Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 19 (1941)

Artikel: Die Stellung des Menschen im Kosmos [Fortsetzung und Schluss]
Autor: Endres, J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762757

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: 19.08.2025

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

Die Stellung des Menschen im Kosmos.

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

(Fortsetzung und Schluß.)

IV. Die Stufe des Menschen.

Daß der in der Welt stehende Mensch alle angeführten Schichten irgendwie in sich vereinigt, bedarf keiner langen Untersuchung [1]. Er unterliegt den Gesetzen des Körpers, der Schwerkraft, ist aus bestimmten chemischen Stoffen, nach bestimmten chemischen Gesetzen gebildet; in ihm spielen sich die Vorgänge des Pflanzenlebens, der Ernährung, des Wachstums und der Zeugung ab; wie das Tier ist er mit Sinnen, Instinkten und Begierden ausgerüstet und nimmt zuletzt auch noch teil an den Vorrechten des Geistes. Er ist darum « kosmomorph », wie *Scheler* sagt [2], eine Wiederholung der Welt, ein Mikrokosmos im Makrokosmos. Letztere Bezeichnung findet sich schon früh und bei den verschiedensten Denkern, bei *Aristoteles*, den Stoikern, christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte, Denkern des Mittelalters bis zu *N. Cues* und *M. Luther*.

Damit ist der Mensch wirklich eine Zusammenfassung von Gegensätzen. Er ist ein sich dialektisch verhaltendes Wesen, ist Verbindung von Sinn und Geist, Trieb und Wille, Gebundenheit und Freiheit, Aktivität und Passivität, Zeitlichkeit und Ewigkeit, der « Wendepunkt der Natur und Geisteswelt » (*Schelling*), ein Bürger zweier Welten. Sein Leib verbindet ihn mit der Welt der Dinge, sichert ihm einen Platz in Raum und Zeit, bringt ihn in engste Verbindung mit den Primaten der Säugetiere. Skelett und Kreislaufsystem, Eingeweide, Sinnesorgane, Fortpflanzung, Embryonalentwicklung, Zusammensetzung des Blutes usw. weisen überraschende Übereinstimmung mit jenen auf, so daß er ihnen gattungsmäßig einzugliedern ist. Einen biologischen Einheitsbegriff « Mensch » gibt es also nicht. Sein Geist trennt ihn

[1] Vgl. *Augustinus*, Sermo 43 n. 4.
[2] *M. Scheler*, Wesen und Formen der Sympathie (Bonn 1931) 123.

aber durch einen Abgrund von jener Welt. Keiner hat das Gegensätzliche und Rätselhafte des Menschen so eindrucksvoll zu sagen gewußt wie *B. Pascal.*

1. Die Stelle des Menschen im Stufenbau des Seienden wird durch sein Wesen bestimmt. Worin das Wesen dieser rätselhaften Wirklichkeit bestehe, das zu klären, ist stets ein Hauptanliegen der Philosophie gewesen. Erst in jüngster Zeit ist die Wesensfrage etwas ausgeschaltet worden. Man legt ihr keine große Bedeutung bei für die Erschließung des Menschen, wie er gerade heute zum Problem geworden ist. Denn man hält das begriffliche Denken für ganz ungeeignet, Seiendes in seiner konkreten Existenz, vor allem das wandelnde, fließende Leben und hier vor allem den Menschen zu begreifen. Bewege sich dies Erkennen doch in der Ordnung des Unwirklichen, des Abstrakten, sehe es doch gerade von dem ab, worauf es ankommt, von der Existenz, vom Menschen, wie er in der konkreten Wirklichkeit, wie er vor und in der Entscheidung steht [1]. Man macht es der Scholastik vor allem zum Vorwurf, das Universale auf Kosten des Singularen bevorzugt zu haben, wobei man freilich übersieht, daß jede abstrakte Erkenntnis letztlich der Erschließung des Konkreten dient, daß ihre Ergebnisse vom Einzeldinge gelten, sofern es ein universale potentiale enthält. Eine Erkenntniskraft, die wie die menschliche abgestimmt ist auf das Sein, bewegt sich nicht nur in der von der Existenz gelösten Wesensordnung; denn jenes Sein umfaßt sowohl die Existenz wie die Wesenheit. Wenn auch die Philosophie als Wissenschaft sich beim kontingent Existierenden vor allem mit den Wesenheiten befaßt, sieht sie dabei doch niemals ab von deren Beziehung wenigstens zur möglichen Existenz. Und wie sie bei ihrer Wesensuntersuchung ausgeht von dem wirklich Existierenden, sogar von den sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeiten, so kommt sie als Naturphilosophie wieder auf diese zurück, um die Richtigkeit ihrer Ergebnisse zu prüfen, oder um als Metaphysik einen analogen Begriff der Existenz des rein Geistigen zu bilden. Allerdings ist dem menschlichen Verstande ein unmittelbarer Zugriff, die Schau des Existierenden in seinem Reichtum versagt. Wo die körperlichen Dinge ursächlich auf ein geistiges Vermögen wirken, in es eingehen, müssen ihre vereinzelnden Beschaffenheiten, besonders die Ausdehnung, abgestreift werden. Nur die Sinne erfassen unmittelbar, in schauender Weise das Wirkliche. Ihnen aber entgeht dabei das Wesentliche; sie

[1] *M. Heidegger,* Sein und Zeit a. a. O. 49.

können uns nicht sagen, was das Erfaßte ist, sie begreifen es nicht, vermögen nicht das Viele auf seinen tragenden Grund zurückzuführen. Ein Stehenbleiben beim Individuellen hieße darum beim Unwesentlichen verharren, überhaupt nicht emporsteigen zu der dem Menschen entsprechenden Stufe des Erkennens. Und so ist es bei den von der Existenzial- und Lebensphilosophie eingeschlagenen neuen Erkenntniswegen vielfach. Sie überschreiten den Bereich des Sinnlichen nicht, sind zum Teil mit emotionalen Elementen stark gemischt, die mehr der Willkür als der Wirklichkeit günstig sind. Zudem wird auch das Individuelle nur stückhaft, nur nach einer seiner vielen Seiten ergriffen. Wenn man dann die Summe der gewonnenen Einzelerkenntnisse zu ordnen sucht, kommt man über eine Typenerkenntnis nicht hinaus. Auf Grund mehr oder weniger großer äußerer Ähnlichkeiten lassen sich zwischen Individual- und Arteinheit liegende Gruppen zusammenstellen, wie *E. Spranger, E. R. Jaensch* und *K. Jaspers* das mit Erfolg getan haben. Man bringt es zu Einsichten, die von einem bestimmten Kreis artgleicher Individuen gelten, nicht aber von der ganzen Art, weil sie das Wesen nicht berühren. So fördernd und fruchtbar das für einzelne Wissenschaften immerhin sein mag, eine Gefahr ist doch damit verbunden, und das ist nichts Geringeres als eine Art Nominalismus, der nicht wenige Rassentheorien schon weitgehend beherrscht. Man kennt nur noch das Besondere der einzelnen Gruppen und Typen, das, wodurch sie sich unterscheiden, und übersieht dabei das Gemeinsame und Verbindende, und kennt keine allgemeingültigen Begriffe mehr. Seit *Dilthey* [1] und *Leisegang* [2] meint man sogar, nur zwischen den dem gleichen Typus angehörenden Einzelwesen sei ein gegenseitiges Verstehen möglich; die Erforschung der Gestaltform des Denkens habe ergeben, daß Menschen einer bestimmten Denkform Menschen anderer Denkformen nicht verstehen und von ihnen nicht verstanden werden können. Für das Sittliche führt eine solche Verneinung oder Vernachlässigung des Wesentlichen zu einem folgenschweren Relativismus, wie er z. B. die Situationsethik auf weite Strecken beherrscht.

Es ist nun einmal so, daß der Mensch erst durch Weggehen vom Wirklichen, vom Individuellen, zu dessen Wesen kommt. Die ganze Wirklichkeit nach Wesenheit und Existenz erfaßt er erst, wenn Sinn

[1] Vgl. Gesammelte Schriften 8. Bd. 75-120.
[2] Denkformen (Berlin 1928).

und Geist, das bei der Existenz verharrende und das sie verlassende, das zum Wesen vordringende Erkennen zusammengehen. Das Ganze wird erst dann erkannt, wenn der ganze Mensch, d. i. der Mensch mit seinen sinnlichen und geistigen Kräften, sich darum bemüht.

Noch ein zweiter Vorwurf wird gegen die Scholastik, wenigstens gegen eine bestimmte Richtung in ihr erhoben. Die Lehre von der materia signata quantitate als dem Individuationsprinzip mache es unmöglich, den Wert des Einzelwesens, der Person, in rechter Weise zu erfassen und das Interesse für sie zu wecken. Das Einzelne sei doch an erster Stelle seiend, und unter allem Einzelnen stehe doch der Einzelmensch, die Person, der Würde nach an erster Stelle. Nun solle sie aber gerade durch das Unvollkommenste und Niedrigste, durch die Materie zustandekommen [1]. Man erkennt sofort das Unberechtigte des Vorwurfs. Er gründet in der Gleichsetzung von Individuum und Person, in der Gleichsetzung dessen, was den Menschen zu einem Einzelwesen neben andern der gleichen Art macht, ihn so die Artvollkommenheit nur in beschränkter, nicht erschöpfender Weise besitzen läßt, und dem, was ihn zur Person macht und damit seine Würde begründet.

2. Es ist nicht allzusehr verwunderlich, wenn man in dem Versuch der Wesensbestimmung des Menschen das Schroffe der Gegensätze in ihm dadurch abzuschwächen suchte, daß man nur eine der beiden Seiten als das Wesen nahm und die andere als deren Anhängsel betrachtete. Neben einem solchen einseitigen Monismus steht aber auch ein übertriebener Dualismus, der es für unmöglich hält, daß Gegensätze von Geist und Stoff sich innerlich zusammenschließen können, und sie darum beziehungslos oder nur akzidentell verbunden nebeneinanderstehen läßt. Nach einer andern Ansicht wäre der Mensch weder Leib noch Seele, noch die Verbindung beider; und zuletzt gibt es eine Lehre, die weder einen Monismus noch einen Dualismus in der angegebenen Form vertritt, sondern das Richtige beider ohne ihre Einseitigkeiten in einer höhern Einheit zu verbinden sucht. Mit diesen verschiedenen Wesensbestimmungen ändert sich auch die Stellung, die dem Menschen im Stufenbau des Seienden zugewiesen wird.

a) Sieht man von den ersten schüchternen Versuchen der alten Naturphilosophen ab, dann steht zeitlich und der Bedeutung nach

[1] Vgl. *H. Meyer*, Thomas von Aquin (Bonn 1938) 83.

eine Ansicht an der Spitze, die das Wesen des Menschen in seine Seele verlegt. Nach *Plato* verhalten sich Leib und Seele des Menschen zueinander wie Erscheinungs- und Ideenwelt. Das will sagen: wie allein den Ideen im eigentlichen Sinne Sein zugesprochen werden darf, so ist der Mensch eigentlich Seele. Sie ist auch diesen Ideen zugewandt, sie sind ihr Revier, in dem sie ihre Erkenntnisgegenstände findet. Wie die Welt der Erdendinge an den Ideen gemessen eigentlich Schein ist, so hat der zerfallende Menschenleib mit dem Menschenwesen eigentlich nichts zu tun. Zu ihm steht die Seele nicht in ursprünglicher Beziehung, er ist nur das Gehäuse, in das sie zeitweise eingesperrt ist, wie die Auster in die Schale [1]; er ist, wie schon die Pythagoräer wußten, ihr Kerker, ihr Verbannungsort [2]. Die im Phädon als einheitlich aufgefaßte Seele wird dann in drei, aus der Dreiteilung des Staates hergeholte Elemente aufgespalten oder wenigstens als dreifach geschichtet betrachtet: die Vernunft, die eigentlich menschliche Schicht, die biologische des Begehrlichen und die dazwischenliegende des Mutartigen und Ehrliebenden [3], denen im Timäus sogar räumlich auseinanderliegende Wohnsitze im Körper zugewiesen werden [4]. Wie bei solcher Dreiteilung noch eine Einheit des Seelenlebens möglich ist, hat *Plato* uns nicht gesagt.

Die den Phädon beherrschende Stimmung vom Leib als dem Widerpart der Seele findet sich bei *Plotin* wieder, obgleich nach ihm der Leib dem Einwirken der zwei- oder dreifach gestuften Seele das Dasein verdankt und dynamisch von ihr abhängig, mehr in ihr ist als sie in ihm. Das aus beiden gebildete Gemeinsame, das Einzelwesen, eine Parallelbildung zu dem aus der Weltseele und Materie bestehenden Ganzen, ist wegen der Materialität des Leibes ins Böse verstrickt, so daß es fast eine Schande ist im Leibe zu sein [5]. Lebensprinzip des Leibes ist nicht die Vernunftseele, und Plotin äußert sich nicht in gleichbleibender Weise über den Ursprung dieses Lebensprinzips. Die Vernunftseele ist etwas, das zum belebten Körper hinzutritt, ohne innerlich auf ihn hingeordnet zu sein [6]. Auch hier wird der Mensch mit der Seele, der Vernunftseele gleichgesetzt [7].

[1] Phädrus 250. [2] Gorgias 493; Kratylos 400.

[3] 2 Politeia 434 d ff.; 439 d ff.; 580 d ff.

[4] Timäus 69 ff.

[5] Vgl. *Überweg-Prächter*, Grundriß der Geschichte der Philosophie (Berlin 1926) I. 605-606.

[6] Eneades II, l. 3, c. 9; I, l. 1, c. 12; IV, l. 4, c. 27; VI, l. 4, c. 12.

[7] A. a. O. I, l. 4 c. 14.

In der mittlern Stoa findet der den Mensch als Wesen der Mitte, als Ziel und Krone der irdischen Welt, und die Selbsterkenntnis als Zentrum alles Wissens betrachtende *Poseidonios* harte Worte für den Leib, die Fessel und den Hemmschuh der präexistenten Seele [1]; Gedanken, die in der spätern Stoa wieder bei *Seneca* auftreten [2]. Das wahre Glück und das wirklich erstrebenswerte Leben beginnen nach ihm erst, wenn die Seele aus ihrem Leibesgefängnis befreit ist.

Wie in vielen Fragen, so verleugnet *Augustinus* auch hier seine platonisch-plotinische Beeinflussung nicht. Freilich besteht nach ihm der Mensch aus Leib und Seele [3] und bildet damit eine Einheit, die schwerer zu verstehen ist, als das Geheimnis der Menschwerdung [4]. Der Leib ist auch nicht mehr der Kerker, sondern das Werkzeug der Seele, der er das Leben verdankt [5], die auf ihn wirkt, gegen deren vergeistigenden Einfluß er sich jedoch nicht selten sträubt. Aber der Mensch ist vor allem Seele. Er ist eine vernünftige Seele, die sich eines Körpers bedient [6]; und die Seele ist eine vernunftbegabte Substanz, zur Beherrschung des Körpers eingerichtet [7]. Weil Augustinus unter platonischem Einfluß besonders nachdrücklich die Substanzialität der Seele lehrt und gleichwohl auch den ganzen Menschen als eine solche Einheit ansieht, wird dessen Begriffsbestimmung schwierig. « Denn man sieht nicht recht, wie der Mensch, der eine Substanz ist, aus der Vereinigung einer Seele, die auch eine Substanz ist, mit ihrem Leibe, der eine dritte Substanz ist, entstehen sollte » [8]. Doch die Schwierigkeiten, die sich hier ergeben mußten, gingen Augustin darum nicht in ihrer ganzen Schwere auf, weil er die Voraussetzung dafür, die Potenz-Akt-Lehre, nicht gekannt und « weil ihm das abstrakte Problem vom metaphysischen Gefüge des Menschen müßig erschien » [9]. Bei ihm stand die sittlich-religiöse Seite des anthropologischen Problems ganz im Vordergrund. Ist er in der Wesensfrage auch nicht zu voller Klar-

[1] *Überweg* a. a. O. 479-480.

[2] *Seneca*, Dialogorum libri XII: ad Helvetiam matrem 11, 7; Epistolae morales, Ep. 102, 26.

[3] *Aug.* De Trinitate XV n. 11.

[4] De civitate Dei X. c. 29.

[5] Ebd. XIX c. 25.

[6] De morib. eccl. I. 27, 52; tract. in Joan. XIX n. 15; De mus. VI n. 9. Daran anklingend die Begriffsbestimmung des Menschen bei *De Bonald*: Intelligence, servie par des organes, Oeuvres (Paris 1817) Discours prélim. p. 30.

[7] *Aug.* De quantit. an. n. 22.

[8] *St. Gilson*, Der hl. Augustin (Hellerau 1930) 86.

[9] Ebd.

heit durchgedrungen, so bewegt sein Denken sich doch sachlich in der Richtung einer substanziellen Einheit von Leib und Seele. In dieser Frage wird man ihm wohl zwischen Platonismus und dem Hylomorphismus der aristotelisch-thomistischen Philosophie den Platz anweisen können. Eine Stellung, die er darum nur behaupten konnte, weil er auf psychologischem Gebiete bleibend, eine metaphysische Lösung nicht erstrebte [1].

