

# Potenz und Akt

*Studien zu einer Philosophie des Seins*



Edith Stein/Sr. Teresia Benedicta a Cruce

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	6
I	
Die Problematik von Akt und Potenz .....	8
§ 1. Erste Einführung in die Bedeutung von »Akt« und »Potenz« nach De potentia. Göttliche und geschöpfliche Potenz	8
§ 2. Der immanente Ausgangspunkt des Philosophierens. Akt und Potenz in der immanenten Sphäre. Von der immanenten zu den transzendenten Sphären	10
§ 3. Methodischer Rück- und Ausblick	17
II	
Akt und Potenz in formal-ontologischer Betrachtung.....	19
§ 1. »Form« im Sinne der formalen Ontologie. Die allgemeinsten Grundformen. Formalisierung, Generalisation, Spezifikation, Individuation	19
§ 2. Genus, Spezies, Individuum im Verhältnis zu den Grundformen: Gegenstand, Was, Sein. Primäre und sekundäre Gegenstände. Ideale Gegenstände	23
§ 3. Einteilung der ontologischen Formen nach Allgemeinheitsstufen. Selbständigkeit – Unselbständigkeit, Ganzes – Teil, Zusammengesetztheit – Einfachheit	29
§ 4. Potentialität und Aktualität in formal-ontologischer Betrachtung. Formen und Ursprung des Werdens. Aporetik der Ideen und der Schöpfung	32
III	
Überleitung von den formalen zu materialen Untersuchungen.....	45
§ 1. »Materie« und »material« im Sinne der materialen Ontologie. Materia prima. »Form« und »Materie« als Leerformen	45
§ 2. Die Methode der materialen Ontologie: Anschauung und Denken. Formale und materiale Anschauung. Sinnliche, ideierende, generalisierende Abstraktion. Variation. Mathesis universalis – Möglichkeit einer Systematik der ontologischen Disziplinen	47
§ 3. Terminologische Erwägung über Kategorien und Transzendentalien	53

§ 4. Die Aufgabe der materialen Ontologie. Formale oder materiale Methode? Versuch einer Einteilung der materialen Ontologie nach Immanenz – Transzendenz oder Geist – Sinnlichkeit – Ungeistiges	56
IV	
Versuch einer materialen Bestimmung des Materiellen .....	59
§ 1. Problematik der Materie. Ihre vierfache Potentialität	59
§ 2. Potentialität des Seins	61
§ 3. Potentialität der Formen oder Spezies. Problematik der »Ideen«. Idee und Geist	61
§ 4. Die Formung der Materie. Natur (Substanz, Form, Spezies) des Dinges; sein Seinsmodus. Ergänzungsbedürftigkeit durch die Ontologie des Geistes	66
V	
Versuch einer Bestimmung des Geistigen.....	68
§ 1. Vorläufige Charakteristik des geistigen Seins	68
§ 2. Subjektiver und objektiver Geist. Ich, Person, geistige Substanz	69
§ 3. Unendliche und endliche Personen	71
§ 4. Geistiges Leben als intellektuelles Leben	72
§ 5. Geschaffene reine Geister (Gotteserkenntnis, Selbsterkenntnis, Erkenntnis der materiellen Dinge, gegenseitige Erkenntnis)	73
§ 6. Die Problematik der species intelligibiles und des objektiven Geistes	78
a. Menschliche »Ideen«	78
b. Die Prinzipien der Erkenntnis und der Verstand	84
c. Potenz, Akt, Habitus	88
d. Wechsel von Aktualität und Habitualität. Willensbeteiligung	89
§ 7. Habitus und Akt bei den reinen Geistern	90
§ 8. Versuch einer Bestimmung des Menschengeistes	93
a. Intellekt und Wille. Intellectus agens und possibilis	93
b. Schöpferisches Tun. Objektiver Geist	95
c. Das Gemüt	97
d. Selbstgestaltung – Charakterbildung	99

e. Kern der Person	100
§ 9. Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse zur Ontologie des Geistes	122
VI Die endlichen Dinge als Stufenreich geformter Materie durchgeführt in Auseinandersetzung mit	
H. Conrad-Martius' Metaphysischen Gesprächen.....	126
§ 1. Die Bedeutung der menschlichen Natur für die Problematik von Akt und Potenz	126
§ 2. Mögliche Zugänge zum Verhältnis von Leib und Seele, Materie und Geist	127
§ 3. Versuch einer Abgrenzung von Seele und Geist durch Vergleich mit dem göttlichen Geist	127
§ 4. Vergleich der Seele mit »seelenlosen« endlichen Geistern	129
§ 5. Die Pflanzenseele	135
§ 6. Die Tierseele	136
§ 7. Menscheng Geist, Menschenleib, Menschenseele (Individualität)	139
§ 8. Wesen, Potenzen, Kern der Seele	143
§ 9. Personal-geistiges Leben	144
§ 10. »Naturseele« und »Geistseele«	145
§ 11. Das Problem der Entwicklung. Konstitution »von unten« und »von oben«	146
§ 12. Das Stufenreich der Naturentitäten. »Totes« und »Lebendiges«. Akt und Potenz, Form und Materie hier und dort	152
§ 13. Das Problem der Generation	155
§ 14. Genus, Spezies, Individuum, Exemplar im Gebiet des Organischen	158
§ 15. Erste Formung der prima materia. Elemente, räumliche Bewegung, Naturkausalität	160
§ 16. Gemischte Stoffe. Supramundane und intramundane Kausalität	163
§ 17. Idee der materiellen Natur. Genus, Spezies, Individuum, Exemplar innerhalb der materiellen Natur. Spezies als Erscheinungsgehalt. Entstehung auf materiellem Gebiet	165
§ 18. Neues Verhältnis von Form und Materie im Organismus. Entelechie.	

Genus, Spezies, Individuum, Typus	171
§ 19. Allgemeine ontische Bedeutung von Genus, Spezies, Kategorie. »Geformte Materie«	175
§ 20. Die Kategorie des Organischen oder Lebendigen. Form, Materie, Seinsmodus, Ursprungsordnung	176
§ 21. Konstitution des Lebendigen »von unten« und »von oben«	178
§ 22. Das Animalische im Unterschied zum bloß Organischen. Leib und Seele. Substanz, Potenz und Akt der Seele. Seelische Kraft. Subjektivität. Spezies und Individuum. Konstitution von unten und von oben	179
§ 23. Der Mensch	186
a. Personalität als frei bewußtes geistiges Sein. Unterschiede gegenüber dem tierischen Seelenleben und dem reinen Sein	186
b. Substanz. Formung des Seelenlebens von innen und von außen	188
c. Formung des Leibes	189
d. Formung des aktuellen Seelenlebens durch species sensibiles und intelligibiles	191
Exkurs über den transzendentalen Idealismus	194
e. Verstandesaktivität und Verstandeseinsicht. Generelle Scheidung des aktuellen Geisteslebens. Geist und Sinnlichkeit	204
f. Einheit der Seele. Lebenskraft. Struktur des personalen Kerns	206
g. Wechselverkehr von Personen. Gemeinschaft	208
h. Persönliche Eigenart. Genus, Spezies, Individualität des Menschen	211
i. Geistiger Kosmos. Menschliche und Menschheitsentwicklung	217
j. Zusammenfassende Darstellung des menschlichen Seins	219
Schluß: Sein und Nichtsein, Geist und Materie, Akt und Potenz	222
Beilage I (zu Seite 39)	223
Beilage II (zu Seite 51)	226
Verzeichnis der von Edith Stein zitierten Literatur	227

# Potenz und Akt

## *Studien zu einer Philosophie des Seins*

### Vorwort

*Die folgenden Untersuchungen sind hervorgegangen aus dem Bemühen, einen Zugang zum Verständnis der Methode des hl. Thomas zu gewinnen. Als ich anfing, mich mit den Schriften des Aquinaten zu beschäftigen, beunruhigte mich beständig die Frage: Nach welcher Methode wird hier eigentlich vorgegangen? An die phänomenologische Arbeitsweise gewöhnt, die keinerlei überliefertes Lehrgut verwendet, sondern alles ab ovo selbst untersucht, was zur Lösung einer Frage nötig ist, stützte ich vor einem Verfahren, bei dem bald Schriftstellen, bald Väterzitate, bald Sätze der alten Philosophen herangezogen wurden, um daraus Ergebnisse abzuleiten. Dabei hat man sehr bald den Eindruck, daß dieses Verfahren kein »unmethodisches« ist. Man fühlt sich an der Hand eines Führers, der seines Weges sehr sicher ist. Für die Zuverlässigkeit bürgt die Fülle der Ergebnisse, zu denen man auf diesem Wege gelangt: Problemlösungen, die den Stempel der Wahrheit an der Stirn tragen; die sich sodann fruchtbar erweisen, indem sie auf ganze Gebiete, die dunkel waren – theoretische und praktische – ein Licht werfen. Man kommt auch schnell dahinter, daß die »Autoritäten« nicht ohne Wahl und Prüfung herangezogen werden: Nicht darum, weil dieser oder jener sie aufgestellt hat, wird eine Behauptung als gültig angenommen; sondern weil sie tragfähig ist und an dieser Stelle weiterführt, wird sie verwendet. Aber die Prüfung wird, wenn sie positiv ausfällt, zumeist nicht vor unsern Augen vorgenommen. Die Sätze werden wie ein längst allgemein als gültig anerkanntes Wissensgut behandelt, mit dem man ohne weiteres arbeiten kann. Welches sind die Kriterien, die ihre Wahrheit verbürgen? Dafür hat man einen Anhaltspunkt an der Behandlung gegnerischer Ansichten. Wenn diese als widerlegt gelten, sobald ihre Unvereinbarkeit mit gewissen Sätzen nachgewiesen ist, so muß andererseits mit diesen Sätzen im Einklang stehen, was als gültig eingeführt wird. So wird man vom Negativen her zu einem Grundbestand an Wahrheiten geführt werden, die als Kriterien für alles andere dienen. Doch auch die vergleichende Betrachtung der positiven Beweisführungen hilft auf die Spur der Methode, die praktisch geübt wird, ohne daß wir Rechenschaft darüber abgelegt bekommen. Die Beweisführungen der theologischen Summe werden bei scharfer Prüfung oft als lückenhaft erscheinen. Das Ergebnis ist wohl plausibel, aber der Zusammenhang nicht eigentlich »schlüssig«. Er*

erlangt aber die Schlüssigkeit sofort, wenn man etwas einfügt, was der Heilige an anderer Stelle ausgesprochen hat (z. B. etwa bei ausführlicherer Behandlung derselben Frage in den *Quaestiones disputatae*). Der Lehrbuchcharakter der *Summa* macht es verständlich, daß er hier nicht immer bis auf die letzten Gründe gehen konnte und wollte. Würde man das Gesamtwerk des Heiligen in dieser Weise durcharbeiten und von überall zusammentragen, was an gewissen Stellen herbeigezogen werden muß, um das Schlußgebäude tragfähig zu machen, dann müßte man zu dem Organon der Thomistischen Grundbegriffe und Grundsätze kommen. Man hätte dann den Einblick in die Methode und zugleich in den systematischen Zusammenhang dieses Gesamtwerks. Eine gewaltige Interpretationsaufgabe wäre gelöst. (Wie weit die Thomas-Literatur von nahezu sieben Jahrhunderten in der Lösung dieser Aufgabe gekommen ist, braucht hier nicht erörtert zu werden). Aber damit wäre noch keineswegs erledigt, was der Philosoph dem hl. Thomas schuldig ist. Ja, man darf wohl sagen, es wäre erst die geisteswissenschaftliche Vorarbeit für die eigentliche philosophische Arbeit geleistet. Der Geisteswissenschaftler darf zufrieden sein, wenn er den inneren Zusammenhang einer in sich geschlossenen Gedankenwelt aufgedeckt hat und den Motivationen vom Fundament zum Giebel nachgehen kann. Das ist das »Verständis«, das von ihm zu verlangen ist. Philosophisch verstehen ist etwas anderes. Der Philosoph muß nicht nur sehen und zeigen können, daß ein anderer so und so vorgegangen ist; er muß nicht nur Einblick in die Zusammenhänge von Gründen und Folgen haben; sondern er muß begreifen, warum es so geschah. Er muß in die Gründe selbst hinabsteigen und sie begreifen; und d. h., von ihnen ergriffen und bezwungen werden zur Entscheidung für sie und zum inneren Mitgehen aus ihnen heraus in die Folgerungen und evtl. noch weiter, als der Vorgänger gegangen ist; oder sie bezwingen, d. h. sich durchringen zur Freiheit von ihnen und zur Entscheidung für einen anderen Weg. Von den »Gründen« des hl. Thomas so bezwungen werden, hieße, ihn für uns philosophisch erobern. Seine Gründe bezwingen hieße, mit ihm philosophisch »fertig werden«.

Die Verfasserin, deren philosophisches Denken von Edmund Husserl gebildet wurde, ist in den letzten Jahren in der Gedankenwelt des Aquinaten heimisch geworden. Es ist nun für sie eine innere Notwendigkeit, die verschiedenen Modi des Philosophierens, die durch diese beiden Namen bezeichnet sind, in sich zum Austrag kommen zu lassen.

Sie sieht den Weg dazu in einer sachlichen Analyse der Thomistischen Grundbegriffe. Über die Methode dieser Analyse gibt die Untersuchung selbst Rechenschaft.

Anmerkung: Die Fragestellung der Arbeit und mancher Lösungsversuch mögen die Vermutung nahelegen, daß es sich hier um eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Martin Heideggers handle. Tatsächlich haben die persönlichen Lebensverhältnisse der Verfasserin in den letzten Jahren ihr eine solche Auseinandersetzung – als explizite – noch nicht gestattet. Sie hat aber Sein und Zeit bald nach dem Erscheinen durchgearbeitet, und der starke Eindruck, den sie von diesem Werk empfing, mag in der vorliegenden Arbeit noch nachwirken.

Breslau, im September 1931

# I

## Die Problematik von Akt und Potenz

### *§ 1. Erste Einführung in die Bedeutung von »Akt« und »Potenz« nach De potentia. Göttliche und geschöpfliche Potenz*

*Es ist ein gewagtes Unternehmen, aus einem geschlossenen System ein einzelnes Begriffspaar herauszugreifen, um ihm auf den Grund zu kommen. Denn das »Organon« des Philosophierens ist eines, und die Einzelbegriffe, die man herauslösen kann, sind so verflochten, daß jeder von den andern erhellt wird und keiner außerhalb des Zusammenhanges erschöpft werden kann. Aber das ist das Dilemma alles menschlichen Philosophierens: Die Wahrheit ist nur eine, aber sie legt sich für uns in Wahrheiten auseinander, die wir Schritt für Schritt erobern müssen; wir müssen an einem Punkt in die Tiefe gehen, damit sich uns größere Weite erschließe; aber wenn sich ein größerer Umkreis erschlossen hat, dann wird sich am Ausgangspunkt eine neue Tiefe auftun.*

*Als Kernbestand des Thomistischen Organons dürfen wir wohl die Idee des Seins und der Grundformen, in denen es sich bestimmt, ansehen. Der Gegensatz von Potenz und Akt hängt mit den letzten Fragen des Seins zusammen. Die Erörterung dieser Begriffe führt sofort ins Herz der Thomistischen Philosophie. Die erste Frage, die Thomas in den Quaestiones de potentia stellt, ist: Besitzt Gott Potenz? Und in der Antwort enthüllt sich ein Doppelsinn von Potenz und Akt. Das ganze System der Grundbegriffe wird durchschnitten von einer radikalen Scheidelinie, die – vom Sein angefangen – jeden einzelnen {{Grundbegriff}} durchspaltet, so daß er diesseits und jenseits ein verschiedenes Gesicht zeigt: Nichts kann im gleichen Sinn von Gott und Geschöpfen gesagt werden. Wenn trotzdem die gleichen Ausdrücke für beide gebraucht werden dürfen, so liegt es daran, daß diese Termini zwar nicht univok, aber auch nicht schlechthin aequivok sind, sondern analog. Und so könnte man der Scheidelinie selbst den Namen »Analogia entis« geben, die Bezeichnung für das Verhältnis von Gott und Geschöpf.*

*Man kann und muß bei Gott von Potenz sprechen, aber diese Potenz steht nicht im Gegensatz zum Akt. Man muß zwischen aktiver und passiver Potenz scheiden, und Gottes Potenz ist aktiv. Gottes Akt ist ja auch nicht im selben Sinn Akt wie ein geschöpflicher Akt. Geschöpflicher Akt ist Wirken,*



*Tätigkeit, die anhebt und aufhört und eine passive Potenz als ihr Prinzip voraussetzt. Gottes Wirken hebt nicht an und hört nicht auf, es ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, und nichts ist in ihm, was nicht Akt wäre, er ist actus purus. Darum ist für den Akt keine Potenz als Prinzip vorausgesetzt; gewiß keine passive Fähigkeit, die von außen her in Bewegung gebracht, »aktiviert« werden müßte. Aber auch die aktive Potenz, die ihm zugesprochen wird, besteht nicht neben und außerhalb des Aktes: Sein »Können«, seine »Macht«, wirkt sich in dem Akt aus. Und wenn er nach außen hin – in der Schöpfung und in der Erhaltung und Leitung der erschaffenen Welt – nicht alles wirkt, was er wirken könnte, wozu er die Macht hat, wenn hier Können und Vollbringen scheinbar auseinandertreten, so ist in der Tat doch kein Mehr der Potenz gegenüber dem Akt, keine unausgewirkte Potenz vorhanden, denn die Selbstbeschränkung der Macht in ihrer Wirkung nach außen ist selbst Akt und selbst Auswirkung der Macht. Gottes Potenz ist nur eine, und sein Akt ist nur einer, und in diesem Akt ist diese Potenz vollständig ausgewirkt.*

*Wieviel Fragen tun sich an diesem Punkt auf! Der moderne Denker ist versucht zu fragen: »Woher weiß man denn all das, was da über Gott ausgesagt ist?« und sich in alle Probleme der Gotteserkenntnis hineinzustürzen. Dem Logiker mag um das Kategoriensystem bange werden. Keine Kategorie behält ihren Sinn bei, wenn man sie auf Gott anwendet. Das heißt, im eigentlichen Sinn ist gar keine auf ihn anwendbar. Die Aristotelischen Kategorien, die Thomas übernimmt, gliedern sich in Substanz und neun Gattungen von Akzidenzien. Gott ist keine Substanz im Sinne geschaffener Dinge. Die Substanz des Dinges ist das, was es ist, und von seinem Sein unterschieden; er ist, »der ist«, und damit ist – nach Augustin – am besten ausgesprochen, was er ist. Und Akzidenzien kommen für Gott überhaupt nicht in Betracht, denn er ist ewig unwandelbar, nichts kann ihm »zufallen« oder zustoßen. Dennoch sind, nicht im eigentlichen, aber im analogischen Sinne, die Kategoriennamen auf ihn anwendbar: wenn man sie von dem entschränkt, was der Geschöpflichkeitscharakter selbst in sie hineinträgt.*

*Auf die Analogie von göttlichem und geschöpflichem Sein weist die Analogie aller göttlichen und geschöpflichen Namen zurück. Alles, was ist, ist, sofern es ist, etwas nach der Art des göttlichen Seins. Aber allem Sein, abgesehen vom göttlichen Sein, ist etwas von Nichtsein beigemischt. Und das hat seine Folgen in allem, was es ist. Gott ist actus purus. Uneingeschränktes Sein ist aktuelles Sein. Je größer der »Seinsanteil« eines Geschöpfes ist, desto stärker ist auch seine Aktualität. Solange es ist, ist etwas von dem, was es ist, aktuell – aber nie alles. Es kann mehr oder weniger von dem, was es ist, aktuell sein, und das, was aktuell ist, kann mehr oder minder aktuell sein. Es gibt also Unterschiede der Aktualität dem Umfang und dem Grad nach. Was ist, ohne aktuell zu sein, ist potentiell, und die Potentialität hat die entsprechenden Unterschiede nach Umfang und Grad. Das ist geschöpfliche Potentialität. So wie Aktualität und Potentialität hier gefaßt sind, sind es Seinsmodi: reine Aktualität der göttliche Seinsmodus, die geschöpflichen Seinsmodi verschieden abgestufte Mischungen von Aktualität und Potentialität (das besagt – äquivalent, nicht identisch – von Sein und Nichtsein); reine Potentialität ist der Seinsmodus der bloßen Materie, kommt daher, wie diese selbst, faktisch nicht vor.*

*Potentialität in diesem Sinn gibt es bei Gott nicht. In potentia esse – in actu esse, das sind die Seinsmodi endlicher Substanzen. Gott kann nicht anders, als in actu esse. Und damit ist zugleich seine Potenz in actu. Substanz, Potenz, Akt fallen hier realiter zusammen. Beim Geschöpf fallen sie auseinander und stehen in realer Relation.*

## *§ 2. Der immanente Ausgangspunkt des Philosophierens. Akt und Potenz in der immanenten Sphäre.*

### *Von der immanenten zu den transzendenten Sphären*

*Wir brechen diese vorbereitende Betrachtung ab. Sie hat uns in die Problemverschlingungen hineingeführt. Jetzt gilt es, der Ordnung der Probleme auf die Spur zu kommen, um einen methodisch gesicherten Weg einzuschlagen. Soviel dürfte nach allem, was bisher gesagt wurde, klar sein: Wir werden nichts begreifen, wenn wir nicht das Sein begreifen. So dürfen wir das, was hier zu treiben ist, Ontologie nennen. Wir mußten, sobald wir vom Sein sprachen, zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein unterscheiden. Wie ist das zu verstehen? Haben wir damit Ideen herübergenommen, die aus der Theologie oder dem schlichten vortheoretischen Glauben stammen? Oder bezeichnen diese Namen etwas, was sich rein ontologisch fassen läßt, formale Seinsunterschiede, für die nur die Namen von den Realitäten entlehnt werden, die ihnen entsprechen und die sie materialiter ausfüllen? Diese Frage wird als erste gelöst werden müssen.*

*Die erste und einfachste Tatsache, deren wir unmittelbar gewiß sind, ist die unseres Seins. Das ist der Kern der Augustinischen, der Cartesianischen, der Husserlschen Zweifelsbetrachtung. Nicht ein Schluß ist es – cogito ergo sum –, sondern eine einfache Gewißheit: Cogito, sum – denkend, fühlend, wollend oder wie immer geistig mich regend, bin ich und bin dieses Seins inne. Diese Seinsgewißheit liegt aller Erkenntnis voraus. Nicht, als sei daraus – wie aus einem Grundsatz – alles andere in logischer Folgerung abzuleiten oder als sei es der Maßstab, an dem alles andere zu messen sei, sondern im Sinne des Ausgangspunktes, hinter den nicht weiter zurückgegangen werden kann. Die Seinsgewißheit ist eine unreflektierte Gewißheit, die aller rationalen Erkenntnis vorausgeht. Versenkt sich der Intellekt reflektierend in die einfache Tatsache, so spaltet sie sich vor ihm in eine dreifache Problematik: Was ist das Sein, dessen ich inne bin? Was ist das Ich, das seines Seins inne ist? Was ist der Akt oder die geistige Regung, in der ich bin und mir meiner und ihrer bewußt bin? Wende ich mich dem Sein zu, so zeigt es, wie es in sich ist, ein Doppelgesicht: das des Seins und Nichtseins. Das »Ich bin« hält dem Blick nicht stand. Das »worin ich bin«, der Akt, ist jeweils ein anderes, und da das Sein und der Akt nicht getrennt sind, da ich »darin« bin, ist auch das Sein ein jeweils anderes; das Sein von »vorhin« ist vergangen und hat dem Sein von »jetzt« Platz gemacht. Das Sein, dessen ich als meines Seins inne bin, ist von Zeitlichkeit nicht zu trennen. Es ist, als aktuelles Sein, punktuell: ein »jetzt« zwischen*

einem »Nicht mehr« und einem »Noch nicht«. Aber indem es sich in seinem fließenden Charakter in Sein und Nichtsein spaltet, enthüllt sich uns die Idee des reinen Seins, das nichts von Nichtsein in sich hat, bei dem es kein »Nicht mehr« und kein »Noch nicht« gibt, das nicht zeitlich ist, sondern ewig. So sind ewiges und zeitliches Sein, unwandelbares und wandelbares, und ebenso Nichtsein Ideen, auf die der Intellekt in sich selbst stößt, sie sind nicht von anders her entlehnt. Eine Philosophie aus natürlicher Erkenntnis hat hier ihren legitimen Ausgangspunkt. Auch die analogia entis, als Verhältnis des Zeitlichen zum ewigen Sein verstanden, wird an diesem Ausgangspunkt bereits sichtbar. Das momentane Sein ist, in dem Moment, in dem es ist, etwas von der Art des Seins schlechthin, des vollen, das keinen Wandel der Zeit kennt. Aber weil es nur Moment ist, ist es auch im Moment nicht volles Sein, seine Hinfälligkeit steckt schon in dem momentanen Sein, dieses selbst ist nur ein Analogon des ewigen Seins, das in jedem Moment volles Sein ist.

