie gelingt es nicht überall, Erkenntnis zu gewinnen, die in einer eigentlichen Wesensdefinition durch unterste Gattung und artbildenden Unterschied ausgedrückt wird. Das gelingt ihr nur beim Menschen, nicht bei einem der untermenschlichen Stufe angehörenden Sein. Haben die Begriffsbestimmung des Menschen als *animal rationale* und die des Pferdes als *animal hinnibile* auch die gleiche logische Struktur, so sind sie doch, erkenntniskritisch betrachtet, wesentlich verschieden. Der in der Bestimmung des Pferdes enthaltene Artunterschied drückt keine Wesenseigentümlichkeit aus, sondern eine der Erfahrung zugängliche Eigenschaft, die die Stelle der Wesenseigentümlichkeit vertritt; diese selbst vermag der menschliche Verstand aus den sinnlich erfaßbaren Beschaffenheiten nicht herauszulesen.

4. Wenngleich der Mensch zu allen Zeiten ein Anliegen der Philosophie gewesen ist, erfolgte im Lauf der Zeiten doch eine Akzentverschiebung jenachdem, welche Stelle man ihm in der Gesamtheit des Seienden zuerkannte.

Seins- und Sinnzentrum des mittelalterlichen Denkens war Gott, und alles übrige wurde in seiner Ursprung- und Zielbeziehung zu ihm gesehen. « Die natürlichen Geheimnisse des Menschen wurden nicht um ihrer selbst willen mit Hilfe einer wissenschaftlichen, auf Erfahrung sich stützenden Erkenntnis untersucht ... Eine Art Angst oder metaphysischer Scham und auch die Vorherrschaft der Sorge, die Dinge zu sehen und das Sein zu betrachten und die Maße der Welt kennenzulernen, hielten den Blick des mittelalterlichen Menschen zurück, auf sein eigenes Selbst sich zu richten » ². Das darf nicht falsch verstanden werden. Die Untersuchungen über Wesen und Ziel des Menschen, die Natur der Seele, ihre Tätigkeiten, ihr Verhältnis zum Leibe, die Fragen des sittlichen Lebens füllen viele Spalten in den philosophisch-theologischen Werken aller Scholastiker. Aber ihre Grundeinstellung ließ sie vielleicht eine größere Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Seienden haben, schützte sie vor der Profanierung des Erforschbaren, der eine spätere Wissenschaft, deren Reflexionsakt weniger vom Devotionsakt begleitet war, nicht selten zum Opfer fiel. Das Mittelalter

¹ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (Berlin 1933) 51.

² J. Maritain, *Die Zukunft der Christenheit* (Einsiedeln 1938) 40-41.

in seiner Überzeugung von der allseitigen Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen suchte den Menschen nicht restlos aus sich selbst zu deuten und wußte vielleicht darum weniger von der Dialektik des Endlichen, von den Spannungen und Krisen, der Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz, den ständig wiederkehrenden Problemen der neuern Existenzphilosophie. Aber trotzdem hat es, gerade wegen seiner Grundeinstellung, den Menschen, auch den existierenden, vielleicht richtiger gedeutet als viele « Metaphysiker der menschlichen Daseinsunruhe ».

Mit *Descartes* beginnt dann eine ausgesprochene Wende zum Ich, eine bewußte Einstellung zum Menschen. Er wird zum Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntnis, einer für jedes Denken gültigen Gewißheit. Denn als erste Gewißheit wird die von dem Sein meines Denkendseins angesehen, die Selbstgewißheit des sich selbst denkenden Ich, der Gradmesser jeder andern Gewißheit.

Mehr noch rückt *Kant* das Ich « in die helle Beleuchtung der logischen Reflexion », so daß die « gesamte Philosophie vor ihm sich der seinigen gegenüber abgrenzen und zusammenfassen lassen muß als Ich-lose Philosophie »¹. Mit diesem Stellungswechsel war eine Lockerung der Beziehungen des Menschen zu Gott verbunden. Im Bereich des Sittlichen ist es nicht mehr der Schöpfer, der seinen Willen in den Wesensstrukturen der Dinge zum Ausdruck bringt, und vor dem der Mensch in Verantwortung steht, sondern das abstrakte Vernunftgesetz, das Gesetz des autonomen Vernunft-Ich, von dem die Forderung kommt. Eine ähnliche Wende zur Autonomie hat sich in der Erkenntnisordnung vollzogen. Es ist nicht mehr das Seiende, das den Inhalt der menschlichen Erkenntnis bestimmt, dem gegenüber sie empfangend wäre, das Denken wirkt schöpferisch mit am Zustandekommen des Gegenstandes, steuert aus dem Seinen Elemente zu dessen Aufbau bei. Denn es faßt den Erfahrungsstoff in seine apriorischen Formen, bildet ihn dadurch um, macht ihn zu einem Gedanken. Der gedachte Stoff, der Gedanke, das Miterzeugnis des Denkens ist der Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis. Seitdem ist es eine ausgemachte Sache: Der Mensch erkennt nur, was er selber herstellt und weil er es herstellt, die Welt empfängt von ihm ihre Gestalt; eine Welt, die etwas anderes wäre als die von menschlichem Denken bestimmte, ist ein Widersinn.

¹ R. Kroner, Von Kant bis Hegel (Tübingen 1921) I. 44-45.

Es lag in der Natur der einmal eingeleiteten kopernikanischen Wendung, daß der Mensch immer mehr zum Mittelpunkt des Seienden wurde, der Gegenstand schließlich ganz eine Funktion der Erkenntnis wurde, das Seinsverständnis aufging in dem Verständnis der Denkgesetze, die Metaphysik sich in Erkenntniskritik wandelte und im Sittlichen das Tatsächliche immer gleich das Seinsollende war.

Weil der Mensch im Unterschied von Gott und der Natur auf weite Strecken hin den Gesetzen der Dialektik unterliegt, vollzieht sich die Entwicklung seines Geisteslebens leicht in dem Rhythmus von These und Antithese. So wurde der anthropozentrische Standpunkt denn wieder durch sein Gegenteil, den geozentrischen, abgelöst, jenen, der in der Materie das Seiende im Vollsinn sieht, den Geist als eine besondere Art und seine Werke als Überbau, als Funktion des Stoffes deutet. Damit war der Mensch von seinem angemessenen Thron herabgestoßen, aber zugleich auch der ihm zukommenden Würde entkleidet. Die Person wurde zum bloßen Glied, zu einem Rad in dem Getriebe, das Gemeinschaft heißt, entrechtet und ihr Wert nach der Leistung für das materielle Wohlbefinden dieser Gemeinschaft bestimmt.

Nach dieser, vor allem naturwissenschaftlich eingestellten, alles Leben nach den Vorgängen und Gesetzen des Unbelebten erklärenden Richtung bahnte sich in der Begründung und dem Ausbau der Geisteswissenschaften langsam wieder das Verständnis für das Eigenartige und Eigenwertige des Menschen an. Die darauffolgende, teilweise schon nebenherlaufende Anthropologie im engeren Sinn richtet sich sowohl gegen Idealismus wie gegen Materialismus, nicht ohne dabei das Zentrum des Menschen in die Schicht des Leiblichen und Triebhaften zu verlegen. Im Gegensatz zu frühern Betrachtungsweisen wendet sie sich mehr dem Konkreten als dem Abstrakten, mehr dem Dasein als dem Sosein zu, wertet das Erleben höher als das Erkennen, das Emotionale mehr als das Rationale. Die Entwicklung des abendländischen Denkens läßt sich mit den Worten darstellen, in die *L. Feuerbach* die seine kleidete: «Gott war mein erster, Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke».

5. Wenn dem Menschen eine Sonderstellung in der Gesamtheit des Seienden einzuräumen ist, wenn sich in gewissem Sinne alle wichtigen Fragen der Philosophie in die nach seinem Wesen fassen lassen, dann ist die Antwort, die man auf diese gibt, auch für viele andre mitentscheidend. Es muß eine Verzerrung in den Seinsbezügen und eine schiefe Einstellung zu allen Schichten eintreten, wenn man ihn

aus seiner seinsgemäßen Stellung im Kosmos reißt. Ja, « die Krisis der Kultur beruht auf einer Störung im Beziehungssystem der Menschen zueinander, zum Kosmos und zu Gott »¹. Vor allem stehen Menschenbild und Gottesbild im Verhältnis der Wechselbeziehung zueinander; das eine formt sich nach dem andern. Es ist nicht, wie etwa die Annahme oder Ablehnung eines mathematischen Satzes, mehr oder weniger belanglos, ob man den Menschen auf Gott oder auf sich selbst als letztes Ziel bezieht, ob er die Wahrheit, oder sie ihn bestimmt, ob das Sollen in seiner Natur, seinem Wollen, einer idealen Wertewelt, oder im Schöpfer verankert wird, ob er wesentlich oder auch homo faber ist, einen Eigen- oder nur einen Nutzwert darstellt, ob er von Hause aus Freund oder Feind der Gemeinschaft ist usw. Die das Handeln des einzelnen stets bestimmenden Welt- und Wertsysteme haben im Selbstverständnis des Menschen eine wichtige Wurzel. Dies Selbstverständnis bestimmt weiterhin das öffentliche Leben und die Geschichte. So wirken sich z. B. hierher gehörende Ansichten der Stoa im römischen Rechte aus und bestimmen durch dieses die ganze europäische Rechtsentwicklung. Welchen Einfluß hat das Menschenbild von *Calvin*, *Rousseau*, *Nietzsche*, *Darwin*, *Marx* auf große Teile der Menschheit, auf Kultur, Wirtschaft und Politik gehabt! Das Wesen des Menschen weist ihm auch seinen Platz im Seienden an.

II. Vom Seienden in der Welt.

Es ist hier nicht gefordert, die ganze Problematik aufzuwerfen, die mit den Begriffen « Sein » und « Seiendes » verbunden ist. Sie hat ihre Entwicklung, ihre Geschichte, in der bald diese, bald jene Seite im Mittelpunkt der Betrachtung stand². Das folgende will nur in allgemeinen Zügen die Art des Seienden klarzulegen suchen, in dessen Bereich der Platz des Menschen ist.

Der so einfach und leichtverständlich scheinende Begriff des Seins, in dessen Licht der menschliche Verstand alle seine Gegenstände sieht, ist zusammengesetzt, schließt das Seiende und das Sein (= Dasein), das was ist und das wodurch es ist, in ihrer gegenseitigen Beziehung

¹ *Fr. Heinemann*, Neue Wege der Philosophie (Leipzig 1929) 6.

² Vgl. *Schindeler*, Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik (München 1909); *M. D. Rolland-Gosselin*, Le « de ente et essentia » (Le Saulchoir 1926) XVIII.

ein. Wenngleich die rechte Seinsbetrachtung stets auf beide Elemente in ihrer gegenseitigen Beziehung achten muß, braucht sie doch nicht immer beide in gleicher Weise zu beachten; das Hauptinteresse kann sowohl auf dieses wie auf jenes gehen. Gegenstand der Metaphysik ist das Seiende, der wirkliche oder mögliche Träger des Daseinsaktes, oder das *ens ut nomen*.