Der Gedanke vom Leibe als Anhängsel am Menschen wird dann wieder von *Descartes* aufgegriffen. Dazu mußte ihn seine Einteilung der Substanzen in denkende und ausgedehnte führen, da er den Menschen den denkenden, also den unausgedehnten, zurechnete. Zwar ist der Mensch, die Seele nicht nur mit dem Leib verbunden, wie der Schiffer mit dem Fahrzeug, sondern enger und inniger [2]; doch gehört er nicht zu seinem Wesen. Dazu gehört allein die Seele, die als denkendes Etwas zu verstehen ist. Menschsein ist Denken, und das ist verschieden von der Ausdehnung, dem Leibe, ohne den es bestehen kann [3]. Beide, Denken und Ausdehnung, Seele und Leib, der gleich der Seele ein Fürsich-Sein, aber kein Leben hat, auch mit ihr verbunden eine Maschine bleibt und dessen ernährende und sinnliche Tätigkeit mechanischen Charakters ist, sind miteinander auf uneinsichtige Weise geeint. Weil zur Erkenntnis der Wahrheit ein Zusammenarbeiten von Leib und Seele nicht gefordert ist [4], die Begriffe nicht aus den Dingen gewonnen, sondern teilweise wenigstens der Seele vom Schöpfer mitgegeben werden, wird der Mensch in dieser Beziehung nach Art eines geschaffenen reinen Geistes aufgefaßt [5]. Diese Deutung des Menschen als Geist ist die Grundlage der rationalistischen Systeme. Möglichst aus sich selber, a priori, unabhängig von der Außenwelt und Sinneserkenntnis, soll der Mensch die Wesenheiten und sogar die wirkliche Existenz begreifen. Man erkennt, wie unter solchen Voraussetzungen die Verbindung von Leib und Seele überflüssig, wenn nicht gar sinnlos scheinen muß. — Auch *H. Lotze* wird später sagen, das wahre Wesen des Menschen sei nicht in der Verbindung von Leib und Seele, sondern

[1] Vgl. *E. Portalié*, Augustin, Artikel in : Dictionn. de Théol. cathol. col. 2358 ; Hieronymus a Parisiis, De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini, in : Acta hebd. augustinianae-thomisticae 271-311 ; *Joh. Hessen*, Augustins Metaphysik der Erkenntnis (Berlin 1931) 20.

[2] Meditationes, med. VI. 26.

[3] Principia phil. I. 9 ; I. 51.

[4] Vgl. Regulae ad directionem ingenii, reg. 3.

[5] Vgl. *J. Maritain*, Trois Réformateurs (Paris 1925) 78 ff.

in der Seele allein zu suchen ; der Leib sei das uns vertrauteste Stück der Außenwelt [1]. Eine ähnlich lockere Einheit beider Elemente muß ebenfalls *Scheler* vertreten. Der Mensch ist nach ihm Geistperson. Diese ist nicht als Substanz zu denken, sondern als ein mit den Akten identisches Aktzentrum, als das die Person sich im Vollzug der Akte erlebt [2]. Wenngleich die Geistperson mit dem Leib verbunden ist, ist sie doch nicht abhängig von ihm [3], wird nicht durch ihn, sondern durch sich selbst individuiert [4]. Leib und Seele sind auch hier verschiedene Individuen. Noch mehr zieht der Geist sich in *Berkeleys* Philosophie auf sich selbst zurück. Hier hat nur die Seele und ihr Bewußtseinsinhalt Dasein. Die Seele ist das Wesen des Menschen, die bei *Hume* sogar zu einem « Bündel oder Zusammen verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig im Fluß sind », verflüchtigt wird [5]. Trotzdem *Scheler* sich dagegen verwahrt, ist es doch sehr schwer, keine Ähnlichkeit zwischen seiner Ansicht und den Ansichten der Aktualitätsphilosophie zu sehen. Bei *Kant* liegt das Problem mehr in der Frage nach dem Verhältnis von noumenalem und phänomenalem Ich. Der Mensch, der Bürger zweier Welten, gehört der überzeitlichen Vernunftwelt wie der zeitlichen Sinnen- und Dingwelt an. Als empirisches Ich in der Dingwelt stehend, ist er von ihrer Gesetzlichkeit der Kausalität in seinem Handeln eindeutig festgelegt, so daß dieses, falls alle Ursachen bekannt wären, genau errechnet werden könnte. Wenn er trotzdem frei ist, dann auf Grund seines übersinnlichen, intelligibeln Ich, dessen Erscheinung das empirische ist. Da nun das gleiche Ich, der gleiche Mensch der empirischen und noumenalen Ordnung angehört, und er als noumenales Ich nicht nur Norm, sondern etwas wirklich Existierendes ist, ergibt sich das widerspruchsvolle Gebilde eines Ich, das zugleich zeitlich und überzeitlich ist, dessen Handlung eindeutig festgelegt, sogar genau vorausberechenbar und zugleich auch Ergebnis freier Entscheidung, also nicht festgelegt, unberechenbar sein soll. Wie das Ich sowohl zeitlich als ewig sein kann, « ist das spekulative Kernproblem des

[1] *H. Lotze*, Mikrokosmos (Leipzig 1923) I. 352.

[2] *M. Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethnik (Halle 1927) 300, 397 ff.

[3] A. a. O. 499.

[4] A. a. O. 385-386.

[5] *D. Hume*, Traktat über die menschliche Natur, übersetzt von *Th. Lipps* (Leipzig 1902) 327.

Idealismus »[1]. Im Idealismus wird dem Menschen eine Stellung zugewiesen, die einer Vergottung gleichkommt, ebenso aber auch die Vernichtung der Person bedeutet. Ausgehend von *Kants* Apriorismus, der dem erkennenden Menschen eine schöpferische Rolle zuerkennt, weitet der transzendentale Idealismus den Machtbereich des denkenden Subjektes, das im Verlauf der kritischen Untersuchung zu einem überempirischen, transzendentalen Subjekt umgeformt worden ist, immer weiter aus. Dadurch, daß es ihn denkt, bringt es den Gegenstand nach Inhalt und Form hervor, daß letztlich alles, auch die empirischen Subjekte nach Leib und Seele nichts als Gedanken des transzendentalen Subjektes sind, oder dieses zu einem Wesenselement von jenen gemacht wird, das in ihnen erkennt. Wie dem Realen, Konkreten überhaupt, so kann der transzendentale Idealismus vor allem auch dem realen Menschen nicht gerecht werden.

b) Es wäre sonderbar, wenn die Ansichten, die den Menschen mehr oder weniger mit Geist gleichsetzen, keinen Widerspruch gefunden hätten. Als Antithese zum Primat des Geistes, der Zurücksetzung und Verflüchtigung des Leiblichen wird die Lehre von der Materie und dem Sinnlichen als einziger oder vorzüglicher Wirklichkeit verkündet. Am tiefsten steht dabei die heute wissenschaftlich wohl überholte Ansicht des Materialismus, der die französische Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts beherrschte, die deutsche des 19. Jahrhunderts mitbestimmte und von französischen wie deutschen Vertretern der Lebensphilosophie ebenso scharf wie erfolgreich bekämpft worden ist. Daß die ersten Naturphilosophen des Altertums dem Geistigen gegenüber vielfach noch nicht über materialistische Erklärungen und Begründungen hinauskamen, bleibt verständlich. Das Geistige ist also in allen diesen Theorien nur graduell vom Stoff verschieden, ist Funktion und Überbau der Materie. Der Mensch ist nichts als Leib und rückt auf die Stufe der bloßen Nutzwerte herab, steht im Dienst der Produktion, der Technik, der Ware, ist Diener der Maschine, ein homo faber in der unwürdigsten Form. Er ist nichts anderes als ein Erzeugnis der bis ins Letzte berechenbaren Maschine Welt; nicht er ist es, der die Geschichte macht, die Geschichte macht ihn zu dem, was er ist. Das Freiheitsbewußtsein, das ihn begleitet, ist eine sonderbare Naturerscheinung, die sich zuletzt auch als eine Art von Determination erweist. Im Triebhaften und Unterbewußten sind die geheimen Kräfte

[1] *R. Kroner*, Von Kant bis Hegel (Tübingen 1924) I. 443.

zu finden, die den Menschen in Bewegung setzen. Dieser Materialismus braucht nicht immer in der krassen Form eines *De la Mettrie* oder *Büchner*, eines *Marx* oder *Feuerbach* oder *Freud* aufzutreten, oft ist er getarnt, oft sind sich die Anhänger seiner nicht ausdrücklich bewußt, aber sie bejahen seine Grundsätze in ihrem Handeln, in ihrem Verhalten zum Mitmenschen, in den Zielen und Mitteln der Industrie und Wirtschaft.

Höher stehend und heute wirksamer sind jene Lehren, die nicht einen Nutzwert, sondern den Selbstwert des Vitalen zum Höchstgut erheben, die den Leib gegen die Materie und gegen den Geist verteidigen. Dabei wird unter dem Vitalen nicht immer das gleiche verstanden. Bei *Nietzsche* ist es vorwiegend als Machttrieb, bei *Klages* als Vitalseele, bei *Bergson* als schöpferische Entwicklung, bei *Dilthey* als geschichtliches Leben und bei *Scheler* als Emotionales gedacht. Der Kampf gegen den Geist ist nur zu berechtigt, sofern man unter diesem die selbstherrliche, zweckhaft denkende, alles berechnende und auflösende, die Liebe und alle Gefühle im Menschen unterdrückende Ratio oder « technische Intelligenz » versteht, wie sie vor allem seit *Descartes* und seinen Nachfolgern ausgebildet worden ist. Aber man sollte eine entartete, von den Seinsgesetzen willkürlich gelöste, emanzipierte Betätigung eines geistigen Vermögens nicht einfach dem Geiste gleichsetzen. Man sollte ferner den Kampf gegen eine solche Betätigung nicht auf das geistige Erkennen in der dem Menschen eigentümlichen Form überhaupt ausdehnen. Der ausgerufene Primat des Werdens statt des Seins wird der Wirklichkeit ebensowenig gerecht, wie die Behauptung, das begriffliche Erkennen könnte das fließende Leben in keiner Weise richtig fassen. Von diesem Leben selbst erschaffen, sei der Verstand ein Werkzeug des handelnden Menschen, dazu bestimmt, den Menschen an seine Umgebung immer vollkommener anzupassen. Die Welt der festen Körper sei sein eigentlicher Gegenstand, und darum feiere er auch in der Geometrie die höchsten Triumphe ; wenn er aber das Leben zu erfassen suche, müsse er dieses in seine starren, unveränderlichen Begriffe zwängen, es nach Art seines Formalobjektes, der Materie, dem erstorbenen und erstarrten Abfall des Lebens deuten und entstellen, wie *Bergson* zu behaupten nicht müde wird [1]. Das nähere Verhältnis

[1] Über die Beurteilung dieser Richtung im allgemeinen vgl. *H. Rickert*, Die Philosophie des Lebens (Tübingen 1922), Bergsons im besondern *J. Maritain*, La philosophie bergsonienne. 2me édit. Paris 1930.

von Leben und Geist wird nicht von allen Lebensphilosophen gleich gesehen. Nach *Nietzsche* wäre der Geist ein Erzeugnis, und zwar ein Fehlerzeugnis des Vitalen. Die Aufgabe bestände darin, den Menschen wieder zurückzuführen zur Natur, ihn zu animalisieren, den Höchstwert, den Willen zur Macht wieder zum Maßstab für sittlich gut und böse zu machen. Bei allem Schönen, was *Scheler* in seinen frühern Perioden über den Geist zu sagen wußte, galt er ihm zuletzt doch nur noch als eine Fehlentwicklung, eine Sackgasse des Lebens, an dem es zugrunde gehe [1]. In ihrer Verbindung werde das an sich blinde Leben durch den Geist sehend, und der an sich kraftlose und schwache Geist in Glut und Tätigkeit gesetzt [2]. Ablehnender und unversöhnlicher noch steht *Klages*, der Erbe der Gedanken *Nietzsches* und heute viel beachteter Prophet, dem Geiste gegenüber. Dieser ist, von außen kommend, in das Leben eingebrochen, hat sich wie ein Keil zwischen die zusammengehörenden Elemente: Leib und Seele, eingedrängt, um den Leib zu entseelen, die Seele zu entleiben, das Leben zu töten und sich so als dessen Widersacher zu erweisen [3]. Damit ist die ganze Menschheitsgeschichte nichts anderes als ein Zersetzungsvorgang des Lebens. Was *E. Brunner* einmal zu den Ausführungen *Schelers* in dieser Frage schrieb, gilt für alle, die den Geist in Gegensatz zum Leben setzen, ihn als dessen Feind erklären: « Welche Tragikomödie ... Menschen, die vernünftige Bücher schreiben und Vorträge halten, um vernünftig zu beweisen, daß die Vernunft eine Erfindung der Griechen sei; die es zu wissen glauben und andere darüber zu belehren wünschen, daß das Wissen und Lehren nur im Triebe wurzle, und die eine Idee vom Menschen haben und sich darauf nicht wenig zugute tun, des Inhalts, daß mit den Ideen überhaupt nichts los sei; die gegen den Unsinn kämpfen, der darin besteht, an einen Sinn zu glauben; die sich um eine Theorie der Geschichte bemühen, die zeigen soll, daß es nichts Gültiges gibt; die den Menschen eine Sackgasse der Entwicklung nennen; welch merkwürdige Sackgasse, die weiß, daß sie eine Sackgasse ist! Welch merkwürdiger Philosoph, der wissend, daß alles, was die Menschen bisher über den Menschen gedacht hatten, falsch ist, glaubt, selber die Wahrheit zu wissen und den Irrtum der andern zu

[1] In seinem am 15. Juni 1926 an der Universität Zürich gehaltenen Vortrag: Der Geist und die Triebe in der Geschichte.

[2] Die Stellung des Menschen im Kosmos (Darmstadt 1928) 96 ff.

[3] *L. Klages*, Der Geist als Widersacher der Seele (Leipzig 1929) 7, 253; Vom Wesen des Bewußtseins (Leipzig 1926) 41 ff.

durchschauen, der darin bestehe, daß man an eine Wahrheit glaube! Welche Dekadenz der Philosophie, die Dekadenz der Philosophie ernst zu nehmen und sie mit ihren eigenen Mitteln gesund zu machen!»[1].

c) Eine andere Gruppe sieht Leib und Seele nicht als zwei Elemente im Menschen, von denen das eine wesentlich, das andere unwesentlich, oder das eine aus dem andern ableitbar ist, so daß, wenngleich aus verschiedenen Gründen, ein Monismus herrscht, sondern betrachtet sie als nebeneinander wohnende und arbeitende Nachbarn, die gleich selbständig, sich in Ruhe lassen und keinen Verkehr miteinander pflegen. So ungefähr denkt sich der psycho-physische Parallelismus, der einmal auf eine große Gefolgschaft unter den Naturwissenschaftlern und den von dort her beeinflußten Philosophen blicken konnte, das Verhältnis, und reißt damit den Menschen in einen unheilbaren Dualismus auseinander. Weil eine Seins- und Tätigkeitsverbindung zweier, derartig verschiedener Wirklichkeiten wie Leib und Seele, Stoff und Geist es sind, in keiner Weise möglich, ein gegenseitiges Einwirken sogar dem gesicherten Naturgesetz von der Erhaltung der Energie und der geschlossenen Naturkausalität sowie dem philosophischen Prinzip vom hinreichenden Grunde zu widersprechen schien, ließ man beide beziehungslos nebeneinanderstehen und arbeiten. Ohne ursächlichen Zusammenhang laufen demnach in der leiblichen und seelischen Sphäre des Menschen Tätigkeitsreihen ab, so daß jedem Punkt des seelischen Vorgangs ein ganz bestimmter in der körperlichen Reihe, vor allem in den Vorgängen der Hirnrinde, entspricht. «Die einzige Verbindung von Leib und Seele besteht in einer natürlichen und gegenseitigen Übereinstimmung des Denkens der Seele mit den Gehirnspuren, und denen der Seelenbewegungen mit denen der Lebensgeister»[2]. Für *Leibniz* mit seiner Lehre von den als unkörperlich gedachten Monaden und ihrer innerlichen Tätigkeit war eine solche prästabilierte Harmonie die einzige Möglichkeit, den Schein einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu erklären. Geistige Monaden können nicht gegenseitig aufeinander einwirken, keine übergreifenden Tätigkeiten setzen. Wenn es trotzdem scheinen möchte, zwischen Leib und Seele beständen Beziehungen, ist das in Wirklichkeit nur Schein, der seine Erklärung findet in dem sich ganz entsprechenden

[1] *E. Brunner* in: «Neue Zürcher Zeitung» 1926 Nr. 999.
[2] *Malebranche*, Recherche de la vérité II. 5.