Ob aus der Analogie von zeitlichem und ewigem Sein eine Ursprungsrelation zwischen beiden zu folgern ist, wie sie die Namen »Schöpfer« und »Geschöpf« einschließen, darauf brauchen wir hier nicht einzugehen. Zunächst gilt es, die Ausgangstatsache weiter auszuschöpfen. Mit der Idee des Seins und Nichtseins hat sich uns zugleich die der Aktualität erschlossen. Das Sein, das sich uns zeigte, war esse in actu. Aber damit ist die Tatsache noch nicht fertig beschrieben. Was war, aber nicht mehr ist, und was sein wird, aber noch nicht ist, das ist nicht schlechthin nichts. Vergangenes und künftiges Sein ist nicht schlechthin Nichtsein. Das besagt nicht nur, daß Vergangenes und Künftiges ein erkenntnismäßiges Sein in Erinnerung und Erwartung hat, ein esse in intellectu (sive in memoria). Rein ontisch ist das momentane, aktuelle Sein nicht denkbar als für sich allein existierend – wie der Punkt nicht außerhalb der Linie und der Moment selbst nicht ohne eine zeitliche Dauer –, und phänomenal gibt es sich als etwas, was, aus Dunkelheit aufsteigend, einen Lichtstrahl passiert, um wieder in Dunkelheit zu versinken, oder als Gipfelpunkt einer Welle, die selbst einem Strom angehört – alles Bilder für ein Sein, das dauernd, aber in der Dauer nicht aktuell ist. In dem, was ich jetzt bin, steckt etwas, was ich jetzt nicht aktuell bin, aber künftig einmal aktuell sein werde. Und das, was ich jetzt aktuell bin, war ich schon früher, aber nicht aktuell. Mein gegenwärtiges Sein enthält die Möglichkeit zu künftigen aktuellem Sein und setzt eine Möglichkeit in meinem früheren Sein voraus. Mein gegenwärtiges Sein ist aktuelles und potentielles Sein zugleich; und soweit es aktuell ist, ist es Aktualisierung einer Potenz, die früher schon bestand. Aktualität und Potentialität als Seinsmodi sind in der schlichten Seinstatsache enthalten und daraus zu entnehmen.

Die Potentialität, die in Aktualität übergehen kann, ja deren Sinn es ist, in Aktualität überzugehen, ist nicht Nichtsein. Sie ist etwas zwischen Sein und Nichtsein oder Sein und Nichtsein zugleich. So ist das, was in der Gegenwart ist, aber nicht aktuell ist; so ist das, was einmal aktuell war, aber nicht mehr aktuell ist, sofern es wieder aus dem gegenwärtigen Seinsmodus in Aktualität übergehen kann; so ist das, was in Zukunft aktuell sein wird, sofern es in der vorausgehenden Zeitdauer jene vorbereitende Seinsweise hat. Soviel über das, was die erste und einfachste Tatsache, deren wir gewiß sind, über Sein und Seinsmodi sagt. Wissen wir nun auch, was Akt und Potenz sind?

»Akt« nannten wir das, worin ich mich als seiend vorfinde: mein aktuelles Leben, so ist man versucht zu sagen. Aber das ist noch nicht genau. Was im Jetztmoment aktuell ist, hat eine Erstreckung nach rückwärts und vorwärts; das Momentane hat nur Existenz im Dauernden; das Dauernde ist nicht seiner ganzen Erstreckung nach aktuell; wenn wir ihm doch den Namen Akt geben (und dabei Akt im Sinne des Aktuellen verstehen), so ist das damit zu rechtfertigen, daß die aktuelle Momentanphase dem Ganzen, dem sie angehört, einen gewissen Aktualitätscharakter verleiht und daß jede Phase dieses Ganzen einmal aktuell war oder sein wird. Demnach hätten wir Akt zu fassen als Sein während einer gewissen Dauer, wobei Phase für Phase momentan aktuell wird und dann in Inaktualität übergeht. Das Sein wird sich jeweils in besonderer Weise bestimmen: nicht nur den Seinsmodi (Aktualität – Inaktualität) nach, sondern seinem Gehalt nach: Die Akte sind durch ihren Gehalt innerlich geeint und einer vom andern unterschieden. Aber es würde den formalen Charakter des Aktbegriffs gefährden, wenn wir Akt und Aktgehalt materiell bestimmen wollten. In der Immanenz, in der sich die Betrachtung bisher hielt, liegt es nahe, den Akt als bewußtes Leben von spezifischem Gehalt oder, wie es vorhin geschah, als »geistige Regung« zu bezeichnen. Aber damit wäre der Möglichkeit vorgegriffen, auch außerhalb der immanenten Sphäre von »Akt« zu sprechen, während die traditionelle Redeweise darunter die Betätigung eines Seienden versteht und seine Wirklichkeit im Unterschied zu bloßer Möglichkeit, da nur das Wirkliche wirksam, tätig sein kann; schließlich das, was dem Seienden Sein und Wirksamkeit gibt und es zu dem macht, was es ist; danach ist es gleichgültig, welcher Gattung das Seiende ist, und es gibt ebenso physische wie psychische Akte. Wir wollen, ohne vorläufig die Schranken der Immanenz aufzuheben, die Begriffsbestimmungen in formaler Allgemeinheit halten und nicht durch den besonderen Charakter des immanenten Materials beeinflussen lassen. Die traditionelle Redeweise faßt, wie eben erwähnt, »Akt« nicht nur von seiten der »Aktualität«, sondern auch von seiten der »Aktivität«, und dazu haben wir noch gar keinen Zugang gesucht. Aber vorläufig ist der Aktualitätscharakter des Aktes noch nicht genügend behandelt. Wie an der Tatsache des mangelhaften, vergänglichen Seins die Idee des vollen und uneingeschränkten gewonnen wird, so an dem tatsächlichen, mangelhaften Akt, der nur durch eine Momentanphase Anrecht auf seinen Namen hat, die Idee des reinen Aktes, des *actus purus*, der durch und durch aktuell ist, der keine Phasen durchläuft, nicht Punkt für Punkt wird und wieder versinkt, sondern von Ewigkeit her und darum in jedem Moment alles aktuell ist, was er ist. Es ist kein Zufall, wenn hier früher Gesagtes wiederholt werden muß: Reines Sein und reiner Akt fallen zusammen. Unsere Akte, die in gewissem Sinne unsern stärksten »Seinsanteil« darstellen, unsere nächste Annäherung an das volle Sein, stehen selbst zwischen Sein und Nichtsein. Doch dürfen wir nicht sagen, sie seien soweit nicht, als sie potentiell seien, denn auch das potentielle Sein hat noch etwas von Sein in sich. Diesem potentiellen Sein müssen wir noch etwas nachgehen, ob wir darin dem zweiten Sinn von »Potenz« (Vermögen zu einer Tätigkeit) auf die Spur kommen können.

Der Akt erschloß sich uns als das, worin wir uns seiend finden. Ist mir das »in potentia esse« ebenso unmittelbar gewiß wie das »in actu esse«, und bin ich meiner darin ebenso gewiß? Offenbar nicht.

Das, was »nicht mehr« und »noch nicht« und darin in gewisser Weise doch »noch« oder »schon« ist, das ist von der Aktualitätsphase aus gehalten. Husserl hat für diese phänomenalen Seinscharaktere die Namen »retentional« und »protentional«. Diese Modi als potentielles Sein in Anspruch zu nehmen, ist berechtigt, weil – nicht nur objektiv, sondern auch phänomenal – die Möglichkeit des Übergangs zu Aktualität besteht. In *potentia esse* heißt in *potentia alicuius actus esse*: Es liegt darin die phänomenale Bezogenheit von Potentialität auf Aktualität. Wenn dagegen traditionell davon gesprochen wird, daß jeder Akt »Akt einer Potenz« sei, so hat das einen andern Sinn. Man meint dann, daß der Akt als das Wirkliche und Wirksame aus einer zeitlich vorausliegenden realen Möglichkeit – einer »Seinsanlage« – hervorgehe, ohne daß dabei an unmittelbar bewußte Übergänge von potentiell zu aktuellem Sein gedacht ist, wie wir sie in der Erlebnissphäre haben. Gibt es dahin einen Zugang vom Phänomenalen her? Die Rede vom Akt als »Betätigung« weist in dieselbe Richtung. Zur Betätigung gehört etwas, das sich betätigt. Es »hat« die Potenz, und weil es sie hat, kann es die entsprechenden Akte vollziehen. Aber weder das »Etwas« noch das »Haben« noch »Potenz« und »Akt« in diesem Sinne sind uns von der bisherigen immanenten Analyse her bekannt. Der Unterschied immanenter und transzendenter Betrachtungsweise (in Husserls Sinn) hebt sich hier sehr scharf heraus. Wir sehen wohl, daß wir in das Reich der transzendenten Gegenstände hinübergehen müssen, um zu den Aristotelisch-scholastischen Kategorien zu kommen. Aber das darf nicht durch einen Sprung geschehen. Wir stehen in einer echten Ursprungsbetrachtung und müssen Schritt für Schritt vorangehen, wenn wir das ontisch Fernere aus dem Näheren begreifen wollen.

Die Ausgangssituation ist immer noch nicht erschöpft: Ich bin in einem Akt und finde mich darin. Das Sein und den Akt haben wir betrachtet, aber noch nicht das Ich. Was besagt das Ich – mich – und was das Finden? Ich denke diesem Problem nach, das ist jetzt mein aktuelles Sein. Und mit diesem Denkend-Sein geht das Bewußtsein dieses Denkend-Seins und dessen, was darin denkend ist, mit. Das ist in der ursprünglichen Form kein neuer Akt, der sich dem Denken und dem denkenden Ich zuwendet; je aktueller das Denken ist, desto ungeteilter ist es und bin ich darin, aber es ist bewußtes und selbst-bewußtes Denken. Es kann auch sein, daß die Spaltung eintritt in einen unreflektierten Akt und eine Reflexion, die sich darauf richtet. Ist dann auch das Ich »gespalten«? Im strengen Sinne nicht. Ich, das reflektierende, finde mich, das denkende Ich – aber dasselbe Ich. Es ist keine nachträgliche Feststellung oder gar ein Schluß: Dieses und jenes Ich ist dasselbe. Unmittelbar bin ich reflektierend meiner als des denkenden bewußt. Auch bei einer Mehrheit gleichzeitiger Akte ist es bewußtermaßen dasselbe Ich, das denkt, wahrnimmt, will etc., nicht in jedem Akt ein besonderes. Und ebenso ist es das eine und selbe Ich, das Vergangenes festhält und Kommendem entgegengeht, das aus der Vergangenheit in die Zukunft hineinlebt. So ist es phänomenal etwas, was Dauer hat, was nicht nur jetzt ist, sondern war und sein wird, wenn auch der Gehalt seines aktuellen Seins ein beständig neuer und anderer ist. Als was ist es mir bewußt? Husserl hat es als »reines Ich« beschrieben, als bloßes Subjekt des jeweiligen Aktes und des gesamten Subjektlebens, das bewußtseinsmäßig mit dem aktuellen zusammenhängt: punktuell, substanzlos, eigenschaftslos, nicht qualitativ von andern

unterschieden, sondern nur durch die Einzigkeit des Ich-Seins. Sicherlich: Name und Stand, Leistungen und sogar Eigenschaften, die ich an mir kenne – kurz, alles, was ich aus eigener Erfahrung und fremden Berichten und Urteilen von mir weiß, steckt in dem einfachen Bewußtsein des eignen Seins nicht darin. Dennoch sind das Sein, dessen ich mir bewußt bin, und das Ich, das seiner selbst bewußt ist, nicht qualitätlos. Ich bin in diesem Augenblick anders, als ich in einem früheren war und in einem späteren sein werde; anders je nach den mannigfaltigen Aktgehalten – und doch in diesem Wechsel in gewisser Weise auch qualitativ dasselbe; und wenn das Bewußtsein von meinem aktuellen Sein keinen Vergleich mit dem früheren enthält und auch das Anderssein ohne Vergleich nicht bewußt ist – es kann bewußt sein – so ist doch sich das Ich seiner selbst als eines so gearteten bewußt, und dieses sein »Quale« ist die notwendige Grundlage für Vergleich und Feststellung des So- und Andersseins gegenüber früherem, evtl. auch gegenüber fremdem Sein. Stoße ich hier nicht auf eine Tiefe, die sich im aktuellen Leben öffnet? Wird es nicht zur Bekundung von etwas Dahinterstehendem, was nicht selbst und direkt faßbar ist? Ist hier nicht eine erste Richtung, in der die Immanenz über sich hinausweist und uns zwingt, aus ihr herauszugehen? Es ist für das fließende Leben etwas da, was ihm »zu Grunde liegt«, was es trägt – eine Substanz. Ich kann dieses Etwas nicht direkt ins Auge fassen: Daß es ist, wie und was es ist, gibt sich mir kund in dem, was mir unmittelbar gewiß ist und was nun, sobald dieses Etwas dahinter auftaucht, als Bekundung, Auswirkung, Betätigung dieses Etwas dasteht. Damit haben wir Zugang zum Akt als Bestätigung einer Substanz, zu den Kategorien Etwas, Akt, Substanz. Sie stehen nicht alle auf gleicher Stufe. Vom Etwas mußten wir schon innerhalb der immanenten Sphäre sprechen. »Etwas« ist alles, wovon wir etwas aussagen, es ist die oberste und allgemeinste logische Kategorie. Dementsprechend ist »etwas« alles, was ist, was so oder so beschaffen ist, was sich verhält usw. Es ist die oberste und allgemeinste ontische Kategorie, so allgemein wie das Sein selbst. Es ist nicht eingeschränkt auf irgendeine Seinssphäre, Immanentes und Transzendentes gehen in gleicher Weise in diese Form ein. Demgegenüber sind »Ich« und »Substanz« schon Einschränkungen; auf das Ich stoßen wir in der Immanenz, wenn es auch sprachüblich und sinngemäß übertragen wird auf das Transzendente, das hinter dem reinen, seiner selbst bewußten Ich steht; »Substanz« weist in die transzendente Sphäre hinein und hat innerhalb der immanenten keine Stelle.

Wir sind ausgegangen, um den Sinn von »Potenz« zu suchen und sind auf die Substanz gestoßen. Vielleicht haben wir aber damit den Ort, wo die Potenz – als Seinsanlage – zu finden ist. Einen phänomenalen Sinn des »in potentia esse« konnten wir schon aufzeigen: Das Sein des Ich auf etwas hin, was es noch nicht ist, wofür es aber gerüstet ist, öffnete uns die Dauer des Ich, und seine wechselnde Qualifizierung den Zugang zu etwas, was dahinter steht; so deutet die »Möglichkeit«, die auf Vergangenes zurück- und auf Künftiges vorweist, über sich hinaus auf eine dauernde Bestimmtheit dieses Etwas, der Substanz, worin die Möglichkeit seiner Akte verankert ist, und die qualitative Mannigfaltigkeit solcher »Potenzen« der Substanz. So gehören Substanz, Potenz und Akt zusammen. Das, was in allen Akten sich betätigt, ist die eine Substanz; aber die qualitative

*Mannigfaltigkeit der Akte hat ihre Grundlage darin, daß sie eine Mehrheit von Potenzen »hat«. Die Kategorien können in formaler Allgemeinheit gefaßt werden, ohne Einschränkung auf ein bestimmtes Gebiet transzendenter Gegenstände, wie es der Ausgang von der immanenten Sphäre nahelegen könnte, nämlich auf das Gebiet des Seelischen. Wir verstehen auf Grund der bisherigen Analyse unter Substanz ein Etwas, dessen Sein sich über eine Dauer erstreckt und das das, was es ist, in gewissen Auswirkungen betätigt; unter Akten diese Betätigungen; unter Potenzen die dauernden Bestimmtheiten der Substanz auf gewisse Betätigungen hin. Daß diese Betätigung seiner selbst bewußtes Leben sein müßte, das braucht in den Begriff des Aktes nicht hineingenommen zu werden: Wenn das Holz, das ins Feuer geworfen wird, anfängt zu brennen, so ist das ein Akt, dessen »Möglichkeit« es in sich trug.*

*Gehört die Bestimmtheit der Potenzen notwendig zur Idee der Substanz? Diese Frage erhebt sich, wenn wir an die Idee des reinen Seins zurückdenken, die sich uns erschlossen hat: reines Sein als reiner Akt, in dem nichts bloß potentiell ist, der nicht anhebt und nicht aufhört, der unwandelbar von Ewigkeit zu Ewigkeit ist. Zunächst: Ist hier überhaupt die Kategorie der Substanz anwendbar? Es wurde früher gesagt, Gott sei nicht Substanz, wenn man darunter das »Wesen« im Unterschied zum »Sein« oder den »Träger« von »Eigenschaften«, die nicht mit ihm selbst zusammenfallen, versteht. Wenn wir »Substanz« aber nur so fassen, wie wir es eben getan haben: »Ein Etwas, dessen Sein sich über eine Dauer erstreckt und das das, was es ist, in gewissen Auswirkungen betätigt«, so dürfen wir wohl die Frage bejahen. Allerdings ist diese Dauer keine Zeitstrecke, sondern die Dauer der Ewigkeit, die jede zeitliche Dauer erfüllt. Ebenso ist die Auswirkung der Substanz hier nicht Auswirkung in diesen oder jenen zeitlich anhebenden und aufgehenden und inhaltlich differenzierten Akten, und entsprechend ist es von allem, was sie ist, nicht bald dies, bald jenes, was sich in Akten auswirkt. Das Sein ist actus purus – das besagt: Alles, was dieses Etwas ist, wirkt sich beständig aktuell aus. Es ist also nichts darin unausgewirkte Möglichkeit, als Bestimmtheit zu etwas, was noch nicht ist. Potenz ist hier nur als ausgewirkte Möglichkeit, als potentia in actu; die Substanz, die sich in einem Akt auswirkt, läßt auch nicht Raum für eine Mehrheit von Potenzen, so daß man sagen muß: Hier fallen Substanz, Potenz und Akt realiter zusammen, wenn sie auch der Idee nach – gerade mit Rücksicht auf das, was die Kategorien, die Endliches in sich befassen, mit dem hier Vorliegenden gemeinsam haben – zu trennen sind.*

*Wir sind, von der einfachen, unmittelbar gewissen Seinstatsache ausgehend, zur Scheidung dreier Seinssphären gekommen: der immanenten als der uns unmittelbar und untrennbar nahen und bewußten; einer transzendenten, die sich in der Immanenz ankündigt; und einer dritten, die ihrem Sein nach von der immanenten wie von jener ersten transzendenten radikal unterschieden ist. Wir haben von diesem reinen Sein bisher nur gesagt, daß es »der Idee nach« sich uns an der Hand des immanenten Seins erschließe, während die Bekundung der endlichen Substanzen in der Immanenz als Existenzbekundung zu fassen ist. Es ist aber durch das Gesagte nicht ausgeschlossen, daß es auch eine Existenzbekundung dieses reinen Seins in der Immanenz geben mag. Dieser Frage wollen wir jetzt nachgehen.*

*Ich bin meiner in meinem aktuellen Sein und bin dieses Seins bewußt. Dieses aktuelle Sein ist ein momentanes und kann doch als rein momentanes nicht sein. Das aktuelle Sein kommt aus einem potentiellen und geht in potentes; aber alle Potentialität wird phänomenal von der Aktualität gehalten und kann dieser nicht Halt geben. Was hält mich in meiner punktuellen Existenz zwischen Sein und Nichtsein? Wenn ich in die transzendente Sphäre vorgedrungen bin, kann ich wohl die Substanz, die sich in dem fließenden aktuellen Sein bekundet, als Träger dieses Seins auffassen. Aber es ist soeben gezeigt worden, daß das Sein der endlichen Substanzen kein voll ausgewirktes ist. Es ist auf eine Entfaltung in wechselnden Tätigkeiten hingebunden und behält immer etwas von Unerfülltheit und Hinfälligkeit – ein »noch nicht« und »nicht mehr« – in sich. Ihre Potentialität weist vorwärts auf die Aktualität, in der sie sich erfüllen soll, aber sie weist auch rückwärts über sich hinaus auf ein nicht mehr im fließenden Wechsel von Aktualität und Potentialität sich entfaltendes, sondern in ewiger Unwandelbarkeit aktuelles Sein. Kann etwas anderes meinem hinfälligen, von Punkt zu Punkt nur an echte Existenz rührenden Sein Halt geben als das wahre Sein, in dem nichts von Nichtsein ist, das, aus sich allein keines andern Haltes fähig und bedürftig, unwandelbar steht? Und gibt die Hinfälligkeit meines eigenen Seins nicht selbst Gewißheit – nicht bloß von der Idee, sondern von der Realität dieses reinen, wahren, »absoluten« Seins? Daß man denkend zu dieser Schlußfolgerung kommen muß, daß in der schlichten Seinstatsache das Fundament für einen Gottesbeweis gegeben ist, möchte ich behaupten. Daß die Gewißheit von der Existenz des absoluten Seins in der schlichten Seinstatsache unmittelbar liege, ist damit noch nicht gesagt. Ich habe diese Gewißheit in dem Augenblick, wo ich glaube: Da greife ich nach dem absoluten Halt und fühle mich davon gehalten. Aber Glaubensgewißheit ist blinde Gewißheit, Glauben ist nicht Schauen. Und es ist ja zweifellos möglich, sich seines aktuellen Seins bewußt zu sein, ohne darin einen Glaubensakt zu vollziehen oder auch nur inaktuell Glauben zu haben. Es gibt sodann eine Gewißheit des absoluten Gehaltenseins, eine Gewißheit von der Gegenwart Gottes, die über die Glaubensgewißheit hinausgeht und nicht mehr blind ist: Jeder Mystiker weiß davon zu berichten. Aber mystisches Innerwerden Gottes ist nicht untrennbar mit der schlichten Seinstatsache verbunden. Wäre es so, dann gäbe es ja für den Glauben keine Stelle mehr. So wird man sagen müssen, daß die Sphäre des absoluten Seins als eine zweite transzendente Sphäre zu setzen ist; es führt zu ihr von der immanenten her ein dreifacher Weg: der des mystischen Schauens, der des Glaubens, der des logischen Verfahrens. Der erste ist zwingend, aber er ist kein allgemeiner Weg; der zweite steht jedem offen, aber der Wille muß ans Ziel helfen; der dritte ist der Weg der natürlichen Erkenntnis, den jeder Vernünftige gehen könnte; warum es nicht geschieht, warum nicht nur der Stumpfe und Gleichgültige, sondern auch der theoretisch Interessierte vor oder auf diesem Wege haltmachen, warum schon so viel Energie aufgewendet worden ist, um seine Ungangbarkeit zu beweisen, das ist so unergründlich wie das Geheimnis eines außer- oder widergöttlichen Seins selbst.*

*Innenwelt, Außenwelt, Überwelt haben sich uns ihrer Form nach erschlossen. Seinsfülle gegenüber Hinfälligkeit, Ewigkeit gegenüber Zeitlichkeit grenzen die Überwelt den andern gegenüber ab, die*



*Unabtrennbarkeit des Für-sich-Daseins vom Sein die immanente Sphäre gegenüber den transzendenten. Es gibt allgemeinste Formen, die alle Seinsphären umgreifen (wie Etwas und Sein) und prinzipiell von jeder her zugänglich sind. Andere können nur in einer oder evtl. auch in zwei Seinsphären Erfüllung finden; als mögliche Abwandlungen wären sie in ihrer leeren Formalität aber auch von den Sphären her zu gewinnen, in denen es für sie keine Erfüllung gibt. Die transzendenten Seinsphären, als material erfüllte und reale, kündigen sich uns in »unserer«, in der immanenten Sphäre an. Prinzipiell ist der Zugang zu der Überwelt auch von der Außenwelt her möglich, da zwischen beiden ein analoger Zusammenhang aufzudecken ist wie zwischen Innenwelt und Überwelt. (Es ist der Weg der Thomistischen Gottesbeweise im Unterschied zu dem bei Augustin vorherrschenden von der Innenseite her).*

### *§ 3. Methodischer Rück- und Ausblick*

*Damit haben wir den Anfang einer methodischen Besinnung über den Weg, den wir bisher zurückgelegt haben. Wir suchten einen sichern Ausgangspunkt, um den Begriffen »Potenz« und »Akt« – als wichtigen Bestandstücken des Thomistischen Organons und einer jeden Seinsphilosophie – auf den Grund zu kommen. Da ihr Zusammenhang mit den letzten Seinsfragen sichtbar wurde, war es nötig, bis an den ersten Ausgangspunkt alles Philosophierens zurückzugehen. Daß das, was ich die »schlichte Seinstatsache« nannte, als ein erster Ausgangspunkt in Anspruch genommen werden kann, scheint mir kaum noch einer Rechtfertigung zu bedürfen. Wenn es durch Autoritäten gestützt werden sollte, so könnte neben Augustin, Descartes und Husserl auch Thomas selbst herangezogen werden. Aber ich glaube, daß der Gang der Untersuchung selbst den Ausgangspunkt genügend rechtfertigt. Man mag darüber streiten, ob nicht auch von einem ganz andern Ausgangspunkt her eine Philosophie aufgebaut werden könnte; ja, ich glaube, daß man von diesem Ausgangspunkt her dazu kommen kann, diese Möglichkeit zu erweisen. Aber daß es eine letzte und unabweisbare Tatsache ist, auf die wir zurückgehen, daran wird nicht zu rütteln sein. So war es der zweite methodische Schritt, diese Tatsache soviel wie möglich auszuwerten: zu entfalten, was darin liegt, soweit es für unsere Fragestellung von Bedeutung sein kann. Nun haben sich von dem Ausgangspunkt her eine ganze Reihe von Wegen geöffnet, die über ihn hinausführen. Und ehe wir einen neuen Schritt wagen, bedarf es der Prüfung, welcher Weg jetzt am besten einzuschlagen ist.*

*In der Auswertung der Ausgangstatsache war es nötig, rein der Verständigung wegen, wiederholt Ausdrücke zu gebrauchen, deren Sinn noch nicht ausreichend geklärt ist und deren Gebrauch darum auch noch einer nachträglichen Rechtfertigung bedarf. So war vor allem von Form und Materie die Rede, von Formen des Seins und des Seienden. Die Bedeutung von Form und Materie aufzusuchen, die Möglichkeit von Aussagen über Formen, losgelöst von der Materie, zu erweisen, zu prüfen, ob Akt und Potenz in einem formalen Sinn zu verstehen sind, das wäre die Aufgabe einer formal-ontologischen Behandlung unseres Problems. Soweit die Untersuchung bisher geführt ist, fanden wir*

einen Sinn von Akt und Potenz sowohl in der immanenten als in den transzendenten Sphären. Um legitim den Übergang von der immanenten zu den transzendenten Sphären vollziehen zu dürfen, wäre das Verhältnis dieser und jener Sphären noch näher zu erörtern. Das wäre die Aufgabe einer transzendentalphilosophischen Untersuchung, die zugleich erkenntnistheoretische und metaphysische Bedeutung hätte.