1. Das Seiende ist ein vieldeutiger Begriff¹. Man nennt eine Gemeinschaft *seiend*, die Einzelmenschen, aus denen sie gebildet wird, deren Individualnatur, die sie zu diesen, ihre Wesenheit, die sie zu Menschen macht, sodann die Bestandteile der Wesenheit, und jene außerwesentlichen Bestimmtheiten, die sich mit ihr verbunden finden. *Seiend* wird all das genannt wegen der Beziehung, die es zum Sein, sei es einem nur im Denken bestehenden, sei es zu einem denkunabhängigen oder realen Dasein hat. Das eines denkunabhängigen Daseins fähige, real Seiende und deshalb Seiende im eigentlichen Sinn kann ein Ganzes substanzieller oder akzidenteller Art, in der Form des individuellen oder des abstrakten sein; es kann aber auch nur substanzieller oder akzidenteller Teil sein.

Unter dem Realseienden kommt jenen Bestimmtheiten an erster Stelle die Seinsbedeutung zu, die ein Ganzes und zwar ein substanzielles Ganze bilden. Darunter hat man ein Für-sich-Seiendes zu verstehen, das sich sowohl von der Seinsart des Akzidens wie von der des substanziellen Teiles unterscheidet. Mehr als solches Für-sich-Sein ist zum Wesen des selbständig Seienden, der Substanz nicht gefordert. Andre Eigenschaften, wie Unveränderlichkeit, Dauerhaftigkeit und Festigkeit, wie man sie seit *Kant* der Substanz vielfach beizulegen pflegt, gehören nicht notwendig zu ihr. Zur Klasse der Substanzen kann etwas zählen, das nur das Dasein eines Augenblickes hatte; und eine Bestimmtheit von noch so langer Dauer kann trotzdem zu den Akzidenzien gehören. Substanzen, soweit sie unsrer Erfahrung zugänglich sind, sind keineswegs unveränderlich. Sie sind nicht als ein fester Kern zu denken, um den die akzidenziellen Bestimmtheiten schalenartig herumgelagert wären, in deren Bereich sich dann jeder Wandel und Wechsel vollzöge; an und in den Substanzen spielt sich die Veränderung ab, sie nehmen zu und nehmen ab, nur ändert sich dadurch nicht immer ihr Wesen. Eine weitere unzulässige Belastung

¹ Zum Folgenden vgl. *F. M. Sladeczek*, Die Bedeutungen des Seins nach Thomas, in: *Scholastik* V (1930) 192 ff.

und Einschränkung des Substanzbegriffes ist es, wenn man ihm mit *Descartes* und *Spinoza* als Wesensmerkmal Ewigsein und Aus-sich-Sein beilegt, oder wie *Herbart* völlige Einfachheit für ihn fordert¹.

Für sich seiend ist dann an erster Stelle die individuelle Substanz. Von ihr werden die Teile und Bestimmungen als von ihrem letzten Träger ausgesagt; sie selbst ist aber von keinem andern mehr aussagbar, ist die als solche in der Wirklichkeit bestehende, erste Substanz. An zweiter Stelle steht die von Einzelmerkmalen freie Substanz, die substanzielle Wesenheit in sich betrachtet. Unabhängig vom Denken besteht sie als solche nicht, ist nur inhaltlich in der ersten Substanz enthalten, in der und durch die ihr das Sein zukommt. Es ist nicht, wie *E. Husserl*, *N. Hartmann* und andere meinen, neben der realen eine besondere, ebenso wie jene vom Gedachtsein verschiedene ideale Sphäre anzunehmen, deren Inhalten, den Wesenheiten und Werten, eine besondere Daseinsweise eignete, und die nach *Husserl* sogar das « wahrhaft Seiende » wäre. Die Welt des denkunabhängig Seienden zerfällt nicht in die Bezirke des Realen und Idealen. Ein solches ideales Sein ist weder nötig noch möglich².

Die Akzidenzien, denen im Gegensatz zur Substanz kein Für-sich-, sondern ein Im-andern-Sein zukommt, sind darum eigentlich weniger seiend als etwas, wodurch ein andres, ein Für-sich-Seiendes so und so bestimmt ist. Die Akzidenzien sind Bestimmung der Substanz, sind seiend wegen ihrer Beziehung zu dieser.

Der Begriff des Seienden ist also mehrdeutig; die Beziehung zum Sein, die er überall enthält, ist in den einzelnen verschieden. An erster Stelle kommt er der ersten Substanz zu, ferner allen andern Bestimmtheiten, entsprechend ihrem Verhältnis zu dieser und letztlich zum Wirklichsein.

Der Platz des Menschen in dieser Welt ist unter dem substanziell Seienden; ja, als personales, um sich selbst wissendes und sich selbst bestimmendes Wesen ist er dessen vollkommenste Verwirklichung, wie noch zu zeigen ist. Doch nun fragt es sich, ob solches Für-sich-Sein in der Welt überhaupt besteht und bestehen kann. Die einzelnen Dinge sind doch miteinander auf mannigfache Weise verknüpft, stehen

¹ Vgl. *Joh. Hessen*, Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit (Berlin 1932).

² Vgl. *N. Hartmann*, Zur Grundlegung der Ontologie (Berlin 1935); *H. Rickert* a. a. O.; *Joh. Hessen*, Wertphilosophie, Paderborn 1937; *A. Müller*, Einleitung in die Philosophie (Berlin 1931).

in solchen Abhängigkeitsverhältnissen zueinander, daß ohne das eine das andre nicht wäre oder nicht weiter existieren könnte. Was bleibt da noch für ein In-sich-Sein übrig? Aber Beziehungs-Sein kann weder das einzige noch das erste sein. Haben die einzelnen Dinge keinen Substanzcharakter, muß er wenigstens dem Ganzen, der Welt zugesprochen werden. Wie noch zu sagen ist: die Welt als Ganzes ist aber keine Substanz, und die Einzeldinge sind trotz ihrer wirkursächlichen Verbundenheit doch Substanzen, wahren in ihrem gegenseitigen Einwirken eine gewisse Selbständigkeit. Einer solchen ist der Mensch sich klar bewußt; sie findet sich ebenfalls bei Tier und Pflanze und in der Welt des unbelebten Stoffes. Kann z. B. die Pflanze auch nicht bestehen ohne das Erdreich, so ist sie doch nicht etwas an diesem, sondern ist für sich. Ihr Verhältnis zum Boden ist nicht dasselbe, wie das ihrer Farbe zu ihr, der Pflanze. Diese ist in keiner Weise für sich, wird ganz getragen von der Pflanze, ist etwas an dieser. Besteht so trotz aller Abhängigkeit untereinander eine, wenngleich unvollkommene Selbständigkeit der Dinge in der Welt, scheint auch diese noch verlorenzugehen, wenn man das Verhältnis zur Erstursache ins Auge faßt. Alles Seiende in dieser Welt ist nicht durch sich, sondern durch einen andern, hängt in seinem Bestande gänzlich von ihm ab, mehr noch als die akzidenziellen Beschaffenheiten von ihrem Träger. Was bleibt da noch von dem Für-sich-Sein übrig? Raubt das göttliche Sein nicht jedem andern den Substanzcharakter? Es ist sicher nicht die leichteste Frage, wie neben dem unendlich vollkommenen göttlichen noch ein endliches Sein bestehen kann, ohne jenem in seiner Vollkommenheit Abbruch zu tun. Besteht aber neben dem göttlichen noch irgendwelches Sein, dann ist notwendig auch Substanz-Sein dabei; ob die Dinge nur eine Substanz oder mehrere sind, bleibe vorläufig noch dahingestellt. Es ist schon angedeutet worden: Für-sich-Sein und Durch-einen-andern-Sein schließen sich nicht aus. Das Für-sich-Sein kann von einem andern stammen, kann Geschenk sein. Allerdings kommt einem solchen der Substanzcharakter entsprechend seiner Geschöpflichkeit in sehr abgeschwächtem Maße zu. Das Für-sich-Sein ist im Unendlichen und im Endlichen sehr verschieden verwirklicht.

Damit wäre schon eine Stufenordnung innerhalb der Substanzen angedeutet. Es gibt Substanzen, die für sich und aus sich — und solche, die für sich, aber von einem andern, von dem Aus-sich-Seienden sind. Doch auch unter den Substanzen in der Welt besteht noch eine Stufenordnung, über die noch zu sprechen und die im verschiedenen

Wesen dieser Substanzen begründet ist. Nun ist die Frage, ob dieser aus dem Wesen des Für-sich-Seienden stammenden Stufenordnung ebenfalls eine in dessen Dasein entspricht. Eine Hierarchie im Wirklichsein wird nicht von allen anerkannt, die für eine Stufung des Seienden eintreten.

2. Das Wirklichsein ist jenes Element im Seinsbegriff, das, wenn gleich am wichtigsten, doch auch von der Scholastik zugunsten des Seienden, vor allem des Wesenseins vernachlässigt worden ist und selbst bei Thomas keine systematische Behandlung erfahren hat¹. Gegen das Nichtsein betrachtet, ist das Wirklichsein « jene Rücksicht, durch die der formelle unbedingte und notwendige Gegensatz zum Nichtsein gegeben ist, jene Rücksicht, auf die letztlich alle kontradiktorischen Gegensätze zurückgeführt werden müssen »². In seinem Verhältnis zum Seienden betrachtet, ist das Sein das, wodurch das Seiende seiend ist. Erst durch das Sein haben die Bestimmtheiten des Seienden die ihnen zukommende Vollkommenheit, sind sie erst solche. Das Sein ist die letzte Vollkommenheit des Seienden, sein Akt, durch den es aus dem Zustand des Möglichseins in den des Wirklichseins gehoben ist. Im Kontingenten sind beide voneinander sachlich verschieden, stehen sie zueinander im Verhältnis von Potenz und Akt, und sind damit aufeinander abgestimmt.

Durch Einführung des Begriffspaares : Potenz — Akt ist im Bereich des Seienden eine Grundscheidung vollzogen. Das mit Potenz gemischte Sein — und das ist alles außer dem reinen göttlichen Akt — steht dem Werte, der Vollkommenheit nach unter dem potenzfreien Sein, es ist ihm dem Sosein und dem Dasein nach untergeordnet. Nach seiner Ansicht hätte man hier streng genommen die einzige Stufung des Daseins³. Doch im außergöttlichen Sein finden sich noch weitere Stufen. In der realen Ordnung ist zu unterscheiden das *esse naturae* und das *esse intentionale*, von denen das erste Seiendem die Naturwirklichkeit gibt, das zweite die es im Denken darstellende Form wirklich setzt. Die intentionale Existenz ist eine gedankliche, keine entitative. Ihre eigentliche Wirkung ist nicht, daß das Ding selbst, sondern daß der erkennende Verstand das erkannte Ding ist. Zwischen diesen beiden Formen des Seins besteht wieder eine Verschiedenheit ;

¹ Vgl. *M. Grabmann*, *Mittelalterliches Geistesleben* (München 1926) 314 ff.

² *Sladeczek* a. a. O. 196.