Ablauf der Tätigkeiten beider Sphären, ohne daß aber zwischen ihnen ein ursächlicher Zusammenhang bestände.

Die Unmöglichkeit einer solchen Lösung des Problems ist offensichtlich. Welche Gehirnvorgänge sollen dem beziehenden Denken entsprechen, das eine Vielheit in einer Einheit zusammenfaßt ? Dem einheitlichen Bewußtsein entspricht nichts im Bereich des Physiologischen. Mögen die einzelnen Inhalte dort ihr Korrelat haben, nicht aber die Beziehung der Ähnlichkeit, Unähnlichkeit usw., in der sie zueinanderstehen und die vom Verstande zugleich mit jenen Inhalten erfaßt wird ? Oder wie soll etwa der Vorgang des Wiedererkennens, bei dem ein früher gesehener Gegenstand, später, auch wo er Lage und Form verändert hat, wiedererkannt wird, nach dieser Theorie verständlich sein ? Was wäre die körperliche Parallele zu dem angedeuteten seelischen Vorgang ? Beim ersten Erfassen des Gegenstandes fiel dessen Bild auf eine bestimmte Stelle der Netzhaut. Von dort pflanzte sich die Nervenerregung fort bis zur « Sehsphäre » im Hinterhautplappen des Großhirns, wo dann Gedächtnisspuren entstanden. Bei der zweiten Wahrnehmung wird aber der Gegenstand andere Stellen der Netzhaut treffen. Der dem Wiedererkennen im Körperlichen parallele Akt soll nun darin bestehen, daß jene Spuren im Gehirn wieder erregt werden. Aber warum soll sich die Erregung bei der zweiten Wahrnehmung gerade zu ihnen fortpflanzen, wenn diesmal der Eindruck andere Netzhautelemente getroffen hat, die mit andern Stellen des Gehirns in Faserverbindung stehen ? [1]. Jede äußere Handlung des Menschen, das ganze äußere Kulturleben und -schaffen wird nach diesem Parallelismus zu einer Reihe rein mechanischer Vorgänge, von Erkenntnisakten nicht bestimmt und ausgelöst, sondern nur begleitet. Die Seele wird zu einem machtlosen Schatten, und der belebte Körper zu einem Automaten. Es ist darum nicht verwunderlich, wenn man beide Tätigkeitsreihen doch zu verbinden suchte, sie vereinfachte, das Psychische auf das Physische oder dieses auf jenes im Sinne eines Panpsychismus zurückführte, oder gar beides für Erscheinungsformen eines andern, unbekannten Dritten hielt, ähnlich wie das Konvexe und Konkave auch verschiedene Seiten des gleichen Dinges sind, man jedenfalls also wieder bei einem Monismus landete. Damit war der Parallelismus, der eigentlich so eine Vertiefung erfahren sollte, aufgehoben.

[1] *A. Messer*, Natur und Geist (Osterwieck 1920) 64-65.

Er wird auch weder kraft einer philosophischen, noch einer naturwissenschaftlichen Wahrheit gefordert. Was den Satz vom hinreichenden Grund betrifft, so ist es klar, daß Physisches als solches nicht ausreichende Ursache einer psychischen Wirkung sein kann. Um der Sachlage gerecht zu werden, muß man noch einen andern, der alten Philosophie stets geläufigen Satz beachten : Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur. Bei der Theorie von der geschlossenen Naturkausalität ist die so wichtige Unterscheidung von objektiven und methodischen Prinzipien wohl zu beachten. Um überhaupt arbeiten zu können, muß der Naturwissenschaftler methodisch daran festhalten, der Grund für eine physische Wirkung sei immer erst in einer physischen Ursache zu suchen. Er darf nicht schon von vornherein Vorgänge im Nervensystem aus der Einwirkung einer Seele, oder Bewegungsvorgänge als Wirkung einer Bewußtseinstätigkeit erklären wollen. Doch hat der Naturwissenschaftler zu bedenken, daß er nicht die ganze Naturwirklichkeit, sondern nur einen Ausschnitt daraus erforschen kann, daß darum seine Ergebnisse von einer umfassenderen Wissenschaft unter Umständen eine Berichtigung erfahren können. Was darum als methodisches Prinzip ganz am Platze ist, darf nicht voreilig von ihm als objektive Wahrheit ausgegeben werden. Als gesicherte Lehre, als Wiedergabe des Wirklichen darf die Theorie von der geschlossenen Naturkausalität nicht schon vor der Untersuchung aller Tatsachen, gegen die Ergebnisse einer höhern Wissenschaft, aufgestellt werden.

Mehr als methodische Bedeutung hat das Prinzip von der Erhaltung der Energie. Für bestimmte Naturvorgänge ist sie nachgewiesen und daraufhin für die Gesamtheit des Naturgeschehens ausgesprochen worden. Ob sie im Wesen des Körpers begründet und ein Naturgesetz in diesem Sinne ist, wurde noch nicht gezeigt. Wenn nun eine physische Ursache im Psychischen eine Wirkung hervorbringt, verbraucht sie Kraft, ohne daß die Wirkung der physischen Welt zugute käme ; umgekehrt wird durch das Einwirken der Seele auf den Körper dessen physische Energie vermehrt. In jedem Falle wird also das angeführte Gesetz verletzt.

Versuche haben auch ergeben, daß dies Gesetz, das zunächst nur besagt, bei ursächlichen Vorgängen innerhalb des Naturgebietes bleibe aufgewandte und empfangene Energie stets gleich, die Energieverhältnisse zwischen dem Naturgebiet und einem andern Seinsbereich, dem Psychischen etwa, nicht berücksichtigt, wahrscheinlich auch für die psycho-physische Ordnung gilt. Nach genauen Messungen sind bei

einem Körper, der mit einer psychischen Wirklichkeit in Verbindung steht, trotzdem Ausgabe und Einnahme der Energie bis auf ein Geringes gleich. Daraus folgt aber noch nicht die Richtigkeit des Parallelismus. Denn die Einwirkung des Leibes auf die Seele braucht nicht notwendig in der Form eines energetischen Vorganges zu geschehen, und das Einwirken der Seele auf den Körper braucht nicht notwendig dort eine Vermehrung der Energie zu verursachen ; sie kann auch eine bloße Richtungsänderung der Körpervorgänge bewirken [1].

Die nicht zu bestreitende Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, die eine Erfahrung des Alltags ist und durch die wissenschaftliche Untersuchung bestätigt wird, diese dynamische Einheit findet erst eine Erklärung, wenn sie Folge einer Seinseinheit ist, wenn sie aus einer substanziellen Verbindung von Leib und Seele erwächst. Dann scheint auch für die durch das Energiegesetz entstandene Schwierigkeit noch eine andere Lösung möglich, auf die in anderm Zusammenhang hingewiesen wird.

d) Weder Leib noch Geist, noch beides zusammen ist der Mensch in der Philosophie M. *Heideggers*. Er stellt die Wesensfrage nach dem existierenden Menschen, und dessen Wesen besteht nach ihm in der Existenz [2]. Diese ist beim Menschen nicht Existenz von etwas, wie das beim dinglich Seienden der Fall ist, sie ist bei ihm nicht die Verwirklichung bestimmter Soseins-Inhalte ; sie ist ein Verhalten, das nicht ist, sondern wird, wird durch sich. Damit bringt der Mensch sich gewissermaßen selbst hervor. Die dem Menschen eigene Existenzform ist die Sorge. Sie sagt, wie der Mensch eigentlich da ist, nämlich als « Sich-vorweg-schon-Sein-in (der Welt), als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden) » [3]. Diese Existenz des Menschen ist bedroht, bleibt der Vernichtung ausgeliefert. Ja, diese, der Tod, ist die einzige der vielen Möglichkeiten, die einmal unfehlbar Wirklichkeit wird. « Die Sorge ist Sein zum Tode » [4]. Der Mensch stellt somit jene Seinsstufe dar, die ein Naturstreben zum Nichtsein in sich trägt, und die um dieses Ende weiß. Aber trotzdem, oder gerade darum muß er

[1] Vgl. *C. Buße*, Geist und Körper, Leib und Seele (Leipzig 1913) ; *E. Becher*, Gehirn und Seele (Heidelberg 1911) ; *J. Geyser*, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (Münster 1920) I. 321 ff. ; *Th. Elsenhans*, Psychologie (Tübingen 1939) 56 ff.

[2] *M. Fischer*, Die Existenzphilosophie Martin Heideggers (Leipzig 1935) 126.

[3] *M. Heidegger*, Sein und Zeit a. a. O. 180 ff., 192.

[4] A. a. O. 329.

diese Existenz bejahen, das Scheitern auf sich nehmen, den Weg zum Nichts heroisch gehen. Eine solche Deutung des Menschen ist bestimmt von der Vorliebe für das Nein und das Nicht. Sie übersieht, daß jedes Seiende sich selbst bejaht, daß es Sein zum Existieren ist. Jeder erlebt in seinem Bewußtsein diese Bejahung des Daseins, und an diesem Bewußtsein schon widerlegt sich Heideggers Analyse des existierenden Menschen. In ihr ist ferner übersehen, daß Dasein immer Dasein von etwas ist, daß die andern Wesensbestimmungen, wie « Befindlichkeit », « Verstehen », « Sorge » [1], Beziehungssein, Möglichkeiten des Sich-Verhaltens sind, die etwas voraussetzen, das sich verhält. Auch die Kontingenz des menschlichen Daseins ist nicht beachtet. Aus dieser folgt, daß Seiendes, wie der Mensch es ist, weder von sich noch für sich, d. i. sich selber, letztes Ziel ist. Es kann weder bei sich noch bei den Dingen, überhaupt nicht im In-der-Welt-Sein stehen bleiben, sondern weist über sich und alles Sein in der Welt hinaus.

e) Des *Aristoteles* Lehre vom Menschen, näher vom Verhältnis der Wesensbestandteile Leib und Seele, ist eine Anwendung seiner Materie-Form-Lehre. Materie und Form sind die Aufbauelemente des veränderlichen Seins, wie er aus dem Wesenswandel der belebten und unbelebten Dinge folgert [2]. Der Seele kommt die Funktion der Form, dem Leibe die der Materie zu. Die Seele ist die Form eines lebensfähigen Körpers [3] oder, metaphysisch gewendet : Sie ist die erste Wirklichkeit (Entelechie) des potenziell lebendigen Körpers [4]. Erste Wirklichkeit wird die Seele genannt, weil sie substanzielle Form des Leibes ist, ihm als solche das Körper- und Lebendig-Sein gibt und sich mit ihm zu einer Natur verbindet. Der die Seele aufnehmende Untergrund ist der lebensfähige Körper, d. i. der durch besondere Formung zu verschiedenen Verrichtungen tauglich gemachte oder der organisierte Körper [5]. Die Seele fordert schon eine bestimmte Verfassung des Stoffes, ehe sie seine Form sein kann ; doch gibt sie ihm selbst im Augenblick der Vereinigung die letzte Aufnahmebereitschaft.

Sind nun beim Menschen mit seiner dreifachen Lebenstätigkeit, dem ernährenden, empfindenden und geistigen Leben, auch drei Seelen

[1] A. a. O. 134 ff. ; 142 ff. ; 180 ff.

[2] Vgl. *E. Rolfes*, Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles (Paderborn 1896).

[3] *Aristoteles :* Über die Seele II, 1 421 a 20.

[4] A. a. O. II, 1 412 a 191-28.

[5] A. a. O. II, 1 412 a 28-b 4.

als Quellgrund anzunehmen ? Dann könnte nur eine von diesen substanzielle Wesensform sein, die andern wären etwas zu dieser noch Hinzukommendes, etwas Akzidentelles, und die Geistseele könnte im Sinne *Platos* mit dem Menschen wie der Schiffer mit seinem Fahrzeug verbunden sein. Trotz der verschiedenen Tätigkeiten nimmt Aristoteles für alle nur eine gemeinsame Wurzel an. Die Seele ist das, wodurch wir leben, empfinden und denken [1]. Die höhern Lebensbetätigungen sind also nicht etwas zum Wesen des Menschen Hinzukommendes, ihre Wurzel ist die erste Entelechie des Körpers. Darum wird die Seele, auch sofern sie Wurzel der geistigen Tätigkeiten und insofern unabhängig vom Körper ist, zum Körper gehörig genannt, ist auf ihn bezogen, ihrem Wesen nach für ihn bestimmt [2].

Nun scheint Aristoteles aber doch drei Seelen anzunehmen, wenn er sagt, die vernünftige, der Nous, könne von den andern getrennt werden und nach dem Tode weiterbestehen [3]. Weil er sich sonst aber klar für die Einheit der Seele ausspricht [4], handelt es sich wohl nur um eine weniger genaue Ausdrucksweise, die nicht eine ernährende und empfindende Seele, sondern solche Seelenvermögen meint, deren Träger im Menschen die einzig vorhandene Geistseele ist. Weil notwendig an den Körper gebunden, können diese bei Auflösung der Einheit Mensch als solche nicht weiterbestehen und hören in diesem Sinne auf. Kann auch der Nous nach dem Tode des Menschen fortbestehen, so hat er, der von außen kommt [5], da die Naturkräfte zu seiner Bildung nicht hinreichen, doch nicht schon vor dem Leibe Dasein gehabt. Als Form kann er nicht vor dem Ganzen bestehen, dessen Form er ist [6]. Diese Lehre des Aristoteles über das Wesen des Menschen enthält das Richtige der vorher angeführten Ansichten, oder kann es wenigstens in sich aufnehmen. Von ihr aus finden die Vorgänge am Menschen die am meisten befriedigende philosophische Erklärung. Diese Lehre ist dann auch von den führenden Vertretern der Scholastik übernommen und weiterentwickelt worden ; sie liegt auch den folgenden Ausführungen über das Wesen des Menschen zugrunde.

3. Wie die Einheit zwischen Leib und Seele beschaffen ist, ergibt sich aus den menschlichen Tätigkeiten. Unter diesen gibt es solche,

[1] A. a. O. II, 2 414 a 12. [2] A. a. O. II, 2 414 a 21.
[3] Metaphys. 12, 3 1070 a 21-27 ; Psychol. III, 4 430 a 22-25.
[4] Über die Seele II, 1. [5] De animae gener. II, 3 736 a 28-29.
[6] Metaphys. 12, 3 1070 a 21-27.

deren Ursprung weder im Körper allein, noch in der Seele allein, sondern in beiden zusammen, im beseelten Körper zu suchen ist. So ist die menschliche Sinneserkenntnis organ-, also körpergebunden. Als innerlicher Vorgang von der Stufe der Bewußtheit, unterstellt sie einen irgendwie über die Bestimmbarkeit des Untergrundes erhobenen Träger : den von der empfindenden Seele geformten Körper. Eine Tätigkeit, in der Stoffgebundenheit und Stoffgelöstheit so ineinander verwoben sind, daß sie eine unlösliche Einheit bilden, erklärt sich nur, wenn die Elemente ihres Grundes in gleicher Festigkeit verbunden sind, wenn Körper und empfindende Form eine substanzielle Einheit bilden.

Im gleichen Menschen wirkt das ernährende Leben. Der Boden, der es trägt, ist die aus Körper und substanzieller Lebensform geschaffene Einheit. Damit wäre der Mensch schon in zwei selbständige, eben substanzielle Schichten aufgeteilt, die nur in loser Verbindung zueinander stehen.

Außerdem vollzieht der Mensch begriffbildende, wesenerfassende Tätigkeiten. Begriffe unterscheiden sich von sinnlichen Vorstellungsbildern unter andern dadurch, daß sie nicht ein Nebeneinander individueller Bestimmtheiten enthalten, sondern irgendwie wenigstens ausdrücken, was das von ihnen Gemeinte ist und darum Mittel zur Wesenserkenntnis sind. Ihrem Gegenstand kommt die Eigenschaft der Allgemeinheit, Notwendigkeit und Überzeitlichkeit zu; er gehört somit zu einer wesentlich höhern Ordnung als die körperlichen Einzeldinge. Ganz entsprechend muß die begriffbildende und wesen- und beziehungerfassende Erkenntnistätigkeit innerlich unabhängig von der Materie sein. Sie darf nicht organgebunden, muß unkörperlich oder geistig sein. In gleicher Weise ist dann auch der Grund, dem sie entstammt, eine jeden Stoff ausschließende geistige Wirklichkeit. Damit wäre im Menschen ein dritter selbständiger Bezirk aufgefunden.

So notwendig jede der angeführten Tätigkeiten eine Substanz mit den genannten Eigenschaften fordert, so notwendig scheint damit auch die Einheit Mensch zerrissen. Denn aus mehreren aktuellen Substanzen kann unmöglich ein einheitliches Drittes entstehen. Wo aber die Einheit fehlt, ist es mit dem Seienden überhaupt zu Ende. Jedes Sein ist das, was es ist, nur durch seine Einheit. Der Mensch wäre also vielleicht die Summe der sonst getrennt vorkommenden Schichten des ernährenden, empfindenden und geisttätigen Seins, wäre jedenfalls gespalten in einen körperlichen und geistigen Teil, wobei dieser zu jenem höchstens im Verhältnis des Aufruhens stände. Damit

wäre die im ganzen frühen Mittelalter wohl verbreitetste Lehre von der Mehrzahl der substanziellen Formen im gleichen zusammengesetzten Sein wieder aufgegriffen, die aber damals nur noch von wenigen auch auf den Menschen (Seelendreiheit) ausgedehnt worden ist [1].