Stehen wir einmal in der Welt der endlichen transzendenten Dinge, dann eröffnet sich uns eine Reihe von material verschiedenen Seinsregionen. Es wäre also zu untersuchen, ob überall Akt und Potenz eine Stelle haben und welche Differenzierungen sie evtl. in den verschiedenen Regionen zeigen. Das ergäbe eine material-ontologische Untersuchung.

Schließlich haben wir gesehen, daß auf Grund der analogia entis Akt und Potenz auch für die Überwelt einen Sinn haben, und wenn wir dem nachgingen, würden wir in die Theologie hineingeführt.

Prinzipiell ist es ebensogut möglich und ebenso dringlich, von der transzendentalphilosophischen wie von der formal-ontologischen Betrachtungsweise auszugehen. Mit Transzendentalphilosophie ist das gemeint, was Husserl »transzendente Phänomenologie« nennt, d. h. eine Beschreibung der Bewußtseinsstrukturen, in denen und durch die sich von der Immanenz her eine transzendente Welt aufbaut. (Die metaphysische Seite des Problems ist bezeichnet durch die Frage, ob diese Welt eine auf das konstituierende Bewußtsein relative, durch seine konstituierenden Akte bedingte und gehaltene Welt ist oder ob der Weg von der immanenten zur transzendenten Sphäre ein Übergang in eine dem Bewußtsein gegenüber autonome und unabhängige Welt sei.) Diese Betrachtung empfiehlt sich als erste, weil sie eine Ursprungsbetrachtung ist, weil sie von dem von uns Nächsten ausgeht und von da aus, Schritt für Schritt vorwärtsgehend, das Fernere gewinnt. Dabei ist das »Nächst« und »Fernere« natürlich nicht in räumlichem Sinn zu verstehen: schon darum, weil Immanentes und Transzendentes gar nicht in eine Raumordnung eingehen und darum keines Vergleichs in räumlicher Hinsicht fähig sind. Nur soviel liegt an Raumbestimmung in der »Nähe« des Immanenten, daß es in einem einzigartigen Sinn »hier« ist. Auch in zeitlichem Sinn ist der Vorrang des Immanenten nicht aufzufassen. Wenn wir der zeitlichen Entwicklung unserer Erkenntnis nachgehen, so ist der erste Gegenstandsbereich unseres Erkennens sicher nicht die innere, sondern die äußere Welt. Die »Nähe« bezeichnet die Unabtrennbarkeit und Undurchstreichbarkeit dieses Bereichs. In diesem Sinne ist das Immanente das für uns erste, durch das hindurch wir zu allem andern kommen müssen. Sobald wir aber den Zugang zu den anderen Sphären gewonnen haben – das zeigte bereits die kurze Ausgangsbetrachtung –, sinkt die immanente Sphäre, unbeschadet ihrer Zentralstellung für uns, zu einem Sondergebiet herab. Als alles Sein umfassend steht dann die formale Ontologie da: Ihre Formen sind Grundformen des Seins und alles Seienden, darum ist sie selbst *pr*Äth yilosoÿffla. Allerdings ist auch für sie die Konstitutionsfrage zu stellen, und so bleibt sie in einer Richtung ungeklärt, solange man die Konstitutionsprobleme unberücksichtigt läßt. Andererseits ist es – schon rein terminologisch – nicht möglich, Klarheit zu schaffen, solange die ontologischen Grundbegriffe nicht geklärt sind. Man

*kann auf keinem Gebiet etwas beschreiben, etwas aussagen, ohne sich ontologischer Ausdrücke zu bedienen, ohne ontologische Formen vorauszusetzen. Da überdies das Thema solche ontologische Formen zur Diskussion stellt, ist es offenbar für uns die dringlichste Aufgabe, mit der ontologischen Untersuchung zu beginnen.*

## II

# Akt und Potenz in formal-ontologischer Betrachtung

*§ 1. »Form« im Sinne der formalen Ontologie.*

*Die allgemeinsten Grundformen. Formalisierung,  
Generalisation, Spezifikation, Individuation*

*Die erste Frage wird die nach dem Sinn von »Form« überhaupt sein müssen, wenn wir unter formaler Ontologie die Lehre von den Formen des Seins und Seienden verstehen. Es wird ja von Form im verschiedensten Sinn gesprochen: Bei den sichtbaren Dingen ist es einmal der Name für die geometrische Gestalt im Unterschied zu dem Stoff, der darin gestaltet ist; es wird aber auch – bei den lebendigen Körpern – für die innere Kraft gebraucht, die den Stoff zu einem geformten Gebilde gestaltet und ihm die äußere Form gibt; und darüber hinaus bei allen materiellen Dingen als das, worauf ihre gesamte sinnenfällige Beschaffenheit zurückgeht, ihre Idee. Als der Gegensatz dazu erscheint das völlig Formlose, die Materie im Sinne der prima materia, nach Aristotelisch-scholastischer Terminologie. Neben diese Formen der materiellen Dinge werden die reinen Formen gestellt, die formae separatae, die nicht eine Materie qualifizieren, sondern für sich existieren als reine Geistwesen. In allen diesen Bedeutungen aber (die noch keineswegs alle möglichen und üblichen sind) ist Form etwas Qualifiziertes, und in diesem Sinn inhaltlich Erfülltes oder Materiales. Keine geometrische Gestalt (als rein geometrische) gleicht der andern, keine Idee der andern. Auf die Formen im Sinne der formalen Ontologie aber kommen wir erst, wenn wir diese Formen ihres Inhalts entleeren. Das, was uns in der Erfahrung begegnet, sind inhaltlich bestimmte Gegenstände, mögen sie*

materiell oder geistig sein; so bestimmt, daß jeder von jedem andern unterschieden ist, sei es auch nur durch seine Raum- und Zeitstelle. Seine Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit, die es von allem anderen sondert, nennen wir seine Individualität, die qualitative und quantitative Fülle, an die seine individuelle Existenz gebunden ist, seine Konkretion. In dieser Fülle ist manches, was wir auch anderswo finden können, was sich aus der Konkretion herausheben und in abstracto betrachten läßt. Aber auch wenn wir ihm seine ganze Fülle nehmen, wenn wir ihm alles nehmen, was ihn von irgendeinem andern unterscheidet, bleibt noch etwas übrig: Etwas, das ist. In dieser Form tritt uns alles Seiende entgegen. Hier haben wir jene völlig leeren Seinsformen, mit denen es die formale Ontologie zu tun hat. »Etwas« oder »Gegenstand« einerseits – Sein andererseits. In dem »Etwas« steckt noch ein Doppeltes: das, was ist; und das, was es ist; der Gegenstand, seine Fülle und sein Sein. Ohne Fülle kein Sein. Darum ist auch sie eine ontologische Form. Aliquid, quod quid est, esse: Das sind die ontologischen Grundformen. Ihre konkrete Einheit ist das Seiende: ens. Vom Sein ist schon im I. Abschnitt viel die Rede gewesen. Ist der Sinn dort und hier streng derselbe? Wenn von göttlichem und geschöpflichem Sein gesprochen wurde, von potentiellern und aktuellem Sein, so sind das verschiedene Ausfüllungen der leeren Seinsform. Man könnte versucht sein, diese Form als den Begriff des Seins zu bezeichnen. Aber das wäre eine Verdunkelung und Verschiebung der Situation. Wir können ebensogut vom »Begriff des aktuellen Seins« und vom »Begriff des potentiellen Seins« sprechen wie vom »Begriff des Seins überhaupt«. Also ist der Übergang von Inhaltlichem zum Formalen nicht gleichbedeutend mit dem Übergang zum Begrifflichen. Abstraktion ist nicht ohne weiteres Begriffsbildung. Abstrahere – d. h. in unserm Zusammenhang 1. negativ: abgesehen von der Fülle, 2. positiv: die Form abheben. Beides geschieht an dem, was ist; Fülle und Form haben ihre Stelle im Seienden selbst. Aber alles, was ist, kann begrifflich gefaßt werden: Den ontologischen entsprechen logische Formen. Dies nur zur Abgrenzung des Gebiets, in dem wir uns bewegen.

Husserl hat die ontologischen Formen formale Kategorien genannt, und in diesem Sinn wurde an früherer Stelle von logischen und formal-ontologischen Kategorien gesprochen. Wir möchten diesen Ausdruck in der Folge zunächst vermeiden, weil man dadurch an überlieferte Kategorientafeln erinnert wird und weil es noch zu untersuchen wäre, ob die überlieferten Kategorien – alle oder wenigstens einige – wirklich Formen in dem aufgewiesenen Sinne sind. So wollen wir von »Leerformen« sprechen. Formen von gleicher Allgemeinheit wie die drei genannten Grundformen werden sich vielleicht nicht mehr aufweisen lassen. Damit ist nicht gesagt, daß das Gebiet der formalen Ontologie mit ihnen erschöpft sei. Es kann Formen von größerer und geringerer Allgemeinheit geben, entsprechend Materialen von größerer und geringerer Allgemeinheit; Formalität und Allgemeinheit, Materialität und Individualität oder Singularität decken sich nicht. »Gegenstand überhaupt« und »Individuum« sind die oberste und die unterste Stufe in einer Stufenfolge vom Allgemeinen zum Besonderen. Aber »Individuum« ist selbst eine Leerform. Sie besagt, daß diese Form mit ihrer vollen Ausfüllung ein Singuläres bezeichnet, umgekehrt, daß nur ein Singuläres ihre unmittelbare Ausfüllung sein kann. Es ist eine unbegrenzte Vielheit von Singulärem denkbar, was sie ausfüllen kann. In diesem Sinne besitzt

sie auch noch Allgemeinheit. Andererseits kann sie nur von Singulärem ausgefüllt werden. Und das ist eine Einschränkung gegenüber dem »Gegenstand« als allgemeinsten Grundform. Diese Form kann durch ein Allgemeines ausgefüllt werden. Eine solche Ausfüllung wäre z. B. »das Dreieck« oder »das materielle Ding«. Von beiden kann in dieser Allgemeinheit etwas ausgesagt werden. (Das Dreieck hat die Winkelsumme  $2R$ . Das materielle Ding hat physikalische Eigenschaften.) Sie bedürfen dazu keiner weiteren Ausfüllung. Andererseits lassen sie Ausfüllung zu: und zwar einerseits durch Individuen (dieses Dreieck ist der Querschnitt dieses Prismas; dieses Stück Eisen wiegt 3 Pfund), andererseits durch etwas von geringer Allgemeinheit, was aber kein Individuum ist (das gleichseitige Dreieck ist gleichwinklig; Metalle kommen in verschiedenen mineralischen Verbindungen vor). Das konkrete Individuum kann unmittelbar Ausfüllung der allgemeinsten Leerform wie einer der niederen Formen sein. Während aber in die allgemeinste Form jedes Individuum eingehen kann, umgrenzen die andern einen engeren Kreis für ihre mögliche Ausfüllung. Das hängt zusammen mit dem Verhältnis, in dem diese »Formen« zueinander stehen. »Dreieck« und »gleichseitiges Dreieck« – das ist nicht bloß eine Form und etwas, was sie ausfüllt. Es steht ein Inhalt auf beiden Seiten und ein innerer Zusammenhang zwischen den Inhalten hier und dort. Der Inhalt hier und der Inhalt dort stehen in teilweiser Deckung, darüber hinaus aber hat jedes einen Sonderbestand: »Dreieck« besagt etwas fest Bestimmtes und eine Reihe von bestimmt vorgezeichneten Möglichkeiten. Was fest bestimmt ist, das findet sich im »gleichseitigen Dreieck« wieder. Das »gleichseitig« bedeutet die Festlegung auf eine der vorgezeichneten Möglichkeiten und die Ausschaltung der andern. Der allgemeine Inhalt ist im spezielleren enthalten und wiederum – in anderm Sinn, im Sinn der Vorzeichnung – das Speziellere im Allgemeineren. Dies Verhältnis bezeichnen wir als Differenzierung oder Spezifizierung. Die Differenzierung schreitet nach unten hin fort bis zur vollen inhaltlichen Bestimmtheit. Dann ist keine Differenzierung mehr möglich, sondern nur Ausfüllung durch ein Individuum. Steigen wir andererseits in der Stufenleiter der »materialen Formen« oder »Spezies« zu größerer Allgemeinheit hinauf, so kommen wir schließlich zu etwas, was nicht mehr Differenzierung eines Allgemeineren ist. Mit einem traditionellen Ausdruck können wir es »Genus« – »Gattung« nennen. Sind die Gattungen Leerformen, oder wie stehen sie zu diesen?

Späteren Untersuchungen vorgehend, können wir »materielles Ding« – »geistige Person« als Genera, als Gattungen, in Anspruch nehmen. Jeder gehört ein Umkreis von Individuen zu. Sie gehören dem Genus zu auf Grund dessen, was sie sind, und dieses Was, ihre Spezies, ist als Spezifikation des Genus zu verstehen. Dieser Granat hier ist ein Individuum der Spezies »böhmischer Granat« (dabei soll »böhmisch« nicht auf den Ursprung hindeuten, sondern eine bestimmte Qualität bezeichnen, und wir wollen annehmen, daß es eine weitere Differenzierung der böhmischen Granate nicht mehr gibt, sondern daß dies eine niederste Spezies sei). Zwischen die niederste Spezies und das Genus schieben sich evtl. Spezies von verschiedener Allgemeinstufe ein, und auf allen Stufen haben wir ein material Bestimmtes und zwischen je zwei Stufen eine inhaltliche Differenzierung. Das Verhältnis von Genus und Spezies kann aber verschiedener Art sein: Bei echter und eigentlicher Spezifikation muß das

Genus sich in eine Reihe (evtl. eine bestimmte, endliche Anzahl) von Spezies auseinanderlegen und kann nicht anders als so oder so spezifiziert in Individuen vorkommen. In allgemeinerem Sinn (so in dem gewählten Beispiel) bezeichnet Spezifikation nur das tatsächliche Verhältnis, daß eine Reihe inhaltlicher Bestände neben einem verschiedenen Bestand einen gemeinsamen aufweist, den man »generellen« nennt. Den Unterschied dieser und jener Spezifikation aufzuklären, wird später in einer materialen und genetischen Untersuchung versucht. Das Verhältnis der niedersten Spezies und dem Individuum ist nicht das gleiche wie das von Genus und Spezies. Nehmen wir an, daß wir zwei völlig gleiche böhmische Granate hätten, so wäre die Spezies hier und da dieselbe. Die Unterscheidbarkeit der Individuen wäre nur durch das »Hier« und »Da« gegeben. So ist Individuation nicht Spezifikation. Die Spezies »verkörpert«, »realisiert« sich in den Individuen. Aber in die Spezies geht von den Individuen her nichts ein. Und da sie ihr keine inhaltliche Fülle geben, kann man auch nicht eigentlich von »Ausfüllung« der Spezies durch ein Individuum sprechen. Viel eher erscheint es angebracht zu sagen, daß die Spezies in das Individuum eingehe. Sie ist es, die ihm Inhalt gibt. Und das weist uns aufs neue darauf hin, daß »Individuum« eine Form bezeichnet. Das Entsprechende haben wir am andern Ende der Stufenleiter. Die Gattung »materielles Ding« ist keine Spezifikation der Leerform »Etwas« oder »Gegenstand«. Sie geht in diese Form ein und kann sie ausfüllen, aber ihr Inhalt wächst ihr nicht von dort zu und ist keine Differenzierung des »Gegenstandes«, weil diese Leerform keinen Inhalt hat, der sich differenzieren könnte. So sehen wir, daß es in der Tat Allgemeinstufen innerhalb des Formalen wie innerhalb des Materialen gibt. Ferner, daß zwischen Form und Materie in diesem Sinn kein relativer Unterschied ist, so daß etwas im Verhältnis zu einem Niederen Form und zugleich für ein Höheres Materie sein könnte. Damit ergeben sich die Berechtigung und Notwendigkeit einer Abgrenzung zwischen formaler Ontologie und materialen Ontologien, zugleich aber die nahen Zusammenhänge beider. Die Leerformen treten uns erfahrungsgemäß nirgends als Leerformen entgegen, sondern immer von einem Inhalt erfüllt, andererseits tritt jeder Inhalt in einer Form auf. Schließlich kann nicht jeder Inhalt in jede Form eingehen, sondern es besteht eine Zuordnung zueinander. Jedes Genus und jede Spezies sind etwas Materiales, haben einen Inhalt, so daß diese Spezies nur diesem Genus und jene nur jenem zugehören kann. Aber Genus überhaupt und Spezies überhaupt sind Leerformen; die Leerformen, die der Allgemeinheit nach zwischen Gegenstand überhaupt und Individuum stehen.

## § 2. Genus, Spezies, Individuum im Verhältnis zu den Grundformen: Gegenstand, Was, Sein. Primäre und sekundäre Gegenstände.

### Ideale Gegenstände

Kehren wir zu den drei Grundformen: Gegenstand, Was und Sein zurück und prüfen wir, wie sich Genus, Spezies, Individuum dazu verhalten. Der Gegenstand ist das, was ist; das, was er ist, sein Inhalt. Wenn dies in eine gültige materiale Aussage umgewandelt werden soll, so müssen alle Formen mit einem Inhalt erfüllt werden, und zwar so, daß die Inhalte, die in die verschiedenen Leerstellen eingehen, in einem inneren Zusammenhang stehen. Wenn der Gegenstand ein Individuum ist, so besagt das Sein einmal »esse in se«, selbständiges, in sich begründetes Sein, sodann »konkret sein«. (Ob es zugleich auch »real sein« bedeutet, das möchte ich hier nicht erörtern, weil zur Behandlung des Realitätsproblems nicht die nötigen Voraussetzungen gegeben sind.) Das »Was« ist in diesem Fall eine niederste, nicht mehr differenzierbare Spezies. Das Individuum ist hier nicht leere Form, sondern konkretes Individuum; species in individuo ist concretum, und konkretes Individuum ist in einem mehr als formalen Sinn. Ist der Gegenstand eine Spezies, so ist das Sein ein »in esse«, Innerwohnen, für eine niederste Spezies »esse in individuo«, Sein in einem Individuum, und zwar wirkliches oder mögliches Sein. Ob sie außerhalb des Individuums noch eine Existenzmöglichkeit hat, wird später erörtert; sie ist zugleich das Was, dem das Sein in dieser Form zugesprochen wird. Ebenso ist das Sein der höheren Spezies und des Genus esse in individuo; aber dieses in esse ist durch die niederen Spezies vermittelt und besagt darum zugleich ein Sein in den niederen Spezies.

Man mag im Zweifel sein, ob Genus und Spezies es denn vertragen, als »Gegenstand« behandelt zu werden. Diese Frage kann vielleicht geklärt werden durch Erwägung der entsprechenden logischen Verhältnisse. Jeder ontologischen Form entspricht je eine logisch-grammatische. »Gegenstand« besagt hier »Subjekt«, von dem etwas ausgesagt werden kann. Aussagen, daß sie sind und was sie sind – das kann man in der Tat prinzipiell von jedem Individuum, jeder Spezies und jedem Genus. Da regt sich aber wieder das Bedenken, ob denn »Gegenstand« im ontologischen Sinn wirklich noch etwas anderes bedeute als logisches Subjekt. Wenn ich sage: »Das Genus ist allgemeiner als die Spezies«, so ist in diesem Satz »das Genus« Subjekt. Aber es hat nicht nur in diesem Satz Bestand; diese seine logische Existenz hat eine vorlogische zur Voraussetzung. Nun könnte man weiter sagen: Das Genus als solches mag ein Sein vor und unabhängig von seinem Subjektsein haben. Aber, wenn es nicht Subjekt in einem Satz ist, welchen Sinn hat es dann noch, es »Gegenstand« zu nennen? Um etwas darüber aussagen zu können, muß ich es »zum Gegenstand machen«, d. h. den geistigen Blick, die »Intention«, darauf richten. Dadurch wird es »intentionaler Gegenstand«, »Gegenstand für mich«. Das ist nicht dasselbe wie »logisches Subjekt«. Aber ist es dasselbe, was wir früher als die allgemeinste ontologische Form

bezeichnet haben? Und wenn es nicht dasselbe ist, bleibt dann für diese allgemeinste Form noch ein anderer Sinn übrig? Zunächst müssen wir feststellen: Ist »intentionaler Gegenstand« überhaupt eine ontologische Form? Sodann: Ist es die allgemeinste Form? Zur ersten Frage: Intentionaler Gegenstand sein heißt »für ein erkennendes Subjekt da sein«. »Erkennendes Subjekt« ist keine leere Form mehr, es hat einen materialen Sinn. Aber es läßt eine Formalisierung zu: »Gegenstand, der zu einem Gegenstand gewisser Art in einer gewissen Relation steht.« Diese Leerform aber enthält eine weitgehende Einschränkung, ist also nicht die allgemeinste ontologische Form. Lassen wir die Einschränkung fallen, dann haben wir wieder die allgemeinste Form, die durch alles und jedes ausgefüllt werden kann. Man darf sich nicht dadurch beirren lassen, daß wir jeweils bald dies, bald jenes an der Gegenstandsstelle stehen haben. Das gehört ja notwendig zur Leerform, daß sie bald mit dieser, bald mit jener Ausfüllung erscheint.

Es könnte aber doch sein, daß die Form eine mehr oder minder »eigentliche« Erfüllung zuläßt. In dem Beispielsatz: »Der Körper ist schwer« tritt eine Form auf, von der bisher nicht die Rede war. Das »schwer« antwortet nicht auf das »Was?« sondern auf ein »Wie?«, es besagt nicht ein »quod quid est«, sondern ein »quale«. Ist diese Form ebenso allgemein wie die des Gegenstandes und des Was? Der Gegenstand ist das, was ist. Ein Was gehört immer dazu. Man kann also in gleicher Allgemeinheit sagen: Jeder Gegenstand ist irgendetwas. Kann man in der gleichen Allgemeinheit sagen, daß jeder irgendwie sei? Wenn das Quale neben dem Quid eine Stelle hat, so muß es von ihm unterschieden sein, es muß sich davon mindestens abstraktiv abheben, wenn auch nicht realiter trennen lassen. Das kann ontologisch darin begründet sein, daß das Quid nicht ein völlig einfaches ist. Ist es etwas völlig Einfaches, dann kann an diesem einfachen Was noch sein eigenes Quale zur Abhebung gebracht und darum auch dem Gegenstand zugesprochen werden. Ist das Quid ein Zusammengesetztes, so kann das, was in ihm ist, sofern es nur in einem Quid, aber nicht selbst ein Quid sein kann, als ein ihm selbst und darum dem Gegenstand Zugehöriges bezeichnet werden (ein »Akzidens«), und sofern es ein das Was und den Gegenstand Qualifizierendes ist, als Qualität. Man kann sich die formalen Verhältnisse klarmachen durch das Materiale, wodurch sie Erfüllung finden: Von Gott sagt man, es sei eine uneigentliche, nur von den Geschöpfen übertragene Redeweise, ihn weise, gütig, gerecht etc. zu nennen. Richtiger sei es zu sagen, er sei die Weisheit, die Güte, die Gerechtigkeit usw.; und noch richtiger, er sei nicht dies und das und jenes getrennt, sondern alles in einem, sein völlig einfaches, ungeteiltes Wesen. Damit ist gesagt, daß ihm kein Akzidens und keine Qualität zugesprochen werden könne; es ist damit aber noch nicht entschieden, ob ihm kein Quale (als dem Quid unabtrennbar zugehörig) eigen sei. (Wenn gesagt wird, Gott allein sei gut, Gott allein sei heilig, so sind das wohl Versuche, das unaussprechliche Quale auszusprechen.) Die materiale Untersuchung wird uns noch andere Ausfüllungen des einfachen Quid und Quale kennen lehren. Das Quale, das einem einfachen Quid als alleiniges innewohnt, und dasjenige, das als ein Akzidens zu einem Quid gehört, sind als verschiedene Formen voneinander zu scheiden (darum auch terminologisch besser als Quale und Qualität auseinanderzuhalten). Wir sind also hier auf Formen gestoßen, die an einen eingeschränkten



Gegenstandsbereich gebunden sind. Eine solche Einschränkung gilt auch für die Spezies und erst recht für das Individuum (für das Individuum überhaupt und für die besondere Form des konkreten Individuums, der nur eine einzige mögliche Ausfüllung entspricht), die auf das Quid? antworten.