³ *E. Rolfes*, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles* (Köln 1898) 216.

die Naturwirklichkeit steht über der gedachten Wirklichkeit. Innerhalb des naturwirklich Seienden kommt dem Sein der Substanz wieder der Vorrang vor dem des Akzidens zu. Wie ist es innerhalb der Substanzen? Lassen sie eine Stufung des Wirklichseins zu, ähnlich jener ihres Soseins? Kann man sagen, die Pflanze sei wirklicher als der Stein, und das Tier existiere mehr als die Pflanze? *N. Hartmann* macht entschieden geltend, was sich abstuft, sei nur die Beschaffenheit, die Geformtheit und Bestimmtheit, der Einheits- und Ganzheitstypus, « aber die Seinsweise ist die gleiche »¹. Dem Dasein nach eignet auch wesensmäßig höhern Stufen die gleiche Zerstörbarkeit, Individualität und Existenz, so daß in der Seinsweise schlechterdings kein Unterschied angebbar sei². Ein solcher besteht nach ihm nur zwischen dem Dasein des Realen und des Idealen; ja hier begründet die Verschiedenheit des Daseins den Unterschied der beiden Sphären³. Wir glauben auch unter den innerweltlichen Substanzen eine Stufung im Dasein annehmen zu müssen. Denn diesem stehen sie wie die Potenz dem Akte gegenüber, d. h. im Verhältnis des Entsprechens. Sind nun die verschiedenen Substanzen als Potenzen unter sich verschieden, dann sind es auch die ihnen zugeordneten Akte des Daseins. Nun besteht anerkanntermaßen unter den Substanzen ein im Wesen gründender Unterschied. Darum ist auch der Daseinsakt wesensverschiedener Substanzen verschieden. Es ist mit andern Worten bei Belebtem und Unbelebtem, bei Sinnlichem und Geistigem die Seinsweise nicht die gleiche, wenngleich es bei phänomenologischer Betrachtung also scheinen mag. Das Sein in sich, abstrakt, unabhängig von der jeweiligen Substanz betrachtet, deren Dasein es ist, einfach Verneinung des Nichtseins, kennt keine Unterschiede, kein Mehr und Weniger. Falls es Grade und Unterschiede gibt, können diese nicht von ihm, sondern nur von einem andern kommen, von dem Mehr oder Weniger seines Trägers. Dieser steht, je nach seinem Gehalt an Unvollkommenheit, Potenzialität, Materie, dem Nichtsein mehr oder weniger nahe⁴ und ist Träger eines seiner Stellung gemäßen Seins. Gegen eine Stufung in dem Sein des Seienden spricht es nicht, wenn das Sein einer wesensmäßig höhern Ordnung dem gleichen Wandel

¹ *Ontologie* a. a. O. 76.

² Ebd. vgl. auch *Hessen* a. a. O. 41 ff.; *M. Wittmann*, *Die moderne Wertethik* (Münster 1940) 259.

³ *Ontologie* a. a. O. 120.

⁴ *Thomas c. Gent.* 1, 28.

unterliegt, wie das der niedern, vielleicht noch gefährdeter und widerstandsunfähiger ist als dieses. Der gleiche Stoß, den der unbelebte Körper ohne Schaden aushält, mag für eine Pflanze den Untergang bedeuten. Keineswegs ist darum ihr Sein geringer, es bleibt vollkommener als das des rohen Körpers. Der Träger des organischen Lebens ist eine feiner strukturierte Einheit als der unbelebte Stoff, und gerade darum können Einflüsse von außen hier leichter schädigend wirken und den Organismus als Träger einer der Lebensstufe entsprechenden Existenz vernichten.

III. Die Stufen des Seienden in der Welt.

Wenn man von der Welt als einem Kosmos spricht, erkennt man in ihr irgendeine Ordnung des Seienden an. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich auch sinnvoll nach der Stellung des Menschen fragen.

1. *Nietzsche* hat allerdings von der Welt als einem Chaos gesprochen, von Vorgängen in ihr ohne Zwang und Gesetze¹. Nach *Kant* wäre erst der Mensch der Demiurg, der durch seine a priori bereitliegenden Denkformen die chaotischen Eindrücke gestaltet, die Welt zu einem Kosmos bildet. Ganz in seinen Spuren wandelnd, meint *Rickert*: Die Welt, « wie sie uns gegeben ist . . . , ist nicht ein geordneter Kosmos, sondern . . . eine unübersehbare Mannigfaltigkeit ». Sie ist « unsystematisch gedacht, für den wissenschaftlichen Menschen ein heterogenes Kontinuum, dem er theoretisch hilflos gegenübersteht, oder noch allgemeiner gesprochen: ein Chaos »². Nur durch das System wird sie « vom theoretischen Chaos zum theoretisch begriffenen Kosmos »³.

Für den erkenntnistheoretischen Realismus erweist sich die Welt als eine in sich geordnete Vielheit. Das ergibt sich zunächst aus der feststellbaren, staunenerregenden Ein- und Unterordnung ihrer einzelnen Teile, dem Zusammenspiel der verschiedenen Kräfte und Ziele. Diese Ordnungseinheit ist aber nicht Ausfluß einer substanziellen Seins-einheit. Die Welt ist nicht eine einzige Substanz, weniger noch ein Organismus oder gar ein geistgeformtes Wesen, dessen unselbständige Teile und Glieder die einzelnen Dinge wären. Sie ist eine Vielheit von wesens- und zahlenmäßig verschiedenen Einzelsubstanzen. Denn so

¹ *Fr. Nietzsche*, Werke, gr. Ausgabe (1895) VI 13.

² Allgemeine Grundlegung a. a. O. 6.

³ Die Philosophie des Lebens (Tübingen 1922) 148.

unbestreitbar ein Zusammenwirken der Dinge auch sein mag, es ist nicht so, daß sich daraus ein inneres Zusammengehören, eine Einheit im Sein ableiten ließe. Die verschiedenen Kräfte und Tätigkeiten, aus deren Zusammengehen die Harmonie im Weltall fließt, werden nicht wie in einem Organismus durch eine dahinterstehende, leitende Kraft zusammengefaßt, auf ein ihre eigene Reichweite übersteigendes Ziel, nämlich die Erhaltung und Ausgestaltung des höhern Ganzen eingespannt, und damit zu einer höhern Leistung, die die seinsmäßige Einheit dieser Körper forderte, emporgeführt. Die Tätigkeiten und Wirkungen der Dinge aufeinander erklären sich ohne ein solches einigendes Band. Sie gehen nicht über das hinaus, was die Dinge kraft ihrer Wesensgesetzlichkeiten leisten können. Sie setzen keine Tätigkeiten, deren Ziel die Erhaltung des Ganzen wäre, wenngleich sie einander zweckmäßig zugeordnet sind. Doch ist das eine rein äußere Teleologie, eine Folge der innern, die die Dinge auf sich selbst als Ganzes ordnet. Die Welt als Ganzes ist also eine Einheit, doch nicht nach Art des Organismus, sondern einer kunstvoll gebauten Maschine. Der Zug nach Einheit ist darum dem Verstande eigen, weil sie sich irgendwie im Seienden, seinem Gegenstande, findet, doch es ist nicht die Einheit des die Wirklichkeit vergewaltigenden Monismus.

Die Welt Dinge sind nicht nur zahlenmäßig unter sich verschieden. Bei bestimmten Einzelwesen zeigen sich Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten, durch die es möglich ist, sie zu Gruppen zu verbinden. So lassen sich Einheiten herstellen, deren Mitglieder alle die gleichen Wesensmerkmale tragen, eine Art bilden und sich von andern, nach gleichen Gesichtspunkten zusammengestellten Gruppen artmäßig, wesentlich unterscheiden. So ergeben sich nicht nur einander neben-, sondern auch über- und untergeordnete Einheiten oder Seinsschichten, wie schon angedeutet wurde.

Ihre Zahl wird verschieden angegeben. Mühelos unterscheidet schon das vorwissenschaftliche Denken die Gruppen des Unbelebten und des Belebten. Der Monismus aber läßt selbst diese Unterscheidung nicht gelten, setzt das Leben entweder auf die Stufe des bloßen Stoffes herab, setzt es mit diesem gleich, oder hebt ihn auf die Stufe des Lebens herauf, oder läßt gar beides Erscheinungsform eines unbekannten Dritten sein. *Descartes* macht die Unterscheidung von ausgedehntem und denkendem Sein¹. Ein Seiendes ist entweder denkend, und dann

¹ *Principia philosophiae* I. Nr. 14.

nicht ausgedehnt, oder ausgedehnt, und dann nicht denkend, d. h. seelische Tätigkeiten setzend. Eine verhängnisvolle Einteilung, die ihn das Tier als bloße Maschine betrachten und der menschlichen Geist-Körper-Einheit in keiner Weise gerecht werden ließ. Der deutsche Idealismus kennt besonders die Stufen: Natur und Geist. *Heidegger* nennt als große Gruppen des Daseienden die vom Menschen gebildete Seinsstufe — und die einseitig relativ zu ihm gedeutete, den Charakter des « Daseins » entbehrende Schicht der Dingwelt, des Vorhandenen und des in ihr enthaltenen Zuhandenen, des Zeuges¹. *N. Hartmann* spricht von den Stufen des unbelebten, belebten und geistigen Seins als den großen Höhenunterschieden der Kategorien mit je eigener Gesetzlichkeit². Im Bereich des Lebens unterscheidet *Scheler* fünf übereinanderliegende Sphären: die des bloßen Gefühlsdranges, darüber die des Instinktes, der als eine Spezialisierung des Gefühlsdranges zu betrachten sei und ein für die Erhaltung des Einzelwesens oder der Art bedeutsames Verhalten darstelle. Die dritte Stufe, gebildet durch das assoziative Gedächtnis, und die vierte, die der praktischen Intelligenz, seien Ergebnis des zerfallenden Instinktes. Diese, schon bei Tieren auftretende Intelligenz ermögliche sofortiges, nicht auf wiederholte Versuche angewiesenes sinnvolles Verhalten. An letzter und höchster Stelle steht der die Freiheit begründende Geist³.

F. Hoffmann kennt in der Welt des Lebendigen die Schichten: Leib, Trieb, Seele, Geist, wobei die höhere nicht nur an die niedere gebunden, sondern auch aus ihr entstanden sein soll⁴, trotzdem aber ihre « bestimmte spezifische Färbung » und « besondere Gesetzlichkeit » hat⁵.

In den einzelnen Sphären des Unbelebten, Belebten, Beseelten und Geistigen, die zugleich auch übereinanderliegende und entsprechend seinsmäßig wertvollere Stufen bilden, wobei die Freiheit und Unabhängigkeit von der Materie letztlich ausschlaggebend ist, gibt es dann wieder eine schier unübersehbare Fülle nebeneinanderliegender und gradmäßig über- und untergeordneter Gruppen. Man braucht nur hinzuweisen auf den Formenreichtum im pflanzlichen und tierischen

¹ *M. Heidegger*, Sein und Zeit (Halle 1929) 66 ff. 117 ff.