Doch gibt ein solches Bild die Wirklichkeit in entstellter Weise wieder. Das gleiche Ich, das sich den Träger des organischen Geschehens nennt, beansprucht auch die geistigen Tätigkeiten als die seinen; jeder erlebt fortwährend die Wechselbeziehung zwischen beiden Reihen, wie eine Steigerung auf der einen Seite eine Schwächung auf der andern nach sich zieht. Das gleiche Ich erlebt sich als körperlich in Sein und Tätigkeit, als sinnlich und geistig tätig, in ihm ist drei Verschiedenes zu einer Einheit verbunden. Alle diese Vorgänge, so sehr sie sich unterscheiden mögen, tragen ein gleiches Merkmal: sie sind « die meinen », gehören zu demselben Ich.

Allerdings handelt es sich hier erst um das psychologische Ich, nicht um das metaphysische oder substanzielle. Die Substanz als solche ist nicht Gegenstand unmittelbarer Erfassung durch das Bewußtsein, sondern Ergebnis schlußfolgernden Erkennens. Doch weist das psychologische Ich hin auf das substanzielle. Denn im Lichte des Seins gedeutet, sind alle diese erfahrungsmäßig festgestellten Lebensvorgänge, der bunte Inhalt des Bewußtseinsablaufs mit dem überall gleichen Ich-Charakter Wirklichkeiten, die nicht in sich selber, sondern nur in und durch anderes sind. Sie sind Akzidenzien des Ich, und dieses, ihr Träger, ist eine Substanz. Das Ich, das sich, psychologisch betrachtet, als einheitschaffenden Mittelpunkt verschiedener Vorgänge erwies, ist, metaphysisch betrachtet, eine Substanz.

Ist der Mensch eine Substanz, kann in ihm nur eine substanzielle Form bestehen. Sie muß aber dann der Boden sein, dem die drei verschiedenen, dem Menschen jedoch gleichwesentlichen Lebenstätigkeiten entspringen. Dazu ist weder die Form des ernährenden, noch die des empfindenden Lebens fähig; denn das Geistige könnte sich aus ihr niemals entwickeln. So kommt also nur die Geistseele in Frage. Sie ist es also, die einen entsprechend vorbereiteten Stoff zum Menschen formt, die die Stelle der beiden andern Lebensformen vertreten, ihre Funktionen übernehmen muß, und das auch kraft ihrer höhern Vollkommenheit kann. Sie ist das erste Prinzip, durch das wir leben,

[1] Vgl. *G. Manser*, Das Wesen des Thomismus (Freiburg Schw. 1935) 135 ff.

empfinden und denken [1]. Damit besteht der Mensch also nicht aus einem Neben- oder Übereinander heterogener Schichten; es gibt in ihm kein dreifaches Zentrum: den Geist als das Personzentrum, die Leibseele als das psychologische und den Leibkörper als das physiologische Zentrum, wobei zwischen Person- und Lebenszentrum nur ein «dynamisches Einheitsband» bestehen soll [2], sondern er stellt eine neue eigenständige Stufe dar, in der die andern zwar ihren Vollkommenheiten nach, aber unter einer neuen Form enthalten sind, in der deren aktuelle Vielheit zu einer potenziellen herabgemindert ist. Sich scheinbar so ausschließende Bestimmtheiten wie Stoff und Geist treten im Menschen in einem Zustand auf, daß sie sich sogar innerlich fordern und ergänzen. Eine innigere und zugleich auch geheimnisvollere Verbindung beider läßt sich wohl nicht denken. Den Geist zum Widersacher des Lebens stempeln, heißt den Lebensspender zum Lebensvernichter erklären. Unter Voraussetzung des seinsmäßigen Zusammenhanges zwischen Leib und Seele begreift man es, wie seelische Vorgänge verändernd auf den Organismus wirken, wie der physische Zustand der Organe, Ermüdung, Krankheit, die Sekretion der endokrinen Drüsen, die Beschaffenheit des Erbgutes Einfluß auf die Tätigkeit des Geistes haben können, wie dieser auf die Unterstützung der sinnlichen Erkenntnis- und Strebeordnung angewiesen ist. Man erkennt auch ferner, daß von einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele als zwei selbständigen Größen, wie sie sehr oft verstanden wird, keine Rede sein kann. Letzter Tätigkeitsgrund ist nicht die Seele oder der Körper, sondern die aus ihnen gebildete Einheit Mensch. Er ist das Ganze, das eigentlich Seiende und der Träger der körperlichen und geistigen Vorgänge. Aus der Wesenseinheit von Körper und Seele ist es auch erklärlich, daß diese auf jenen einwirken kann, ohne seine Energiemenge dadurch zu vermehren. Wenn durch die Einwirkung der Seele im Körper eine Bewegung ausgelöst wird, dann ist in diesem keine neue Energie hervorgebracht, sondern die im Zustand der Potenzialität vorhandene in den der Aktualität übergeführt worden. Im Zustand der Bindung, der Potenzialität, wird die Energie aber durch die Form, als dem Bindung bewirkenden, Einheit schaffenden Prinzip gehalten. Die Aufgabe der Seele besteht nun darin, jene hindernde, hemmende Kraft zu neutralisieren und so die Energie aus dem Zustand der Gebundenheit

[1] *Aristoteles*, Über die Seele II, 2 414 a 12.
[2] *M. Scheler*, Wesen und Formen der Sympathie (Bonn 1923) 89.

zu befreien. Das ist möglich, ohne daß dem Körper dadurch von der Seele her neue Energie zugeführt wird. Denn dessen substanzielle Form ist ja die Seele selbst. Jener Vorgang, der im Körper die hemmende Ursache beseitigt, um dort die potenzielle Energie in aktuelle überzuführen, bestände demnach in einem Einwirken der Geistseele auf sich selbst, sofern sie Form des Körpers ist [1].

Ist die Geistseele auch als Form des Körpers in diesem und mit ihm zu einem Sein verbunden, so ist sie doch, um sein zu können, nicht völlig von ihm abhängig. Wenn sie über solche Kraft verfügt, ohne den Körper bestimmte Lebenstätigkeiten auszuführen, dann kommt ihr auch in bezug auf dieses Können Selbständigkeit im Sein, Subsistenz zu. Darum kann sie ferner die Auflösung ihrer Einheit mit dem Körper überdauern, kann ohne ihn weiterleben. Sie vor allem ist nicht Sein zum Tode. Doch ist sie nicht das Ganze, wenngleich sie dadurch, daß sie das Sein unmittelbar hat, es dem Körper und dadurch dem Ganzen mitteilt, den ganzen Menschen schon anlagehaft enthält [2]. Im Zustand der Trennung vom Körper fehlt etwas an der ihr zukommenden Vollkommenheit. Die Geistseele ist auch nicht, wie *Scheler* meint, die menschliche Person. Der Mensch ist keine Geistperson, doch gründet das Personale in seinem Geist. Weil die Leib-Seele-Einheit « Mensch » Substanz und Person ist, ist auch die Person eine Substanz. Wenn *Scheler* der Person die Seinsform der Substanzialität nicht zugestehen will, weil der Substanz jede Art von Verschiedenheit fehle, und darum jede Person der andern gleich sein müßte [3], es also um ihre Eigenart geschehen wäre, übersieht er nicht nur, daß der Substanzbegriff auf den einzelnen Seinsstufen verschieden verwirklicht ist, sondern auch, daß er bei den Vertretern einer gleichen Art deren Sonderprägung in keiner Weise ausschließt. Seine Ansicht, man könne die Substanz beliebig streichen oder auswechseln, ohne daß sich im Erleben das Geringste ändere [4], mag für einen, der bei den Tatsachen stehen bleibt, für eine « Psychologie vom empirischen Standpunkt » zurecht bestehen, metaphysisch ist sie nicht zu halten. Gewiß offenbart sich die Person im Vollzuge ihrer Akte, wird in ihnen erfaßt, aber sie geht nicht in ihnen

[1] *M. de Munnynck*, La conservation de l'énergie (Paris 1900).

[2] Daß die Seele nicht schlechthin unvollständige Substanz ist, daß sie es nur hinsichtlich der Natur, nicht aber des Fürsichseins ist, daß sie das Formelle am Menschen ist, wird von *P. A. M. Steil* O. C. R., Das Theorem der menschlichen Wesenseinheit in konsequenter Durchführung, in : Phil. Jahrb. 15 (1902), 16 (1903) nicht genügend beachtet.

[3] *M. Scheler*, Formalismus a. a. O. 399.

[4] Ebd.

auf, hat nicht nur Sein im freien Vollzuge ihrer Akte[1]. Sie ist nicht deren Summe, sondern ihr Träger; Erkennen und Wollen sind in keiner Weise gleich, wohl aber der Erkennende und Wollende. So kommt denn auch *Scheler* über einen empirischen Personbegriff nicht hinaus, und sein Versuch, der als « unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens », als « konkrete, selbstwesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenen Wesens » gedeuteten Person ohne den Substanzbegriff die Identität zu sichern, kann nicht genügen.

Daß Leib und Seele nur einen Akt des Daseins haben, ist nach dem Gesagten selbstverständlich. Denn sie bilden zusammen erst ein Ganzes, und nur ein Ganzes hat eigentlich Dasein. Wenn *Geyser* die Ansicht von einem einzigen und gemeinsamen Dasein beider für schwer verständlich findet[2], kommt das daher, daß er die beiden « wesensverschiedenen Realitäten » zu sehr verselbständigt, aus dem « id quo » je ein « id quod » macht. Dann allerdings müssen sie « auch je ihr Dasein » haben, « zwei existierende Etwas » sein. Der Einheit des Daseins scheint Geyser noch eine andere Schwierigkeit im Wege zu stehen: Sie wäre nur möglich, wenn im Leibe Blut, Knochen, Fleisch, Nervensubstanz usw. ein Kontinuum bildeten. Doch sei schwer einzusehen, wie der Körper ein solches Kontinuum sein könne. Nun stehen aber im Körper alle belebten Teile wirklich miteinander in kontinuierlicher Verbindung. Sie alle sind erfaßt, geformt und zusammengehalten von der Seele als dem Prinzip des ernährenden Lebens. Das Blut z. B. fließt nicht durch die Adern wie Wasser durch die Röhren, das mit diesen nur eine kontiguierliche Einheit bildet, das Blutplasma verbindet die darin schwimmenden Blutzellen miteinander und mit den Aderwänden zu einer kontinuierlichen Lebenseinheit. Auch die Ergebnisse der Atomphysik, die ebenfalls als Schwierigkeit gegen ein solches Kontinuum angeführt werden, machen dieses nicht unmöglich. Wenn auch zwischen Atomkern und Elektronen große Zwischenräume bestehen, so ist doch durch den Äther die Verbindung unter ihnen hergestellt. Die heterogenen Teile: Atomkern, Elektronen, Äther, sind eine von einer Form bestimmte substanzielle Einheit.

4. Die Sonderstellung, die der Mensch nach Sein und Tun unter dem übrigen Seienden einnimmt, soll im folgenden durch Herausstellung der Eigenart seiner Wesenselemente noch klarer werden.

[1] *M. Scheler*, Die Stellung des Menschen im Kosmos 58.
[2] *J. Geyser*, a. a. O. 363.

a) Der Geist begründet die dem Menschen eigene Würde und Werthaftigkeit. Er macht ihn zu einer Person, zu einem unvertretbaren Sein, das nicht mehr bloßer Durchgangspunkt für die Erhaltung des Artlebens ist. Durch ihn kommt ihm ein An-und-für-sich-Sein zu, das unvergleichlich höher ist, als das aller andern Weltsubstanzen. Der Geist erhebt ihn über diese, macht ihn zu ihrem Herrn, dem das Recht zusteht, sie zu benützen. Das Tier z. B. kann die Dinge nicht gebrauchen, oder, was dasselbe ist, es kann sie nicht beherrschen; es ist nur ihr Genießer, nicht ihr Benützer, und wird selbst im Genuß der Dinge von der Natur zu ihren Zwecken gebraucht, steht als Mittel im Dienste eines andern. Der Geist ist das letzte a priori der Seins- und Wesenserkenntnis, er macht es dem Menschen möglich, auch in andern Welten und Seinsbereichen zu leben, sich frei zu machen von der Bindung durch Raum und Zeit; er bewirkt, daß seine Welt nicht wie beim Tier ein kleiner Ausschnitt, sondern die Gesamtheit des Seienden ist, daß er sich die ihm entsprechenden Lebensbedingungen schaffen, die Natur in entsprechender Weise umgestalten kann. Der Geist schaltet den Menschen aus der kausalen Determination, unter der die Dinge stehen, aus, befreit ihn von der Herrschaft des Triebes, macht ihn zu einem asketischen Wesen, das sich solchen Forderungen widersetzen, das Nein sagen kann. Durch den Geist wird der Mensch zu einem geschichtlichen Wesen, kann er weiterbauen auf den Grundlagen der vorausgegangenen Geschlechter und sein eigenes Werk zur Vollendung den Nachkommen überlassen. Die Vergangenheit bestimmt die Gegenwart, und beide formen schon an der Zukunft. So steht der Einzelne nach rückwärts und vorwärts in lebensvoller, fruchtbarer Verbundenheit; er öffnet sein Privatleben zum Empfangen und Geben nach der Gemeinschaft hin.

Durch den Geist, der das Sein in seiner ganzen Weite ergreifen kann, nimmt der Mensch in potenzieller Weise teil an Gottes aktueller Unendlichkeit. Denn wie Gott seinsmäßig alle Vollkommenheiten in sich enthält, so kann er erkenntnismäßig alles werden. Im Erkennen baut er im Geiste neue Welten auf, bildet Gottes Werke nach, schafft und gestaltet nach seinen Ideen, um so auch im Tun an Gottes Schöpferwirken teilzunehmen. Damit ist der Mensch, schon natürlich gesehen, Abbild des reinen, unbegrenzten Geistes [1], und zwar in dreifacher Stufung. Der unterste Grad der Ähnlichkeit ist das einfache Geistsein.

[1] *Thom.* I. 47, 2; 93, 4.

Eine höhere Abbildlichkeit des göttlichen Geistes, der wesenhafte Tätigkeit ist, liegt in dem aus dem Sein fließenden Tun des Geistes, im Vollzug seiner Akte. Die höchstmögliche Angleichung in der natürlichen Ordnung ist erreicht, wenn die Betätigung des Menschengeistes Gott selbst zum Gegenstande hat, wie ja dessen Erkennen und Lieben auch um sein eigenes Wesen kreist [1].

Darum ist es selbstverständlich, daß auch im Menschen dem Geist die Herrschaft über alles Ungeistige zusteht. Wo dieses sich erhebt, und dem Ganzen sein Gesetz aufzwingen will, und der Mensch sich seinen Forderungen unterwirft, die Sinne sich in unbeherrschtem Genuß betätigen läßt, da gibt er seine Menschenwürde preis und stellt sich auf eine tiefere Stufe. Dadurch verwirklicht er in sich den Widerspruch, im Tun und Handeln tierartig zu sein, ohne aufhören zu können, seinsmäßig Mensch zu bleiben. Die Lebensphilosophie, die das Erleben so gern ausspielt gegen das Erkennen, das Leben gegen den Geist, die der Ansicht ist, durch Sich-hinein-Versenken, durch Schwimmen in dem Strom des Werdens, nicht durch verstandesmäßiges Durchdringen lausche der Mensch den Dingen ihr Geheimnis ab, sie nimmt dem Menschen gerade das, was ihn vor allem andern auszeichnet : daß er sich über die Dinge erhebt, nicht einfach in ihren Fluß gerissen ist, ihnen gegenübersteht.

Dem Ungeistigen, dem Leib und seinen Kräften bringt die Unterordnung und die Formung durch den Geist einen besondern Adel. Der Menschenleib ist nicht irgendein Leib, steht nicht einfachhin mit dem des Tieres auf gleicher Stufe, er ist auf den Geist bezogen, ihm angepaßt, von ihm von Grund auf erfaßt, ist « sein » Leib und in das eine, ungeteilte Sein mit ihm hineinbezogen. Vielleicht ist diese Wesensbeziehung des Menschenleibes in Fragen der Abstammung nicht immer genügend beachtet, ist das ganze Problem zu ausschließlich vom naturwissenschaftlichen Standpunkt betrachtet worden.

b) Liegt im Geist der Grund dafür, daß das Ganze « Mensch » Personalcharakter hat, dann kommt dessen Individualität vom Leibe, vom Stofflichen, von der Materie her. Dieses Wesenselement ist die letzte Wurzel für die zahlenmäßige Vielheit der Träger des Wesens « Mensch ». Sie bewirkt, daß die Vollkommenheiten dieses Wesens nicht, wie beim reinen Geiste, in einem einzigen Vertreter der Art verwirklicht, sondern unter viele aufgeteilt und aufgespalten sind. Dadurch

[1] I. 93, 7.

besitzt jeder einzelne die Vollkommenheiten seines Wesens nur unvollkommen, entspricht dem Ideal nur annäherungsweise.