Darüber hinaus zeigt sich aber, daß Quale und Qualität gegenüber dem Quid sekundär sind. Quale und Quid stehen nicht unabhängig nebeneinander; überhaupt nicht nebeneinander, sondern ineinander: Das, was ein Einfaches ist, hat sein Wie, und das Zusammengesetzte legt sich auseinander in dem, wie es ist (und in den andern Akzidenzien), bestimmt sich dadurch. Von der andern Seite kann man sagen: Die »Qualitäten« bauen das Quid auf; insofern könnte man sie als das »Frühere« ansehen, das für das Ganze, das es aufbaut, vorausgesetzt ist. (Die Frage dieser Priorität wollen wir jetzt nicht untersuchen.) Aber dem Gegenstand gehört das Quale durch das Quid hindurch an. Hat das eine Bedeutung für die Art, wie beide ihrerseits Gegenstand sind? Logisches Subjekt kann das Quale so gut wie jede andere Form sein. Aber sein Sein ist differenziert – und zwar schon formal differenziert – gegenüber dem der anderen, der »primärer« Formen. Das, was dieser Form Ausfüllung gibt, ist kein Sein aus erster Hand. Das Quale ist jeweils in einem quod quid est, dieses wiederum in einem »Gegenstand«, dessen Was es ist. Damit enthüllt sich innerhalb der formalen Ontologie eine Mehrdeutigkeit des Gegenstandes, einer Mehrdeutigkeit des Seins entsprechend. Das, was in sich ist, ist primärer Gegenstand. Das, was in einem anderen ist, unmittelbar in einem primären Gegenstand oder vermittelt durch anderes, können wir sekundären Gegenstand nennen, entsprechend dem sekundären Sein, das es besitzt. Das »primär« bedeutet eine Einschränkung gegenüber der allgemeinsten Form des Gegenstandes überhaupt. Es kann nicht alles und jedes in diese Form eingehen. Aber alles, was, in dem allgemeinen Sinn des Wortes, als Gegenstand in Anspruch zu nehmen ist, weist auf den primären Gegenstand zurück. Dieser Form entspricht eine bestimmte Art der Ausfüllung: Es muß ein Seiendes sein, das nicht mehr auf ein anderes zurückweist; dem genügt offenbar das Individuum.

Es kommt nun darauf an, das Individuum scharf zu erfassen, das Formale daran vom Materialen abzulösen und sein Verhältnis zu den andern ontologischen Formen herauszustellen. Das Individuum ist ein Singuläres, ein Einmaliges. Das kann in dem begründet sein, was es ist: wenn dieses keine Wiederholung zuläßt. So kann das göttliche Wesen, weil es alle Fülle umschließt, nicht in mehreren Exemplaren vorhanden sein. Darum ist Gott als echtes Individuum in Anspruch zu nehmen. Wenn die Engel, nach der Thomistischen Engellehre, jeder eine eigene Spezies darstellen, so haben wir auch in ihnen jeweils ein Quid, das nur einmal in individuo vorhanden sein kann. Und wenn es auch von den menschlichen Individuen gilt, daß keines dem andern völlig gleich ist, so läge auch hier der Fall vor, daß die Singularität in dem Was des Gegenstandes begründet wäre. (Wir gehen hier nicht darauf ein, ob das Wesen Gottes, der Engel, des Menschen tatsächlich so sei; die entsprechenden Ideen dienen nur als Beispiele möglicher Ausfüllung der Form, die es zu klären gilt.) Daneben steht die Möglichkeit einer niedersten Spezies, die sich in einer Mehrheit von Individuen, begrenzt oder unbegrenzt vielen, vereinzeln kann. Ein Beispiel tatsächlicher Begrenzung der Zahl möglicher Vereinzelungen hätten wir,

wenn die Aufgabe vorläge, einen Stoff von begrenzter Menge zu der möglichen Anzahl völlig gleicher Körper zu verarbeiten, etwa alles Gold der Welt zu Kugeln von 10 cm Durchmesser. Diese Kugeln wären dann alle tatsächlich möglichen Individuen der Spezies »goldene Kugel von 10 cm Durchmesser«. Geht man von den tatsächlich möglichen zu den denkbar möglichen Exemplaren über, so werden es unbegrenzt viele. Zu dieser Art von Individuen gehören alle materiellen Dinge. Wenn tatsächlich nicht alle Granitblöcke der Welt gleich sind, so ist das – am Wesen des Granits gemessen – »zufällig«. Dem Granit als solchem widerspräche eine Reihe von gleichen Individuen nicht. Das principium individuationis muß hier außerhalb der Spezies liegen. Vielfach hat man die Raumbestimmtheit dafür in Anspruch genommen, bei Thomas ist es die Materie. Diese Frage wird bald wieder aufgegriffen werden müssen. Für unsere Problematik genügt vorläufig die Feststellung einer Doppelform der Individualität: einer, in der die »haecceitas« (das »dieses sein«) in der »quidditas« begründet ist, und einer, bei der ihr Grund außerhalb des Quid liegt. Dies »außerhalb« weist darauf hin, daß das Quid innerhalb des Individuums mit etwas verbunden sein muß, was in sich nicht festgelegt ist und dem die Festlegung auf dieses Quid in einem gewissen Sinn zufällig ist, d. h. auf einen formalen Sinn von Materie, der noch zu erörtern sein wird. Die allgemeine Form des Individuums ist in beiden Fällen gewahrt. Die Differenzierung der Form weist auf Erfüllung in verschiedenen Gegenstandsgebieten hin.

Ist es nun berechtigt, das Individuum als den »primären Gegenstand« in Anspruch zu nehmen, auf den alles, was Gegenstand genannt werden kann, zurückweist? Jedes Individuum ist »species in individuo« oder »quidditas« in »haecceitate«. Hat die Spezies oder irgendein anderes »Was« ein Sein außerhalb des Individuums? Wir prüfen die Frage zunächst für die niederste Spezies, etwa für die, von der vorhin im Beispiel die Rede war, die goldene Kugel von 10 cm Durchmesser. Sie ist das, was jedes der betreffenden Individuen ist, und ist in jedem. Darf ich wirklich sagen: »ist«? Sind es nicht vielmehr genau so viele Spezies wie Individuen? Es läßt sich nicht leugnen, daß jedes Individuum seine Spezies hat. Es wäre nichts und wäre nicht, wenn es sie nicht hätte. Und doch ist dieselbe Spezies in allen? Es ist der alte Streit um die Existenz der »Ideen« oder »Universalien«. Ihr Sonderdasein in den Individuen leuchtet ein, und daß dieses »Sein in« und die individuelle Spezies selbst auf das Individuum und dessen Sein angewiesen sind, gleichfalls. Aber wird nicht gerade an unserm Beispiel recht deutlich, daß der Existenz der individuellen Spezies und der Individuen selbst etwas anderes vorausgeht? Sie sind ja zu Exemplaren dieser Spezies geformt worden. »Dieser«: d. h. der allgemeinen, die in viele »Exemplare« hineingeformt werden kann. Sie war also, ehe noch die Individuen waren. Wie war sie? Jemand hat »die Idee gehabt«, entweder der, der sie ausführte, oder ursprünglich ein anderer, der den Befehl gab. Nehmen wir der Einfachheit halber an, der »Urheber« der »Idee« und der Ausführende seien derselbe gewesen. Man sagt, die Idee habe vor ihrer »Realisierung« »im Geist« des Künstlers existiert. Was besagt das: »im Geist sein«? Wir können darauf keine vollständige Antwort geben, denn das wäre nur im Zusammenhang einer Ontologie des Geistes möglich. Aber soviel ist deutlich: »Im Geist sein« bedeutet auf der einen Seite eine Bindung an eine geistige Person, also

wiederum an ein Individuum. Auf der andern Seite hebt es die Allgemeinheit nicht auf: Die »Idee« wandert ja nicht hinüber in die Exemplare, sie bleibt dem Künstler, auch nachdem er sie realisiert hat; und es ist, bei der Annahme vollkommener Realisierung, dieselbe »in seinem Geist« und in allen Exemplaren. »Realisierung« hätte gar keinen Sinn, wenn nicht Allgemeinheit als »dasselbe hier und da« vorausgesetzt wäre.

Findet der Geist das Allgemeine vor, wenn man sagt, daß er sich »eine neue Idee« bilde? Oder besagt es, daß er sie aus sich heraus erzeuge? Und wenn es dies besagt, wie ist es zu verstehen, daß er, der individuell ist, etwas Allgemeines aus sich herausstellen kann? Das sind Fragen, die sich hier aufdrängen und die zur Untersuchung der entsprechenden Konstitutionsprobleme auffordern. Wir dürfen dieser Linie vorläufig nicht nachgehen, um den Rahmen der ontologischen Problematik nicht zu sprengen. Handelte es sich in der Tat um ein »Erzeugen« oder »Herausstellen« des Allgemeinen, so wäre damit seine Abhängigkeit von einem Individuellen ausgesprochen. Das würde auch dann gelten, wenn man sich unter dem schöpferischen Geist Gott dächte (wie ja die Augustinisch-Thomistische Deutung der Platonischen Ideenlehre die Ideen als Urbilder der Dinge im göttlichen Geist erklärt). Wäre dagegen das »Bilden« von Ideen als ein Vorfinden außerhalb des Geistes aufzufassen, so müßte gefragt werden, was das Vorfinden besagt und als was sie vorgefunden werden. Das Vorfinden weist wieder in die Richtung der erkenntnistheoretischen Problematik. Aber das »als was?« muß sich in unserm Rahmen beantworten lassen. Die Idee oder Spezies »goldene Kugel von 10 cm Durchmesser« »taucht vor mir auf«. Gleichgültig ob ich das Phantasiebild einer Kugel vor Augen habe oder den abstrakten Begriff denke oder die allgemeine Idee als etwas objektiv und für sich Bestehendes »anschau« (wie immer solche Anschauung zu denken sein mag) – in jedem Fall liegt eine Beziehung auf Individuelles vor. Das Phantasiebild wäre selbst etwas Individuelles und überdies verbunden mit einer allgemeinen Intention auf eine Vielheit von Exemplaren der Idee, die es zu »vertreten« hätte. Und dieselbe Intention auf einen Umkreis individueller Exemplare läge auch im Begriff und in der allgemeinen Idee. Eben das aber war der Hinweis, nach dem wir fragten: der auf eine Vorrangstellung des Individuums und individuellen Seins deutet.

Für die höheren Spezies und für das Genus gilt insofern dasselbe wie für die niederste Spezies, als auch sie ein esse in individuo haben und ein anderes Sein, außerhalb der Konkretion – »in abstracto« –, wobei wiederum die »abstrakte Idee« einen Hinweis auf mögliche individuelle Exemplare enthält. Die Beziehung auf die Individuen geht in diesem Fall durch die niederen Spezies hindurch. Zu dem Verhältnis von Spezies und Individuum tritt das von Genus und Spezies hinzu. Stellen wir gegenüber: Farbe, Rot und schließlich die bestimmte Rotnuance, wie sie hier und dort konkret vorliegt oder vorliegen kann. Farbe kann nur auftreten als eine Farbenspezies, Rot nicht anders als in einer bestimmten Rotnuance. Das heißt, Farbe kann sich nicht anders realisieren, als daß sie sich zugleich inhaltlich näher bestimmt; dabei sind die Möglichkeiten, die für die Bestimmung in Betracht kommen, in ihr selbst vorgezeichnet: Farbe kann sich nur innerhalb der Farbenskala spezialisieren und nicht etwa in verschiedenen Raumgestalten, obgleich sie in verschiedenen Raumgestalten konkret auftreten

kann. Der Unterschied von Spezifikation, Konkretion, Individuation tritt hier deutlich hervor. Individualität bekommt die Farbe, indem sie in den Aufbau eines konkreten Individuums, in diesem Falle eines Raumgebildes, eingeht. Konkretion ist das »Zusammenwachsen« mit den andern Momenten, die zum Aufbau des Individuums gehören. Die niederste Spezies, die in einer Mehrheit von Exemplaren auftreten kann (z. B. dunkelroter Würfel von bestimmter Seitenlänge) – als »Idee« betrachtet –, ist aber noch nicht konkret; erst in ihrer Verwirklichung im Individuum sind die aufbauenden Teile wahrhaft »zusammengewachsen«. Die Raumbestimmtheit ist der Farbe als solcher außerwesentlich (obgleich es wesentlich ist, daß sie nur in eins mit räumlicher Ausbreitung »vorkommen« kann), aber die Farbenbestimmtheit bis zur letzten Nuance ist ihr wesentlich. Ein analoges Verhältnis wie zwischen Farbe überhaupt und den Farben der Farbenskala besteht zwischen Ton überhaupt und Tonskala: das formale Verhältnis von Genus und Spezies, von dem schon früher die Rede war. Aber diese Formen mit ihrer Erfüllung: als Farbe in ihren Spezies oder Ton in seinen Spezies, haben eine eigentümliche Art des Seins. Es liegt hier etwas Sachliches vor, was seine eigenen Gesetze hat. Diese Sachlichkeit hat Bestand unabhängig von den Individuen, in denen sie konkret realisiert sein kann, unabhängig auch von allen erkennenden Geistern, von denen sie erfaßt werden mag.

Es hebt sich hier ein dreifaches Sein voneinander ab: das der konkreten Individuen und ihrer aufbauenden Momente (sofern sie »zusammengesetzte« sind), das der Leerformen und das der »materialen Ideen«. Das Sein des Individuums suchten wir dadurch zu charakterisieren, daß das Individuum »in sich« sei. Das hängt wohl damit zusammen, daß das konkrete Individuum vollständig »erfüllt« ist, daß es alles in sich hat, was zu ihm gehört. (Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß es manches von dem, was es ist, nicht aktuell, sondern nur potentiell ist; ferner, daß es zu seinem Sein gehören mag, mit anderen, als es selbst ist, in Verbindung zu stehen.) Dagegen verlangt die Leere der Leerformen nach Ausfüllung, und von dieser Bedürftigkeit ist auch ihr Sein betroffen. Es schien uns, daß diese Bedürftigkeit erst befriedigt ist, wenn sie individuelle Ausfüllung erfahren, durch konkrete Individuen bzw. deren Momente. Wenn das geschehen ist, dann sind andererseits sie in die Individuen eingegangen; sie haben teil am individuellen Sein, d. h., sie haben ihr »Sein in« den Individuen. Dieses Verhältnis ist aber fraglich geworden durch das dritte Sein, das Sein der materialen Ideen. Von den niedersten, konkreten Spezies kann man sagen, sie haben einmal – wie die Formen – ein »Sein« in den Individuen; d. h., sie sind innerhalb des Individuums das, was die Formen ausfüllt, sie sind die »Fülle«. Losgelöst von den Individuen aber haben sie – wiederum wie die Formen – ein »bedürftiges« Sein. Form und Fülle weisen in ihrem Sondersein auf einander und auf das Individuum hin, in dem sie ihren Ort haben und in dem sie zusammentreffen. Die Formen aber, die der konkreten Fülle entsprechen, sind die Form »Individuum« selbst und die ihrer Aufbaumomente. Die materialen Ideen von höherer Allgemeinstufe bauen die niederen Spezies und durch sie die Individuen auf. Sie sind (wie auch schon die niederen Spezies im Verhältnis zu den allgemeineren Formen einerseits, dem Individuum andererseits) bereits geformte Fülle, die aber noch in weitere Formen eingehen kann. Als

mögliche Aufbaumomente haben auch sie ein »bedürftiges Sein«. Aber ihr eigenständiger Sachgehalt, der dieser Möglichkeit zugrunde liegt, ist etwas »in sich«. Die Farbe, der Ton, die geometrische Gestalt – und ebenso die Spezies, in denen sie sich differenzieren – fragen nicht nach den Individuen, in deren Aufbau sie eingehen können. Man könnte versucht sein, sie selbst Individuen zu nennen. Das verbietet sich durch ihren Doppelcharakter, dadurch nämlich, daß sie neben ihrem selbständigen Sein das eines aufbauenden Moments haben können. Aber »Gegenstände« in einem ausgezeichneten Sinne, gegenüber der allgemeinen Gegenstandsform, sind auch sie. Es sei gestattet, sie als »ideale Gegenstände« zu bezeichnen.

Damit haben wir wiederum eine ontologische Grundform entdeckt. Wenn es anfangs nur darauf abgesehen war, das Gebiet der formalen Ontologie aufzuweisen, indem wir die in Frage stehenden Formen »Akt« und »Potenz« aufsuchen wollen, so nötigt uns jetzt die Mannigfaltigkeit der Formen, auf die wir gestoßen sind, nach einer Ordnung unter ihnen zu suchen.

### § 3. Einteilung der ontologischen Formen nach Allgemeinheitsstufen. Selbständigkeit – Unselbständigkeit, Ganzes – Teil, Zusammengesetztheit – Einfachheit

Ein erstes Prinzip der Ordnung haben wir in der Allgemeinheit gefunden. Wir sahen: Allgemeinheit und Formalität sind nicht dasselbe; die leeren Formen selbst sind mehr oder minder allgemein. In die allgemeinste ontologische Form des »Etwas« oder des »Gegenstandes überhaupt«, die der logischen Form des Subjekts entspricht, kann alles und jedes eingehen. In die Form des Genus können nur Genera, in die der Spezies nur Spezies, in die des Individuums nur Individuen eingehen. Nehmen wir in die Form des Individuums das »dies« mit auf, das es bestimmt festlegt, so kann es nur von einem Individuum ausgefüllt werden. (Das »dies« hat einen allgemeinen Sinnesbestand, ist also selbst noch allgemeine Form; es liegt aber in diesem Sinn, daß es Fixierung je eines Singulären ist, und man kann es so fassen, daß es die Form selbst individuiert.)

Neben dem »Etwas« haben wir als gleich allgemeine Grundformen das Sein und das, was der Gegenstand ist, genannt. Das »gleich allgemein« scheint einer gewissen Korrektur zu bedürfen, sofern das Sein und das Was selbst noch in die Form des Gegenstandes eingehen können. Andererseits ist aber jeder Gegenstand ein Was und ist ein Seiendes im allgemeinsten, formalen Sinn des Wortes. Das Sein ist eine allgemeine Form, die eine mehrfache materiale Ausfüllung durch verschiedene Seinsmodi zuläßt, zugleich aber, diesen Modi entsprechend, eine formale Differenzierung. Sämtliche Leerformen haben ihren eigentümlichen Seinsmodus – das, was wir als »bedürftiges Sein« charakterisierten –, der eine materiale Erfüllung der allgemeinen Seinsform ist, zugleich aber eine besondere Seinsform, die diesem Modus entspricht: Sein, das zu anderm Sein in der Relation  $r$  steht (die materiale Erfüllung

des *r* ist der Hinweis auf das Sein des Konkretums, in dem die Form die entsprechende Fülle findet und an Stelle des Seinsmodus der Form erst das »eigentliche« Sein tritt). Es ordnen sich also die Seinsformen parallel den Gegenstandsformen nach Allgemeinheitsstufen. Aber es tritt schon bei der Scheidung der Seinsformen zu der Einteilung nach der Allgemeinheit eine andere: die nach Selbständigkeit und Unselbständigkeit. Bleiben wir beim Sein zunächst stehen, so wäre selbständig nur das Sein, zu dem keine Relation mehr gehörte, das völlig in sich bestünde. Danach ist das Sein aller Leerformen ein unselbständiges. Allgemeinheit und Selbständigkeit gehen also nicht parallel; es besteht aber auch nicht das umgekehrte Verhältnis: als wären die allgemeinsten Formen die unselbständigsten: Wir sahen ja, daß das Sein des Genus und seiner spezifischen Differenzen selbständiger ist als das der niedersten, nicht mehr differenzierbaren Spezies. Aber wie Allgemeinheit der Gegenstände und des Seins parallel gehen, so auch Selbständigkeit der Gegenstände und des Seins. Man kann sagen: Alle Formen als solche sind unselbständig, denn die Leere bedeutet einen Hinweis auf Fülle. Die allgemeinsten Grundformen zeigen ihre Unselbständigkeit schon darin, daß sie einander gegenseitig fordern. Jeder Gegenstand ist, und was ist, ist ein Gegenstand; er ist aber auch das, was ist.

So müssen sich die Unterschiede größerer und geringerer Allgemeinheit und Selbständigkeit auch am Was finden. Das Was ist die Form der Fülle, nach der die Gegenstandsform verlangt. Und jeder der nach der Allgemeinheit und Selbständigkeit unterschiedenen Gegenstandsformen entspricht eine spezifische Fülle. Dem Etwas überhaupt entspricht das Was überhaupt, dem Individuum die niederste, nicht mehr differenzierbare Spezies. Genus und Spezies als geformte Fülle sind sowohl Differenzierung der Gegenstandsform als der Was-Form. Selbständig können nur konkrete Gegenstände sein, bei denen alles Formale gefüllt und alle Fülle geformt ist. Aber ihre Formen bilden die Selbständigkeit vor, wie wir es beim Individuum und in einem bestimmten Sinn auch beim idealen Gegenstand sahen.

Mit dem Gegensatz von Selbständigkeit und Unselbständigkeit hängen zwei andere zusammen: der von Ganzem und Teil und der von Zusammengesetztheit und Einfachheit. Selbständig kann nur ein Ganzes sein, ein Teil ist immer »bedürftig«. Ein Ganzes kann einfach oder zusammengesetzt sein. Ein einfaches Ganzes wäre ein solches, bei dem Form und Fülle sowie Sein und das, was ist, zusammenfielen, wo also alle drei Grundformen untrennbar eins wären. Es leuchtet ein, daß ein solches Ganzes völlig »unbedürftig«, also selbständig wäre. Aber auch ein zusammengesetztes Ganzes kann selbständig sein, wenn alle Formen darin erfüllt sind. Ein Teil kann selbst wiederum einfach oder zusammengesetzt sein. Die zusammengesetzten Teile weisen auf letzte einfache zurück; unselbständig sind beide.

Wir versuchen, nach den gewonnenen Gesichtspunkten die bisher herausgestellten Formen übersichtlich zusammenzustellen, ohne daß diese vorläufige Übersicht den mindesten Anspruch auf Vollständigkeit und Endgültigkeit erhebt {{siehe Grafik}}.

*Alle Formen sind unselbständig, alle sind Teile eines möglichen Ganzen, die allgemeinen Formen sind einfach; sofern sich die allgemeineren in den spezielleren wiederfinden und sich von dem spezifischen Bestand abheben lassen, kann man sie als deren Teile und die speziellen als zusammengesetzt ansehen, obgleich es natürlich keine reale Zusammensetzung ist. Alle konkreten Individuen sind selbständige Ganze, einfache (aber das trifft vollkommen nur für Gott zu) oder zusammengesetzte.*

*Genus und Spezies, als erfüllte Form genommen, sind von beschränkter Allgemeinheit, mögliche Teile von Individuen und als solche unselbständig. Sie können zusammengesetzt sein: als solche bestimmen sie das Was des Individuums. Sie können einfach sein: Dann bestimmen sie das Wie des Individuums und bauen evtl. sein Was auf.*

*Wir haben schon für beide Arten von Genus und Spezies Beispiele gehabt. »Farbe« und »Blau« sind im Aufbau des Individuums, hier des sichtbaren Dinges, Bestimmungen seines Wie. Sie bauen zugleich mit auf, was es ist: blauer Würfel von bestimmter Seitenlänge etc. Die niederste Spezies, die sein Was ausmacht, ist sicher etwas Zusammengesetztes. Die »Qualitäten«, die sie aufbauen, sind im Verhältnis zu ihr Teile des Ganzen und relativ einfach. Sind sie als schlechthin einfach anzusehen? Farbe und Blau haben eine Stelle im Aufbau des Dinges und haben ein Verhältnis zueinander. Das Ding ist blau. Es hat eine Farbe. Diese ist blau. Blau ist die Qualität des konkreten Dinges. Farbe ist nicht die Qualität des konkreten Dinges. Es kommt ihm nur, als Ding, zu, eine Farbe zu haben, weil zum Aufbau des Dinges als solchem Farbe gehört, aber eine jeweils bestimmte. Im konkreten Dinge kann Farbe nur als diese oder jene Farbenspezies auftreten. Ist sie dann ein »Teil« dieser Spezies und die Spezies zusammengesetzt aus »Farbe« und dem spezifischen Farbcharakter; ist andererseits Farbe etwas Letztes und Einfaches und der spezifische Farbcharakter gleichfalls? Farbe verbindet sich nicht so mit dem spezifischen Farbcharakter, daß nun Farbe und Blau nebeneinander stünden. Wenn ein Ding Farbe hat, dann heißt das, daß es rot oder blau oder grün etc. ist. Wenn ich sage: Die Farbe ist Blau, so nenne ich nicht eine Eigenschaft der Farbe, sondern ich bezeichne sie selbst, die vorliegende Farbe, mit ihrem Namen. Wo Farbe vorliegt, liegt immer eine Farbe vor. Im Aufbau des Dinges ist eine Stelle, an die Farbe – das heißt aber eine Farbe – gehört. Farbe ist keine Leerform, die mit Blau ausgefüllt ist. Es gibt eine Form, die sie beide miteinander ausfüllen: das ist die der Qualität. Daß Farbe nicht sein kann, ohne Rot oder Blau oder Grün zu sein, ist das Eigentümliche der echten Spezifikation. Es ist im Sein eine Deckung, man kann aber doch von Zusammensetzung sprechen. Man kann Farbe als etwas Einfaches auffassen, wenn man die Eigentümlichkeit der Farbe im Gegensatz zum Eigentümlichen des Tones betrachtet; ebenso kann man Blau als etwas Einfaches auffassen, wenn man sein Eigentümliches im Vergleich zu dem von Grün ins Auge faßt. Nimmt man aber Blau im Verhältnis zu Farbe, so ist Deckung und zugleich Verschiedenheit da. Farbe ist nicht nur Blau, sondern Blau oder Rot oder Grün etc. Blau ist Farbe, aber bestimmte Farbe. Insofern ist von Zusammensetzung auf beiden Seiten zu sprechen, wenn man Genus und Spezies im Verhältnis zueinander betrachtet.*