² Vgl. *N. Hartmann*, Aufbau der realen Welt (Berlin 1940) 188 ff., Das Problem des geistigen Seins 14 ff., 61 ff., Ethik 503, 544.

³ *M. Scheler*, Die Stellung des Menschen im Kosmos (Darmstadt 1928) 226.

⁴ *H. F. Hoffmann*, Die Schichttheorie (Stuttgart 1935) 67, 37 ff., 46 ff.

⁵ A. a. O. 6, 68, 97.

Leben, angefangen von einfachsten einzelligen Wesen bis zu den höchsten, äußerst verwickelt zusammengesetzten und differenzierten Organismen. Im Reich der reinen Geister, dessen Existenz sich allerdings auf rein natürlichem Wege nicht erweisen läßt, schöpft jedes Einzelwesen die Vollkommenheit seiner Art aus, so daß man so viele Arten anzunehmen hat, als es Einzelwesen gibt. Unter den zur gleichen Art gehörenden Menschen bestehen tiefgreifende, sich auf Leib und Seele beziehende substanzielle Verschiedenheiten.

Es ist zwar möglich, die Wesensmerkmale und Unterschiede der angeführten Schichten anzugeben ; unmöglich aber, die auf den untergeistigen Stufen liegenden natürlichen Arten durch Angabe ihrer Gattung und des Artunterschiedes, also durch metaphysische Begriffsbestimmung zu bezeichnen. Was das Wesen eines bestimmten Minerals, einer Pflanzen- oder Tierart ausmacht, können wir nicht sagen. Wir wissen, was den Körper zu diesem macht, worin das Wesen des pflanzlichen und tierischen Lebens besteht, doch den Artcharakter des Eisens, des Goldes, der Eiche und Buche, des Hirsches oder des Buchfinks kennen wir nicht. Man muß sich hier mit einer beschreibenden Begriffsbestimmung begnügen, die eine Reihe mehr oder weniger bezeichnender, wesentlich aber nicht weiter durchschaubarer Merkmale zusammenfaßt, durch die eine Art hinreichend von der andern unterschieden wird¹.

Die Sonderstellung des Menschen in der Körperwelt erlaubt bei ihm eine solche metaphysische Begriffsbestimmung. Als einziges Wesen dieser Ordnung ist er durch die Vernunft geistig artbestimmt und dadurch von allen andern Körpernwesen klar, als letzte, nicht mehr weiter teilbare Art geschieden.

2. Wir brauchen für unsern Zweck nicht über das den einzelnen Schichten Eigene hinauszugehen. Die so gewonnene unvollkommene Wesenserkenntnis des Seienden ist zudem nur auf Umwegen zu gewinnen. Der Mensch ist eines unmittelbaren Zugriffs in das Wesen nicht fähig. Er vermag es nur zu fassen, soweit es sich in seinen unwesentlichen Bestimmtheiten, den durch die Sinne faßbaren Akzidenzien, ausspricht. Es mag wohl zunächst befremden, daß der Mensch selbst seinem angepaßten Gegenstände, den Wesenheiten der Körperdinge so gehemmt ist ; aber der Eigenart seines Seins, seines Mensch-

¹ Vgl. *J. De Vries*, Denken und Sein (Freiburg 1937) 221 ff. ; *L. Noël*, Notes d'Epistémologie thomiste (Paris 1925) 142 ; *J. Maritain*, Les degrés du savoir (Paris 1932) 62.

seins ist gerade dieser unvollkommene Gegenstand und die umständliche Art ihn zu erfassen, angemessen.

Unter den auf das Wesenweisenden Akzidenzien ist vor allem eines bedeutungsvoll: die Tätigkeit. In ihr ist das Sein auf seiner Höhe, findet durch sie seinen entsprechenden Ausdruck, offenbart, was in ihm steckt. Das Tun richtet sich nach dem Sein, ist wie dieses, und darum erlaubt es auch einen richtigen Rückschluß auf seine Quelle¹.

a) In der Körperwelt spielen sich Vorgänge ab, die man als ein gegenseitiges Aufeinanderwirken der Körper bezeichnen muß. Der eine, durch äußern Anstoß in Bewegung versetzt, bringt auch in einem andern, mit dem er in Verbindung steht, eine solche hervor. Das ist die dem Körper wesenseigene Tätigkeit, die in einen andern hinüberlangt, eine Wirkung in ihm hervorbringt und ihn sich dadurch unterwirft. Je ungeeigneter der fremde Körper für die hervorbringende Wirkung ist, um so vollkommener ist die Tätigkeit. Diese Alltätigkeit ist philosophisch nicht so leicht verständlich. Wie ist es möglich, daß ein Seiendes in seiner Tätigkeit auf ein andres, ihm also fremdes, hinübergreift und dort etwas hervorbringt? Wie ist es zu erklären, daß die Wirkung einer diesem Seienden zugehörenden Tätigkeit in jenem andern auftritt? Eine solche übergreifende, «hinüberwandernde» Tätigkeit fordert einen entsprechend strukturierten Träger. Dessen Sein muß ähnlich gelockert, ebenso wenig bei sich selber und in sich abgeschlossen sein, wie jene Tätigkeit. Und so ist der Körper seinem Wesen nach. Zwar ist er nicht nur bloße Ausdehnung, sondern geformte Materie. Es spielen sich in ihm nicht nur mechanische Vorgänge ab, die sich aus Masse, Druck und Stoß, Schwerkraft und Anziehung erklären, sondern auch in qualitativ verschiedenen chemischen Kräften begründete Prozesse, die eigenen Gesetzen unterstehen, doch auch zur Gruppe der hinüberlangenden Tätigkeit gehören. Wegen der Materie aber, die der Körper einschließt, kommt ihm notwendig jene Ausdehnung zu, fordert er wesensmäßig ausgedehnt zu sein, alles, was zu ihm gehört, nebeneinander, im Raume ausgebreitet zu haben. Das besagt: Die Einheit, das Sich-selbst-Haben und Besitzen, das Substanzsein des Körpers ist noch sehr gering, und damit auch sein Anteil am Sein. In der Materie ist das Prinzip der Unbestimmtheit und Unselbständigkeit in das Wesen des Körperdinges hineingetragen. Unbestimmtheit aber ist das Merkmal des Nichts, des

¹ Thomas, Sum. theol. I. 89, 1.

Gegenteils vom Sein. So unwahr es auch scheinen mag, die sich den Sinnen aufdrängende massive Wirklichkeit der Körperwelt steht von allem Wirklichen dem Nichtsein am nächsten. Dem Körper kommt, wenngleich er eine Ganzheit ist, die unterste Stufe der Einheit zu, eine Einheit ohne Mittelpunkt. Nur ein gewisses Zueinander der Teile verhindert deren bloßes Nebeneinander und beziehungsloses Auseinander. Nach dem Grade der Einheit richtet sich jedoch das Maß des Seins. Das Ausbreitetsein im Raum, der Mangel an Eigensein und Geschlossenheit, die Möglichkeit, durch einfache Teilung neue Ganzheiten entstehen zu lassen, bringt die Körper untereinander vielmehr zusammen. Sie sind nicht so scharf voneinander abgegrenzt, rücken mehr zueinander und bilden so eine gewisse Einheit, daß die einzelnen eher Teile als Ganze zu sein scheinen. Damit ist der Boden für eine solche « hinüberwandernde » Tätigkeit bereitet ; es ist eigentlich nicht ein ganz fremder Körper, in dem der eine durch seine Tätigkeit eine Wirkung hervorbringt. Wo eine andere Art von Tätigkeit festgestellt wird, muß es sich auch um eine andere Seinsart handeln.

b) Nun gibt es solche, die das Gegenteil der von außen kommenden und nach außen gehenden, der wandernden Tätigkeiten sind. Es gibt solche, die aus dem Innern des Tätigen stammen und deren Wirkung auch in ihm verbleibt, die ihren eigenen Täter vervollkommen. Es handelt sich mit andern Worten um Tätigkeiten, deren Träger unter einer Rücksicht wirkend, unter einer andern empfangend, bewegend und bewegt werdend ist, um eine unvollständige und unvollkommene Selbstbewegung. Ein in Bewegung seiender Teil setzt einen andern des gleichen Ganzen in Bewegung. In solchen Fällen spricht man von Lebensvorgängen¹. Sie können im Bereich des kontingenten Seins immer nur die Form einer unvollständigen Selbstbewegung haben, weil hier stets ein Übergang von der Potenz in den Akt stattfindet. Auch bei Lebensvorgängen muß der erste Anstoß, die Ankurbelung von einem andern, schon in Tätigkeit seienden kommen, dann kann das so teilweise in Bewegung Gesetzte seine andern Teile selbst bewegen.

Tätigkeiten, die keine außerhalb des Tätigen liegende Wirkung setzen, sondern ganz in ihm verbleiben, ihm immanent, auf ihn bezogen sind, diese Lebenstätigkeiten unterstellen eine entsprechende Seinsver-

¹ Vgl. *Aristoteles*: Über die Seele II. 1 412a 14 ; *D. Mercier*, La définition philosophique de la vie (Louvain 1898) ; Thomas I. 18, 1 u. 2 ; I. II. 3, 2 ad 1 ; In II. de anima lect. 1 ; c. Gent. 1, 97 ; *W. Roux*, Die angebliche künstliche Erzeugung von Lebewesen in : Umschau 1906 Nr. 8, 5.

fassung ihres Trägers. Sie wird im Unterschied zum Unbelebten in einer größern Geschlossenheit nach innen und Abgeschlossenheit nach außen, einer vollern Festigkeit, Selbständigkeit und Einheit zu suchen sein. Der belebte Körper oder Organismus ist gewissermaßen umschrieben von aufeinander bezogenen Lebensvorgängen. Das in ihrem Bereich gelegene Ganze ist von andern Organismen viel deutlicher abgegrenzt als die unbelebten Substanzen voneinander; eine Verwischung der Grenzen ist viel weniger möglich. Die Eigenart des Lebens als Vorgang, als Dynamik betrachtet, erfordert eine neue, übermolekulare Einheit des Lebendigen, eine neue entsprechende Seinsbestimmtheit oder Form. Die den hinüberwandernden wesentlich überlegenen innebleibenden Tätigkeiten offenbaren eine neue, wesentlich höhere Seinsschicht als die des bloßen Körpers. Die Lebensform erhebt den Stoff, mit dem sie sich zur substanziellen Einheit verbindet, auf eine höhere Stufe und gibt dem Stoff zugleich mit dem Leben das körperliche Sein. Bei der Verbindung mit der Lebensform muß der tote Stoff seine Form, d. i. diese bestimmte Körperlichkeit, ablegen, um eine neue mit der Lebensform zu erhalten. Nur so erklärt sich die Einheit genügend, die zwischen Leben und Materie auf dieser Stufe besteht.