Der mit einem Leib verbundene Geist erweist sich dadurch selbst als unvollkommen, als der untersten Stufe dieser Ordnung angehörende Wirklichkeit. Aber wenn er auch als unvollständige Wesenheit keine vollständige Substanz ist, so hat er trotzdem doch die Hauptsache, die Eigenständlichkeit. Diese kommt dem Leibe nicht zu. Nur Aufbauelement eines Wesens, ist er auch im Substanzsein so unvollkommen, daß er nur in Verbindung mit der Form, nicht ohne sie bestehen kann. Darum ist er auch unfähig, Träger körperlicher Akzidenzien zu sein ; diese haften nicht ihm, sondern dem Ganzen an.

Individualität wird außerdem in einem Sinn verstanden, der sie mit Personalität gleichsetzt, mit der Geschlossenheit und Eigenart des Einzelmenschen. Mancher Angriff gegen die scholastische Lehre vom Individuationsprinzip geht von dieser Bedeutung aus und trifft darum die Sache nicht. Diese Bedeutung unterstellt auch *E. Brunner*, wenn er schreibt : « Wie irreführend der Satz ist, daß die Materie das Prinzip der Individuation sei, das zeigt sich darin, daß ein Sein, je mehr es sich dem Materiellen nähert, desto weniger individuell ist »[1].

c) Wie im Sein des Menschen zwei verschiedene Welten miteinander verbunden sind, so treffen sie auch im Tun zusammen, helfen und ergänzen sich und hindern sich zuweilen. Kann freilich der Stoff auch nicht zur Teilnahme am denkenden Sein erhoben werden, so ist bei den geistigen Tätigkeiten der menschliche Leib doch nicht völlig ausgeschaltet. Als Form des Körpers hat die Seele ein geistig-körperliches Sein und hängt in ihrem geistigen Erkennen, wenn nicht innerlich, so doch in bestimmter Weise vom Körperlichen, von den Sinnen ab. Ohne deren Vermittlung kommt sie nicht zu den Dingen, nur durch die Sinne steht sie mit der Körperwelt, die den angepaßten Gegenstand des Verstandes enthält, in Verbindung. Die Sinne stellen dem Verstande den Stoff bereit, aus dem er die Begriffe gewinnt, mit denen er erkennt. Die Notwendigkeit eines solchen Zusammengehens hat auch *Kant* gesehen, wenngleich er es nicht der Wirklichkeit entsprechend gedeutet hat. Im sinnlichen Erfahrungsstoff ist schon irgendwie der geistige Sinngehalt enthalten. Aufgabe des Verstandes ist es dann, ihn aus diesem herauszulösen. Auch dafür bedarf der Verstand der werkzeuglichen Mitarbeit der Sinneskräfte, vor allem des Vorstellungs-

[1] *E. Brunner*, Der Mensch im Widerspruch (Berlin 1937) 328.

vermögens, und selbst nachher, im Verlauf seiner eigentlichen Tätigkeit, kann er den Dienst der Sinne nicht entbehren, und nur an ihrer Hand findet er zur aktuellen Wirklichkeit zurück, die er in seinem abstrakten, begrifflichen Erkennen verläßt. Ist der Begriff auch wesentlich verschieden vom Vorstellungsbild, so ist er in seinem Ursprung und seinen Funktionen doch an dieses gebunden, und jede Störung im Sinnesbereich wirkt sich erfahrungsgemäß ungünstig im Geistigen aus. Diese Zusammenhänge finden durch die substanzielle Einheit von Leib und Seele ihre Erklärung. Die Verbindung des Höhern mit dem Niedern hat dann nur Sinn, wenn das Niedere, das Sinnliche dem Geistigen dient, mithilft, den Menschen nach dieser Seite zu vervollkommnen. So hat also auch das geistige Erkennen wesentlich menschliches Gepräge. Unter voller Wahrung seiner Eigengesetzlichkeit kommt es doch nur durch Zusammenwirken von Leib und Seele, d. i. durch den ganzen Menschen zustande.

Ähnlich liegen die Verhältnisse im Bereich des Strebens. Erst wenn die geistigen Ideen in sinnliche Vorstellungsbilder übersetzt sind, sind sie leuchtend und lockend und lebensnahe, bewegen sie den Willen, führen sie diesem die ganze Kraft und Gewalt des sinnlichen Strebevermögens zu, das so geregelt und dem Höhern dienstbar gemacht wird.

Umgekehrt wird dem Sinnlichen sein Dienst am Geistigen vergolten. Auf die Würde, die ihm aus der Verbindung fließt, ist schon hingewiesen worden. Wie das Anorganische dadurch, daß es dem Leben dient, nichts an Wert verliert, und das Vegetative nichts einbüßt, wo es dem empfindenden Leben seine Kräfte leiht, so verhält es sich auch mit allen diesen Kräften dem Geistigen gegenüber. Das Niedere, in eine höhere Ordnung aufgenommen, gewinnt eine vollkommnere Daseins- und Wirkensweise. Die Sinne erhalten für ihre Mitarbeit bei der begriffbildenden Tätigkeit vorübergehend eine geistige Kraft, die sie erst innerlich dazu befähigt. Durch diese, dem Sinnenvermögen mitgeteilte geistige Seinseinheit wird zwischen ihm und dem Verstande, der ja einer andern Ebene angehört, eine Brücke geschlagen, die beide miteinander verbindet, die aber selber wieder aufruht in der Seinseinheit von Leib und Seele. Das Geistige strahlt auf das Sinnliche zurück, macht es zu seinem Transparente. Es muß auch Ziel der menschlichen Erziehung sein, dieses Sinnliche immer mehr vom Geistigen durchdringen zu lassen, es zu vergeistigen, den dumpfen Trieb und Drang immer mehr der Leitung des Geistes zu unterstellen, und so

den Menschen eigentlich wesentlich zu machen. Es geht also nicht um Unterdrückung und Ausrottung dieser Kräfte und Triebe; der reine Geist kann nicht das erzieherische Idealbild sein. Dieses liegt « weder in der Darstellung und Verwirklichung der reinen Vernunft, des reinen Denkens, noch des reinen Wollens, sondern in der Durchgeistigung und Verwirklichung des Gemütes, des Herzens, der Affekte »[1]. Man sieht, wie wenig die Rede vom Geist als dem Widersacher des Lebens das wirkliche Verhältnis beider wiedergibt, wie unmenschlich es wäre, den Einfluß des geistigen Lebens auf das sinnliche möglichst auszuschalten, den Menschen zu animalisieren. Man erkennt weiter: nur unter Voraussetzung einer solchen wesenhaften Verbindung von Leib und Seele im Menschen erklären sich die ihm eigenen Tätigkeiten. Das Ineinander und Zueinander von Geist und Stoff machen den Menschen zu einer besondern Seinsstufe. Sie legen den Grund zu seiner Größe und seiner Kleinheit.

d) Denn auch das darf nicht übersehen werden: Ist es der Geist, der den Menschen auf eine höhere Ebene setzt, so ist es die Verbindung des Geistes mit dem Stoff, warum er hier an unterster Stelle steht. Die Stoffgebundenheit versagt der Menschenseele die den andern geistigen Formen eigene volle Selbständigkeit in Sein und Tun, verschuldet es, daß sie weniger Licht hat und gewissermaßen im Schatten sitzt[2], nicht ganz bei sich selber sein, erst nur etappenweise ihre verschiedenen Kräfte besitzen kann, so daß auch hier eine Aufeinanderfolge vom Niedern zum Höhern, eine Stufung vorliegt. Erst kann sie nur mit ihren vegetativen Kräften wirken. Hat der Organismus eine bestimmte Phase der Entwicklung erreicht, setzen die Tätigkeiten des empfindenden Lebens ein. Zunächst einfache Empfindungen, ausgelöst durch Reizung der Sinnesorgane, an die sich Gefühle von Lust und Unlust und dumpfe Triebregungen anschließen. Einen Fortschritt bedeutet es, wenn die Erregung der Sinneszentren im Gedächtnis Spuren zurückläßt, so daß die einmal hervorgerufenen Eindrücke auch ohne neue Sinnenreize wieder auftreten können. So entstehen die nach bestimmten Verbindungsgesetzen auftretenden Vorstellungen. Zuletzt erst kann die Seele auch ihre geistigen Fähigkeiten betätigen. Aus der Gebundenheit an die Sinne erklärt sich die nur langsam und mühe-

[1] *P. Tischleder*, Der Mensch in der Auffassung des hl. Thomas von Aquin, in: Festschrift für Fr. Tillmann (Düsseldorf 1934) 48.

[2] *Thomas*, Comm. in lib. Sent. 1. 2 d. 3 qu. 1 a 6.

voll fortschreitende Erkenntnisbewegung der menschlichen Vernunft. Nicht das schauende, in einem Zug erschöpfende, sondern das abziehende, begriffliche Erfassen ist ihr gegeben. Sie ist wesentlich Ratio. Durch sie wird der Mensch ein Suchender und Fragender, ist er dem Zweifel und Irrtum ausgeliefert. In der Bindung an den Stoff, dem Hindernis reiner Innerlichkeit, liegt es begründet, daß der Mensch auch erkenntnismäßig unvollkommen bei sich selber ist, sich noch ganz von den Dingen lösen kann. Ja, er ist eher bei diesen als bei sich, hat mehr Welt- als Selbstbewußtsein. Der seinem Verstande angepaßte Erkenntnisgegenstand ist nicht sein eigenes Wesen, sondern die von ihren Einzelbestimmtheiten befreite Körperwesenheit. Erst auf dem Umweg über sie, durch Rückwendung auf seinen Akt kommt er zu sich, wird die habituelle zur aktuellen, wirklichen Selbsterkenntnis [1]. Zwar wird die Seele dadurch, daß sie Form des Körpers ist, in keiner Weise körperlich, sie bleibt auch als solche Form wirklich (actu) erkennbar, aber die Verbindung mit dem Leibe hindert die Seele, sofern sie erkennend ist, sich unmittelbar zu erkennen. Denn als Form des Körpers ist sie seinsmäßig mit diesem verbunden, und darum ist sie auch in ihrer geistigen Erkenntnistätigkeit inhaltlich vom Körperlichen abhängig. Dem Akt der Selbsterkenntnis muß erst eine Fremderkenntnis vorausgehen, die Erfassung einer Körperwesenheit.

Von dieser anfänglichen Daseinserfassung bis zur eigentlichen Wesenserkenntnis ist es noch ein mühevoller Weg. Und selbst dann weiß der Mensch eigentlich von sich gar wenig. Wie es möglich ist, daß Stoff und Geist eine Einheit bilden können, wird ihm stets verborgen bleiben. Was weiß er von den Vorgängen in seinem Körper, wie er atmet und verdaut, wie er es macht, daß er einen Arm bewegt ? Um tiefern Einblick in das seelische Leben, in das Zusammenwirken von Verstand und Sinn, von sinnlichem Streben und geistigem Wollen, von Verstand und Willen müht die Menschheit sich schon fast seit dem Erwachen des philosophischen Eros, und man kann nicht sagen, daß nach so viel Anstrengung in allem Klarheit und Übereinstimmung gewonnen ist.

[1] Dadurch, daß die Geistseele sich selber gegenwärtig ist, ist sie fähig, in sich den Akt der Selbsterkenntnis hervorzubringen. Diese Fähigkeit zur Selbsterkenntnis wird die habituelle Selbsterkenntnis der Seele genannt. Sie ist zu vergleichen dem Habitus der Wissenschaft, durch den der Wissenschaftler auch befähigt wird, alles darunter Fallende zu erkennen. Vgl. *A. Gardeil*, La perception de l'âme par elle-même, in : Mélanges thomistes 1923, 219 ff.

Durch die rückblickende Erkenntnis auf sich selbst, das darf nicht übersehen werden, gewinnt auch die direkte Gegenstandserkenntnis erst ihren Abschluß, ja erst ihre Möglichkeit. Die Spontaneität gehört zum Wesen eines jeden Erkenntnisaktes, auch da, wo Rezeptivität besonders stark hervortritt, wie in der Dingerfassung. Ohne Reaktivität des Erkennenden käme durch die bloße Aktivität der Dinge auf ihn kein Erkenntnisakt zustande. Nun liegt diese Reaktion im Bewußtseinsakte vor, er ist die Antwort auf die Einwirkung der Außendinge. Er stellt sich dar als Bewußtsein von Seiendem, das meinem Selbst oder Ich gegenübersteht. Da wir uns im Erkennen dem Gegenstand gegenüber empfangend verhalten, haben wir nur an und mit dem Gegenstandbewußtsein Selbstbewußtsein, und als reaktiv-spontane Geistwesen nur Gegenstandsbewußtsein mit dem Selbstbewußtsein [1].

Die Verbundenheit mit dem Stoff ist weiterhin der Grund, daß der Mensch alles über der Körperwelt liegende, das geistige und göttliche Sein nur mit Begriffen berühren kann, die aus dem Körperlichen gewonnen und darum nur sehr unzulängliche Mittel sind. Gerade hier erfährt der Mensch die Last des Leibes: die Sinne, die ihm Helfer und Werkzeug sein sollen, erweisen sich dadurch, daß sie Unvorstellbares immer wieder in nicht entsprechende Bilder umzusetzen suchen, als Hindernis und Ursache mancher Fehlansichten.

Die Verflochtenheit des Sinnlichen mit dem Geistigen in der Erkenntnis- und Strebeordnung, die Neigung des Sinnlichen, überall zu führen, bringt es mit sich, daß viele über diesen Bereich nicht hinauskommen, theoretisch und praktisch im Sinnlichen steckenbleiben, eigentlich niemals ein echt menschliches Leben führen, in dem der Geist die Leitung hat, oder wenigstens leicht wieder von dieser Höhe in die Tiefe sinken. So fruchtbar das Ineinander von Trieb und Freiheit, sinnlicher Leidenschaft und geistiger Willensregung für den Menschen auch werden kann und werden soll, bricht hier leicht der Sklavenaufstand des Sinnlichen gegen das Geistige aus. Es widersetzt sich dem Gesetze des Geistes, den Versuchen, den vom Verstand erleuchteten und von ihm geführten Willen hier zur Herrschaft zu bringen, die Welt des sittlich-Guten auch in dieser Sphäre aufzubauen. So besteht dann anstelle der seinsollenden Harmonie oft Disharmonie, Zwiespalt, Konflikt und Kampf. Das Fleisch gelüstet wider den Geist, sucht sich immer wieder zu emanzipieren. Das Tier leidet an einem

[1] *G. Söhngen*, Sein und Gegenstand (Münster 1930) 283.

solchen Dualismus nicht. In ihm sind Trieb- und Instinktsystem nur die Struktur des Organismus, das Dynamische und das Statische vollkommen aufeinander abgestimmt. Jedes Tier ist nach einem Worte *Schopenhauers* « nur das Abbild seines Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen »[1]. Der Mensch aber erlebt das Heterogene seines Wesens, das Gegensätzliche, das in ihm zur Einheit gebunden ist. Es ist sicher ein Verdienst der Erbforschung, den Blick auf diese Abhängigkeit des Geistes vom Leibe gelenkt zu haben, wie Anlage und äußere Lebensverhältnisse oft den Aufschwung des Geistes hemmen, seine freie Entscheidung hindern, dem Menschen zum Verhängnis und Schicksal werden können[2]. Vielfach sind Determinismus und Biologismus nur unberechtigte Übertreibungen und Verallgemeinerungen wirklicher Tatsachen. Aber auch frühere Zeiten wußten, wenn ihnen die staunenswerten Ergebnisse der heutigen Forschung auch noch nicht bekannt sein konnten, daß die von außen kommende, vom Schöpfer unmittelbar stammende Geistseele entsprechend der Veranlagung des von den Eltern bereitgestellten Leibes sein wird, daß die Seele ihre Formung um so besser ausführt, je formbarer der ihr zugewiesene Stoff ist. Je besser, sagt der hl. *Thomas*, der Leib disponiert ist, um so besser ist auch die Seele, die er verlangt. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß Form und Akt nach der Fähigkeit der Materie in ihr Aufnahme finden. Da auch unter den Menschen manche einen besser veranlagten Körper haben, erhalten sie auch eine Seele mit viel stärkerer Verstandeskraft[3]. Nur zog er und die Scholastiker nicht aus diesen Zusammenhängen die bei Biologen und Erbforschern nicht selten sich findende abwegige Folgerung : Also sind die für das Sosein des Leibes in Frage kommenden Ursachen auch die Ursachen der Seele. Diese verdankt wie der Leib ausschließlich dem elterlichen Zusammenwirken das Sein[4].