*Es tritt in den letzten Ausführungen hervor, daß Ganzes und Teil selbst eine Leerform sind, die einer formalen Differenzierung und einer mehrfachen materialen Erfüllung fähig ist. Ebenso sind die andern Einteilungsprinzipien – Allgemeinheit, Selbständigkeit, Einfachheit und ihre Gegensätze – Leerformen. Sie haben alle etwas gemeinsam: daß sie nämlich die Grundformen voraussetzen und ihr Verhältnis zueinander aussprechen, aber nicht nur das, sondern zugleich etwas, was diesem Verhältnis zugrunde liegt.*

*Wir wollen diese allgemeine Untersuchung jetzt nicht fortsetzen. Das Gebiet der formalen Ontologie ist durch das Gesagte erschlossen und als ein großes Forschungsgebiet erwiesen. Es kommt jetzt darauf an, die Formen, die wir bereits gefunden haben, daraufhin zu prüfen, ob sie uns über Akt und Potenz Aufschluß geben können, und evtl. noch weitere aufzusuchen, die für unser Problem von Wichtigkeit sind.*

## *§ 4. Potentialität und Aktualität in formal-ontologischer Betrachtung. Formen und Ursprung des Werdens. Aporetik der Ideen und der Schöpfung*

*Es ist im I. Abschnitt klargeworden, daß Akt und Potenz in der traditionellen Redeweise mehrfachen Sinn haben. Die Namen werden einmal verwendet für Aktualität und Potentialität, d. h. für aktuelles und potentiell Sein, das wiederum doppelt zu verstehen ist: 1. als wirkliches und mögliches Sein; 2. als Seinshöhe eines in der Zeit sich entfaltenden Seins und als Seinsmodi, die dieser Höhe im »Jetzt« vorausliegen und folgen. Sodann für die Tätigkeit eines Seienden und für die Fähigkeit zu dieser Tätigkeit – in diesem Sinn ist die Potenz Prinzip des Aktes; schließlich wird Akt auch für das gebraucht, was einem nicht seinem vollen Bestande nach Aktuellen das Sein gibt bzw. ein Potentielles zu aktuellem Sein führt – in diesem Sinn ist Akt für Potenz vorausgesetzt. Das in actu esse und in potentia esse sind Modi des Seins, materiale Erfüllungen der Seinsform, als solche also einer Klärung durch eine materiale Ontologie bedürftig. Es sind damit aber zugleich formale Differenzierungen des Seins bezeichnet, mit dem »in potentia esse« nämlich ein Sein, das auf ein anderes (das aktuelle) hinweist. Formal wie material werden diese Seinsmodi nur im Zusammenhang mit dem Seienden, dem sie entsprechen, zu klären sein. Wir haben ja gesehen, daß den Unterschieden des Seins Unterschiede der Gegenstände und dessen, was sie sind, parallel gehen. Es ist von vornherein zu vermuten, daß nicht jeder beliebige Gegenstand aktuell oder potentiell sein kann.*

*Wenn aktuelles Sein – im Vollsinn des wirklichen und höchstentfalteten Seins – »unbedürftiges Sein« ist, d. h. ein solches Sein, das keinerlei Hinweis auf anderes in sich selbst hat, so wird nur selbständiges Seiendes schlechthin aktuell sein können, d. h. nur ein Individuum, allerdings schlechthin aktuell nur ein solches, bei dem alles, was darin enthalten ist, an seiner Aktualität teilhat.*



Demgegenüber kann allem Unselbständigen für sich nur potentiell Sein zukommen, d. h. allen Formen, allem Allgemeinen, allen Teilen. Dann ergibt sich – rein formal –, daß nur ein vollkommen einfaches Ganzes schlechthin aktuell sein kann. Das kann nur das Individuum sein, bei dem das Sein auch nicht mehr von dem, was es ist, getrennt ist, in dem alle Grundformen zusammenfallen, das Seiende schlechthin. Es kann nicht mehr als eines geben, das dieser formalen Definition genügt, weil sonst das »Was« und die »Exemplare«, in denen es auftritt, getrennt wären. Da sind wir wieder im rein Formalen auf die Gottesidee gestoßen, auf die Gleichung von actus purus und Sein schlechthin. Wenn alles nicht schlechthin aktuelle Sein potentiell genannt werden soll, dann wird sich das potentielle Sein, entsprechend den verschiedenen Seinsformen und -modi, die wir gefunden haben, differenzieren müssen nach verschiedenen Graden der Annäherung an das reine Sein.

Hat es, rein formal, einen Sinn, von einem Sein zu sprechen, das nicht »schlechthin aktuell« ist, aber auch nicht schlechthin potentiell, sondern teils aktuell, teils potentiell? Man könnte dabei an die Individuen denken und evtl. an die idealen Gegenstände, deren Seinsmodi eine Auszeichnung vor denen der Leerformen und der niedersten Spezies hatten. Das Sein der Individuen hatten wir als selbständig bezeichnet; es erhebt sich aber gegen die Aktualität dieses selbständigen Seins das Bedenken, daß die zusammengesetzten Individuen Teile in sich enthalten und daß das Sein der Teile ein unselbständiges ist. Wenn unselbständiges Sein potentiell Sein ist und sich das Ganze aus lauter unselbständigen, also potentiellen Teilen aufbaut, kann dann das Ganze ein aktuelles Ganzes sein? Oder soll man sagen: Das Sein der Teile im konkreten Individuum ist kein potentiell? Potentiell sind sie nur, wenn man sie für sich betrachtet; im Aufbau des Individuums aber haben die Teile gar kein eigenes Sein, sie haben Anteil am Sein des Ganzen, und wenn dies, weil es selbständig ist, auch aktuell genannt werden muß, so darf auch den Teilen seine Aktualität zugesprochen werden? In der Tat wird man sagen müssen, daß das »Sein in«, das die Teile eines Ganzen haben, bestimmt ist durch das Sein des Ganzen, andererseits auch das des Ganzen mitbestimmt: Man wird sagen dürfen, daß es potentiell sein muß, wenn das des Ganzen potentiell ist. (Wenn der Baumeister den Plan eines Hauses, das er bauen will, fertig im Kopf hat, so kommt der Farbe des Hauses, ebenso wie dem ganzen Haus, ein potentiell Sein zu.) Daß jeder Teil aktuell sein müsse, wenn das Sein des Ganzen aktuell ist – {{man}} also z. B. das Gelb dieses Hauses nicht mehr als Farbe des Hauses, sondern davon losgelöst denkt –, läßt sich nicht allgemein sagen. Zu einem wirklichen Haus gehört allerdings auch eine wirkliche Farbe und Gestalt. Nur wenn man das Sein des Teils für sich ins Auge faßt, muß man es – unabhängig von der Potentialität oder Aktualität des Ganzen – als potentiell bezeichnen. (Wenn wir es wieder material erläutern wollen, ist an eine mehrfache Potentialität der Teile als solcher zu denken: etwa an ein mögliches intentionales Sein z. B. gewisser Teilstrecken, die durch den beachtenden Blick aus dem Kontinuum einer Linie herausgehoben werden können; oder an das mögliche Sein in andern konkreten Individuen, das den Genera und Spezies zukommt.)

Kann also doch ein zusammengesetztes Ganzes schlechthin aktuell sein? Um diese Frage beantworten zu können, werden wir uns noch einmal ganz klar vor Augen halten müssen, was das »schlechthin

aktuell« besagt: Es heißt so sein, daß in dem Sein nichts von Nichtsein eingeschlossen ist; kein Noch-nicht-Sein, kein Nicht-mehr-Sein, kein mögliches Nichtsein. Wir schieden unter den konkreten Individuen, für die wir ja jetzt die Frage des aktuellen Seins zu untersuchen haben, solche, die ihr principium individuationis in sich tragen, und solche, bei denen es ein äußeres ist. Die Frage wird für beide getrennt behandelt werden müssen. Wenn ein Fall von äußerer Individuation vorliegt, eine konkrete Spezies in individuo, die auch in andern Individuen auftreten könnte, wie ist dann das Verhältnis der Teile zum Ganzen und das Sein beider? Der Spezies kommt, außer ihrem Anteil am Sein des Ganzen, ein mögliches Sein »anderswo« zu. Beeinträchtigt diese Potentialität das Sein des Ganzen? Anscheinend nicht: Es ist für die Existenz dieses roten Würfels gleichgültig, ob und wieviele seinesgleichen existieren. Aber es liegt in dieser Spezies nicht, daß sie hier oder anderswo, daß sie überhaupt irgendwo in einem Individuum realisiert sein muß. Und das besagt die Möglichkeit des Nichtseins für die Spezies hier, damit aber des Ganzen, des konkreten Individuums, das ja nicht ohne diesen Teil, die Spezies, sein kann und gar nichts anderes ist als diese Spezies hier und jetzt. Damit ist schon entschieden, daß das Individuum, dessen Individuationsprinzip nicht in der Spezies liegt, kein schlechthin aktuelles ist. Was hat es dann überhaupt noch für einen Sinn, ihm Aktualität zuzuschreiben? Wir können das einmal negativ umschreiben, d. h. im Gegensatz zu der nicht individuierten Spezies. Das Sein der Spezies in individuo ist ein anderes als das der Spezies, die nicht individuiert ist; und das potentielle Sein der Spezies ist die Möglichkeit zu dem Sein, das sie in individuo hat, es erfüllt sich darin. Wenn wir das Sein der Spezies in individuo als potentielles bezeichnen müßten, weil es die Möglichkeit des Nichtseins einschließt, so wäre es jedenfalls eine andere Potentialität als die der nicht individuierten Spezies. Und wir müssen uns fragen, was diese und jene Potentialität unterscheidet. Es ist einmal die Unumkehrbarkeit der Beziehung zwischen dieser und jener Potentialität: Das eine Sein erscheint vom andern aus gesehen als das eigentliche, worauf jenes hinzielt. Und ferner: Es erscheint als das eigentliche, weil es etwas von »Seinsfülle« in sich hat, das heißt von Aktualität. Es ist nicht durch und durch Sein, das kein Nichtsein in sich hat, aber es enthält etwas davon in sich. Darum ist der Seinsmodus der konkreten Individuen, die nicht durch die Spezies individuiert sind, nicht reine Potentialität und nicht reine Aktualität, sondern Potentialität und Aktualität zugleich. Soviel wir bisher sahen, schien ihm die Potentialität von der Spezies her zuzukommen. Kann man sagen, daß es die Aktualität der Form des Individuums verdankt? Offenbar nicht, denn die leere Form ist unselbständig und als solche potentiell. Aktuelles Sein kommt also weder der Form ohne Fülle noch der Fülle ohne Form zu: Wie bekommt es das Ganze aus beiden? Die Frage erscheint müßig, wenn diese Fülle und diese Form niemals getrennt, sondern von jeher eins waren.

Anders dagegen ist es beim Eingehen der Fülle in eine Form oder beim Erfülltwerden der Form, wofür sich als Beispiele von jeher das künstlerische Gestalten und das organische Werden aufgedrängt haben. Wir müssen uns freilich, wenn wir die formalen Verhältnisse an diesen materialen erläutern wollen, vor dem Doppelsinn von Form hüten, daß sich nicht an Stelle unseres formal-ontologischen Begriffs

der in der Realontologie übliche und notwendige der »materialen Form«, die auch »Idee« oder »Spezies« genannt wird, dränge. Nach unserer Terminologie war ja das Individuum die Form und die konkrete Spezies die ihr entsprechende Fülle. Diese Fülle ist allerdings bereits geformte Fülle; denn »Spezies« selbst ist ja eine Leerform. Nehmen wir den Fall, daß ein Künstler eine Knabengestalt aus Marmor bildet, so ist das fertige Bildwerk das konkrete Individuum. »Dies da, was hier ist«, ist die Form des konkreten Individuums. Das, was dem Künstler »vorgeschwebt« hat und was jetzt realisiert vor ihm steht (den Idealfall genommen, daß die Idee völlig realisiert ist), ist die konkrete Spezies; sie ist aus mancherlei einfacheren Spezies zusammengesetzt: der Gestalt mit ihrer Ausprägung in die letzten Feinheiten, der Marmorfarbe und was sonst an sichtbaren Qualitäten. Was hat es gemacht, daß diese »Idee« realisiert wurde; formal gesprochen: daß die Spezies in die Form des konkreten Individuums einging? Es ist offenbar, daß etwas mitgewirkt hat, ohne das die Realisierung nicht zu denken wäre: der Stoff, der zu diesem Bildwerk verarbeitet wurde einerseits, das gestaltende Wirken andererseits. Ohne das eine und ohne das andere wäre »dieses Ding da« nicht da und wäre nicht dieses. Diesen beiden Faktoren verdankt also allem Anschein nach das Individuum die Aktualität seines Seins. Beiden in gleichem Sinn? Der Stoff, der verarbeitet wurde, war vor der Verarbeitung bereits ein konkretes Individuum – »dies Stück Marmor« – und hatte als solches aktuelles Sein. Das hat er in die neue Form mit hinübergenommen. Zugleich lag in ihm die Möglichkeit, diese oder jene neue Gestalt anzunehmen, und eine dieser Möglichkeiten ist beim Eingehen in die neue Form vom potentiellen zum aktuellen Sein übergegangen. Von sich aus aber war dem Stoff dieser Übergang nicht möglich. Das Tun des Künstlers hat den Übergang von der Potentialität zur Aktualität herbeigeführt, indem er den Stoff in Angriff nahm und nach seiner Idee bearbeitete. Auch »in seiner Idee« hatte das Bildwerk ein potentielles Sein; ohne einen Stoff hätte er es nicht vom potentiellen zum aktuellen Sein hinüberführen können, und hätte er einen andern Stoff genommen, so wäre es ein anderes Individuum geworden. Aber daß er zu einem neuen Individuum werden oder daß er in diese neue Form übergehen kann, dafür ist nächste oder letzte Ursache das Tun des Künstlers, das seinerseits etwas Aktuelles – das Wirken eines konkreten Individuums – ist. Und da dieses Tun darin besteht, daß der Künstler seine »Idee« in den Stoff hineinbildet, verdankt das neue Individuum das, was es ist, und damit zugleich sein Sein als dieses, der hineingebildeten »Idee«, die auch seine Wesensform oder sein Akt genannt wird. Die Form, der Stoff und die Idee sind für das Wirken vorausgesetzt, das den Übergang vom potentiellen zum aktuellen Sein bedingt.

Prüfen wir, was sich von diesen materialen Verhältnissen formal fassen läßt. Wo Form und Inhalt zusammenkommen, da ist ihr Zusammenkommen und das aktuelle Sein des Individuums, das eben damit entsteht, durch anderweitige Faktoren gewirkt. Was entspricht formal diesen Faktoren, und ist allemal eine Mehrheit solcher erforderlich? Der Stoff ist das, woraus das konkrete Individuum entsteht, und ist selbst bereits ein konkretes Individuum. Ist allgemein für die Entstehung eines konkreten Individuums ein anderes vorausgesetzt, das in das neue umgeformt wird? Mit »Entstehen« oder »Werden« ist eine neue Form bezeichnet, ein Seinsmodus, der in anderer Weise als das potentielle

Sein auf das aktuelle Sein orientiert ist, der Übergang vom Nichtsein zum Sein: Es entsteht ein Gegenstand, der vor der schöpferischen Tätigkeit nicht vorhanden war. Man kann allerdings auch sagen, daß in unserm Fall ein Übergang von potentielllem Sein zu aktuellem stattfindet, denn das, was wird, der neue Gegenstand, hatte vorher in dem Stoff und in der Idee ein potentielles Sein. Aber dieser Übergang von potentielllem zu aktuellem Sein  $\{\{\text{ist nicht der}}\}$ , den wir innerhalb der Seinsdauer der endlichen Dinge fanden: daß von dem, was sie sind, bald dies, bald jenes aktuell wird. Solange das Ding seinem ganzen Bestande nach potentiell ist, gilt es als noch nicht seiend. Für sein Werden ist außer dieser Potentialität ein doppeltes aktuelles Sein vorausgesetzt: der Akt, der den Übergang bewirkt, und das Sein des Stoffs, der war, ehe er in die neue Form einging. Dieses zweite aktuelle Sein hört nicht auf, und der Gegenstand, dessen Sein es ist, »vergeht nicht«, indem der neue entsteht: Er besteht in der neuen Form fort und hat sein Sein als der neue Gegenstand, aber sein Was hat sich geändert. Doch das ist nicht die Form des Werdens schlechthin. Außer dem Werden eines konkreten Individuums aus einem andern besteht die formale Möglichkeit eines Werdens »aus nichts«. Das »aus« hat hier eine andere Bedeutung als beim Werden aus einem aktuell Seienden. »Nichts« ist kein Stoff, der umgeformt wird. Das »aus nichts« besagt, daß das, was wird, vorher nicht war, auch nicht »in anderer Form« war. Ist auch kein potentielles Sein des neuen Individuums für sein Werden vorausgesetzt? Wir sahen vorher: Beim Kunstwerk besteht als Grundlage des Werdens eine doppelte Potentialität voraus: »ein Stoff« und »in der Idee«. Die erste entfällt bei einem Werden aus nichts. Kann auch die zweite entfallen? Dafür müssen wir uns die Rolle der »Idee« noch klarer machen.

Der Stoff ist das, woraus das neue Individuum gemacht wird; die Idee ist das Ziel, auf das hin, und das Urbild, nach dem es geformt wird; das Ziel bezeichnet dabei nicht einen äußern Zweck, sondern das, was das neue Individuum ist, nachdem es geworden ist. Das, was es jetzt aktuell ist, war es vorher potentiell. Aber auch diese Potentialität war bereits an eine Aktualität gebunden. Die Idee des Künstlers als solche hatte Aktualität, das »Sein in seinem Geiste« (gleichgültig, wie dieses »im Geiste« zu deuten ist) war ein aktuelles. Es ist dieselbe Spezies, die zuvor als Idee im Geist des Künstlers war und jetzt außerdem in dem Bildwerk verkörpert ist. Außerdem, denn die dem Geist des Künstlers zugehörige Idee ist nicht hinübergewandert in den Stoff und ist nicht jetzt das Was des Individuums, wie der Stoff, der vorher da war, in der neuen Form fortexistiert. Eben darum kann man nicht sagen, das Bildwerk sei aus der Idee entstanden, wie aus dem Stoff. Der Stoff, bzw. das Individuum selbst, ist nach der Idee bzw. zu einem Exemplar der »idealen« Spezies gestaltet worden.

Nun sind die beiden Möglichkeiten zu erwägen: Werden aus einem Stoff ohne Mitwirkung einer Idee – Gebildetwerden nach einer Idee zu ihrem Exemplar ohne Mitwirkung eines Stoffes. Wir veranschaulichen uns die Möglichkeit des zweiten an verschiedenen denkbaren Fällen: 1. die ursprüngliche Erschaffung materieller Dinge; 2. die Erschaffung reiner Geister; 3. die künstlerische Konzeption, d. h. die Bildung der Idee selbst im Geist des Künstlers. So wie die christliche Philosophie, im Einklang mit dem Schöpfungsbericht und im Unterschied zu andern naturphilosophischen Theorien, die Weltentstehung denkt, hat der Schöpfer nicht eine

vorausexistierende Materie geformt, sondern zugleich die Materie und die mannigfachen Gestalten, in denen sie auftritt, geschaffen, d. h. sie selbst, indem er sie schuf, nach einer Fülle verschiedenartiger Ideen zu konkreten Individuen gestaltet. Es wäre hier also ein Stoff vorhanden, aber kein vorausexistierender. Das konkrete Individuum verdankte seine Aktualität rein dem schöpferischen »Fiat!«. Es ist hier ein Ins-Dasein-Rufen von etwas zuvor Nichtseiendem durch das schlechthin Aktuelle, eine Seinsmitteilung. Bei den reinen Geistern haben wir ebenfalls diese Seinsmitteilung, und es scheint hier noch deutlicher, daß nichts vorhanden ist, »woraus« sie entstehen, da der Name »reine Geister« offenbar sagen will, daß sie auch, nachdem sie ins Dasein getreten sind, nichts von Stoff an sich hätten, sondern die reinen, in sich individuierten Spezies seien. Es wird allerdings noch zu prüfen sein, ob diese »Stofflosigkeit« wirklich in jedem Sinne zutrifft.

Entfällt außer dem »woraus« auch das, »wonach« das Individuum gestaltet ist, oder kann man von einer Idee sprechen, der diese individuelle Spezies nachgebildet ist? Sicherlich entspricht es der Idee der Schöpfung, daß der Schöpfer, der ein Geschöpf ins Dasein ruft, vorher weiß, was er erschaffen will, also eine Idee des Engels hat. Es gibt hier nur ein Exemplar der Spezies; der Idee im göttlichen Geist entspricht der geschaffene Geist Zug um Zug, als vollkommenes »Abbild« des »Urbildes«. Trotzdem die Idee und ihr Abbild sich inhaltlich vollständig decken, sind sie doch nicht als »dasselbe« anzusehen; denn wenn Gott etwas ins Dasein ruft, so heißt ja das, daß er ihm ein eigenes, von dem göttlichen Sein getrenntes Sein gibt, daß etwas entsteht, was zuvor nicht vorhanden war. Die geschaffenen reinen Geister sind konkrete Individuen, Substanzen von nicht geringerer Seinsselbständigkeit und Seinsfülle als die materiellen Dinge. Eigentlich haben wir erst in dieser Form des Werdens echte Entstehung, während die erste Form, das »Werden aus«, vielmehr ein Umgeformtwerden war. Ein gewisses Analogon des Schöpfungs-«Aktes« lag auch dort vor, in dem »Schaffen« des Künstlers, ohne das ja Stoff und Spezies des Werkes nicht »zusammenkönnen«. Aber geschöpfliches »Schaffen« ist nicht Verleihung aktuellen Seins, sondern gewissermaßen Benutzung aktuellen Seins, nämlich des stofflichen, um eine Idee »aus sich herauszustellen«.

Wie steht es aber mit dieser künstlerischen Idee selbst? Ist sie nicht wirklich ein »Geschöpf« des Künstlergeistes, d. h. etwas, was er ohne Zuhilfenahme eines zuvor Existierenden »in sich« ins Dasein ruft? Es gibt wohl kaum einen geheimnisvolleren geistigen Vorgang als das »Konzipieren« künstlerischer Ideen. Es ist hier nicht der Ort, ihn und seine verschiedenen möglichen Vollzugsformen zu untersuchen; soviel wird man ohne genauere Analyse sagen dürfen: Willensmäßiges Zugreifen spielt hier eine mehr oder minder große Rolle, aber doch als Angreifen an einem »innerlich« vorhandenen Material und außerdem Hand in Hand mit einer unwillkürlichen und weitgehend verborgen sich vollziehenden Organisation dieses Materials. Von einem schlechthin seinsverleihenden Fiat! gleich dem göttlichen kann hier keineswegs die Rede sein. Das Analogon ist nur, daß ein willentliches Tun an der Entstehung eines neuen Individuums beteiligt ist. Und das haben wir bisher bei den verschiedenen Formen des Werdens, die wir betrachteten, immer gefunden. Ist es etwas, was sich in formaler Allgemeinheit aussprechen läßt, daß jedes Werden ein schöpferisches Tun (primäres = echtes

*Erschaffen oder sekundäres = Umformen) erfordert? Oder ist es denkbar, daß eine Idee von sich aus ins Dasein tritt oder schließlich – die noch unbeantwortete Frage von vorhin – daß ein Stoff ohne ein formendes Tun und ohne eine Idee, wonach er gebildet würde, sich neu formte?*

*Das organische Werden scheint sich hier am ehesten als ein möglicher Fall darzubieten. Vor mir steht eine Clivia. Gestern umschloß ein fest gefaltetes Blatt den kaum sichtbaren Blütenstengel. Heute hat er sich daraus gelöst und emporgerichtet und ist ein gutes Stück emporgeschossen; bald werden die Knospen, die sich jetzt noch dicht um ihn zusammendrängen, sich strecken und nach allen Seiten auseinanderstreben; eine nach der anderen wird sich an der Spitze leise röten und als ein roter Blütenkelch auf tun. Dann steht die ganze Pflanze als ein völlig in sich geschlossenes, ebenmäßiges Gebilde da, das nun das ist, was es werden sollte. Von innen heraus hat es sich so entfaltet, kein äußeres Tun hat mit eingegriffen. »Es ist jetzt das, was es werden sollte« – diese Worte waren zunächst rein als Beschreibung des Phänomens gemeint, nicht als Ausdruck einer vorausgesetzten objektiven Zielbestimmung. Die Gestalt, wie sie jetzt vor uns steht, hat etwas von innerer Notwendigkeit an sich, und das Werden, das wir mit ansahen, der Entfaltungsprozeß, erscheint als etwas, was auf dieses Ergebnis hinzielte und darin seine Erfüllung gefunden hat. Auch hier ist ein Individuum entstanden, das eine »Idee« realisiert. Sie wird nicht von außen an den Stoff herangetragen und in ihn hineingebildet, es ist gar kein »unorganisierter« – und darin liegt: ungeformter – Stoff da, wir haben ein Stoff-Wachstum, das zugleich Hineinwachsen in die Zielgestalt ist. Man »sieht« es förmlich, wie die Gestaltung von innen heraus geschieht, und so drängt sich hier die Rede von der »inneren Form« oder »Entelechie« (sofern die Gestaltung von innen heraus eine zielgerichtete ist) auf Stoff und leitende Idee und gestaltendes Wirken, die beim künstlerischen Schaffen real getrennt sind, erscheinen hier geeint: die innere Form im Stoff wirksam und ihn fortschreitend nach außen gestaltend. Wir haben hier beständig für das jeweils aktuelle Sein anderes aktuelles Sein vorausgesetzt, dergestalt, daß dasselbe Individuum ständig aktuell und potentiell zugleich ist und daß ständig Aktualität in Potentialität und Potentialität in Aktualität übergeht, analog wie wir es in der Immanenz fanden. Es ist dies aber, ebenso wie das künstlerische Schaffen, ein zeitlich begrenzter Prozeß, das Werden erfüllt eine Dauer; Anfang und Ende sind festzustellen.*

*Das Werden des Kunstwerks setzt mit dem Moment ein, wo das schöpferische Tun des Künstlers anhebt; das fällt nicht notwendig zusammen mit dem Konzipieren der Idee; es kann damit zusammenfallen: dann nämlich, wenn gleich mit der ersten Konzeption die Absicht zu ihrer Durchführung verbunden ist; solange die Konzeption nur als »Entwurf« innerlich da ist, ohne praktische Intention, ist das Werk darin nur potentiell, aber noch nicht »im Werden«. Erst mit der Entscheidung für die Ausführung setzt das Werden ein, und es ist beendet, wenn das Werk abgeschlossen dasteht (d. h., wenn nicht mehr weiter daran gearbeitet wird, mag es auch in sich unfertig sein). Man kann all die Faktoren, die zum Zustandekommen des Werkes beitragen, in einem gewissen Sinn »Ursachen« nennen; in besonderm Maße aber verdient das Ursache genannt zu werden, was zum Werden den Anstoß gibt, die »mächste Ursache«, das Inangriffnehmen des Werkes.*

Wo finden wir etwas Entsprechendes beim organischen Werden? Offenbar, wenn der Same zu Keimen beginnt. Dafür kann er *{{sich}}* selbst, bzw. kann sich seine innere Form, nicht »entschließen«, wie sich der Künstler zur Durchführung des Werks entschließt, und kann es nicht »in Angriff nehmen«. Äußere Bedingungen, Einwirkungen materieller Art auf den Samenstoff, geben ihm die nötige »Disposition« zum Keimen, aber der Ansatz des Werdens liegt doch im Innern. Es kommt an dieser Stelle noch nicht darauf an, die innere Form als solche zu begreifen. Es soll nur die besondere Form des Werdens, die wir vor uns haben, zur Abhebung gebracht werden. Es scheint hier kein geistiger Akt, wie beim göttlichen und beim künstlerischen Fiat! den Seinsanstoß zu geben. Man kann den äußeren Umständen nachgehen, die auf den Samen einwirken, wenn er zum Keimen kommt; man stößt dann auf Kausalzusammenhänge ähnlich denen in der toten Natur. Woran liegt es aber, daß unter rein materiell-mechanischen bzw. überhaupt physikalischen Einwirkungen gewisse Dinge ebenfalls gewisse äußere Veränderungen und Verhaltensweisen zeigen, während in andern sich Leben zu regen beginnt: Leben, das aktuelles Sein, aber nicht geistiges Sein (im üblichen Sinn des Wortes »geistig«) ist. Wir werden von der materialen Ontologie her zu einer Antwort auf diese Fragen kommen, die sich schließlich auch formal fassen läßt. Vorläufig begnügen wir uns damit, nur die verschiedenen Formen des Werdens herauszustellen.