Doch die Lebenstätigkeiten haben nicht alle den gleichen Grad der Innerlichkeit, die gleiche Vollkommenheit der Selbstbewegung, und entsprechende Unterschiede finden sich darum auch bei den Lebensträgern. Diese Unterschiede begründen wesentlich verschiedene Stufen im Bereich des Lebens. Der Begriff «Leben» ist also mehrdeutig, analog; anders verwirklicht ist er im Ernährungs-, anders im Sinnen- und wieder anders im Geistesleben. Überall aber handelt es sich um eine Form der Selbstbewegung, der Immanenz. Darum ist die Begriffsbestimmung, die dies zum Ausdruck bringt, allen andern Formulierungen vorzuziehen¹.

Der geringste Grad der Innerlichkeit, die unvollkommenste Form der Selbstbewegung zeigt sich auf der Stufe des pflanzlichen Lebens. Hier ist die Selbstbewegung eingeschränkt auf die Ausführung der Bewegung. Die Form, die substanzielle und akzidentelle, aus denen sie hervorgeht, ist eindeutig von der Natur festgelegt, wie auch das Ziel, auf das sie ausgerichtet ist². Die pflanzliche Lebenstätigkeit besteht in der Umwandlung brauchbarer unbelebter Stoffe und deren

¹ Vgl. die von Mercier angestellte Prüfung anderer Begriffsbestimmungen des Lebens, *Psychologie a. a. O.* I. 50-51.

² *Thomas*, I. 18, 3.

Aufnahme in die eigene Substanz, in der Ausscheidung verbrauchter Stoffe, in den Vorgängen der Ernährung also, sodann im Wachstum, unter dem man sich eine, durch reichlichere Ernährungstätigkeit verursachte Zunahme an Ausdehnung vorzustellen hat, in der Zeugung, durch die Leben weitergegeben wird, ein der Natur nach gleiches Lebewesen aus einem andern entsteht¹, und zuletzt in der Anpassung an die Verhältnisse. Die Innerlichkeit dieser Tätigkeiten ist noch nicht so groß, daß sie nicht über das Vermögen, das sie setzt, hinauslangten, wie das beim Erkennen der Fall ist. Ein Teil des Organismus wirkt auf einen andern in « hinübergreifender » Weise. Von Innerlichkeit kann man nur in dem Sinne reden, als die Wirkung im Organismus selbst verbleibt. Sinneswahrnehmung, Empfindung, Bewußtsein, Erkenntnisvorgänge also sind weder festzustellen, noch von der physiologischen Struktur der Pflanze gefordert. Um sich im Dasein zu behaupten, bedarf sie ihrer nicht; denn sie steht mit ihren in der Erde und der Luft enthaltenen Aufbaustoffen unmittelbar in Verbindung. Wer ihr trotzdem Erkennen und Fühlen zuerkennt, überträgt in dichterischer Freiheit andern Seinsstufen angehörende Vorgänge auf sie. Darum ist *Bergsons* bekanntes Wort: « La plante est un animal endormi » eher geistreich als wahr zu nennen.

Die der pflanzlichen Lebenstätigkeit entsprechende Innerlichkeit ist darum noch unvollkommen. Letztlich verliert sie sich doch wieder nach außen, da sie mit der Bildung von Blüten und Früchten endet, die der Fortpflanzung dienen. Ganz entsprechend ist das Sein der Pflanze. Die Zellen, die ähnlich wie die Atome beim Körper ihre letzten Aufbauelemente sind, erfreuen sich einer größeren Selbständigkeit. « Auch fehlen der Pflanze die Zentralorgane der Reizleitung, des Stoff- und Kraftwechsels, des Umtriebs der Ernährungsflüssigkeiten ». Sie zeigt reichste Entwicklung der Oberflächenentfaltung nach außen bei kärglicher Entwicklung der innern Gewebe². Mit Recht kann man darum hier von einer offenen Form sprechen. Sie stellt keine derartig geschlossene Einheit dar, wie sie etwa im Tierleib vorliegt, der mittels eines Zentralorgans, des Herzens, den ganzen Stoffwechselkreislauf regelt und durch Wahrnehmung und Empfindung weitgehend unabhängig wird von seiner Umgebung. So tritt denn auch die Bedeutung des Einzelwesens im Pflanzenreiche nicht so sehr hervor; es steht

¹ I. 78, 2.

² Vgl. *H. André*, Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch (Habelschwerdt 1924) 27 ff.

noch ganz im Dienst der Arterhaltung, von der es seinen Sinn erhält, ist nur Durchgangspunkt des Lebens¹. Darum ist auch hier der Tod weniger ausgeprägte Erscheinung als beim Tier. Infolge solch geringer Individualität ist die Pflanze, wie schon *Aristoteles* gesehen hat, nur tatsächlich eine Einheit, der Möglichkeit nach jedoch eine Vielheit, da sie durch Ableger und Stecklinge leicht vermehrbar ist.

So stellt sich das Sein der Pflanze dar, wenn man es an einer höhern Stufe mißt. Das hebt aber ihre Eigenart und ihren größern Wert, ihre «größere Seinsfülle und strengere Individualität» dem Unbelebten gegenüber in keiner Weise auf. Zwischen der übergreifenden Tätigkeit des unbelebten und der verinnerlichenden des belebten Stoffes gibt es keine fließenden Übergänge, und ebensowenig in ihren Trägern. Zwar kehren die Elemente und Kräfte der niedern Schicht in der höhern wieder, und insofern ist diese von jener abhängig, ist an sie gebunden, ruht auf ihr auf. Aber die höhere formt und leitet die in sich aufgenommenen Elemente der tiefern Schicht nach eigener Gesetzlichkeit und eigenen Zielen. Zwar kennt auch das Reich des Unbelebten jene Starre und Ruhe nicht, die man ihm nicht selten beigelegt. Die gegenseitige Anziehung und der daraus folgende gegenseitige Widerstand der Körper, von denen die Philosophie stets wußte, und vor allem die in den Atomen sich abwickelnden, an das Geschehen im Sternensystem erinnernden Vorgänge beweisen, daß hier ständig Bewegung herrscht. Aber alle wirkenden chemischen und physikalischen Kräfte streben hin zu festem Gleichgewicht, zu festen Verbindungen, zum Ausgleich aller Unterschiede. In den Lebensvorgängen zeigen sich die entgegengesetzten Eigenschaften. Hier sind Abschluß und Ziel einer Bewegung schon wieder Anfang zu einer neuen². Die Kräfte stehen in einem äußerst labilen Gleichgewicht, ihr Zusammenspiel ändert sich beständig, entsprechend den jeweiligen Bedürfnissen des Lebewesens. Dieses läßt sich darum nicht nach rein chemischen oder physikalischen Gesetzen erklären. Die Hinordnung seiner verschiedenen Stoffe und Kräfte auf ein höheres Ziel, auf die Erhaltung und Ausgestaltung des Ganzen, die Ergänzung schadhafter Teile, die Übernahme der Funktion des einen durch einen andern³, die Selbstregulation und

¹ Vgl. *Thomas*, C. Gent. 6, 11.

² Vgl. *B. Dürken*, Lehrbuch der experimentellen Zoologie (Berlin 1928) 685-689.

³ Drieschs Versuch mit Seeigeleiern hat die präformistische Keimplasmatheorie von Weismann, nach der im Keime schon ein fertiges Wesen vorgebildet,

Fortpflanzung, all das bleibt bei der Deutung der Pflanze als Maschine ungedeutet. Hier muß ein neues Prinzip, eine neue, diese höhere Einheit und Zielrichtung begründende höhere Form am Werke sein. Nur die Verbindung dieser Form mit der Materie zu einer Natur erklärt die Eigenart der angeführten Tätigkeiten, in denen mechanisches und aus einer höhern Kraft fließendes Geschehen in eins verbunden sind. Eine solche Einheit verschiedener Tätigkeitsformen unterstellt zu ähnlicher Einheit verbundene Seinselemente. Das ist nun die Lebensform und die Materie, die miteinander eine substanzielle Einheit schaffen. *Driesch*, der auf den in der Einheit des Organismus bestehenden « radikalen Dualismus zwischen Materie und Vitalfaktor » besonders hinweist, unterläßt es, die andre Seite, das Verhältnis des Sichergänzens und Forderns beider zu beachten¹. Das aus Lebensform und Materie gebildete Ganze ist mehr, ist etwas andres, als die Summe seiner Teile, es wird nicht von ihnen aufgebaut, sondern sie von ihm. Dafür gibt es in der chemisch-physikalischen Welt kein Gleichnis, dort ist das Ganze stets die Summe seiner Teile, ist nach einem Ausdruck *Drieschs* « merogen », entsteht durch das Zusammenkommen von Teilchen und deren Kräften.

Zwar wurde, vor allem in der Blütezeit des Materialismus, immer wieder auf Vorgänge im Unbelebten hingewiesen, die denen im Belebten nicht nur ähnlich, sondern gleich sein sollten. Erwähnt seien solche an den aus Kupfervitriol und Blutlaugensalzlösung gebildeten künstlichen Zellen², oder *Rhumblers* Versuche mit Chloroformtröpfchen, die er in einer Flüssigkeit gleichen spezifischen Gewichtes in Suspension gebracht hatte³, ferner die « flüssigen » Kristalle *O. Lehmanns*. Bei den Kristallen hat man ebenfalls eine vom Ganzen ausgehende Selbstregulation feststellen wollen. So stelle z. B. ein Alaunkristall mit abgebrochener Spitze, in eine Nährsalzlösung gebracht, erst diese Spitze wieder her, ehe er an andern Stellen Teile ansetze. In Wirklichkeit besteht aber zwischen diesen und den Lebensvorgängen nur eine

und dieser als eine Maschine mit an allen Stellen fertigen Einzelteilchen ist, widerlegt. Denn er zeigte, daß aus einem halben oder geviertelten Keime nicht ein Teilwesen, sondern ein Ganzes entsteht, der Keim also ein « äquipotenzielles, horminisches System » sei. Über die Versuche *Drieschs* mit der Ascidie und *G. Wolffs* am Auge des Salamanders vgl. *E. Dennert*, Die Natur, das Wunder Gottes 119 ff., 130 ff.

¹ *H. Driesch*, Biologische Probleme höherer Art (Leipzig 1941) 42 ff.

² Vgl. *B. Bavink* a. a. O. 359 ff.

³ Vgl. *E. Abderhalden*, Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden, Abt. V 3 A (1921) 219 ff.

äußere Ähnlichkeit; bestenfalls handelt es sich um Modelle für die Mechanik der Lebensvorgänge. Die « künstlichen Synthesen », d. h. im Laboratorium hergestellte chemische Verbindungen, wie sie nur im Organismus vorkommen, sind und bleiben Totgeburten. Wohl zeigt das Leben schon auf seiner untersten Stufe eine Reihe von Graden; und in seinen einfachsten Formen, den Bakteriophagen und den noch kleineren Viruskörperchen, rückt es eng an die Schicht des Unbelebten heran. Aber auch die primitivsten Lebensäußerungen und ihre Träger bleiben durch einen Wesensunterschied von jener andern Schicht getrennt. Bakteriophagen und ähnliche Gebilde sind keine Mittelstücke, Übergangsdinge zwischen beiden Ordnungen, sondern wirkliche Lebewesen, wie sich aus der bei ihnen stattfindenden Selbstaufnahme und Selbstumformung von Stoff, dem Wachstum und der Vermehrungsfähigkeit ergibt, wenngleich Dissimilation und Bewegung fehlen.