5. Das Arteigene des Menschen wird durch die Begriffsbestimmung : « vernunftbegabtes Sinnenwesen » gut ausgedrückt. Sinnenwesen ist der unterste Gattungsbegriff, der die Stufe des ernährenden Lebens und

[1] *A. Schopenhauer*, Sämtliche Werke, hrg. von Frischeisen-Köhler III. 62.

[2] Vgl. *J. Lange*, Verbrechen als Schicksal (Leipzig 1929) ; *F. Stumpfl*, Erbanlage und Verbrechen (Berlin 1935) ; *G. Pfahler*, Vererbung als Schicksal (Leipzig 1932).

[3] I. 85, 7.

[4] *Fischer - Baur - Lenz*, Menschliche Erblehre I. 705 ; *E. Bergmann*, Die natürliche Geistlehre (Stuttgart 1937) 265, 254.

des Körperlichen notwendig in sich begreift. Durch die Bestimmtheit: « vernunftbegabt » ist der Artunterschied wiedergegeben. Er enthält die Geistigkeit und zugleich die unvollkommene Form, wie sie im Menschen verwirklicht ist, sofern sie nur eines schlußfolgernden Erkennens fähig ist. Der Beifügung des willentlichen Elementes, wie etwa *Rosmini* [1] es tut, bedarf es nicht, weil es notwendig aus der Vernunftbegabtheit folgt. Ein Vernunftwesen ohne geistiges Strebevermögen ist in sich unmöglich. In ihm aber das erste sehen, wäre falsch. Es ist darum nicht einzusehen, warum *H. Meyer* sagt: « Mit der abgestandenen Formel 'animal rationale' ist wenig anzufangen » [2]. Gewiß breitet sie nicht den ganzen Reichtum dessen aus, was der Mensch in sich enthält, sie ist dürftig und gibt nur wenige Bestimmtheiten an. Das aber teilt sie mit jeder Begriffsbestimmung; doch sie enthält das Wesentliche, aus dem sich das andere ergibt, aus dem es herauswächst, wie der Baum aus seiner Wurzel.

A. Gehlen lehnt es ab, den Menschen als neue Einheit der verschiedenen Seinsschichten oder als Geistwesen zu betrachten [3]. Nach ihm ist er wesentlich ein handelndes Wesen, das sich im Handeln selbst formen und bilden und auch die Welt erst selbst zu einer seinen Lebensbedürfnissen entsprechenden Umgebung gestaltet [4]. Das darum, weil er von Hause aus, seiner Natur nach, noch etwas «Unfertiges», etwas noch nicht « Festgestelltes » ist. Was ihn von den Tieren unterscheidet, ist etwas Negatives, sind Mängel; er ist ein « Mängelwesen ». Es fehlt ihm der Schutz des Haarkleides, die Schärfe der Sinne, er hat weder Angriffsorgane noch einen zum Fliehen gebildeten Körper [5]. Durch sein Handeln, das Intelligenz und Vorausschau unterstellt, muß er sich das Fehlende ersetzen, muß er sich die Welt, die aus sich seinen Lebensansprüchen in keiner Weise entspricht, erst zu seiner Umwelt, zur Kulturwelt schaffen. So viel Treffliches Gehlens Ausführungen auch enthalten mögen, seiner Wesensbestimmung können wir nicht beipflichten. Die Begriffsbestimmung des Menschen als eines Mängelwesens ist von einem verkehrten Standpunkt aus gewonnen; nicht

[1] *Rosmini:* homo est animal intellectivum et volitivum. Vgl. *Marc. a Puero Jesu*, Curs. phil. schol. (1924) II. 465.

[2] *H. Meyer*, Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme (Bonn 1936) 91.

[3] *A. Gehlen*, Der Mensch (Berlin 1940) 15, 21.

[4] A. a. O. 14, 135.

[5] A. a. O. 22, 29.

durch Betrachtung des Menschen in sich, sondern durch Vergleich mit artlich andern Lebewesen. Als unfertig oder als Mängelwesen ließe sich auch ein Tier erweisen, wenn man es mit dem einer andern Gattung, Ordnung, Familie usw. vergliche. Der Mensch muß nicht Intelligenz und Vorausschau haben und handeln können, weil er einen unfertigen Organismus hat, umgekehrt: weil er Geist hat, kommt ihm dieser Organismus zu, der mit seiner Ausstattung zweckentsprechend ist. Werden Intelligenz und Vorausschau nur gefordert, um die Mängel des Organismus auszugleichen, macht man sie zu ihrem Werkzeug, sind sie auf den Dienst am Vitalen hingeordnet: eine Ansicht, in der Gedanken *Nietzsches* wiederkehren. Das so hervorgehobene Handeln ist eine Folge der Intelligenz und die besondere Zielrichtung, die es beim Menschen hat, mag in dessen Unvollkommenheit und Unfertigkeit, besonders der des geistigen Teiles, in ihm begründet sein.

V. Die Stellung des Menschen zur Um-, Mit- und Überwelt.

Vom Menschen als dem Wesen der Mitte laufen ganz naturgemäß Verbindungsfäden zu den andern Sphären des Seienden. Seine Leib-Geistigkeit ermöglicht ihm ein « In-Resonanz-Stehen » zur Um-, Mit- und Überwelt.

1. Die Welt der Dinge ist nicht etwas vom Menschen bloß Gedachtes, oder etwas von ihm in ihrem Bestande Abhängiges. Des Menschen Erkennen ist nicht reine Spontaneität, ist nicht schöpferisch; es gibt den Dingen dadurch, daß es sie erkennt, keineswegs das reale, sondern nur ein gedachtes Dasein. Er findet sie schon als unabhängig von ihm bestehend vor. Auf Grund ihres Wesens kommt diesen auch innerlich ohne Rücksicht auf den Menschen ein Sachzweck zu.

Doch neben dem aus dem Wesen der Dinge fließenden Sachzweck haben sie noch eine andere, mit dem Wesen nicht so unbedingt verbundene Ausrichtung, den Personzweck. Die Dinge sind für die Menschen da; sie haben eine Bestimmung auf diese hin, weil die Menschen infolge ihres Wesens darauf angewiesen sind. Die Dinge stehen zum Menschen im Verhältnis der Brauchbarkeit, des Gebrauchtwerden-könnens und sind in dieser Hinsicht etwas Relatives. Diesen Charakter behalten sie, solange es Menschen gibt. Der Mensch ist leiblich und seelisch auf sie angewiesen. Das Leibesleben hängt ab von der Natur, wird in seiner Entwicklung weitgehend von ihr bestimmt. Der Geist bezieht aus ihr sein Erkenntnismaterial, und der Wille bedarf

ihrer zur Objektivation der geistigen Inhalte. Trotzdem ist das nur eine materielle Abhängigkeit. Der Mensch benutzt die Dinge, vervollkommnet sich mit ihrer Hilfe. Ehe sie ihm nützen können, muß er sie meist bearbeiten, muß sie vor dem Gebrauch für den Gebrauch geeignet machen. Für ihn gibt es nicht schon eine entsprechende, allen Lebensforderungen angepaßte Umwelt, wie beim Tier, er muß sich erst seine Umwelt bauen. Im Erkennen macht er Teil um Teil der Welt zu seinem Erkenntnisgegenstand, und dadurch wird diese immer mehr eine Welt für ihn. Sie gibt sich ihm in ihrem An-sich-Sein, so wie sie ist. Der Mensch gewinnt mit andern Worten ein sachliches, begierdeloses Verhältnis zu ihr, wie es dem Tier, das eine vom Trieb geforderte Nützlichkeitseinstellung hat, niemals möglich ist. Und gerade dadurch, daß er sie in ihrem Für-sich betrachtet, wird sie ihm zu einem Für-mich. Er steht erkenntnismäßig über ihr, und selbst wo sie auf ihn einstürmt und er unter ihrer harten Wirklichkeit zu leiden hat, ist es kein bloßes Ausgeliefertsein ; denn auch dann steht er dem Geschehen in innerer Überlegenheit gegenüber [1]. Beides, materielle Abhängigkeit und formelle Unabhängigkeit, entsprechen seiner Stoff-Geist-Natur, zwischen deren Elementen ja ähnliche Verhältnisse bestehen.

Die Dinge haben also zwar auch, aber nicht nur einen Personzweck. Sie sind nicht ausschließlich « Zeug », wenngleich der Mensch im Alltag ihnen unter dieser Rücksicht zuerst begegnet. Den Sachzweck hat *Heidegger* zu wenig berücksichtigt, und *N. Hartmann* hat in ihm zu unrecht eine Gefährdung des Personzweckes gesehen. Darf der Mensch kraft der Eigenart seiner Natur die Dinge und ihre Kräfte gebrauchen, umformen und neu gestalten, so ist doch noch das Maß dieser Gebrauchbarkeit zu untersuchen [2]. Dieses Maß liegt nicht in den Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch das Wesen ihre Grenze finden. Denn so sänken die Dinge herab zu bloßen Nutzdingen, zu einer reinen materia circa quam, ihre Benützung artete in Ausnützung aus, die von der menschlichen Willkür soweit getrieben würde, als sich das Ding gebrauchen ließe. Auch die Geistigkeit des Menschen in sich bietet keinen genügenden Maßstab der Benützung. Weder Verstandeserkennen noch Vernunftwollen sind begrenzte Prinzipien für das Handeln. Der Verstand erkennt unter der allgemeinen Rücksicht

[1] Vgl. *N. Hartmann*, Das Problem des geistigen Seins 102 ff.
[2] Vgl. *A. Horváth*, Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas (Graz 1929) 55 f.

des Seins, und der Wille erstrebt das Endgut in der gleichen allgemeinen Form. Hier das Maß der Benützung finden wollen, hieße die Maßlosigkeit zum Maße, den Menschen zur bestimmenden Instanz für wahr und falsch, gut und böse machen, ihn als autonom erklären. Erst der Mensch als sittliche Person, d. h. sofern sein Erkennen und Streben unter den letztlich von Gott stammenden Gesetzen steht, kann als Maß der Dingbenutzung angesehen werden. Nicht schon sofern er Verstand und Wil en hat, sondern sofern er sie betätigt, denkt und will, wie Gott und was Gott denkt und will; also als formelles Ebenbild ist der Mensch als Maß zu betrachten. Soweit es die Ausbildung seiner sittlichen Person, seine Vervollkommnung als Mensch erfordert, ist er Herr der Dinge. In diesem Rahmen gilt das Psalmwort: « Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk, alles hast du unter seine Füße getan ». Ein Tun, das von diesem Ziele nicht bestimmt ist, fällt aus dem Bereich des Berechtigten heraus. Doch darf man innerhalb dieser Grenzen das Recht des Menschen auf den Gebrauch der Dinge nicht noch mehr beschränken wollen. Sie stehen ihm nicht nur zur Verfügung, soweit es die Erhaltung seines nackten Daseins fordert, sondern wie es einer menschenwürdigen Lebensform entspricht. Damit ist auch alles Kulturschaffen darunter einbegriffen. Dieses kann objektiv an allen Naturdingen betätigt werden. Alle Kräfte und Elemente der Natur: Wind, Feuer, Dampf, Elektrizität, darf der Mensch solchen Zielen dienstbar machen; er darf, soweit es der Entfaltung seines Wesens dient, die Natur immer wieder von sich abhängig, sich dienstbar machen, die Grundlage, die ihn trägt, stets erweitern. Er darf der Natur seine Züge aufprägen; sie darf ihn offenbaren, wie er den Schöpfer und wie sein Leib die Seele offenbart. Im gleichen Maße werden materielle Abhängigkeit und formelle Unabhängigkeit sich steigern, die Werthaftigkeit und Vergeistigung der Welt wird wachsen, sie wird immer mehr zu einer dem Menschen dienenden Umwelt. Diese Kulturarbeit ist nicht nur ein empfehlenswerter Rat, sie ist sogar Gebot, so wie die Entfaltung der Persönlichkeit, eine menschenwürdige Lebensweise geboten sind. Ohne Bearbeitung der Natur, ohne Kulturschaffen läßt sich das nicht erreichen, da die unbearbeitete und unveränderte Natur dem Menschen keine Existenzmöglichkeiten bietet. Ohne solches Schaffen erreicht vor allem das Geistige in ihm nicht die vom Schöpfer gewollte Höhe. Für dieses, mit seiner unendlichen Spannweite, kann niemals eine Stufe eintreten, wo man sagen könnte, es sei genug, wo der Mensch zu weiterm Arbeiten und Streben nicht mehr verpflichtet

wäre. Er kann und soll immer weiter wachsen, immer wesentlicher werden. Nur ist dazu unterstellt, daß er sich nach der bestehenden Seins- und Wertordnung richtet, keine wesenswidrige Umstellung vornimmt, in seinem Schaffen die Ziele nicht verkehrt; sonst wirkt er nicht wertmehrend, sondern wertzerstörend, muß seine Übergriffe nicht selten mit schweren, den Bestand einer Gemeinschaft erschütternden Krisen bezahlen. Erst dann wird die Natur eigentlich zum Widersacher und zum geistfremden Prinzip. In sich ein Werk des Schöpfergeistes, ist sie nicht geistfremd und weniger noch geistfeindlich. Wo der Mensch in der seiner Stellung entsprechenden Weise in Anlehnung an die Seinsgesetze und in Ehrfurcht vor ihnen sich betätigt, da tritt er als zweiter neben den ersten Weltenbaumeister, als Nachschaffer neben den Schöpfer, erfüllt er eine seiner Aufgaben, die Schönheit und Werthaftigkeit der Welt zu mehren.

Noch eine zweite, nicht minder ehrenvolle Sendung bleibt dem Menschen den untern Seinsstufen gegenüber zu erfüllen. Als Geschöpfe sind auch sie irgendwie Ausdruck und Darstellung der Vollkommenheit des Schöpfers. Doch sind sie es nur objektiv durch ihr bloßes Sein und Tun, ohne daß sie etwas davon wüßten. Sie kennen weder sich noch ihr Verhältnis zum Schöpfer, sie sind und bleiben stumm. Erst im Menschen und durch ihn erwacht die Schöpfung zu sich selbst, vermag sie die Eigenart ihres Seins zu erkennen und anzuerkennen. So wird der Mensch, der zunächst auf Grund seines erkannten Verhältnisses zum Schöpfer diesem die entsprechende Ehre gibt, auch zum Sprecher und Vertreter der Natur. Sie ist ja schon in seinem Selbstverständnis gewissermaßen mitgefaßt, weil der Mensch sie in sich wiederfindet. In ihrem Namen spricht er in bewußter Weise aus, was die Dinge seinsmäßig, unbewußt verkünden: Wir sind deiner Hände Werk! Es ist die besondere Sendung des Menschen als Abschluß der sichtbaren Schöpfung, Gott nicht nur durch sich, sondern auch durch und anstelle der Körperwelt zu ehren; eine Sonderleistung, in der ihn kein anderes Sein vertreten kann.

Im Menschen, im Dienst an ihm, kehren die Dinge auch wieder zurück zu dem Quell, dem sie entstammen. Von Gott und darum zu Gott, das ist in wenig Worten die Seinsbewegung jeglichen Geschöpfes. Doch ist die Rückkehr nicht bei allen gleich. Nur dem Menschen ist seiner geistigen Seite nach eine eigentliche Rückkehr zu seinem Schöpfer möglich, alles Materielle ist davon ausgeschlossen. Aber es dient dem Menschen, ist ihm Mittel, hilft ihm jene Seinsverfassung,

jenen Geisteszustand schaffen, der notwendige Voraussetzung für eine solche Rückkehr und Vereinigung ist. Die ganze Schöpfung arbeitet nach Maßgabe der den einzelnen Dingen verliehenen Kräfte mit, daß sie in ihrer Krone, und in dieser alles andere, dem Schöpfer im eigentlichen Sinne zurückgegeben werde. Neben dieser realen gibt es auch noch eine intentionale Rückführung der untermenschlichen Dinge. Als verwirklichte Ideen des Schöpfergeistes sind sie nicht einfach irrational, nicht nur Widerstand für einen andern Geist, sondern befähigt, sich zu erschließen. Dadurch, daß er sie erkennt, gibt der Mensch ihnen eine neue geistige und darum höhere Seinsweise. Indem er sie als von Gott kommend und zu Gott gehörend deutet, führt er sie gewissermaßen auf dem intentionalen Wege zu ihrem Ursprung zurück.

Man sieht: die Deutung des Menschen als Abschluß und Vollendung der sichtbaren Welt, die ihm daraus erwachsende Sonderstellung und die unmittelbare Hinordnung alles andern auf ihn, reden keineswegs einem Anthropomorphismus das Wort. Der Mensch ist auch so nicht der feste Punkt, um den sich alles dreht, für den alles ausschließlich ist, nach dem sich alles richtet. Zwar ist das ungeistige Sein um ihn und auf ihn bewegt, aber ähnlich wie die Sonne sich mit den sie umkreisenden Körpern um eine andere Sonne dreht, bewegt er sich mit allem andern auf den absolut festen Punkt, auf das unbewegliche Sein des ersten Bewegers, des Zieles des ganzen Kosmos. Die Welt ist wohl relativ, ist auf den Menschen bezogen, aber nicht nur auf ihn bezogen. Das übersieht *Heidegger* sowohl wie *Scheler*, der infolge seines aktualistischen Personbegriffes in der Welt das notwendige Korrelat des personalen Aktzentrums, das ja notwendig intentional sein muß, sehen will, und « eine konkrete Welt nur und nur als Welt einer Person » gelten läßt [1].