Wir haben einen radikalen Unterschied gefunden: den des absoluten Werdens, wie wir sagen können, mit dem etwas völlig neu ins Dasein tritt, ohne daß es vorher in anderer Form aktuelles Sein gehabt hätte, und den des Werdens aus etwas, bei dem etwas, das aktuelles Sein hat, in etwas anderes umgeformt wird. Beim absoluten Werden tritt etwas damit ins Dasein, daß ihm aktuelles Sein und zugleich das, was es ist, verliehen wird. Ursache, erste und letzte, ist der seinsverleihende Akt; und ein solcher, d. h. aber ein aktuell Seiendes, ist dafür vorausgesetzt; ebenso ursprüngliche und von dem Akt untrennbare Ursache ist die Idee, nach der das werdende gestaltet wird. (Die »Untrennbarkeit« ist allerdings eine einseitige: Die Idee ist ohne den seinsverleihenden Akt denkbar, aber nicht dieser Akt ohne eine entsprechende Idee.) Das Werden ist als ein momentanes zu denken: In dem durch das schöpferische Fiat! bestimmten Moment beginnt das aktuelle Sein des »Geschöpfes«. Es kann aber sein, daß dieses Sein selbst ein Werden im zweiten Sinn ist; d. h., es kann mit dem Moment, wo es ins Dasein tritt, eine dauernde Formung des neuen Individuums nach einer Idee einsetzen; es können auch innerhalb seiner Seinsdauer eine Reihe solcher Umformungen nach einer jeweils andern Idee einander folgen. Bei jeder solchen Umformung fanden wir eine Reihe verschiedener Ursachen erforderlich: das, was umgeformt wird bzw. woraus das Neue wird: der Stoff; das, wonach es geformt wird: die Idee; das, wodurch es geformt wird: die formende Aktivität, die hier die letzte Ursache ist. Man kann – mit Aristoteles – noch das, »wozu« es geformt wird, von dem, wonach es geformt wird, unterscheiden: die Idee und das, was das Ding wird und später ist. Versteht man unter dem, »wozu« das Ding gemacht wird, das Konkrete, das es dann ist, so zählt es nicht zu den Ursachen des Werdens, sondern ist nur sein Ergebnis. Versteht man darunter die Spezies, deren Exemplar das Individuum wird, so ist sie nicht von dem »wonach« unterschieden, wenn man nämlich dabei die ideale Spezies im Auge hat. Ihr

verdankt es das Werk, daß es das wird, wozu es gemacht wird, und in diesem Sinn ist sie Ursache; daß sie aber zum wirksamen Faktor wird, das verdankt sie der »Aufnahme« in den Geist des Künstlers. Der idealen Spezies nach sind Wonach und Wozu dasselbe; das »in individuo« aber ist in beiden verschieden, und da es auf seiten des Wonach zum Werden mitwirkt, kann von vier Ursachen die Rede sein. Das gilt aber nur für den Fall, wo Stoff und Idee auf verschiedene Individuen verteilt sind (künstlerisches Gestalten). Daneben besteht die zweite mögliche Form »uneigentlichen« Werdens, daß beides in einem Individuum vereinigt ist und das Wirken sich nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen vollzieht (organisches Werden). Die genannten Ursachen ziehen sich dann auf zwei zusammen: Stoff und von innen wirkende »Form«. Es kommt allerdings etwas Neues hinzu: eine äußere (materielle) Einwirkung auf den Stoff. Das rein geistige Gestalten hat mit dem organischen Werden gemeinsam den Verlauf innerhalb eines Individuums; ferner ist auch hier ein Stoff vorhanden (allerdings ein immaterieller) und auch eine Art von innen heraus – d. h. in diesem Stoff – wirkender Formung gleich der organischen; außerdem aber sehen wir ein freies Gestalten des Stoffes, das ihn von außen, wenn auch innerhalb des Individuums, angreift; schließlich auch eine Abhängigkeit des Stoffes und dadurch des Werdens von äußeren (materiellen) Bedingungen. Im »materiellen Werdens«, d. h. dem Werden von »toten« materiellen Dingen, haben wir schließlich die Umformung eines Stoffes durch äußere (materielle) Einwirkungen: etwa Gestaltetwerden von Steinen unter dem Einfluß der Witterung zu Gebilden, die Kunstwerken von Menschenhand gleichen. Es ist ein Stoff da, aus dem das Gebilde wird, und etwas, wozu es wird, aber nicht ein Ziel, nur ein Ergebnis. Eine Idee, wonach es gebildet wird, fehlt, obgleich es einer solchen Idee entspricht, und das, wodurch es wird, ist die materielle Einwirkung von außen. In allen diesen Fällen setzt das zweite Werden, das uneigentliche, ein Seiendes als seinen Stoff voraus. Liegt darin, daß ein erstes Werden, ein eigentliches, absolutes, dieses Seiendes vorausgesetzt ist, und gibt es für das erste Werden keine andere mögliche Form als die des Hervorgerufenwerdens durch einen seinsverleihenden Akt?

Wäre kein Werden vorausgesetzt, so müßte der Stoff von Ewigkeit her sein. (Material bedeutete das die Ewigkeit der Materie oder – für den Fall der immanenten geistigen Formung – die Ewigkeit des immanenten Seins.) Wir haben hier nur rein formal zu überlegen, ob es denkbar ist, daß etwas, was gegenwärtig den Seinsmodus des Werdens hat – in der Form, daß ständig Aktualität in Potentialität übergeht und Potentialität in Aktualität und daß es dabei eine ständige Änderung seines Was erfährt –, von Ewigkeit her aktuelles Sein besessen hätte. Das müßte entweder schlechthin aktuelles Sein gewesen sein: eine Aktualität, die nichts von Potentialität in sich enthielt, oder selbst schon von dem Modus, der Aktualität und Potentialität in sich enthält. Daß schlechthin aktuelles Sein unmittelbar in den Modus des Werdens übergeht, ist nicht denkbar: Was alles aktuell ist, was es sein kann, was nichts von Potentialität in sich enthält, bei dem ist kein Übergang von Potentialität in Aktualität möglich. Es müßte also erst eine Seinsentäußerung stattgefunden haben, d. h., das Seiende müßte etwas von dem, was es aktuell war, aufgegeben haben und damit sein Sein selbst zu einem teilweise potentiellen herabgemindert haben. Das würde aber besagen, daß innerhalb des schlechthin Aktuellen



eine Trennbarkeit des Seins von dem, was es ist, möglich wäre und für dieses Was, mindestens für einen Teilbestand, die Möglichkeit des Nichtseins: Dann wäre es aber kein schlechthin aktuelles. So stehen wir vor der zweiten Möglichkeit: der eines ewigen Werdens.

Ist es denkbar, daß etwas von Ewigkeit her in einem beständigen Übergang von Aktualität in Potentialität und Potentialität in Aktualität bestanden hätte? Es kommen wieder zwei Möglichkeiten in Betracht: daß es aus sich so bestanden hätte oder auf Grund eines andern. Werden ist ein kontinuierlicher Übergang, nicht nur von Potentialität in Aktualität und umgekehrt, sondern zugleich zu einem immer neuen Was. Das, was ein Werdendes werden soll, ist es erst, nachdem es aufgehört hat zu werden. Während der Dauer des Werdens ist es immer auf dem Wege zu diesem Ziel und durchläuft dabei dies und das und jenes Was, die auf dem Weg zum Ziel liegen. Dies Durchlaufen, das im Moment geschieht, ist wohl eine materiale Erfüllung der allgemeinen Seinsform, ist aber ein Seinsmodus, der auf einen anderen (dauernden) zurückweist, da ein Moment nur möglich ist in einer Dauer, darum Momentan-Geschehen nur im Zusammenhang eines dauernden Seins und Geschehens. Alles Werden und alles Werdende bedarf also eines dauernden Seins zu seinem »Halt«. Es muß einmal in ihm selbst etwas Dauerndes sein, was es erlaubt zu sagen, daß »es« wird und bald das, bald jenes Stadium »passiert«. Dies Dauernde, das dem Wechselnden zugrunde liegt, hat man die »Substanz« genannt. Man kann dabei noch an Verschiedenes denken: einmal an das, was das Individuum {{als}} Dauerndes durch alle seine Veränderungen hindurch bewahrt und was es möglich macht, von ihm während seines Werdens schon zu sagen, daß es ist (die Aristotelische »erste Substanz«); ferner aber auch an das, was das Ding wird bzw. die Mannigfaltigkeiten von Washeiten, die es im Werden durchläuft (»zweite Substanzen«): all das, in specie genommen, nicht in individuo, ist Dauerndes, das in seinem dauernden Sein unberührt bleibt von dem Durchlaufen und Werden des Individuums. Sind diese Substanzen, die »ersten« oder die »zweiten« oder beide zusammen, ein Halt und der ausreichende Halt für das Werden?

Die Genera und Spezies bestimmen, was die konkreten Dinge sind, aber sie können ihnen ihr Was nicht von sich aus mitteilen, sie nicht ins Dasein rufen. Ihr Seinsmodus ist, wie wir früher sahen, eine andere Vereinigung von Aktualität und Potentialität als die der konkreten Individuen: Was sie sind, sind sie beständig, ohne Wechsel, aber es gehört zu diesem Sein die Möglichkeit eines ihm zugeordneten andersartigen Seins, nämlich das der entsprechenden Individuen. Diese Möglichkeit ist aber eine passive: Der Übergang von der »Idealität« zur »Realität« (wenn wir vorgreifend diese noch nicht ausreichend geklärten Ausdrücke brauchen dürfen) ist nicht von der Idealität her denkbar. So sind die zweiten Substanzen wohl ein Halt für das Werden der Individuen, aber kein ausreichender; d. h., sie sind ein Halt, der dem Individuum gegeben werden muß. Nun »die ersten Substanzen«: das, was die Individuen selbst durch allen Wechsel hindurch sind. Davon ist zur Abhebung zu bringen die Leerform »dieses Individuum«, die sich erhält, aber in der Leere und Bedürftigkeit ihres Seins nicht imstande ist, sich selbst mit einem Inhalt zu erfüllen und dadurch aktuelles Sein zu gewinnen; sie ist ohne Erfüllung auch noch nicht als Substanz anzusprechen; das ist erst die Form mit einer gewissen

*Erfüllung; diese Erfüllung ist nicht die niederste Spezies ihrem vollen Bestande nach, denn in ihr sind wechselnde Bestandteile: eben das, was im Laufe des Werdens einander ablöst. Aber das Wechselnde ist Ausfüllung eines Bleibenden: Genera und Spezies zeichnen einen Rahmen vor, der während der ganzen Seinsdauer des Individuums beharrt und von den veränderlichen Akzidenzien wechselnd konkret erfüllt wird. Substanz (im Sinne der »zweiten Substanz«) wäre dann zu fassen als individuierte allgemeine Spezies. Zum konkreten Individuum wird sie durch die wechselnde Ausfüllung, und erst dem konkreten Individuum – mit seinem bleibenden und mit seinem wechselnden Bestand – kommt aktuelles Sein zu. Weder von dem bleibenden noch von dem wechselnden Bestand noch von der Form des Individuums kann die Aktualität herrihren: Jeder dieser »abstrakten Teile« des konkreten Individuums verlangt nach den anderen, ohne daß es sie aus sich hervorbringen oder in sich hineinziehen könnte. So weist alles wandelbare Sein, alles Werden, auf einen Halt außerhalb seiner, auf ein unwandelbares, das schlechthin aktuelle Sein hin. Was wird, das muß aus dem, was unwandelbar ist, seinen Ursprung nehmen und von ihm gehalten werden.*

*Daß dies von Ewigkeit her geschehen kann, ist durch die rein ontologischen Verhältnisse nicht ausgeschlossen. Es ist wohl denkbar, daß das ewige, unwandelbare, schlechthin aktuelle Sein beständig Werdendes, Wandelbares, zwischen Aktualität und Potentialität Wechselndes aus sich entließe. Noch deutlicher als bei der Annahme ewiger Dauer des Werdens ist es bei der Annahme eines zeitlichen Anfangs, daß das Werdende nicht aus sich ins Dasein treten kann. Wir haben gesehen: Alles zweite Werden, d. h. alles Umgeformtwerden, setzt einen Stoff voraus, an dem die Formung angreifen kann. Alles Werden ist nur auf Grund absoluten, d. h. schlechthin aktuellen Seins, denkbar. Es wäre jetzt noch zu fragen, ob ein Stoff denkbar ist, der von Ewigkeit her aktuelles Sein gehabt hätte und in der Zeit anfinde, einer Umformung zu unterliegen, sei es aus sich heraus oder durch ein anderes aktuelles Sein; in diesem Fall müßten wir ein doppeltes ewiges, aktuelles Sein annehmen, also zwei Prinzipien: Stoff und formendes Prinzip. Wir haben aber bereits gesehen, daß etwas, was schlechthin aktuell ist, d. h., was alles ist, was es sein kann, keine Veränderung zuläßt. Demnach müßte der Stoff, selbst wenn er von Ewigkeit her wäre, immer wandelbar gewesen sein, d. h. nicht schlechthin aktuell, sondern mindestens teilweise potentiell. Dann ist er aber in seinem Sein von dem schlechthin aktuellen Sein bedingt und gehalten.*

*So sind wir zu einer radikalen Scheidung gekommen zwischen schlechthin aktuellem Sein und solchem, das zwischen aktuellem und potentielltem Sein steht. Dem entspricht die Scheidung zwischen dem von Ewigkeit her unwandelbar Seienden, das aus sich ist, und dem Wandelbaren, evtl. zeitlich Anfangenden und Aufhörenden, das aus dem Unwandelbaren »wird« und unter der Einwirkung mannigfacher zweiter »Ursachen« umgeformt wird.*

*Welcher Akt der »seinsverleihende Akt« ist, durch den das aktuelle Sein anderes ins Dasein ruft, ist nicht untersucht worden. Zunächst ist rein ontologisch festgestellt die Bedingtheit des einen Seins durch das andere. Wir können diese rein formale Beziehung als »Schaffen« bzw. »Geschaffenwerden und -sein« bezeichnen, das ewige Sein als »Schöpfer« und das geschaffene Seiende als »Geschöpf«, ohne daß*

damit mehr als die Namen von der Theologie entlehnt wären. Als Gebiet des Wechsels zwischen »in actu esse« und »in potentia esse« haben wir das Reich der Geschöpfe oder des Werdens gefunden. Es ist dabei ein gewisser formaler Aufbau dieser Geschöpfe sichtbar geworden, in dem z. T. bereits bekannte ontologische Formen eine Rolle spielen. Aber auch ganz neue Formen sind in diesem Zusammenhang aufgetaucht. Ehe wir ihnen nachgehen, ist aber noch das dritte zu erwägen, das sich von dem schlechthin Aktuellen und dem Werden abhob, das »ideale Sein« der Genera und Spezies und diese »idealen Gegenstände« selbst.

Wir sahen, daß sie beim Werden eine Rolle spielen, aber sie selbst werden nicht. Dieses Rot, die Farbe des Bleistifts, ist als seine Farbe geworden und kann wieder vergehen. Aber Farbe überhaupt, Rot überhaupt, auch die bestimmte Nuance als solche entstehen nicht und vergehen nicht. Das, was sie in sich sind, ohne Rücksicht auf ihr mögliches Eingehen in konkrete Individuen, enthält nichts von Potentialität im Sinne bloßer unausgewirkter Möglichkeit. Das Farbesein läßt keine Steigerung und Minderung zu (es enthält nur insofern eine Leerstelle in sich, als es diese oder jene Spezies sein kann und muß und jeweils die eine die andere ausschließt); es ist auch nichts denkbar, woraus sie geworden sein könnte, wie aus einem Stoff. Ist etwas zu denken, wonach sie gebildet wäre, eine von ihr getrennte Idee? Sie ist a priori im Verhältnis zu allem, was uns in der sinnenfälligen Welt an Farben entgegentritt, und ebenso gegenüber allen »Farbenideen« endlicher Geister. Hat es einen Sinn zu sagen, der Schöpfer habe Farbe und alle Genera und Spezies nach »Urbildern« in seinem Geist geschaffen, d. h. als eine von ihm selbst abgetrennte objektive Ideenwelt? Offenbar nicht. Eine geschaffene Ideenwelt könnte wohl von Ewigkeit her geschaffen sein, damit wäre aber die Möglichkeit ihres Nicht- und Andersseins gegeben. Denn wenn wir sagen wollten: die Schöpfung der Ideenwelt ist notwendig, d. h., der Schöpfer kann nicht anders, als eine Ideenwelt, und zwar diese so geartete, aus sich herausstellen, so wäre diese Notwendigkeit nur einsichtig zu machen aus einer Ergänzungsbedürftigkeit des schlechthin aktuellen Seins, wie sie der Sinn des schlechthin aktuellen Seins gerade ausschließt. Ist das ideale Sein ein solches, daß Nichtsein und Anderssein der idealen Gegenstände ausgeschlossen ist, dann kann es nur im schlechthin aktuellen Sein eingeschlossen sein; die idealen Gegenstände können nicht geschaffen, d. h. aus dem schlechthin aktuellen Sein herausgestellt sein, sondern sind als ihm selbst von Ewigkeit her und untrennbar zugehörig zu denken.

Wird nicht aber damit die Rede von idealem Sein als einem dritten zwischen schlechthin aktuellem Sein und Werden und die von idealen Gegenständen überhaupt hinfällig? Auf der andern Seite: Wie verträgt sich die Vielheit der idealen Gegenstände mit der vollkommenen Einfachheit und Ungeteiltheit, die das aktuelle Sein kennzeichnen sollte? Thomas sieht in seiner Gotteslehre die Vereinbarkeit darin, daß er das eine und einfache göttliche Wesen den vielen Ideen gleichsetzt und ihre Vielheit als Beziehung des göttlichen Wesens auf die vielen, wirklichen und möglichen, Geschöpfe erklärt, die alle in verschiedener Weise das eine Wesen nachbilden. Wir müssen erwägen, ob diese Darstellung eine haltbare formale Interpretation zuläßt. Wir haben ja die Idee des schlechthin aktuellen Seins nicht von einer materialen Gotteslehre her übernommen, sondern rein formal-ontologisch gewonnen und müssen

von da her die Schwierigkeit zu lösen suchen. Wir haben die Trennbarkeit des Seins von dem, was ist, für das schlechthin aktuelle Sein abgelehnt, weil darin die Möglichkeit des Nichtseins läge; ebenso die Teilbarkeit des Was, weil darin die Möglichkeit des Andersseins und damit des Nichtseins gewisser Teile im Ganzen beschlossen wäre. Die Vielheit der Ideen, als untrennbar vom schlechthin aktuellen Sein gesetzt, scheint eine Teilung im Was zu bedeuten. Kann man die Vielheit aufgeben? Der formale Bau des schlechthin Aktuellen war nicht nur in sich gefordert, sondern auch von der Seite des geschöpflichen Seins her, d. h. der Individuen, deren Sein ein Werden ist, als der Halt, dessen sie bedürfen. Die Vielheit der Ideen ergab sich nicht vom Aktuellen, sondern von der Mannigfaltigkeit der Geschöpfe her, und es ergab sich für sie, wenn sie ein »Halt« der Individuen sein sollen, kein anderer möglicher Ort als im schlechthin Aktuellen. Bedarf es aber wirklich einer vermittelnden Mannigfaltigkeit zwischen dem Einem und Vielen, dem schlechthin Aktuellen und dem zwischen Aktualität und Potentialität Stehenden? Diese Frage läßt sich wohl nicht beantworten, ohne daß man den Charakter des »seinsverleihenden« Aktes in Betracht zieht oder die Art, wie der Ursprung der Geschöpfe aus dem schlechthin aktuellen Sein zu denken ist. Wenn an einer früheren Stelle gesagt war, der Schöpfer müsse wissen, was er schaffen wolle, um die Notwendigkeit von Ideen als Urbildern der Geschöpfe zu zeigen, so war das in materialer Erläuterung der formalen Verhältnisse gesagt und nicht aus ihnen heraus. Es liegt darin schon eingeschlossen, daß das schlechthin aktuelle Sein ein geistiges sei, seine Aktivität Erkenntnis – Wille – Tat. Das alles aber sind materiale Ideen. Sie wären in einer formal-ontologischen Untersuchung nur methodisch berechtigt, wenn sich auf formalem Wege zeigen ließe, daß das schlechthin aktuelle Sein nichts anderes sein könne als Geist. Es ist aber noch fraglich, ob ein solcher Nachweis gelingen kann. Es ergibt sich also hier als unausweichlich eine Erörterung des Verhältnisses von formaler und materialer Ontologie. Vom Formalen her gesehen müssen wir vorläufig mit einer Aporie schließen: Der Unterschied eines schlechthin Aktuellen und eines Seins, das Aktualität und Potentialität in sich enthält, und zwar in der Form des Übergangs von Aktualität zu Potentialität (evtl. auch umgekehrt), war rein formal zu fassen, auch noch die Bedingtheit des Werdens durch das absolute Sein. Die dritte Art des Seins, die herausgestellt schien, die der »idealen Gegenstände«, d. h. der Genera und Spezies oder Ideen (wenn man sich der Platonischen Ausdrucksweise bedienen will), ist innerhalb des Formalen fraglich geworden und scheint auf diesem Boden keiner letzten Klärung fähig.

# III

## Überleitung von den formalen zu materialen Untersuchungen

### § 1. »Materie« und »material« im Sinne der materialen Ontologie. *Materia prima*. »Form« und »Materie« als *Leerformen*

Zum Verständnis dessen, was eine material-ontologische Untersuchung besagt, könnte die Prüfung der »Formen«, die uns bei der Analyse des Werdens neu begegnet sind, verhelfen. Zunächst aber wird eine Klärung dessen, was unter Materie und Material zu verstehen ist, notwendig sein. Ein Doppelsinn von »Materie« hat sich im Vorausgehenden schon aufgedrängt, der Mehrdeutigkeit von »Form« entsprechend. Innerhalb der formalen Ontologie war der Gegensatz zu den Formen, mit denen wir es dort zu tun haben, die Fülle, die in jene Leerformen eingeht. Und wo eine erfüllte Form vorlag, da sprachen wir von etwas Materielem. So sind Farbe, Ton, Gestalt materiale Ideen gegenüber der Leerform »Qualität«. Sodann sind wir bei der Untersuchung des Werdens auf den Stoff gestoßen, der von außen oder innen geformt wird. »Form« war dabei entweder eine von innen her wirkende »Entelechie« (bei den Lebewesen) oder eine von außen wirkende »Idee« (beim Kunstwerk), Form wie Stoff in diesem Falle etwas Materiales. Es trat dabei eine Stufenfolge möglicher Formungen zutage, die schließlich zurückweist auf einen letzten, völlig ungeformten Stoff, die *prima materia*. Ist dieses eine formale oder materiale Idee? Und wie verhält sich dieser Sinn von Materie zu dem der »Fülle«? In der Naturphilosophie stoßen wir auf die Idee der Materie; sie erscheint dort als das, woraus alle Dinge der Natur gemacht sind: Darum heißen sie die materiellen Dinge. Thomas bezeichnet die Materie als reine Potenz, weil sie empfänglich ist für alle »Formen«, d. h. für alle Spezies sinnenfälliger Dinge, und weil sie aktuelles Sein überhaupt erst durch die Aufnahme irgendwelcher Spezies gewinnt. So kann man einen Formbegriff der Materie als des rein Potentiellen bilden. Es ist aber die Frage, ob nichts anderes dieser Form genüge als die Materie der materiellen Dinge. Thomas pflegt mit Aristoteles zu sagen, die Seele sei ebenso in *potentia* für alle Erkenntnisformen wie die Materie für alle Naturformen. Aber das aktuelle Sein der Seele deckt sich nicht mit ihrem Erkennen; darum ist es möglich, daß sie potentiell erkennende ist und dennoch ein aktuelles Sein hat, wenn auch nicht schlechthin aktuelles.