Kann nach dem Gesagten auch auf weite Strecken hin eine physikalisch-chemische Betrachtungsweise fruchtbar auf dieser untersten Stufe des Lebens angewandt werden, lassen sich die einzelnen Vorgänge auch mit staunenswerter Genauigkeit und Widerspruchslosigkeit in ihre Formeln fassen, so sind ihr doch Grenzen gesetzt. Das Leben in seiner Eigenart wird von ihr nicht eingefangen.

c) Die Äußerungen der zweiten Lebensstufe zeigen ein Mehr an Innerlichkeit. Zwar ist auch dem Tier das Ziel der Lebenstätigkeiten naturhaft vorgeschrieben, es handelt triebhaft, wird von innen heraus getrieben; aber der Weg dazu wird durch selbsterworbene Formen bestimmt. Angeregt wird das Sinnenleben von außen, durch die Reize der Außenweltdinge, es endet im Innern durch sinnliches Erkennen und Begehren. Die Erkenntnisinhalte leiten das Tier bei seinen Lebensbetätigungen, in der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung. Der hier zuerst auftretende Erkenntnisvorgang ist eine ganz neuartige Tätigkeit, in keiner Weise ableitbar aus den Vorgängen des ernährenden Lebens. Er hat wieder Akte des Begehrens und Fühlens zur Folge, und bei den meisten Tieren ist damit auch die Fähigkeit der Ortsbewegung verbunden.

Der Lebensvorgang des Erkennens und Begehrens ist keine physische, sondern eine metaphysische Tätigkeit, da er seinem Wesen nach nicht auf die Hervorbringung einer Wirkung innerhalb des Trägers ausgerichtet ist, sondern das Tätigkeitsvermögen selber in der Form einer Beschaffenheit vervollkommnet. Das Erkenntnistun genügt sich selbst, ist nicht auf die Hervorbringung einer von ihm verschiedenen

Wirkung eingestellt und kommt, falls es etwas hervorbringt, dadurch nicht zur Ruhe, sondern macht den Erkennenden einfach erkennend. Es gehört nicht in die Gruppe der Wirkursachen.

Erst beim Erkennen liegt Innerlichkeit im eigentlichen Sinne vor. Es bleibt nicht nur wie die physische Tätigkeit des ernährenden Lebens innerhalb des Lebensträgers, sondern auch innerhalb des tätigen Vermögens. In diesem erhält der Gegenstand neben seinem physischen ein neues, intentionales Dasein; er wird dem Erkennenden verinnerlicht, ohne mit ihm zu einem Dritten zu verschmelzen, wie das bei der physischen Aufnahme und Verbindung von Beschaffenheiten der Fall ist. Von einem Ofen strömt z. B. Wärme auf meinen Körper aus. Sie beeinflußt ihn, bestimmt ihn, es wird aus beiden das Neue: der erwärmte Körper. Zugleich aber empfindet dieser Körper auch die Wärme, d. h. er besitzt sie erkenntnismäßig. In diesem Fall entsteht jedoch aus beiden nicht etwa ein erwärmtes Erkenntnisvermögen, der erwärmte Temperatursinn, sondern im Empfinden bleibt die Wärme in ihrem Eigensein, steht dem Empfindenden gegenüber, er besitzt sie gegenständlich. Daraus folgt: der Erkenntnisgegenstand ist vom Erkenntnisvermögen aufgenommen, nicht sofern dieses ein noch zu bestimmender, zu aktuierender Untergrund ist; denn sonst wäre aus beiden ein neues Drittes, eben das erwähnte Vermögen geworden. Um jenes eigenartige Verhältnis zu dem Gegenstand zu gewinnen, der zugleich von ihm besessen und dabei doch von ihm in seinem Eigensein belassen wird, dürfte es ihm gegenüber nicht im Zustand der Bestimmbarkeit, der Potenz, sondern der Bestimmtheit, des Aktes sein. Innerliche Tätigkeit von der Höhe des Erkennens verlangt also eine gewisse Unabhängigkeit von der Potenzialität, der Bestimmbarkeit des Untergrundes. Der des Erkennens fähige Körper muß sich demnach irgendwie über die Bestimmbarkeit der ihm wesentlich anhaftenden Materie, des Feindes aller Innerlichkeit, erheben können.

Folge der Erkenntnistätigkeit sind die mit ihr den gleichen Grad der potenziellen Unabhängigkeit teilenden Vorgänge des Verlangens und Strebens. Es ist nämlich mit jeder Form ein ihr entsprechendes Streben verbunden. Erhält nun der Erkennende zu seiner physischen Form durch die Erkenntnistätigkeit noch eine neue intentionale Form, tritt zu seinem naturhaften Streben ein weiteres, durch die Erkenntnisform ausgelöstes hinzu.

Erkenntnistätigkeit, wie sie dem Tiere eigen ist, ist an Organe, und damit an den Stoff gebunden. Daher können auch nur körperliche

Bestimmtheiten Gegenstand einer solchen Sinneserkenntnis sein, und diese können nur in körperlicher, d. h. konkret ausgedehnter Weise von den Erkenntnisvermögen aufgenommen werden. Unausgedehnte Erfassung eines ausgedehnten Gegenstandes und Erfassung unausgedehnter Gegenstände gibt es auf dieser Erkenntnisstufe nicht. Bei höhern Tieren, vor allem bei Affen festgestellte Tätigkeiten¹, die das Ergebnis einer die Beziehung von Ziel und Mittel erfassenden Erkenntnis sein sollen, liegen alle innerhalb eines durch Trieb und sinnliche Vorstellungsverknüpfung einförmig bestimmten Erkennens. Das Tier versteht nicht; auch bei seiner Werkzeugbenützung erhebt es sich nicht über den Naturzusammenhang, in den es triebhaft kausal eingeordnet ist². Zu solchen Erkenntnissen reicht seine Gelöstheit von Potenzialität und Stoff nicht aus. Diese besteht bei den mit Hilfe von Organen, also notwendig an den Stoff gebundenen Erkenntnissen darin, daß die betreffenden Inhalte gegenständlich aufgenommen und im sinnlichen Gedächtnis aufbewahrt werden. Sie behalten im Erkennenden ihr Eigensein, sind keine physische Entwicklung und Erfüllung des betreffenden Vermögens, bilden mit ihm zusammen kein neues Drittes.

So sind die Tätigkeiten des sinnlichen Lebens, trotz ihrer Verbundenheit mit denen des ernährenden, doch etwas Arteigenes, Höheres. Der höhern Tätigkeit muß die Seinsverfassung des Tieres entsprechen. Zwar ist seine Wesensform noch seinsnotwendig stoffgebunden, doch in bestimmter Hinsicht von ihm schon unabhängig, irgendwie schon erhaben über die Bestimmbarkeit des sie aufnehmenden materiellen Untergrundes; und je unabhängiger von der Potenzialität sie ist, um so vollkommener ist sie, und um so höher im Stufenbau des Seins steht auch das Ganze, dessen Form sie ist. Die meisten Sinnenwesen sind nicht an einen bestimmten Ort gebunden, sondern können sich von einer Stelle zur andern im Raume bewegen, und bei den höhern ist die Wesensform, die Seele, unausgedehnt und unteilbar. Dem Sinnenwesen eignet darum eine größere Geschlossenheit und Einheit, und folglich ein höherer Anteil am Sein. Es beherrscht sein eigenes Leben und die Außenwelt, ist ein selbständiger Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises, kammert sich möglichst ab gegen seine Umgebung, und je höher es auf der Stufe der Organismen steht, um so mehr sondert es sich von der Gesamtheit aus, um so schärfer grenzt

¹ B. Bavink a. a. O. 579, Anm. 538.

² W. Sombart, Vom Menschen (Berlin 1938) 48 ff.; A. Gehlen, Der Mensch (Berlin 1940) 157 ff.

es sich in seinem Eigenleben ab. Das sinnliche Gedächtnis, in dem die erkannten Dinge wie in einer Schatzkammer aufbewahrt sind, um bei gegebener Gelegenheit wieder als richtunggebende Formen verwertet zu werden, enthebt es in etwa schon der Bindung durch die Zeit. Der Raum ist für es nicht mehr in dem Maße wie bei der Pflanze Anziehungsraum und Kraftraum, sondern Sinnenraum¹. Man kann darum beim Tier von einer geschlossenen Form sprechen. Seine Tätigkeit, allerdings noch von den Reizen der Außenwelt ausgelöst, bleibt im Innern der sinnlichen Vermögen; sein Sein ist in sich geschlossener, in vollkommenerem Sinne Selbstand.

Allerdings gibt es auch hier wieder Grade. In ihren vollkommensten Vertretern einerseits und den unvollkommensten andererseits rücken Pflanzen- und Tierreich enge aneinander. Es mag sich im Einzelfalle schwer entscheiden lassen, ob ein Einzelwesen zu dieser oder jener Sphäre zu zählen ist, aber der Wesensunterschied zwischen beiden bleibt trotzdem bestehen, nirgendwo wird er, wie *Bergson* meint, zu einem Unterschied in den Proportionen herabgemindert². Trotz der vielen Berührungspunkte mit der höhern Stufe, auf die in neuern Darstellungen immer wieder hingewiesen wird, bleibt das Tierreich auch gegen diese abgeschlossen. Hier gibt es keine fließenden Grenzen und mehr als graduelle Unterschiede. Zum Unterschied von der höhern Stufe vermag das Tier sich bei aller Gelöstheit von den Dingen und der Ungebundenheit im Raume nicht darüber zu erheben. Es weiß nicht, was die Dinge sind, kennt ihre Gesetze nicht, durchschaut nicht die Zusammenhänge. Es ist nicht fähig, sie zu beherrschen, sich ihrer in Freiheit zu bedienen, vorausschauend sich ihrer zu erwehren. Es steckt mit seinem Kopf gewissermaßen in ihnen drin, hat seine ganz bestimmte « Merk- und Umwelt » ein kleiner Ausschnitt aus dem Ganzen, in dem es sich zurechtfindet, der ja seinen Lebensforderungen entspricht und bei den einzelnen Arten ganz verschieden ist³. Und vor allem: Das Tier findet nicht zu sich selber, es ist nicht bei sich. Sein Erkennen, von einem körperlichen, also ausgedehnten Vermögen vollzogen, vermag nicht so auf sich zurückzukehren, daß Anfangs- und Endpunkt der Erkenntnistätigkeit zusammenfallen, daß es sich erkenntnismäßig ganz besäße. Die gleiche Bindung an den Stoff haftet

¹ Vgl. *A. Wenzl*, Philosophie als Weg (Leipzig 1939) 89-99.

² *H. Bergson*, L'Evolution créatrice (Paris 1907) 115 ff.

³ Vgl. *J. v. Uexküll*, Umwelt und Innenwelt der Tiere (1921); Die Lebenslehre (Zürich 1930).

den andern seelischen Vorgängen des Begehrens und Fühlens an. Das zeigt wieder die Unselbständigkeit, das Nicht-sich-selbst-Genügen dieser Lebensform. Sie hat mit andern Worten nur in ihrer Verbindung mit dem Leib Bestand, wird auf dem Weg der Zeugung hervorgebracht und geht mit dem Organismus auch zugrunde.