2. Das geistgeformte Wesen « Mensch » findet sich als solches nicht in der Wirklichkeit. Es besteht nur in ungezählten Einzelwesen, und so wird die durch ihre Soseins-Inhalte schon begrenzte Wesenheit « Mensch » noch weiter eingeengt. Zwar ist sie in jedem einzelnen mit den ihr als solcher zukommenden Bestimmtheiten, aber in keinem mit allen darin enthaltenen Möglichkeiten und Vollkommenheiten verwirklicht. Das personale Wesen « Mensch » steht somit als Ich nicht nur dem Nicht-Ich, den seins- und wertmäßig tieferstehenden Sachen

[1] Formalismus 408.

gegenüber, sondern auch dem Du, den gleichberechtigten andern Personen. Nur im Zusammenleben mit solchen kommt der Einzelne vor. Doch ist es nicht ein bloßes Nebeneinander, weit mehr ein blut- und zielbegründetes Mit- und Füreinander in kleinern und größern Einheiten. Zwischen den in sich abgeschlossenen Einzelwesen spannen sich so mannigfache Verbindungsfäden, und besonders das geistige Element des Wesens, dem der Mensch seine größere Geschlossenheit und Unabhängigkeit verdankt, erweist sich unter anderer Rücksicht gerade wieder als die Grenzen und die Enge des Einzelwesens sprengend. Dies Hinausweisen des Einzelmenschen über sich, seine wesenhafte Beziehung auf das Du, im Individualismus kaum beachtet und als Nebensächlichkeit betrachtet, ist in der nichtscholastischen Philosophie durch die Arbeiten eines *Ebner, Buber, Gogarten,* wieder neu gesehen und seiner Wichtigkeit entsprechend gewertet worden. Die Mitwelt nun, in die der Einzelne hineingeboren wird, die ihn trägt und die er mitbildet, die ihm gibt und der er gibt, ist eine mehrfache Einheit oder Gemeinschaft, je nach der Art der Ursachen, die sie schaffen. So gibt es blutmäßige Einheiten, wie Familie, Stamm, Nation, die auf den Stufen des untermenschlichen Lebens ihre Analoga haben. Darum ist in solchen Zeugungs- und Blutgemeinschaften nicht das den menschlichen Gemeinschaften Eigentümliche zu suchen. Die eine Vielheit menschlicher Einzelwesen zu der ihnen eigentümlichen Einheit bindende Ursache ist das Ziel, das vom Verstand erfaßte Ziel, das die Vielheit und Vielgestalt des Tuns in die gleiche Richtung ordnet und so eine in den Bereich des Tuns gehörende Einheit schafft. Wie beim Einzelnen die Lebensbewegung nach Ausführung, Form, erwähltem oder bejahtem Ziel von innen ist, so ähnlich ist es auch bei der Gemeinschaft. Aus den verschiedenen Arten der Ziele werden sich dann die verschiedenen Arten der Gemeinschaft herleiten. Wo die Mitglieder einer Zielgemeinschaft noch in blutmäßigem Zusammenhang untereinander stehen, kann das für die Festigkeit des Ganzen nur von Vorteil sein.

Diese Zieleinheit, wie die Gesellschaft sie ist, wird in zweifacher Weise falsch verstanden : man lockert sie auf, verflüchtigt sie zugunsten des selbständigen Einzelwesens, oder man faßt sie zu eng und gibt ihr damit zuviel, diesmal auf Kosten des Einzelwesens. Das frühere « entweder Leib oder Seele » kehrt jetzt in der Form : « entweder Einzelmensch oder Gemeinschaft » wieder. Die erste Form, die zahlreiche Spielarten unter sich begreift, kann als Individualismus bezeichnet werden. Er steigert die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Einzel-

wesens bis zur Autarkie. Ohne zu bedenken, daß die Vollkommenheiten der Wesenheit « Mensch » mit dieser in eine Vielheit aufgeteilt und im Einzelnen darum in beschränktem Maße verwirklicht sind, läßt er das Einzelwesen in sich selbst genügen, befreit es von jeder Bindung im Sein und im Tun. Die Gemeinschaft wird als Summe solcher Einzelwesen angesehen ; nicht als erfüllte Wesensforderung, sondern als Gebilde einer berechnenden, geschäftsmäßigen Überlegung. Jeder, von Haus aus selbstherrlich, schraubt seine Rechte herunter, gibt soweit nach, daß er ohne Zusammenstoß und Schaden am andern vorbeikommt und ihm eine in Anbetracht der Verhältnisse möglichst restlose Durchführung seiner Pläne gelingt ; in der Gemeinschaft ist der Einzelne so im Zustand eingeschränkter Willkür. Eine solche Ansicht kann sich für ihre theoretische Richtigkeit nicht auf das Wesen des Menschen berufen, wie denn auch die verhängnisvollen Folgen, die im praktischen Leben aus ihr entstanden, deutlich gegen sie sprechen. In diese Gruppe gehört der sonst anderswo einzuordnende *Heidegger*, sofern nach ihm das « Dasein » immer nur Sein zu sich selbst ist, seine Beziehung zum andern keine Wesensbeziehung darstellt. Heidegger kennt die Gemeinschaft vor allem in der Form des « Man », die den Einzelnen immer wieder hinwegtäuscht über seine wirkliche Verfassung, über seine Aufgabe, bei sich selbst zu sein. Bei *Jaspers* spielt das Du allerdings eine wichtige Rolle. Der Einzelne muß suchen, über die Grenzen seines Selbst hinauszukommen, den Sprung zu dem andern hin, dem er an der Grenze seines Ich begegnet, zu wagen, da er nur ist in bezug auf Transzendenz oder gar nicht [1]. Zuletzt aber bilden auch bei Jaspers das Ich und das Du nur eine Gemeinschaft zweier Gefährdeter und Verzweifelnder.

Eine Entrechtung und Entwürdigung des personalen Einzelwesens ist es umgekehrt, wenn man es nur als Teil des Gemeinschaftsganzen sieht, wenn man es nur nach dem Beitrag wertet, den es zum wirtschaftlichen Aufstieg der Gemeinschaft liefert, oder nach seinen Funktionen für deren vitalen Fortbestand. In den beiden einflußreichen Weltanschauungen, dem Materialismus marxistischer Prägung und dem Biologismus, wird der Einzelmensch als Nummer und Zahl oder als Exemplar einer zoologischen Art betrachtet, ist auswechselbar, vertretbar, hat nur solange Daseinsrecht, als er an seiner Stelle die Maschine in Gang oder den Gesamtorganismus am Leben erhält, den Bestand

[1] *K. Jaspers*, Philosophie (Berlin 1932) I. 3 ff. 56 ; II. 202 ff.

der Art mitsichert. Darin allein liegt der ganze Sinn seines Daseins, darin allein finden seine persönliche Ausbildung und Vervollkommnung ihre Berechtigung. Verfügt eine Gemeinschaft noch über die entsprechenden Macht- und Druckmittel, solche Ziele zu verwirklichen, den Einzelnen als Mittel für sie einzusetzen, dann ist dessen personales Sein aufs äußerste gefährdet. Nicht immer braucht die Einschätzung des Einzelmenschen einen solchen Tiefstand zu erreichen, um verkehrt zu sein. *O. Spanns* Philosophieren über Individuum und Gemeinschaft bewegt sich in wesentlich höhern Bahnen, ohne aber dem Individuum zu geben, was ihm zukommt. Dieses ist ontologisch wirklich eine Substanz, ein Für-sich-Sein, bedarf nicht einer Ergänzung durch die Gemeinschaft wie der Leib durch die Seele. Dem würde Spann wohl widersprechen. Er setzt dem absoluten Einzelmenschen des Individualismus die absolute Gemeinschaft gegenüber. Diese wird nicht durch und aus den Einzelwesen, sondern diese empfangen umgekehrt die ganze Wirklichkeit von der Gemeinschaft, sind durch sie und für sie, erschöpfen sich im Gliedsein und dessen Funktionen [1]. Auch das ist eine der Entweder-Oder-Theorien, die in der des « Sowohl — als auch » unberechtigt immer Kompromisse sehen, dann aber im Gegensatz zu diesen eine Seite der Wirklichkeit unterschlagen. Seinsmäßig, oder der Wirklichkeit nach gesehen, ordnet Spann das Absolute dem Relativen unter, erkennt diesem in der Ordnung des Seienden den Primat zu. Weniger als Herabsetzung der Einzelperson denn als ungebührliche Erhebung der Gemeinschaft ist es, wenn *Scheler* diese als « Gesamtperson », als Person höherer Ordnung, die gleichfalls Aktvollzieher sei, bestimmt und in ihr die Voraussetzung für die Akte der Einzelpersonen sieht [2]. Mit Recht hat *N. Hartmann* an dieser Ansicht Kritik geübt [3]; denn ist die Einzelperson auch in eine Gemeinschaft hineingeboren, sind ihre Akte auch durch sie mitbestimmt, so braucht die Gemeinschaft doch darum nicht Person zu sein, wenigstens nicht im eigentlichen Sinne. Gewiß gibt es Ziele und Handlungen, die die der Gemeinschaft sind, die sie zu verantworten hat; aber stets haben auch diese nur den Einzelnen zu ihrem Urheber und Träger, den Einzelnen, der hier allerdings im Namen der Gemeinschaft, als ihr Mitglied handelt und die Verantwortung trägt. Der Personcharakter

[1] Vgl. z. B. *O. Spann*, Gesellschaftslehre (Leipzig 1923) 51 ff.
[2] Formalismus 540.
[3] Ethik 219 ff.

der Gemeinschaft ist nur scheinbar, und der Schein nur darum möglich, weil sie aus wirklichen Personen gebildet ist. Person ist sie nur im übertragenen, nicht im eigentlichen Sinne; denn dafür fehlt ihr die Voraussetzung: sie ist kein Für-sich-Seiendes, vernunftbegabtes Wesen. Hier zeigt es sich, daß auch Scheler von idealistischen Ansichten nicht ganz losgekommen ist, in denen die Einzelpersonen einem abstrakten Bewußtsein untergeordnet und als dessen Funktion betrachtet wird.

Die Gemeinschaft setzt sich aus den Einzelpersonen nicht so zusammen, wie diese aus Leib und Seele. Diese geben nicht ihr Eigensein und ihre Selbständigkeit auf, um als Materie in der Gemeinschaft eine neue substanzielle Formung zu erhalten. Die menschliche Person hat ein Für-sich-Sein von solcher Festigkeit, die es ihr verbietet, ihre Geistform noch einmal aufzugeben und Aufbauelement einer neuen substanziellen Einheit zu werden. Im Bereich des Menschlichen gibt es keine über der Einzelperson liegende höhere Schicht. Weil nun die Gemeinschaft eine Wirklichkeit, und zwar eine von den Einzelwesen verschiedene Wirklichkeit ist, gehört sie nicht in den Bereich des An-und-für-sich-Seienden, sondern in den der Akzidenzien. Damit ist sie nicht etwas, was sein und auch nicht sein könnte, etwas Zufälliges, wohl aber etwas in und an einem andern, und zwar an den Einzelpersonen, die als Für-sich-Sein Träger solcher Seinswesen sein können. Dieses gemeinschaftbildende Akzidens ist ein Beziehungssein; dadurch, daß ein gleiches Ziel die Tätigkeit der einzelnen in gleicher Weise ausrichtet und ordnet, werden diese zu einer Gemeinschaft. Die Gemeinschaft besteht in den einzelnen, sofern sie in ihrem Tun gleichzielig bestimmt sind; sie ist also eine Ordnungseinheit [1]. Zwar ist der Mensch zur Bildung von Gemeinschaft durch sein Wesen aufgerufen; durch dieses ist es sowohl zum Für-sich-Sein, wie zum Sein mit andern angelegt, ist er Ganzes und Teil zugleich — wenn auch unter verschiedener Rücksicht —; aber das Sein der Gemeinschaft selbst bleibt in der akzidentellen Ordnung. Ihr eigentlicher Daseinssinn ist die Vervollkommnung des Einzelnen, die dieser aus eigener Kraft sich nicht geben kann; sie darf also sein substanzielles Sein nicht zerstören. Damit er zu sich selber kommt, sich zu dem heraufbildet, was er ist, muß der Einzelne die sein Ich scheinbar schützenden und bewahrenden Schranken niederlegen, muß er sich erschließen, statt sich abzuschließen.

[1] Vgl. *E. Welty*, Gemeinschaft und Einzelmensch (Salzburg 1935) 183 ff.

Das Gliedsein, zu dem er von Natur aus, nicht erst nachträglich bestimmt ist, verbietet ihm, sich ohne Rücksicht durchzusetzen ; aber all das steht letztlich im Dienst seiner personalen Vervollkommnung. Wenn auch der Einzelne naturgesetzlich gehalten ist, seine Ziele und Pläne denen der Gemeinschaft nachzusetzen, eben weil Gemeinwohl vor Eigennutz geht, dann kann das doch niemals für die personale Vollkommenheit des Einzelmenschen, für sein Heil gelten. Es ist nicht seines Lebens letzter Sinn, Baustein der Gemeinschaft zu sein, sondern deren Sinn ist es, ihm zu seinem Heile zu verhelfen ; er allein ist eben Person, nicht die Gemeinschaft. Ein Verzicht auf dieses personale Wohl zugunsten der Gemeinschaft könnte für diese niemals wahre Förderung bedeuten, wie denn eigentliches Personziel und Ziel der Gemeinschaft niemals in Gegensatz zueinander treten können.

Doch ist die Bedürftigkeit des Einzelnen, sein Ungenügen zur Selbstentfaltung nicht der einzige Grund, sich mit andern zu verbinden. Nicht nur die eigene Minderwertigkeit, auch die fremde Hochwertigkeit fordert die Gemeinschaft. Mit Recht verlangt der andere, gesehen und gewürdigt zu werden, weil er sonst gar leicht verkümmert. Ihm ist es nicht, wie dem vernunftlosen Sein einerlei, ob er beachtet wird oder nicht, ob er verstanden oder verkannt wird. Wo man ihn übersieht, oder wo man ihn sieht, ohne ihm gerecht zu werden, da weiß er sich überflüssig, ausgeschaltet aus der Zahl der Lebenden, vor dem Tode schon gestorben. Keiner aber kann die Sinnlosigkeit, vergeblich da zu sein, dauernd tragen. Das wäre allerdings auch der Einsame nicht ganz ; auch er wäre nicht zu tatenlosem und unfruchtbarem Sein verurteilt, auch er könnte noch wertwahrend und wertschaffend wirken und seinem Leben einen großen, tiefen Sinn von Gott her geben, dem höchsten Du, an das sein Wesenskern ihn bindet. Doch brächte das sein Naturverlangen nicht zum Schweigen, sich an gleiche Wesen mitzuteilen, von ihnen verstanden zu werden, von ihnen Antwort zu erhalten. Auch in dieser Hinsicht könnte nur ein Unter- oder ein Übermensch ganz der Gemeinschaft entbehren. Das ist aber nicht das Gewöhnliche und darf bei keinem unterstellt werden. So bleibt für jeden die Pflicht, dem andern zu gewähren, was er selbst für sich verlangt ; er hat den andern mitzuverantworten. Das ist sicher : « Wenn alle aneinander vorbeileben, ungewertet und unvernommen, wissend umeinander, wessen sie bedürfen, jeder es für sich ersehnend, dem andern aber versagend, das ist der Gipfel des Widersinns, ein Ethos der Leere und Lieblosigkeit, der Vernichtung des personalen

Geistes »[1]. Der Beitrag, den der Einzelne durch seine Fürsorge zur materiellen und geistigen Förderung der Gemeinschaft liefert, steht zu dem, was er empfängt, nicht im entsprechenden Verhältnis. Was er gibt, ist nur ein Weniges, in keiner Weise reichend, seine Schulden abzutragen. So stellt sich also das Verhältnis des Menschen zu seinesgleichen als ein gegenseitiges Geöffnetsein, als ein gegenseitiges Geben und Empfangen dar, als eine neue überpersönliche Einheit, die zwar selber nicht Personeinheit, doch die Vervollkommnung der Person, ihre Selbständigkeit und Wertigkeit zu steigern sucht. Die Person aber ist das über sich selbst hinausweisende Wesen, das bei seinem Hinauswachsen in die Welt und die Gemeinschaft sich nicht verliert und aufgibt, sondern so erst recht zu sich selber kommt.