Die materiale Untersuchung der Seele wird uns zeigen, daß in der Seele ein inneres Formprinzip und etwas, was dem leerformalen Begriff der Materie entspricht, zu unterscheiden ist. Auch in der immanenten Sphäre begegnen wir einem »Stoff«, der ein potentielles Sein hat im Hinblick auf mannigfache Formen, in die er eingehen kann, und zwar in mehrfachem Sinn: Wir können die sinnlichen Daten als einen Stoff ansehen, der durch geistige Auffassungen zu Akten der Wahrnehmung, Erinnerung oder Phantasie geformt wird. Wir können unter dem »Stoff« des inneren Lebens aber auch das quellende Leben des Ich verstehen, das durch wechselnde Inhalte zu verschiedenen »Erlebnissen« geformt wird. Das eine weist auf das andere zurück. Für uns faßbar wird das sinnliche Material nur durch die geistige Aktivität, die es verarbeitet, aber es wird faßbar als etwas, das ohne diese intellektuelle Formung aktuell sein kann: als »bloße Empfindung«. Diese »bloße Empfindung« nun ist nicht völlig ungeformte Materie: Das Sinnesdatum als solches, d. h. als in eine Lebensaktualität eingegangen, ist »geformte Materie«, und zwar in doppeltem Sinn – das sinnliche Material enthält Formung und aktuelles Sein durch die Aufnahme in den Lebensstrom eines für solche Aufnahme geöffneten Lebendigen, andererseits wird auch das innere Leben, nicht nur das sinnliche, sondern auch das höhere, geistige, geformt und aktualisiert durch Aufnahme von Gehalten, so daß auch an ihm Form und Materie zur Abhebung zu bringen sind. Auch das wird erst in materialer Untersuchung genauer herausgearbeitet werden müssen.

So kommen wir auf den verschiedensten materialen Gebieten auf »geformte Materie«. Dabei haben »Form« und »Materie« auf jedem Gebiet einen andern materialen Sinn, d. h., sie sind als Leerformen zu fassen, die eine verschiedene materiale Ausfüllung gestatten. Der verschiedenen materialen Erfüllung entspricht zugleich eine formale Differenzierung. Es ist an jeder »geformten Fülle« (wobei »Fülle« im allgemeinen »geformte Materie« bedeutet und nur den Grenzfall der ungeformten Materie mit umfaßt) ihre spezielle Leerform zur Abhebung zu bringen. Andererseits sind in rein formalem Verfahren spezielle Leerformen abzuleiten, und sie sind nicht beliebig material auszufüllen, sondern stellen bestimmte Forderungen an die Materie, die in sie soll eingehen können, aber diese Materie selbst ist durch ein rein formales Verfahren nicht zu gewinnen. (Das hat sich schon erkenntnispraktisch gezeigt durch die Notwendigkeit, materiale Beschreibungen zu Hilfe zu nehmen, um daran die formalen Verhältnisse zur Abhebung zu bringen.) So ergibt sich von den formalen Untersuchungen aus das Verlangen nach einem ergänzenden materialen Verfahren.

## § 2. Die Methode der materialen Ontologie: Anschauung und Denken. Formale und materiale Anschauung. Sinnliche, ideierende, generalisierende Abstraktion. Variation. *Mathesis universalis* – Möglichkeit einer Systematik der ontologischen Disziplinen

*Es wird jetzt die nächste Aufgabe sein, sich der Methode zu versichern, die in dem neuen Gebiet weiterführen kann. Die Beispielsanalysen, die im II. Kapitel vielfach zur Auffindung der formalen Verhältnisse gedient haben, können als erste Unterlage dafür dienen. Sie wiesen darauf hin, daß wir es hier mit einer Mannigfaltigkeit von Gebieten zu tun haben. Es wird zu prüfen sein, ob das eine überschaubare und geordnete Mannigfaltigkeit ist. Dann dürfen wir hoffen, die Teilgebiete zu finden, in denen »Akt« und »Potenz« als »Betätigung« und »Vermögen« einer Substanz sowie Akt als das zugrundeliegende innere Formprinzip eine Stelle haben.*

*Wenn wir in mathematischen Zusammenhängen, etwa in der analytischen Geometrie, von der Anschauung der Gestalten zur Aufstellung der entsprechenden Gleichungen und zur Berechnung von Ergebnissen übergehen oder wenn wir – wie in den vorausgehenden Untersuchungen so oft – uns an einem konkreten Beispiel eine Idee (etwa die des Werdens) anschaulich klarmachen und dann das, was daran formal festzulegen ist, zur Abhebung bringen, dann tritt uns der Unterschied formaler und materialer Betrachtungsweise entgegen. Er ist keineswegs gleichbedeutend mit dem Gegensatz: sinnliche Anschauung und Denken. Das zeigen schon unsere Beispiele. Um zu erfassen, was eine Parabel oder eine Hyperbel ist, dazu bedient man sich zwar der sinnlichen Anschauung als Hilfsmittel, aber die reinen geometrischen Gestalten können wir in keiner sinnlichen Erfahrung finden. Noch deutlicher ist es beim Werden, das wir ja überhaupt nicht mit den Sinnen erfassen können. Es handelt sich hier zweifellos um einen geistigen Akt, und zwar um einen Akt des Verstandes. Wenn man »Denken« allgemein als Terminus für die Akte des Verstandes nehmen wollte, müßte man sagen: Formales und materiales Verfahren sind ein Unterschied innerhalb des Denkens (richtiger noch: dieser Unterschied schneidet den von sinnlicher Anschauung und Denken; denn es ließe sich wohl zeigen, daß auch innerhalb der sinnlichen Anschauung eine entsprechende Scheidung zu machen ist). Terminologisch ist es üblicher, »Denken« nur als Namen für eine bestimmte Art von Verstandesakten zu verwenden, für das, was man als das spezifisch logische oder rationale Verfahren zu bezeichnen pflegt: das Ableiten von Folgerungen aus Prämissen, das Urteilen, Schließen, Definieren – all das, was Thomas als »ratio« bezeichnet. Sicher liegt hier ein formales Verfahren vor, d. h. eines, bei dem man ohne Hinblick auf die »Fülle« der Gegenstände, mit denen man es zu tun hat, zu Ergebnissen gelangt. Demgegenüber wird mit »geistiger Anschauung« oder »Intuition« ein Akt des Verstandes*

bezeichnet, durch den etwas Inhaltliches erfaßt wird: wenn ich z. B. so etwas wie Farbe oder Ton oder Gestalt »ins Auge fasse«, den »geistigen Blick« darauf richte. (Es ist kaum eine andere Beschreibung möglich als mit Ausdrücken, die vom körperlichen Sehen entlehnt sind.) Aber auch damit ist noch nicht die letzte Scheidung getroffen. Ehe der Verstand logisch vorgehen, urteilen oder schließen kann, muß er etwas »fassen«, um daran und auf Grund davon zu operieren. Dieses »Fassen« kann evtl. zunächst ein sinnliches Erfassen sein, aber dies genügt als Ausgangspunkt logischer Tätigkeit nicht, es muß das sinnlich Erfasste in eine logische Form gebracht werden, oder es muß eine Form, die es hat, zur Abhebung gebracht werden. Andererseits ist dort, wo ich etwas »geistig ins Auge fasse«, noch das Doppelte möglich: den Blick auf die Form oder auf die Fülle zu richten. Man kann also geradezu von einer formalen und materialen Anschauung sprechen. Die nähere Beschreibung und kritische Bewertung dieser Akte ist eine erkenntnistheoretische Aufgabe. Hier sollte nur kurz gezeigt werden, daß spezifisch verschiedene Erkenntnismittel entsprechend den verschiedenen Disziplinen vorhanden sind.

Als Gegenstand der materialen Ontologie haben wir nun das Was, das die Leerformen erfüllt; als ihr Erkenntnismittel die materiale, geistige Anschauung. Ist es danach das gegebene Verfahren, irgendwelche Dinge vorzunehmen und ihre Washeit geistig schauend zur Abhebung zu bringen? Und was ist diese Washeit? Das »Was« im Sinne der ihnen eigenen konkreten Fülle? Es ist nicht abzusehen, wie man so zu einer Wissenschaft gelangen sollte. Man könnte bestenfalls zu einer Beschreibung gelangen, wie wir sie etwa in den biologischen Fächern haben. Doch schon solche Beschreibung kann nicht Fassen der vollen konkreten Fülle sein. Sprachliche Ausdrücke sind immer allgemein (man müßte denn statt einer Beschreibung die Benennung der Dinge mit Eigennamen geben, die aber – so wie unsere menschlichen Namen sind – niemals das Ding, das sie bezeichnen, ganz aussprechen könnten). Demnach ist jede Beschreibung schon Abstraktion und Klassifikation. Ist es möglich, zu einer Systematik innerhalb dieser Klassifikation zu gelangen? Und ist es möglich, »von unten her« dazu zu gelangen, d. h. beim Ausgehen von irgendwelchen erfahrungsmäßig gegebenen Dingen; oder kann und muß man »von oben her« dazu kommen, d. h., gibt es eine Spezifikation der Grundidee der »Fülle«?

Das »von unten her« und »von oben her« ist noch in mehrfachem Sinne zu interpretieren. Es könnte einmal als Induktion und Deduktion aufgefaßt werden: als Gewinnung allgemeiner Ideen und Erkenntnisse aus gesammelten Einzelerfahrungen oder als Ableitung von spezielleren Ideen aus allgemeineren und von Wahrheiten über individuelle Gegenstände aus allgemeinen. Es könnte auch gedeutet werden als Gegensatz von *a posteriori* und *a priori*, der mit dem vom Einzelnen und Allgemeinen nicht zusammenfällt. Was man aus der Erfahrung weiß, mag es ein bestimmtes Einzelding betreffen oder eine aus Erfahrungen gewonnene allgemeine Wahrheit über Einzeldinge sein, ist *a posteriori*. Was aus Erfahrung nicht zu entnehmen ist, mag es auch an Hand von Erfahrung entnommen sein und mag es Einzelnes oder Allgemeines betreffen, ist *a priori*. Damit sind weitgehende erkenntnistheoretische und ontologische Fragen angeschnitten. Die erkenntnistheoretische Problematik



lassen wir hier wieder beiseite. Die ontologische berührt sich unmittelbar mit dem Gegenstand, der uns jetzt beschäftigt.

Läßt sich a priori und allgemein etwas über die Fülle sagen? Fülle im allgemeinsten Sinn haben wir selbst noch als eine Leerform betrachten müssen: das, was der Leerform des Etwas als Ergänzendes entspricht. Ihr kann als materiale Fülle entweder Eines entsprechen, das alle materiale Fülle überhaupt in sich schließt, oder es muß eine Differenzierung des Was eintreten. Das gilt a priori und allgemein von der Fülle. Ist es eine materiale Wahrheit? Offenbar noch nicht. Es besagt erst, was von der Form her möglich ist. Materiales Wissen kann nur aus der Anschauung des Einen oder Vielen geschöpft werden. Dem vom Formalen her zu sichtenden Einen entspricht die Idee des göttlichen Wesens, und da nicht mehr als Eines ihm entsprechen kann, kommt keine andere Ausfüllung in Betracht. Woher wir diese Idee haben, aus welchen Quellen sie zu gewinnen ist, das steht hier nicht zur Diskussion. Der Unterschied des Einzelnen und des Allgemeinen wäre darin aufgehoben; ob auch der von a priori und a posteriori, mag für jetzt dahingestellt bleiben. Die andere Möglichkeit ist Fülle als Vielheit und dann als Vielheit von mannigfaltigem Inhalt. Und wir haben daraus früher vom Formalen her festgestellt: Die Differenzierung kann »von außen« oder »von innen« kommen: von außen, wenn das gleiche Was in verschiedene Verbindungen eingeht; von innen, wenn die Washeiten in sich verschieden sind. Äußere Differenzierung weist auf innere zurück: auf ein letztes einfaches Quale, genauer: auf eine Vielheit solcher. Andererseits ist die äußere von der inneren her als möglich zu ersehen. Das einfache Quale ist materialer Anschauung und nur ihr zugänglich. So wäre es eine erste mögliche Aufgabe materialer Ontologie, diese einfachen Qualia aufzusuchen. Dieses Aufsuchen wäre weder Induktion noch Deduktion, sondern etwas, was evtl. Material für beides liefern könnte. Ist es ein empirisches Verfahren? In der Erfahrung stoßen wir nirgends auf etwas schlechthin Einfaches. Alle Gegenstände unserer Erfahrung sind komplex gebaut. Zum Einfachen gelangt man von der Erfahrung her durch Analyse, d. h. durch Zergliederung des Komplexen, und durch Abstraktion, d. h. durch Absehen von dem, womit das Einfache im Komplexen vereint, evtl. verschmolzen ist, und durch isolierenden Blick auf es selbst. Es ist die Frage, als was diese Abstraktion aufzufassen ist und ob eine Sichtung von Einfachem nur auf dem Wege der Analyse von Erfahrenem möglich ist oder ob es einen anderen Weg dazu gibt.

Man kann Abstraktion auf Grund einer sinnlichen Anschauung üben, z. B. von einem Baum nur die Krone ins Auge fassen, nicht den Stamm. Dann ist es ein konkretes Stück eines sinnenfälligen Dinges, von dem abstrahiert wird, und ein anderes konkretes Stück, das abstraktiv herausgehoben wird. Die abstrahierende Anschauung bleibt dann sinnlich-konkrete Anschauung, das Abstrahieren selbst aber kann zum mindesten aktiv geistige Funktion sein. Hebe ich statt eines konkreten Stückes ein aufbauendes Moment, einen »abstrakten Teil«, heraus, z. B. die Farbe, so liegt darin eine stärkere Loslösung, obwohl das konkrete Stück evtl. für sich allein existieren kann, der abstrakte Teil dagegen nicht: d. h. nicht im selben Seinsmodus. Und darin liegt gerade die stärkere Loslösung, daß hier der Übergang zu einem andern Seinsmodus stattfindet oder doch stattfinden kann. Die konkrete Dingfarbe,

d. h. die vollbestimmte Rotnuance, kann »bloß intentional« herausgehoben werden, d. h., ich »achte« nur auf die Farbe, nicht auf die Gestalt und sonstige Qualitäten des Dinges. Die Abstraktion kann aber auch »ideierende« sein, die das Rot in specie nimmt, nicht mehr als Dingfarbe, evtl. verbunden mit der Einsicht, daß »dasselbe« Rot auch anderswo »vorkommen« könnte. Man kann von der bestimmten Nuance in verallgemeinernder Abstraktion aufsteigen zu Rot überhaupt und Farbe überhaupt. Sowohl bei der ideierenden wie bei der verallgemeinernden Abstraktion liegt etwas anderes vor als sinnliche Anschauung. Gleichgültig ob ich bei der Anschauung bei der bestimmten Nuance von den individuierenden Momenten des vorliegenden Falles absehe oder an einer Reihe verschiedener Nuancen das identische Rot heraushebe; ob ich von Rot unmittelbar zur Farbe aufsteige oder wiederum an Rot und Grün das gemeinsame Moment fasse: immer liegt ein Identisches vor, das ich zu fassen bekomme, und ein spezifischer Akt, der es auffaßt: eine materiale Anschauung a priori, die das Abstrahieren im positiven wie im negativen Sinne möglich macht. Auf Grund solcher Anschauung kann über solche materialen Ideen und ihre Beziehungen zueinander a priori und allgemein geurteilt und ausgesagt werden. Materiale Anschauung und die Abstraktion, die sie freimacht, können also von den konkreten Individuen zu den einfachen Qualia führen, die in ihren Bau eingehen, und diese in sich untersuchen. Durch die ideierende und verallgemeinernde Abstraktion gelangt man zu letzten, nicht mehr auf einfacheres Materiales zurückführbaren Ideen (Genera von Qualitäten: Farbe, Ton, Gestalt etc.) und kann sie zu Gegenständen von Wissenschaften machen, die alle auf das betreffende Genus und die zugehörigen Spezies bezüglichen Wahrheiten in sich befassen: reine Farbenlehre, reine Tonlehre, Raumgestaltenlehre (= Geometrie; das »rein« bedeutet dabei »a priori«). Es sind Teilgebiete der materialen Ontologie. Es ist aber auch möglich, statt der Elemente den »Bau« der Individuen ins Auge zu fassen, in den sich die Elemente in concreto einfügen. Dann gelangt man zu den *essentiae rerum*. (*Essentia* und *quidditas*, Wesen und Washeit, werden vielfach wechselweise gebraucht. Man könnte so abgrenzen, daß man unter »quidditas« das volle konkrete Was verstünde, unter »essentia« das feste »Gerüst« des Dinges, das sich durch allen Wechsel in seiner Erscheinung erhält.) Auch hier kann man aufsteigend zu letzten, nicht mehr material reduzierbaren Ideen kommen, Gattungen von Individuen (materielles Ding, Lebewesen, geistige Person etc.) und entsprechenden Wissenschaften.

Wir haben gesehen, daß jedes Genus und jede Spezies eine Formalisierung zuläßt. Wäre eine »mathesis universalis« denkbar, die aus den ontologischen Grundformen alle möglichen speziellen Formen ableitete und so ein geschlossenes Formensystem hinstellte, so daß die materiale Ontologie nur überall die entsprechende Fülle einzufügen hätte? Gäbe es eine solche formale Systematik, so wäre doch aus ihr nicht zu entnehmen, ob für die jeweiligen Formen eine Ausfüllung vorhanden und welches sie sei. Dazu kann man nur durch die materiale Anschauung gelangen. Zu einer geschlossenen Systematik der erfüllten Formen, der materialen Ideen, wird man dabei ebensowenig kommen wie bei dem Aufstieg von unten her, wie wir ihn zuerst versuchten. Prinzipiell denkbar wäre es wohl auf beiden Wegen, praktisch durchführbar aber auf keinem. Für den ersten Weg wäre vorausgesetzt, daß die formale Ontologie (oder *mathesis universalis*) abgeschlossen vorläge und daß alles in Betracht

*kommende Material für die Ausfüllung der Formen, d. h. alles Erfahrbare überhaupt und darüber hinaus alles anschaulich Mögliche, ohne weiteres zugänglich wäre. Dieses zweite – daß man des vollständigen Überblicks über den Bereich möglicher Erfahrung und real möglichen Seins sicher wäre – müßte auch für den andern Weg erfüllt sein. Beides widerspricht der prinzipiellen Unabgeschlossenheit menschlicher Erfahrung und Wissenschaft. Es wäre schon viel gewonnen, wenn man vom Formalen her die möglichen Gattungen des Seienden und durch materiale Anschauung die ihnen entsprechende Fülle kennen würde und damit einen geschlossenen Überblick über die geforderten Teilgebiete der materialen Ontologie hätte. Analog steht es in den einzelnen Disziplinen. Hat man das Genus, das den Umkreis des Gebietes absteckt, der Form nach, so ist es möglich, in formalen Verfahren entsprechende Spezies zu bestimmen und in materialer Anschauung die Ausfüllung dafür zu suchen.*

*Wir sahen, daß man auch von den Individuen aufsteigend zu Spezies und Genus gelangen kann; nur ist die Frage, wie man sich dann versichert, alle Spezies des Genus – und damit in gewisser Weise alle zugehörigen Individuen – erfaßt zu haben. Dafür ist Folgendes zur berücksichtigen: Es ist innerhalb des Materialen ein Übergang zwischen Zusammengehörigem möglich: von Spezies zu Genus in verallgemeinernder Abstraktion (wie wir schon sahen), von Genus zu Spezies in Spezifikation, aber auch von einer Spezies zu andern desselben Genus. Wir veranschaulichen uns das wieder am Beispiel der Farben. Farbe ist anschaulich ja überhaupt nur zu fassen in einer Spezies; der Unterschied gegenüber dem Erfassen der Spezies selbst, etwa des Rot, liegt darin, daß es als »eine Farbe« genommen ist oder die Farbe selbst in dieser Spezifikation, an deren Stelle auch eine andere stehen könnte. Ist dafür vorausgesetzt, daß eine Farbe erfahrungsmäßig gegeben ist, oder ist es prinzipiell möglich, von dem Genus »Farbe« aus zu den Spezies, zur ganzen Farbenskala zu gelangen? In unserer menschlichen Erkenntnis ist freilich der normale Weg, daß wir zunächst einzelne Farben kennen und benennen lernen und die allgemeine Idee »Farbe« erst viel später erfassen. Aber darin, daß wir das Allgemeine überhaupt für sich fassen können, liegt, daß wir es von vornherein im Einzelnen schon erfaßt haben, längst, ehe es abgesondert begrifflich klar wird. Einen Sinn verbindet mit den Namen »Farbe« und »Rot« auch der Blinde, und sicherlich mehr als den bloß leerformalen »die Qualität, die ich mir nicht vorstellen kann«. Es ist sehr wohl denkbar, daß ein Blindgeborener, der sehend würde und sehen gelernt (d. h. seine Organe daran gewöhnt) hätte, in der sichtbaren Welt wiederfände, was er sich vorher »gedacht hatte«. (Dieses »Denken« darf allerdings nicht als phantasiemäßiges Anschauen gedeutet werden.) Auch für uns sind Farben und Nuancen, denen wir zum erstenmal begegnen, nichts völlig Neues und Überraschendes. Wir sind uns evtl. bewußt, daß wir so etwas noch nie gesehen haben, aber es ordnet sich sofort in die uns bekannten Spezies ein, an seinem Platz in der Farbenreihe. Wir können uns ferner Zwischenstufen und Mischungen aus bekannten Farben »ausmalen«, die uns in der Erfahrung nie begegnet sind. All das zeigt das Vorhandensein von Zusammenhängen, die a priori Bestand haben und in denen es ein erkenntnismäßiges Weiterkommen ohne die Hilfe der Erfahrung und ohne logisches Verfahren gibt. Daher die Möglichkeit, an einem beliebigen Punkt anzusetzen, um einen gewissen Einblick zu bekommen. Ob der Zugang auch ohne Hilfe der Erfahrung möglich ist und*

ob man bei so unsystematischem Ausgangspunkt zu einer Systematik gelangen kann, ist noch zu erwägen. Vergegenwärtigen wir uns die Idee einer vollkommenen Erkenntnis, wie sie z. B. Thomas in der Darstellung der göttlichen Erkenntnis auseinandergesetzt hat, eines Geistes, der *uno intuitu*, mit einem einzigen Blick, alles Erkennbare überhaupt überschaut: Hier ist nicht ein Aufsteigen von den Individuen zu Spezies und Genus, auch nicht ein Hinabsteigen vom Genus zu den Spezifikationen, sondern ein Überschauen all dessen in seinen Zusammenhängen, das ganze Gebiet der reinen Farbenlehre in vollkommen abgeschlossener Systematik.

Wenn zwischen Genus und Spezies sowie zwischen den Spezies Zusammenhänge bestehen, so ist auch eine Erkenntnis denkbar, die – weil sie nicht von vornherein abgeschlossen ist, sondern allmählich gewonnen wird – von den einen zu den andern führt. Sind diese Zusammenhänge in den Formen begründet, so wird das Fortschreiten ein logisches sein; sind sie in den Inhalten, der Fülle, begründet, so werden wir ein Fortschreiten innerhalb der materialen Anschauung haben. In der ideierenden und verallgemeinernden Abstraktion haben wir ein solches anschauliches Verfahren kennengelernt, das von den Individuen zu den Spezies und Genera führt. Wir haben auch von der Möglichkeit eines entgegengesetzten Verfahrens gesprochen: der Spezifikation – einer Anschauung, die »sehen« würde, wie sich das Genus in die Spezies »zerlegt«. Wenn es in der Natur eines bestimmten Genus begründet ist, daß die Zahl einer Spezies eine begrenzte ist und daß eine bestimmte Ordnung zwischen ihnen besteht, so muß es auch für einen endlichen Geist möglich sein, vom Genus her die Spezies vollzählig aufzufinden und zu erkennen, daß sie vollzählig sind. Es müßte aber auch möglich sein, innerhalb eines Genus von einer Spezies zu den andern zu gelangen und schließlich zu der Feststellung, daß keine andern mehr in Betracht kommen. Das Verfahren wäre dann nicht Generalisation und nicht Spezifikation, sondern Variation: Abwandlung der anschaulich gegebenen Spezies, soweit möglich, d. h. in den durch das Genus gesteckten Grenzen. Die »Möglichkeit« und »Unmöglichkeit« erweisen sich praktisch durch die Vollziehbarkeit oder Unvollziehbarkeit einer Anschauung, und in der Unvollziehbarkeit erweist sich die »Grenze«. Für Geister, die auf Anschauung konkreter Individuen als Ausgangspunkt ihrer Erkenntnis angewiesen sind, sind also die Stufen des Fortschreitens: individuell-konkrete Anschauung, Ideation und von da aus Variation und Generalisation (eins von beidem oder beides); auf jeder Stufe ist außerdem Formalisierung möglich und von der Leerform aus Gewinnung der damit zusammenhängenden Formen in formalem Verfahren. Als Musterbeispiel einer ausgebauten materialen Ontologie liegt die Euklidische Geometrie vor. An ihren Methoden kann man sich auch den Unterschied des formalen und materialen Verfahrens klarmachen. Die begrenzte Zahl ihrer Elemente und Prinzipien und der gesetzmäßige Zusammenhang aller Gebilde nach Form und Inhalt hat ihren Ausbau als Axiomatik gestattet, als eine in sich geschlossene, wenn auch für uns nicht abgeschlossene Disziplin. Für Farben- und Tonlehre ist etwas Entsprechendes noch nicht geleistet. Die Ansätze dazu an verschiedenen Stellen (z. B. in Goethes Farbenlehre) wären aufzusuchen und zu prüfen, vor allem aber die grundsätzliche Frage zu untersuchen, ob die Gebiete ihrer eigenen Natur noch einen analogen Ausbau wie die Geometrie gestatten.