Im Tier spielen sich nicht nur die Vorgänge des sinnlichen Lebens ab. Daneben betätigt sich das ernährende Leben, und ohne dieses wäre jenes gar nicht möglich. Ist aber damit das Tier selbst nicht unmöglich gemacht, in seiner Einheit bedroht? Das wäre wohl der Fall, wenn beiden verschiedenen Tätigkeitsreihen zwei gesonderte Quellen entsprächen, denen sie entsprängen. So ist es aber nicht. Der gleiche Körper ist am ernährenden und am sinnlichen Leben beteiligt; an ihm finden sich die für beide notwendigen Organe. Die Form des ernährenden Lebens ist aber nicht fähig, mit dem Körper die Tätigkeiten des höhern Sinnenlebens zu bewirken. Es ist auch nicht denkbar, daß neben der substanziellen Form des ernährenden Lebens eine andre des sinnlichen stände. Das zerstörte entweder die Einheit des Tieres oder machte eine der beiden Lebenstätigkeiten zu einem akzidentellen Geschehen. Als einzige Möglichkeit bleibt übrig, daß im Tier nur die Form des Sinnenlebens besteht, die mit dem Leib zu einer substanziellen Einheit verbunden, mit diesen Prinzip der sinnlichen und zugleich der ernährenden Lebenstätigkeiten ist. Nur so findet auch das Miteinander und Füreinander beider Lebensäußerungen eine befriedigende Erklärung. Die niedere Seinsschicht, in die höhere aufgenommen, behält zwar ihre Kräfte und Wirkungsweise, büßt aber ihre Selbständigkeit zugunsten der höhern Einheit ein.

d) Die höchste Offenbarung des Lebens und damit vollkommenste Form der Innerlichkeit ist der Geist. Gehörten die Stufen des pflanzlichen und sinnlichen Seins wesentlich in die Welt des Stoffes, so tritt mit dem geistigen etwas völlig Neues auf. Denn schließt es auch nicht in jeder seiner Erscheinungsformen die Unvollkommenheit der Potenzialität, so doch jede Körperlichkeit von sich aus. Die sich bei jedem erkennenden Wesen findende Immaterialität ist hier nicht nur irgendwie Unabhängigkeit von der Materie, sondern Freisein von ihr. Geistige Tätigkeiten, es sind das solche des Erkennens und Wollens, werden nicht von körperlichen, sondern von unkörperlichen Vermögen ausgeübt. Ihr Gegenstand ist entweder schon in sich stofffrei, oder erhält wenigstens durch eine Entstofflichung die angemessene Form. In solcher Weise wird er auch erkenntnis- und willensmäßig besessen.

Jedes materiefreie Sein ist in sich ohne jede weitere Bearbeitung und Veränderung geistig erkennbar; jedes materiefreie selbständige Sein, die für sich seiende Form also, ist geistiger Erkenntnis und damit auch des entsprechenden Wollens und Liebens fähig. Geistwesen ohne das Vermögen des Wollens und Liebens, wie *Scheler* sie für möglich hält, sind in sich unmöglich; denn aus jeder Form erfließt ein Streben, und das der Form, die ein Seiendes durch sein geistiges Erkennen besitzt; entsprechende Streben sind die Akte des Willens. Weil diese also eine Folge des Erkennens sind und auch die Liebe zu ihnen gehört, ist es ebenfalls unmöglich, daß die Liebe erste Wurzel des Erkennens und Wollens ist¹.

Ein Geistwesen, das in sich materiefreie oder freigemachte Formen erkennt, ist der Seins- und Sinn-, folglich der Wesenserkenntnis fähig. Über das stofflich bestimmte Hier und Jetzt erhaben, nicht auf das Individuelle und Wandelnde festgelegt, sondern zum Wesentlichen zugelassen, vermag es, überzeitliche, allgemeingültige, unveränderliche Wahrheiten zu gewinnen. Der Seinserfassung mächtig, sind ihm erkenntnismäßig keine Grenzen gezogen; nicht irgendeine Schicht des Seins, dieses in seiner ganzen Ausdehnung ist ihm grundsätzlich zugänglich. Das Geistige ist seinsgeöffnet. Für ein solches Wesen gibt es keine irrationale Sphäre, keinen Bereich, den es nicht wenigstens unter der allgemeinen Rücksicht des Seins erfassen könnte. Selbst zum ungeschaffenen, unendlichen Sein findet es Zugang! Der geschaffene Geist kann dieses zwar nicht in erschöpfender, aber doch wenigstens in nicht verzerrender Weise in sich aufnehmen. So steht der Geist über den Dingen, und selbst wenn er seinsmäßig endlich wäre, verfügte er in der Erkenntnisordnung über eine gewisse Unendlichkeit. Außer diesem Welt- und Seinsbewußtsein zeichnet das geistige Wesen sich aus durch Selbstbewußtsein, es weiß um sich, besitzt sich nicht nur seins-, sondern auch erkenntnismäßig.

Die durch die Seinserfassung neugewonnene Form löst ein entsprechendes, gleichweit gespanntes Streben aus.

Der dem reinen Geiste angepaßte, d. h. mit ihm auf gleicher Stufe der Geistigkeit stehende Gegenstand ist gerade er selbst, er, der sowohl unmittelbar erkennbar wie unmittelbar der Erkenntnis fähig ist. Hier verliert sich der Gegensatz von Subjekt und Objekt in der Einheit des gleichen Wesens. Handelt es sich um den jede Unvollkommenheit,

¹ *M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921) 484.*

also auch die Geschöpflichkeit ausschließenden Geist, besteht nicht nur unmittelbare Möglichkeit zur Selbsterkenntnis, sondern er ist durch sich tatsächliche Selbsterkenntnis, ohne daß ein Übergang von der Möglichkeit in die Tatsächlichkeit stattgefunden hätte. Der schlechthin reine Geist ist wesenhaft seiende Selbsterkenntnis. Eine Selbsterkenntnis dieser Form ist da nicht möglich, wo der Geist nicht schon kraft seines Wesens den Akt des Daseins hat, wo dieses aufgenommen ist in das sich als Potenzialität verhaltende Wesen, beim geschaffenen Geiste. Wie er seinem Wesen nach nur Anlage zum Akt des Daseins ist, so ist er auch nur Anlage zum Akt der Selbsterkenntnis, die er, einmal ins Dasein gesetzt, durch ein vom Wesen verschiedenes Vermögen ausübt. Wie an anderer Stelle noch zu zeigen ist, hat der Mensch seiner eigenartigen Geistigkeit zufolge nicht sich selbst zum angepaßten Gegenstand. Erst auf dem Umweg über die Dinge kommt er zu sich selbst, nicht im geradegehenden, sondern im zurückgehenden Denken vermag er sich ausdrücklich zu erfassen.

Die durch Erkenntnistätigkeit neu hinzugewonnene Bestimmtheit oder Form löst im Geistwesen ein entsprechendes Streben aus. Dieses ist gemäß der Seinsoffenheit des Geisterkennens gleich weit gespannt. Das will besagen: das Streben des Geistes kommt nur dann zur Ruhe, wenn er im Besitz des Gutes ist, das den ganzen Inhalt und Reichtum des Seins in sich begreift. Das ist, falls es sich um einen geschaffenen Geist handelt, weder dessen eignes Ich, noch ein andres oder die Summe der geschaffenen Güter, sondern Gott allein. Ihn will er mehr als sich selbst. Der allen Seinsstufen eigene Drang nach der höhern, vor allem nach der höchsten Stufe, dem unendlichen Sein, wirkt sich hier bewußt und ohne Hemmung aus.

Der Geist ist nicht nur seiner selbst bewußt, er ist auch seiner mächtig, kann sich selbst bestimmen. Gerade in der Freiheit kommt die dem Geiste eigene Selbständigkeit ausdrucksvoll zur Geltung.

Das geistige Leben prägt die vollendete Form der Innerlichkeit. Im Tun geht nicht nur die Ausführung der Bewegung, sondern auch die Erkenntnisform und das Ziel vom Lebewesen selbst aus, im Sein ist das Für-sich, die Selbständigkeit in einer alle Formen überragenden Weise verwirklicht. Wie kein andres Sein, ist der Geist mit sich selbst identisch. Er ist befähigt, aus sich heraus, ohne Unterstützung von außen, ein geistiges, innerliches Leben zu führen; in seiner Selbständigkeit und Autarkie steht er nicht mehr zwischen den übrigen Dingen, sondern hebt sich über sie hinaus. Er durchschaut sie, entreißt ihnen

ihr Geheimnis, kann auf sie einwirken, sie seinen Zielen dienstbar machen, sie nach seinen Erkenntnisformen umprägen, ihnen seine Züge aufdrücken, sie so vergeistigen und an seiner Würde teilnehmen lassen.

Daß es auch auf dieser Stufe wieder Zwischenstufen gibt, ist schon angedeutet worden. Nicht jeder Geist, der sich selber hat, hat sich auch aus sich, ist wesentlich Sein und Tun. Solange man die Sphäre des Geschöpflichen nicht überschreitet, trifft man nicht auf den vollsten Selbstbesitz, die reinste Geistigkeit. Zwar ist hier überall mit gleicher Entschiedenheit das negative Element, die Materie ausgeschlossen¹, nicht aber jegliche Potenzialität schlechthin. Im Besitz der positiven Vollkommenheit der Geistigkeit gibt es ein Mehr und Weniger, gibt es Grade. So schließt auch jedes sichere Erkennen die Gefahr des Irrtums in gleicher Weise aus, enthält aber die Eigenschaft der Sicherheit nicht überall in gleicher Weise. Selbstbesitz und Autarkie ohne jeden Abstrich findet sich nur bei jenem Geiste, der nicht nur jede Materie, sondern auch jede Potenzialität oder Unvollkommenheit und Abhängigkeit schlechthin von sich ausschließt, der darum reinsten Akt, höchste Seinsfülle ist, die alle Vollkommenheit in sich begreift. Derartiges Sein und Tun, von keinem andern stammend, kann auch auf keinen andern hinzielen, ruht restlos in sich selbst. Es ist das Maß alles andern, das sein mit dem Denken verbundener Wille hervorbringt, und alles andre ist nicht in der Weise für sich, daß es letztlich nicht wieder darauf hinbezogen wäre.

Worin Eigensein und Eigenwert der Geistigkeit positiv bestehen, kann der Mensch nicht sagen. In diese Sphäre kommt er nur mit Hilfe von Begriffen, die dem Ungeistigen, der Körperwelt entnommen sind. Mit ihnen erkennt er mehr, was sie nicht ist, als was sie ist.