3. Aus der Bestimmung seines Platzes in der realen Welt wird der Mensch noch nicht ganz verständlich. Er läßt sich weder aus sich, noch aus der Um- und Mitwelt voll erklären. Seiendes ohne notwendige Existenz, fordert er als hinreichenden Grund seines Daseins ein notwendig Seiendes. Das ist kein Seiendes in der Welt, auch diese nicht als Ganzes, das ist das in und über ihr seiende Wesen: Gott. Die Kontingenz, die Geschöpflichkeit des Menschen reißt nicht nur zwischen ihm und Gott einen Abgrund auf, sie bindet ihn, wie alles Seiende dieser Art, unlöslich an ihn fest. Sie trennt und eint, verhindert eine Einheit wie der pantheistische Monismus sie vertritt, und bringt in dem unüberbrückbar scheinenden Dualismus die Glieder Gott-Welt denkbar enge aneinander. Die Eigenart, die gerade das Verhältnis des Menschen zu Gott auszeichnet, gründet in der Eigenart des menschlichen Wesens.

Denker, die den Menschen gerade sofern er existierend ist, zu deuten suchen, müßten auf diese Beziehung vor allem achten. Das hat denn auch z. B. *Kierkegaard* getan, und so wandelnd seine Ansicht vom Menschen immerhin gewesen ist, an dieser Grundbestimmung hat er festgehalten. Darum haben die Kategorien, durch die er den Menschen zu bestimmen sucht, eine religiöse Färbung. Um so auffallender muß es scheinen, wenn *Heidegger* in der Erforschung des « Daseins » von dieser Seite gänzlich absieht, sich nur im Innerweltlichen bewegt, den Menschen in die Welt verweist, an das Zuhandene, wo das Tun seine erste Aufgabe ist. So wird Heideggers « Dasein »,

[1] *N. Hartmann*, Problem des geistigen Seins 149.

das weder zur Mit- noch zur Überwelt Wesensbeziehungen hat, in seinem Bei-sich-selber-Sein zu einem Götzen, der die Anmaßung des Ich bei *Fichte* von neuem aufleben läßt [1]. Sein zum Verfall, gegen das seine Geistnatur sich wehrt, und Unabhängigkeit von Gott, gegen die die Kontingenz sich sträubt, sind in diesem Dasein eigenartig gemischt.

Diese Kontingenz des Seins, die mit diesem alles am Menschen innerlich erfaßt, scheint nun alle seine Vorzüge, besonders seine Freiheit zu gefährden, wenn nicht zu vernichten. Hier entstehen Schwierigkeiten anderer Art, als Biologie und experimentelle Psychologie sie gegen die Freiheit und für einen Determinismus machen können. Es geht darum, wie bei einem bis in die letzten Fasern von Gott abhängigen Sein, wie es das Kontingente ist, noch von einer mit Selbstbestimmung, das ist Freiheit, gesetzten Handlung Rede sein könne.

Die Geschöpflichkeit schwächt zunächst das Sich-selbst-Gehören des Menschen ab. Gewiß ist er an sich und für sich, gewiß haben Substanzsein und Immanenz in ihm schon einen hohen Grad erreicht. Doch bleibt das alles innerhalb des Bereiches geschöpflicher Abhängigkeit ; der Mensch ist nicht aus sich, das Selbst des Ich kommt diesem nicht durch sich zu. Einer fremden Macht verdankt er das Dasein, und deren ständigem Einwirken den Fortbestand. Wie sich vom geschöpflichen Selbstand diese Abhängigkeitsbeziehung nicht entfernen läßt, so auch nicht der mitbestimmende Einfluß der Erstursache von der dem geistbegabten Geschöpfe eigenen Selbstbestimmung. Doch vernichtet dieser die geschöpfliche Freiheit keineswegs ; er verhindert nur eine vollkommene allseitige Selbstbestimmung. Die Erstursache bewegt nicht nur jedes Sein, sie bewegt es auch seiner Natur entsprechend, bewegt das geistbegabte Geschöpf in einer Weise, daß es sich selbst zu einem Akte bestimmen kann [2] ; sie macht erst dessen freies Handeln möglich. Und wenn auch der Einfluß der Erstursache auf den freien Willen unfehlbar wirksam ist, verliert er unter diesem Einfluß nicht die Fähigkeit, widerstehen zu können. Die freie Handlung ist ganz von Gott und ganz vom Menschen, wenn auch in verschiedener Weise hervorgebracht. Wie beides sich nebeneinander verträgt, göttliche Allursächlichkeit und geschöpfliche Freiheit, wird dem Menschen, wie manches andere, z. B. das Miteinander von unendlichem und end-

[1] *E. Grisebach*, Gegenwart (Berlin 1928) 590 Anm.
[2] I. 19, 8 ; 83, 1 ad 3 ; De Malo 6, 1 ad 3.

lichem Sein, nie in voller Klarheit einsichtig werden. Doch wird ihm soviel klar: es handelt sich um keine eigentlichen Antinomien, um unlösliche, im Sein selbst gründende Widersprüche.

Beides, Geschöpflichkeit und Freiheit, sind die Voraussetzung für die Verantwortlichkeit, die auf dem Menschen seinem Schöpfer gegenüber lastet. Man hat sie schon als das Wesen des Menschen angesprochen [1]. Die Verantwortung ist Rechenschaftsablegung darüber, wie der Mensch sich zu dem Sollen des Sittlichen stellte. Die Frage nach dem Ursprung des Sollens, dem Pflichtcharakter des Sittlichen ist eine Herzensangelegenheit der Ethik. In keiner der ernst zu nehmenden Theorien wird das Sollen im persönlichen, individuellen Wollen begründet. Dies Wollen ist durch das Sollen zur Entscheidung aufgerufen. Darf dann vielleicht die im Einzelnen verwirklichte unveränderliche Menschennatur, oder, wie *Kant* sagt, die autonome Vernunft als seine Quelle angesehen werden, oder ist es mit dem Wesen des sittlich Guten unzertrennlich verbunden ? Kant hält es für unmöglich, die « unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs », der seiner erkenntnistheoretischen Einstellung gemäß nur in der Vernunft seinen Ursprung haben kann, weiter zu erklären. Damit will sich der fragende Mensch aber noch nicht zufriedengeben. Wegen der entscheidenden Bedeutung, die es für sein praktisches Leben hat, darf er einen Grund dafür verlangen, wie reine Vernunft dazu kommt, solche Verpflichtungen aufzuerlegen. Die Seinsphilosophie leitet das sittliche Sollen aus dem Wesen der Dinge, vor allem des Menschen, ab. Er soll so handeln, weil seine Natur es also fordert. Diese Ableitung des Imperativs aus dem Indikativ ist berechtigt, wenn auch viele Vertreter der modernen Wertethik sie verwerfen — weil sie zur Relativierung der sittlichen Forderungen führe — und das Sollen aus den einer besondern Sphäre angehörenden Werten abzuleiten suchen [2]. Ein Wertreich solcher Art besteht nun nicht ; die Ansicht, Seinsollendes ließe sich aus Seiendem nicht gewinnen, ruht auf einem unmetaphysischen, positivistischen und darum unzulänglichen Seinsbegriff. Menschliches Handeln ist dann nur entsprechend, dann nur wahr und darum sittlich gut, wenn es den Wesensbeziehungen der Dinge untereinander und denen des Menschen zur Mit- und Umwelt angemessen ist. Aber

[1] *E. Brunner*, Der Mensch im Widerspruch 39, 87.

[2] Vgl. *N. Hartmann*, Ethik ; *B. Bauch*, Grundzüge der Ethik (Stuttgart 1935) ; *M. Scheler*, Formalismus.

die Wesensbezüge des Seienden werden erst dadurch zum unerbittlich bindenden Lebensgesetz des Menschen, ihren Forderungen haftet erst dadurch jenes unaufhebbare Sollen an, weil des Schöpfers Wille hinter ihnen steht, sich in ihnen ausspricht.

So wie sie sind, sind die Dinge auf Gott ausgerichtet, der Mensch nicht weniger als das übrige Sein. So mußte es ihr Schöpfer wollen, sollte er sich nicht selbst aufgeben, sollte nicht eine von ihm abhängige Wirklichkeit aus dem allumfassenden Rahmen seiner Ursächlichkeit herausfallen. Es gibt also keine noch bestimmungslose geschöpfliche Wirklichkeit, der der Mensch nach eigenem Belieben ein Ziel setzen könnte. Dieser weiß infolge seiner Wesenserkenntnis um diesen Sachverhalt. Aus den Wesensstrukturen und dem Kreaturverhältnis der Dinge vernimmt er den Willen des Schöpfers; er weiß, daß er sein freies Handeln so in diese Ordnung einzuschalten hat, daß die vom Schöpfer festgelegte Richtung nicht verändert wird. Es ist sein Vorrecht, in seinem Tun sich den Seinsgesetzen aus eigenem Entscheid anpassen, sie zu Richtlinien seines Handelns wählen zu können. Er kann diesem freilich, das seiner physischen Wirklichkeit nach wie jedes andere auf Gott gerichtet ist, auch ein anderes Ziel bestimmen; er kann sich in der Welt und an den Dingen so betätigen, sein Verhalten ihnen gegenüber so gestalten, daß er zu seiner und ihrer ontologischen Ausrichtung in Widerspruch tritt, daß er in seinem Verhalten Gottes absoluter Finalität nicht gerecht wird, und dadurch unsittlich handelt. Hier zeigt sich das Eigenartige und Unvollkommene seiner Freiheit, ihre in seiner Geschöpflichkeit und vor allem seiner Leib-Geist-Natur begründete Labilität, die allein es möglich macht, auch noch sittlich schlecht zu handeln, Gott als Endgut abzulehnen. Es ist die Folge seiner geringen Geistigkeit, daß ein Konflikt zwischen Selbst- und natürlicher Gottesliebe bei ihm ausbrechen kann. Beim geschaffenen reinen Geist ist das nicht möglich. Sich und sein Verhältnis zu Gott von Anfang klar erkennend, sieht dieser ein, daß nur Gott sein Endgut sein, nur der gottgewollte Gebrauch der Dinge ihn wirklich fördern kann. Nur weil der Mensch kein reines Geistwesen ist, fällt das, was er « sein Gut » nennen kann, nicht zusammen mit dem Gut in sich, mit Gott. Seine vom Sinnlichen abhängige und gehemmte, nur langsam zum Wesen vorstoßende Erkenntnis kann Sinnengüter so als Wert darstellen, sein vom Triebverlangen gezogener Wille kann diesen so umfassen, daß eine Einstellung auf Gott als Höchstgut damit nicht vereinbar ist. Der Mensch ist infolge seiner Freiheit das vornehmste und

zugleich das einzige, von innen heraus gefährdete Wesen in der Welt. Seine Entscheidung, in welcher Richtung sie auch fallen mag, muß er verantworten ; er muß dafür einstehen, nicht vor sich selber oder der Gemeinschaft, sondern zuletzt vor Gott, vor dem Herrn jedes, auch des freien Geschöpfes, dem eigentlichen Begründer des sittlichen Sollens.

Die jetzt mehr von seiten des Schöpfers gesehene Beziehung des Menschen zu Gott läßt sich noch von des Menschen Geistnatur her betrachten. Es wurde schon bemerkt, daß die Geschöpflichkeit einen dynamischen Zug in das betreffende Seiende trägt, der es über sich hinaus auf Gott ausrichtet. Jedes geschaffene Wesen « liebt » seinen Schöpfer mehr als sich selbst, ist seinsmäßig mehr auf ihn, als auf sich selbst bezogen. Das ist eine natürliche Folge seiner Seinsverfassung. Mehr von Gottes Gnaden als aus sich selber seiend, mehr ihm gehörend als sich selbst, liebt es auch den vor allem, dessen es ist [1]. Das steigert sich mit dem Maß der Seinsteilnahme. Ist schon jedes Seiende in der Welt nichts rein Profanes, Innerweltliches, dann am wenigsten der Mensch, der nicht nur eine Spur, ein « Vorübergang des Herrn », sondern Abbild seines Schöpfers ist. Diese naturhafte Gottebenbildlichkeit ist der Grund eines besonders starken Dranges hin zu Gott, einer unmittelbaren Hinordnung auf ihn [2]. Seine Vollkommenheit und Vollendung, die er wie jedes Sein erstrebt, findet er nicht in sich, auch nicht durch Eingliederung in die Gemeinschaft Wesensgleicher oder durch Verbindung mit einer idealen Wertewelt, sondern in der Vereinigung mit dem personalen göttlichen Geiste. Auf ihn zielt objektiv jeder der Erkenntnis- und Strebeakte hin, die der Mensch seiner Vervollkommnung wegen setzt.

Freilich muß die Hinbewegung auf Gott im Erkennen und Wollen einen Umweg machen. Das Erkennen des Menschen ist auf das Seiende als solches angelegt, und das aus dieser Form erfließende Streben will das Gute als solches. Dieser Gegenstand des Menschengeistes ist nun nicht Gott, aber sein Inhalt ist auch in Gott verwirklicht. Somit fällt auch er in den Bereich des vom Menschen Erfaßbaren. Doch ist das Sein, so wie es in Gott verwirklicht ist, nicht der dem menschlichen Fassungsvermögen angepaßte Gegenstand. Das ist, weil es sich um das Vermögen einer geistigen Substanz handelt, die zugleich auch noch

[1] I. 60, 5.
[2] II. II. 2, 3.

Form eines Körpers ist, die von den Vereinzelungsbestimmtheiten freigemachte Wesenheit der Körperdinge. Die aus dem Körperlichen gewonnenen Begriffe sind das Mittel, durch das jeder andere Gegenstand erkannt wird. Sollen sie zur Erfassung des rein geistigen, göttlichen Seins tauglich sein, muß erst alles spezifisch Materielle und Endliche aus ihnen entfernt und ihr Inhalt ins Unendliche gesteigert werden. Sie ermöglichen also ein positiv-negatives, mittelbares, unvollkommenes Gotterkenen. Ein ähnlicher Weg führt den menschlichen Willen zu Gott als höchstem Gut. Wie der Verstand die Dinge unter der Rücksicht des Seins erkennt, so geht das von ihm ausgelöste Streben ebenfalls auf das Sein in seiner ganzen Ausdehnung, das auf den Willen bezogen « Gut » heißt. Naturnotwendig strebt der Wille nach dem Guten schlechthin. In welchem konkreten Gegenstand er aber den Begriff des Guten schlechthin verwirklicht sieht, welchen er zu seinem Endziel macht, das ist ihm nicht von Natur aus festgelegt, sondern seinem freien Entscheid überlassen. Objektiv stellt nur Gott den Inhalt des Guten erschöpfend dar ; ihn sucht ein Streben, das naturhaft nach dem Guten in seiner ganzen Ausdehnung verlangt. Für den freien menschlichen Willensakt wird er es aber erst durch Wahl. Dieser kann auch stehen bleiben im Geschöpflichen, wo sein Erkennen und Lieben beginnt ; er kann, was ihm eigentlich nur Mittel zum Ziel sein sollte, selbst als Ziel bestimmen. Allerdings wird ein Vermögen von unendlicher Spannweite durch Endliches weder einzeln noch zusammengenommen erfüllt und ausgefüllt werden.

So ist also der Mensch jene besondere Seinsart im Kosmos, die alle andern Stufen inhaltlich in sich begreift, in der sie zusammentreffen und zu einer neuen Einheit gebunden sind. Der Reichtum und die Mannigfaltigkeit des Makrokosmos sind in ihm noch einmal wie in einem Mikrokosmos zusammengefaßt. So wird er zur Grenzscheide, zur vermittelnden und gemeinsamen Zwischenzone der körperlichen und geistigen Natur, deren Vorzüge er in sich vereinigt, deren Vereinigung aber zugleich auch Schwäche ist. Seine Wesensart erlaubt es ihm, wie kein anderes Sein in die übrigen Seinsbereiche hineinzugreifen. Sie gestaltend, erfüllend und vollendend, arbeitet er letztlich doch an sich ; im Verschenken gewinnt er seinen Reichtum. Aber in dieser Vielheit und Mannigfalt liegt auch seine Grenze, der Grund der Kleinheit und der Schwäche. Der Geist leidet in seinem Fluge am Gewicht des Stoffes, und dieser sucht sich immer wieder der Bindung des Geistes zu entledigen ; jede der untern Schichten versucht dem

Ganzen ihre Gesetzlichkeit aufzudrängen, den Geist sich zu verpflichten.

Aber gerade in ihm, dem Abschluß des Seienden in der Welt, wird es offenbar, wie wenig diese in sich selber ruht, sich selbst genügt. Mächtiger als jede andere Schicht, steht er unter einer die Welt überwindenden, über sie hinaustreibenden Dynamik. Mittelpunkt der sichtbaren Schöpfung, steht er eigentlich am wenigsten in der Welt, sein Schwerpunkt liegt außer ihr. Und doch kann er nur zu seinem Ziele kommen dadurch, daß er in der Welt bleibt, in ihr aber letztlich doch nicht für sie wirkt. Für eine unmittelbare Berührung mit Gott bestimmt, ist er unfähig, sich durch eigene Kraft zu ihr emporzuschwingen. An der Grenze zweier Welten stehend, wird er von jeder angezogen. Aber keiner von beiden darf er sich so verschreiben, daß er dabei eine preisgibt, wenn er nicht gegen sein Wesen sündigen will.