3. In welchem Verhältnis stehen die Schichten zueinander? Immer wieder hat man die eine aus der andern abzuleiten versucht. *Aristoteles* hat das Unbelebte weitgehend nach Analogie des Belebten bestimmt, ohne jedoch jenem Fehler zu verfallen und die Wesensunterschiede beider zu verwischen. Daran trägt *Leibnitz* eine größere Schuld. Denn er schreibt allen Monaden, gleichviel welcher Stufe sie angehören, immanente Kräfte und Tätigkeiten zu. Jede der in sich abgeschlossenen Monaden enthält das ganze Weltall als Vorstellung in sich, wobei der

¹ Unausgedehntes ist geistig, wenn es Subsistenz hat. Die substanzielle Tierform ist zwar unausgedehnt, aber nicht geistig. Ihr kommt keine Subsistenz zu, weil sie in Sein und Tun von der Materie abhängt.

Unterschied bei den einzelnen nicht im Inhalt, sondern nur in dessen großer Klarheit des Erfaßtwerdens liegt. Damit wären die Wesensunterschiede zwischen den einzelnen Ordnungen zu graduellen herabgemindert und die untern nach den obern gedeutet. Häufiger und folgenschwerer ist der Versuch, das Höhere aus dem Niedern zu erklären. Allerdings kann man sich dabei auf manche nicht wegzuleugnende Tatsachen stützen: die untere Schicht findet sich mit ihren Kräften und Gesetzlichkeiten in der höhern wieder. Die Gesetze der Diffusion und Osmose, Elastizität und Festigkeit, der Kapillarität und Adhäsion, dazu elektrische Vorgänge, wirken sich in dieser aus. Sie wird von jener getragen, erweist sich ihr gegenüber als die schwächere. Das Unbelebte z. B. kann bestehen ohne das Belebte, das einfach ernährende Leben ohne das sinnliche, nicht aber umgekehrt. — Eine andre Ansicht kehrt die Unterschiede so hervor, daß das Gemeinsame und Verbindende der verschiedenen Schichten dabei unterschlagen wird. In der über beiden liegenden richtigen Auffassung ist das Berechtigte jedes dieser Standpunkte herübergenommen. Es geht also hier nicht um das Verhältnis der Schichten, sofern die untere in die höhere aufgenommen ist. In diesem Fall verliert die aufgenommene ihre Selbständigkeit, wird ein Bestandteil in der neuen substanziellen Einheit, wie das Anorganische im Vegetativen und dieses im Sensitiven.

Die einzelnen Schichten sind sowohl selbständig gegeneinander wie abhängig voneinander, stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern verbunden miteinander. Es ist gewiß nicht selbstverständlich, daß in der realen Welt so heterogene Sphären nicht nur zusammenbestehen und sich überlagern, sondern sich bedingen und beeinflussen, sich binden und fördern. Weit erstreckt sich der Einfluß des Unbelebten in das Belebte, es stellt ihm seine Stoffe, vor allem Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff und deren Energien zur Verfügung, ohne die das ernährende Leben sich weder aufbauen noch bewahren könnte, in die es bei seiner Zerstörung wieder zerfällt. Wie tiefgreifend ist der Einfluß von Wärme, Luft und Regen auf die Gestaltung der Lebensformen. Trotzdem wahren diese ihre Selbständigkeit und Eigenart. Das Organische ist mehr als eine besonders verwickelte Verbindung chemischer Stoffe; es ist etwas Neues, das die unbelebte Welt in seinen Dienst stellt, sie überformt und neu formt, von ihr in einer Weise abhängig ist, wie der Arbeiter von seinem Werkzeug, also materiell, und ebensowenig wie dieser die Autonomie verliert. Es ist darum abwegig, den niedern Stufen den Primat vor den höhern zuzuschreiben.

In einem ähnlichen Verhältnis steht das sinnliche zum ernährenden Leben. Ohne dieses ist jenes nicht möglich. Die Sinnenwesen, selbst unfähig, anorganische Materie umzuwandeln, sind darum abhängig von der untern Schicht des Lebens. Sie liefert ihnen die nötigen Stoffe. Die vegetativen Kräfte bauen auch den Organismus der Sinne auf. Ohne Ernährungsvermögen gibt es kein Wahrnehmungsvermögen, sagt *Aristoteles*¹. Sobald sie aber in den Bereich des Sinnlichen treten, übernimmt dieses die Steuerung und Leitung. Im Tier gibt es wie in der Pflanze nur eine Lebensform. Bei ihm ist es die sinnliche, die zugleich Wurzelgrund der ernährenden Vorgänge im Tierleib ist und sie damit zu Funktionen des Seelischen macht. *Hartmann* wird darum der substantiellen Einheit, zu der das Verschiedene im Sinnenwesen durch den Einfluß der Sinnenform verbunden ist, nicht gerecht, wenn er im « nackten Getragensein » des Sinnlichen dessen Verhältnis zum Vegetativen sieht, und die organischen Vorgänge, die wohl Einfluß auf das Seelische haben, nicht als die des Seelischen gelten läßt². Geschaffene reine Geister wären im Sein und Tun in keiner Weise von den tiefern materiellen Stufen abhängig; über ihr sonstiges Verhältnis zu diesen läßt sich natürlicherweise nichts weiteres erkennen.

Ist die vom Menschen verschiedene Dingwelt auch keine substantielle Einheit, so erweist sie sich doch als Ordnungseinheit, die von verschiedenen, einander über- und untergeordneten Schichten gebildet wird, durch die ein Zug von unten nach oben geht. Das Untere geht wieder in das Obere ein und erhält in ihm eine höhere Daseinsweise. Letztlich aber weisen alle wegen ihrer Geschöpflichkeit über sich hinaus auf die Quelle, der sie entstammen, auf das ursachlose reine geistige Wesen.

Die Ansicht von den Verschiedenheiten und den Zuordnungen im Seienden, dem stufenförmigen, pyramidenartigen Bau der Welt, die im Geistigen gipfelt, der Zielrichtung alles Geschöpflichen auf den göttlichen Geist hin, ist keine im metaphysischen Einheitsbedürfnis des Verstandes, sondern eine im Sein der Dinge begründete Theorie, die allein zu Recht bestehende Form des Monismus. Sie ist nicht Ergebnis einer Deduktion oder ein Postulat, sie ist die tatsächliche, vom Verstand vorgefundene Gliederung des Existierenden in der Welt. Deren Hinordnung auf ein überweltliches Wesen mit den angeführten

¹ *Aristoteles*, Über die Seele II. 3 414b 32.

² *N. Hartmann*, Das Problem des geistigen Seins a. a. O. 58.

Eigenschaften wird wieder aus den Weltdingen abgelesen, die in sich nicht den letzten Grund ihres Seins und ihres Sinnes tragen. Wer freilich die phänomenologische Betrachtungsweise als die einzig zulässige betrachtet, wird solche Erklärungen als den Boden der Wirklichkeit verlassende Mystik abtun. *Hartmann* meint, in der Seinsordnung komme man am Ende nur zu einer Vielheit oberster Prinzipien¹. Es ist wahr, das real Seiende setzt sich wirklich aus einer Reihe nicht weiter aufeinander zurückführbarer innerer Prinzipien zusammen. Aber man kann bei ihnen nicht stehen bleiben. Wie erklärt sich das Dasein einer aus mehreren Prinzipien zusammengesetzten Einheit, die weder als Ganzes noch in ihren Teilen mit dem Dasein zusammenfällt? Wie erklärt sich das Realsein einer Soseins-Einheit, die aus sich dem Dasein indifferent gegenübersteht? Dieser Baum und jener Stein sind doch nicht notwendig da, ihr Wesen verhält sich gegen das Dasein gleichgültig, bleibt auch gleichgültig dagegen, wenn es existiert. Und trotzdem ist in diesem Falle, kraft der Geltung des Satzes vom Widerspruch, ein solches Seiende (Wesen) mit seiner gleichzeitigen Nichtexistenz unvereinbar². Die Existenz des kontingent Seienden weist über dieses hinaus auf ein einziges notwendig Seiende als die erste Ursache alles Kontingenten. Solange man noch bei einer Vielheit steht, ist das betreffende Sein noch nicht bis in seine tiefste Wurzel bloßgelegt, ist es noch nicht ganz verstanden.

(Fortsetzung folgt.)

¹ Vgl. *N. Hartmann*, Aufbau der realen Welt a. a. O. 151 ff., 193; Ethik 261 ff.

² *C. Nink*, Sein und Erkennen (Leipzig 1938) 60-71.

Literarische Besprechungen.

Fundamentaltheologie.

J. Fehr : Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie. — Freiburg (Schw.), Universitätsbuchhandlung. 1939. VII-127 SS.

Jeder ernsthafte Versuch eines gemeinsamen Konfessionsgespräches zwischen Katholiken und Protestanten, erst recht aber jedes aufrichtige Bestreben nach innerer Annäherung oder gar Verständigung setzt beiderseits eine restlos klare und vorurteilslose Erkenntnis der gegnerischen Grundpositionen voraus. Sie allein gibt den Zugang frei zum rechten Verständnis nicht nur dessen, was die beiden Lager — vielleicht für immer — trennt, sondern auch dessen, was über alle Gegensätze hinweg an wahrhaft Einigendem allenfalls geblieben ist. Theologische Studien, die diese Voraussetzung zu schaffen vermögen, sind wegen der großen Schwierigkeit des Gegenstandes naturgemäß nicht zahlreich. Fehrs Buch ist eine der wichtigsten neueren Veröffentlichungen dieser Art. Als Dissertation der theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schw.) s. Z. eingereicht, erschien die wertvolle Arbeit erstmals zur Hauptsache in dieser Zeitschrift (1936-39) in einer Reihe von Einzelabhandlungen und ist nun in Buchform auch einem weiteren Leserkreise zugänglich. Neu sind lediglich nebst dem Vorwort zwei kürzere Zusätze zum 4. und 7. Kapitel (SS. 67 f. und 117-122). Eine eingehende Inhaltswiedergabe ist deshalb an diesem Orte überflüssig.

Die große Bedeutung des darin behandelten Fragenkomplexes für die Beziehungen zwischen Protestantismus und Katholizismus und insbesondere zwischen protestantischer und katholischer Theologie dürfte wohl kaum bezweifelt werden können; denn erstens wird hier vom katholischen, näherhin vom thomistischen Standpunkte aus der noch immer wichtigste Zweig neuester protestantischer Theologie, die sog. dialektische Theologie Karl Barths, in ihren Grundlinien dargestellt, und zwar steht zweitens im Mittelpunkt der Auseinandersetzung *das* Grundproblem konfessioneller Diskussion, nämlich das Problem der christlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens. Es ist daher verständlich, daß die Schrift das lebhafteste Interesse auch der Protestanten geweckt hat. Wer sich aber eingehend mit der Veröffentlichung beschäftigt, wird mit Befriedigung feststellen können, daß der Verfasser seiner nicht leichten Aufgabe vollaufgewachsen ist. Erfreulicherweise versagt ihm auch der Gegner dieses Lob keineswegs. Die protestantische Kritik des Inlandes hat mit Recht zwei Vorzüge des Buches hervorgehoben: die große Sachkenntnis und die ausgezeichnete Darstellung des zu behandelnden Stoffes. Beides sind keine selbstverständlichen Dinge. Vor allem muß es nämlich jedem