*Für unsern Zusammenhang ist besonders bedeutsam die bereits aufgeworfene Frage, ob es möglich ist, das Aufgabengebiet der materialen Ontologie abzustecken, d. h., die Genera in geschlossener Zahl aufzufinden, durch die wir uns der Teilgebiete versichern.*

### *§ 3. Terminologische Erwägung über Kategorien und Transzendentalien*

*Vorbereitend ist eine terminologische Orientierung nötig. Bisher haben wir in der ontologischen Betrachtung versucht, die Rede von Kategorien zu umgehen (im I. Kapitel ist der Ausdruck einigemal verwendet), weil dieser Terminus mehrfach historisch belastet ist und sogar beim einzelnen Philosophen mehrdeutig. Auf Grund der bisherigen Erwägungen, insbesondere der gewonnenen Scheidung prinzipiell verschiedener Disziplinen, wird es vielleicht möglich sein, sich für einen bestimmten Gebrauch zu entscheiden und eine evtl. nötige Mehrdeutigkeit unschädlich zu machen. Schon bei Aristoteles findet sich die Zweideutigkeit, daß die Kategorien einmal die möglichen Formen der Aussage sind, also logische Formen, zugleich aber Formen des Seins, genauer des Seienden und dessen, was ihm zukommt, also ontologische. Diese Doppeldeutigkeit ist eine sinngemäße und notwendige, weil eine Parallelität und Wechselbezogenheit zwischen Ontischem und Logischem besteht und darum einander entsprechende Formen hier und dort auftreten müssen. Die Aristotelische Kategorientafel umfaßt zehn Kategorien: die Substanz und neun Formen von Akzidenzien. (Wir befassen uns hier nur mit der ontischen Seite.)*

*Es ist früher schon gelegentlich erwähnt worden, daß »Substanz« wiederum doppeldeutig ist: einmal das Bleibende und Dauernde im Wechsel der Akzidenzien und Erscheinungen des Einzeldinges (des konkreten Individuums), der Träger der Akzidenzien, dessen Sein dem ihren zugrunde liegt; sodann das, was das Einzelne ist, in specie genommen, als Unveränderliches. Wir haben uns selbst – unabhängig von dieser historischen Anknüpfung – von der Immanenz her einen Sinn von Substanz erschlossen: »Etwas, dessen Sein sich über eine Dauer erstreckt und das alles, was es ist, in gewissen Auswirkungen betätigt.« Die Gegenüberstellung von Substanz und Akzidenzien zeigt, daß in der Tafel offenbar die erste Substanz gemeint ist, während die zweite unter den Kategorien des Seins offenbar keine Stelle hat. Die Substanz als etwas Dauerndes, das, was es ist, in gewissen Auswirkungen betätigt, greift weiter, da das Etwas nicht eingeschränkt ist auf das, was Akzidenzien hat. Eine Einschränkung des Etwas überhaupt ist auch hier schon vorhanden. Die Aristotelische Kategorie ist erst recht nicht als Form von höchster Allgemeinheit anzusehen. In beide Fassungen ist etwas Materiales mit aufgenommen. Wenn Thomas zwischen Substanz als dem, was nicht in einem andern ist, und Akzidens als dem, was in einem andern ist, scheidet, so ist das rein formal gefaßt und zugleich als Bestimmung des Seienden durch den Seinsmodus. Aber auch so befaßt die Kategorientafel*

nicht alles Seiende schlechthin unter sich. Es gibt Formen von größerer Allgemeinheit, die nicht darin enthalten sind.

Die Thomistische Philosophie trennt von den Kategorien die Transzendentalien, die nicht in sie eingehen: *aliquid, ens, unum, verum, bonum*. Das Seiende kann so gefaßt werden, daß es nicht in die Kategorientafel eingeht, sondern von ihr vorausgesetzt ist: in dem allgemeinen Sinn, in dem sowohl das Selbständige wie das Unselbständige »ist«. So liegt es vor der Scheidung von Substanz und Akziden. Wir haben im formal-ontologischen Teil daran zur Abhebung gebracht die drei Grundformen: des Gegenstandes oder *Etwas*; dessen, was der Gegenstand ist, und des Seins. Gehen wir zur möglichen Ausfüllung dieser Formen und des Seienden, das sie umfaßt, über, so kann das Seiende ein schlechthin Einfaches sein, in dem die drei Formen nicht unterscheidbar sind, oder etwas, in dem sie unterscheidbar und evtl. trennbar sind. Der formale Substanzbegriff: das, was nicht in einem andern ist, würde auf beides zutreffen, aber sich jeweils verschieden näher bestimmen; für das Einfache (und damit zugleich schlechthin Selbständige) als das, worin auch nichts abscheidbar ist, was in ihm ist; für das Zusammengesetzte als das, worin anderes ist. Im ersten Sinn würden durch die »Substanz« Akzidenzien ausgeschlossen, im zweiten wären sie dadurch gefordert. Die Kategorientafel, die Substanz und Akzidenzien gegenüberstellt, tut das offenbar nicht im Sinne des Ausschlusses, sondern der Korrelation. Dann könnte sie wohl nicht alles Seiende, aber vielleicht alles Zusammengesetzte (wir nannten es früher aus bestimmten Gründen auch das Geschöpfliche) in sich befassen. Substanz wäre dann gleichzusetzen mit der Form des Individuums (sc. des geschaffenen), die andern Kategorien wären Abwandlungen der korrelativen Form des Akzidens, die möglichen aufbauenden Momente des Individuums. Ob es alle möglichen Formen des Akzidens sind, müßte geprüft werden. Läßt sich die Vollständigkeit nachweisen und stellen sich die Kategorien sämtlich als formale heraus, dann hätten wir das geschlossene formale Gerüst für die materiale Ontologie der geschaffenen Welt. Zu Gattungen des Seienden würden wir kommen, wenn wir nun in materialer Anschauung die möglichen Ausfüllungen der Formen aufsuchten. (Es wäre dafür wohl von der Kategorie der Substanz selbst auszugehen und vom  $T_i$  {{Etwas}}).

Besteht aber eine Notwendigkeit, den Terminus »Kategorie« in dieser Einschränkung festzulegen? Denken wir wieder an die Parallelität von logischen und ontologischen Kategorien, so entspricht der logischen Grundkategorie des Subjekts die allgemeinste ontologische Form des Gegenstandes oder *Etwas*, und so erscheint sinngemäßer eine Fassung des ontologischen Kategoriebegriffs, der erlaubt, alles Seiende darunter zu befassen. Man wird dann scheiden zwischen formalen Kategorien (und darunter wird man alle Leerformen verstehen dürfen, die von der formalen Ontologie herausgestellt werden) und materialen Kategorien, d. h. jenen materialen Ideen, die keine Generalisierung, sondern nur noch Formalisierung gestatten. In ihnen werden wir die Gattungen (Genera) des Seienden haben, die uns die Teildisziplinen des Seienden abgrenzen. Wenn alles Seiende, wie die materialen Untersuchungen noch zeigen werden, sein eigenes Seinsmaß (Modus) hat, so müssen die Unterschiede

der Kategorien zugleich Seinsunterschiede sein. Die Bezeichnung Genera aber wird noch eine eigene Rechtfertigung erfahren durch die Aufdeckung ihrer verschiedenen ontischen Genesis.

Betrachten wir noch kurz die andern Transzendentalien, *unum, verum, bonum*, um ihr Verhältnis zu den Kategorien zu erkennen. Sie bezeichnen nichts anderes als das Seiende, sondern fassen es nur von einer andern Seite als von der des Seins. Das *unum* faßt am Seienden, was wir das *Etwas* nannten: das, was es für sich faßbar macht und von anderm absondert (Thomas erläutert es durch die etymologische Bemerkung, »*aliquid*« sei »*aliud quid*«). Es ist also eine ontologische Form von gleicher Allgemeinheit wie das Seiende, im weiteren Sinn des Wortes: formale Kategorie, aber nicht Kategorie im engeren Sinne.

*Verum* und *bonum* unterscheiden sich von *ens* und *unum* dadurch, daß sie das Seiende nicht in sich fassen, sondern in Beziehung zu Seiendem besonderer Art. Das *verum* ist das Seiende, sofern es erkannt bzw. erkennbar ist, also in seiner Beziehung zu einem erkennenden Geist, und zwar in einer bestimmten Beziehung: der der Übereinstimmung. Eine Einschränkung des Seienden auf ein bestimmtes Gegenstandsgebiet ist damit nicht getroffen, da das Seiende als solches erkennbar ist (wenn auch nicht jedes Seiende für jeden erkennenden Geist), *ens* und *verum* also äquivalent sind. Dagegen liegt in der Beziehung auf den erkennenden Geist etwas *Materialies*, so daß man im Zweifel sein kann, ob das *verum* als eine Leerform anzusprechen ist. »Geist« hat einen materialen Sinn und ebenso »Erkenntnis« und »erkennbar sein«, demgemäß auch »Wahrheit«, obwohl sie im Verhältnis zu den einzelnen »Wahrheiten« gewöhnlich als formal bezeichnet wird. Es kommt ihr in der Tat eine merkwürdige Doppelstellung zu. Im vollen Sinn genommen bezeichnet »Wahrheit« ein spezielles Gebiet des Seienden: eben jenes Gebiet, das die Begegnung von Seiendem und möglicher Erkenntnis zur Voraussetzung hat. Man kann sie nicht als ein Genus in Anspruch nehmen, weil sie sich nicht spezifiziert und keinen Umkreis bestimmt gearteter Individuen absteckt. Die Disziplin, die auseinanderlegt, was Wahrheit ist, und alle »Wahrheiten«, die dazu gehören, entwickelt, ist die Logik. Sofern sie es mit einem eigentümlichen Seinsgebiet zu tun hat, könnte man sie als Teilgebiet der materialen Ontologie auffassen. Sofern aber die Wahrheit auf alles Seiende bezogen ist und die Formen auseinanderlegt, in denen Seiendes überhaupt, gleichgültig welchen Gebiets, erkannt werden kann, Formen, die den Formen des Seienden selbst entsprechen, ist die Logik als formale Disziplin anzusehen und gleichumfassend wie die formale Ontologie. Schließlich ist es möglich, das *verum* selbst zu formalisieren, d. h., Geist und Erkenntnis ihres materialen Sinns zu entkleiden und auf ihre Form zu reduzieren und das *verum* dann durch die Beziehung des Seienden überhaupt auf diese Spezialform zu bestimmen: Dann wird die Wissenschaft vom *verum* zum Teilgebiet der formalen Ontologie. So kann das *verum* als formale wie als materiale Kategorie (im weiten Sinne des Wortes) angesprochen werden; in der Kategorientafel Substanz – Akzidenzien hat es keine Stelle: d. h., es ist weder Substanz noch Akzidens. Das bestimmte Verhältnis zur Kategorientafel wäre aber noch zu untersuchen.

*Das bonum ist das Seiende, sofern es Ziel einer Willensintention ist und ihr Erfüllung gibt. Auch hier kommt durch die Beziehung auf den Willen, als auf etwas material Bestimmtes, etwas Materiales in den Sinn hinein. Wenn wir bonum (= Wert) so nehmen, können wir darin wieder den Titel für ein Sondergebiet des Seienden sehen und ihm eine Wertlehre als die ihm entsprechende Disziplin zuordnen. Es bezeichnet aber dabei wiederum nicht eine Gattung von Individuen, sondern etwas, das ein Verhältnis alles Seienden zu einem bestimmten Seienden voraussetzt: eben die Bedingtheit durch die Begegnung von Seiendem und Willen. Im Unterschied zum Wahren gibt es hier eine Spezifikation des »Wertes« zu Werten, so daß man wohl von einem Genus sprechen dürfte. Man darf auch von einer Äquivalenz des Seienden und des Guten sprechen. Man wird aber dann wohl erwägen müssen, in welchem Sinn dabei das Seiende genommen ist: ob in formaler Allgemeinheit oder in einem Spezialsinn. Danach wird es sich bestimmen, ob der Disziplin, die zu entfalten hat, was Wert überhaupt ist – ohne Berücksichtigung bestimmter Werte –, der formalen Wertlehre oder Axiologie, die gleiche Universalität zukäme wie der formalen Logik. Diese formale Wertlehre würde jedenfalls als Ergänzung eine materiale erfordern, die der Differenzierung der Wertidee nachginge und untersuchte, wie sich das Genus »Wert« zu einer Wertskala spezifiziert und was in diesen Wertspecies beschlossen ist. Andererseits ist wieder die Formalisierung von »Willen« und »Wert« möglich und dadurch die Reduktion der formalen Axiologie auf ein Teilgebiet der formalen Ontologie. Es besteht also wieder die Möglichkeit, das bonum als formale und als materiale Kategorie zu fassen. Darüber hinaus besteht wohl die Möglichkeit, es einer Akzidenzskategorie zuzuordnen. Wie das geschehen könnte, wäre erst nach genauer Untersuchung dieser Kategorien möglich.*

#### *§ 4. Die Aufgabe der materialen Ontologie. Formale oder materiale Methode? Versuch einer Einteilung der materialen Ontologie nach Immanenz – Transzendenz oder Geist – Sinnlichkeit – Ungeistiges*

*Als terminologisches Ergebnis dieser vorläufigen Erwägung halten wir fest den Doppelgebrauch von »Kategorie«: formale Kategorie für die Leerformen der formalen Ontologie, materiale Kategorie für die materialen Ideen, die bestimmte Seinsgebiete abgrenzen und entsprechende Disziplinen. Das Seiende als etwas, das ist, ist die bestimmende Kategorie für die formale Ontologie; als Gegenstand der Erkenntnis für die formale Logik; als Gegenstand des Strebens für die formale Axiologie. Haben in diesen formalen Disziplinen Akt und Potenz eine Stelle? Was die formale Ontologie über Akt und Potenz ergibt, haben wir herauszustellen gesucht: Es sind einmal verschiedene Seinsmodi (Aktualität und Potentialität), von denen der eine auf den andern bezogen ist; sodann – als Tätigkeit und Fähigkeit – Akzidenzen einer Substanz, die in einer gewissen Wechselbeziehung stehen; schließlich*



bezeichnet Akt das an einem Seienden, was es zu einem Seienden macht, d. h. ihm Aktualität gibt und bestimmt, was es ist.

In allen diesen Bedeutungen lassen die formalen Kategorien eine verschiedene materiale Ausfüllung zu. Die Akzidenzien differenzieren sich je nach der Substanz, deren Akzidenzien sie sind, und müssen in ihrer Differenzierung durch eine materiale Betrachtung des Seienden aufgesucht werden. Aber auch aktuelles und potentiell Sein bedürfen einer ergänzenden materialen Betrachtung, weil Sein im vollen, nicht formal reduzierten Sinn eine Fülle in sich schließt, die nur materialer Anschauung zugänglich ist. Demnach bedeutet materiale Ontologie zugleich Lehre vom Sein in seiner Fülle und Lehre vom Seienden in seinen verschiedenen Gattungen. Eine getrennte Behandlung wird kaum nötig und wohl auch gar nicht möglich sein, weil die verschiedenen Seinsmodi den verschiedenen Gattungen des Seienden entsprechen und in ihrer Fülle nicht losgelöst von dem, was auf diese oder jene Weise ist, zu erfassen sind. So ist es jetzt an der Zeit, die Gattungen des Seienden aufzusuchen. Damit scheint eine Einschränkung auf das Seiende gegeben, das sich in Gattungen spaltet: die Geschöpfe. Das Eine, Einfache, in dem es keine Spaltung gibt, in dem auch Sein und das, was ist, nicht mehr unterschieden ist, stellen wir zunächst zurück. Es wird aber auch noch wieder betrachtet werden müssen, da alles andere immer wieder darauf hinweist und wir aus den einleitenden Betrachtungen bereits wissen, daß auch dort Akt und Potenz ihre Stelle haben. Versuchen wir es nun mit der formalen oder mit der materialen Methode? Die vorausgehenden Absätze haben darüber eigentlich schon praktisch entschieden: Wenn wir eine abgeschlossene formale Ontologie vorliegen hätten, wäre darin das System aller möglichen Gattungen von Gegenständen enthalten. Aber sie liegt uns nur in gewissen Ansätzen vor, und wo es uns gelang, auf diesem Gebiet Entdeckungen zu machen, geschah es zumeist mit Hilfe der materialen Methode, die uns gewisse Zusammenhänge erkennen ließ und die Möglichkeit gewährte, daran die formalen Verhältnisse zur Abhebung zu bringen. So sehen wir uns auf den Weg der materialen Methode verwiesen. An manches, was früher bereits festgestellt wurde, können wir dabei anknüpfen, um es in organischen Zusammenhang zu bringen und zu ergänzen.

Von der Immanenz her haben wir drei Reiche gesichtet: die Innenwelt (das Immanente), die Außenwelt (das Transzendente), die Überwelt. Man wird sagen dürfen, daß darin alles mögliche Seiende beschlossen ist, sofern nichts anderes mehr denkbar ist als etwas, das zum Subjekt selbst gehört, etwas, wogegen es äußerlich stößt, und etwas, was sich im Inneren wie im Äußeren als ein Jenseitiges dokumentiert. Aber alles ist hier nur unter einen bestimmten Gesichtspunkt gefaßt: durch das Verhältnis zum Subjekt. Und was die drei Reiche in sich bedeuten, bleibt offen.

Die Sphäre des Immanenten können wir abstecken durch die Grundkategorie des Bewußtseins im vollen Sinn des seiner selbst bewußten Seins, des Seienden und des Seins, das für sich selbst da ist, in der Weise, wie es für sich selbst da ist. Der letzte Zusatz muß hinzugefügt werden, weil nicht alles seiner selbst bewußte Sein immanentes Sein ist: Das Subjekt stößt ja »draußen« auf andere Subjekte, die ihrer selbst ebenso bewußt sind, wie es selbst seiner bewußt ist, die aber für es der transzendenten Welt, der Außenwelt, angehören. Und ebenso ist das Überweltliche als seiner selbst bewußtes Sein

anzusprechen. Nehmen wir das seiner selbst bewußte Sein, bzw. das Seiende, das seiner selbst bewußt ist, ohne den Zusatz, der es in sich hineinbindet, so kommen wir auf eine andere materiale Kategorie, die ihr Gebiet durch alle jene drei Reiche hindurch erstreckt: die des Geistes. Geist ist in uns, außer uns, über uns. Wird damit jene erste Einteilung hinfällig? Muß man sie als etwas Willkürliches und von außen Hereingetragenes beiseite schieben? Sicherlich kommt ihr eine erkenntnistheoretische Bedeutung zu. Ob sie auch material-ontologisch ihr Recht hat, muß eine etwas nähere Betrachtung des seiner selbst bewußten Seienden lehren. Die Scheidung des ungeschaffenen Geistes von den geschaffenen Geistern hat sich schon früher als sachlich notwendig erwiesen, weil zwischen ihnen nicht Wesensgleichheit, sondern Analogie besteht. Für die geschaffenen Geister besteht die Eigentümlichkeit des In-sich-Geschlossen- und zugleich Nach-außen- Geöffnetseins. Das ist die sachliche Grundlage für die Scheidung von Immanenz und Transzendenz. Es gibt noch einen andern ontologischen Grund, zwischen Geist und Immanentem zu scheiden. Als das Seiende, das seiner selbst bewußt ist, haben wir das Immanente bestimmt, oder als das, was für sich selbst da ist. Damit ist noch nicht gesagt, daß es ganz und gar seiner selbst bewußt ist, d. h., daß alles, was es selbst ist, für es selbst da ist. Ganz und gar durchsichtig (intelligibel) zu sein, ist die Natur des Geistes: genauer gesagt des subjektiven Geistes in seinem höchsten Seinsmodus.

Soweit das Immanente seiner selbst bewußt ist, ist es geistig. Aber es könnte sein, daß es nicht als Ganzes durchsichtig und nicht als Ganzes Subjekt des Selbstbewußtseins ist, daß in ihm selbst eine Scheidung von Subjekt und Objekt ist. Und beim menschlichen Geist, wo die Geistigkeit sich auf der Grundlage der Sinnlichkeit erhebt, trifft das in der Tat zu. Thomas sagt von den Sinnesdaten, sie seien im Verhältnis zu den Dingen der Außenwelt etwas Immaterielles, im Verhältnis zum Intellekt aber gleichsam Dinge. Das beleuchtet den vorliegenden Tatbestand. Die Sinnlichkeit ist ein Grenzgebiet; man könnte sagen: eine erste Transzendenz in der Immanenz. Immanent, weil das Subjekt sich ihrer als etwas ihm selbst Zugehörigen bewußt ist; transzendent, weil für sich selbst und den Geist undurchsichtig. Wir können so zu der Einteilung kommen: rein Immanentes, immanent Transzendentes, schlechthin Transzendentes. Wir könnten das letzte so fassen, daß es nicht nur das für ein Subjekt Transzendente bezeichnete, sondern etwas, das in keines Subjektes Innerlichkeit eingeht. Dann wäre die Einteilung ganz objektiv und anscheinend gleichbedeutend mit der andern: reiner Geist, Sinnlichkeit, Ungeistiges. Die Sinnlichkeit kann man als ein Zwischengebiet ansehen, sofern sie einen niederen Grad jener Bewußtheit zeigt, die das Charakteristikum geistiger Aktivität ist, und außerdem in jene eigentümliche Verbindung mit dem Geistigen eintreten kann, die es erlaubt, sie als immanent in Anspruch zu nehmen. Dies sind aber noch keine Kategorien, die zur Abgrenzung von Gegenstandsgebieten dienen können. Sinnlichkeit bezeichnet nicht eine Gattung von Individuen (individuellen Substanzen), sondern von etwas, was im Zusammenhang eines Seienden von bestimmter Gattung seine Stelle hat. Was »reiner Geist« besagt, ist noch nicht genügend geklärt, und erst recht nicht, was unter dem Ungeistigen zu verstehen ist, das ja nur so negativ bezeichnet ist. Man wird geneigt sein zu sagen: das Materielle. Dann muß aber noch einmal das Materielle ins Auge gefaßt,

das Verhältnis des Sinnlichen zum Materiellen und zum Geistigen erwogen und schließlich die Frage gestellt werden, ob mit diesen drei Gattungen alles erdenkliche Seiende überhaupt erfaßt werden kann.

## IV

# Versuch einer materialen Bestimmung des Materiellen

### § 1. Problematik der Materie. Ihre vierfache Potentialität

*In der formalen Betrachtung wurde die »materia prima« als das schlechthin Potentielle und Ungeformte bestimmt, und es wurde bereits deutlich, daß diese Leerform eine mehrfache Ausfüllung zuläßt. In der gewöhnlichen Redeweise, der außerwissenschaftlichen wie der wissenschaftlichen, auch der philosophischen, hat »Materie« eine materiale Bedeutung: Man spricht von der »materiellen Natur« und »materiellen Dingen« und hat von alters her die Materie in diesem Sinne in Verbindung mit dem Raum gebracht. Plato (im Timäus) versuchte sie mit dem leeren Raum gleichzusetzen. Nach der Aristotelisch-Thomistischen Auffassung ist unter Materie der ungeformte Stoff zu verstehen, der uns in den Dingen der Natur geformt entgegentritt. Ihr Seinsmodus ist als reine Potentialität bestimmt, über ihr Was haben wir noch nicht gesprochen. Was bleibt noch, wenn wir alle »Form«, d. h. alle Spezies, die das Was des Dinges aufbauen, fortdenken? Die Materie ist nicht farbig, nicht tönend, nicht hart, nicht schwer. Aber sie ist das, was alle diese Qualitäten annimmt und mit ihnen den Raum füllt (also gerade nicht der leere Raum). Sie erlangt aktuelles Sein nur, indem sie Qualitäten annimmt. Andererseits ist sie das, was den Spezies das konkrete Dasein im Raum ermöglicht, sie individuiert. Durch die Potentialität des Seins charakterisierte sie sich als ein Unselbständiges, das sein Sein nicht aus sich haben kann, sondern geschaffen sein muß. Undurchdringlich ist die Materie in dem Sinne, daß ein Materielles nicht anderes Materielles aufnehmen kann – es kann ihm nur den Platz räumen. Ob Materielles Geistiges aufnehmen kann, wird noch zu prüfen sein. Es kann nicht von Geistigem ins »Innere« aufgenommen werden: Es ist das, wogegen der Geist stößt als gegen das ihm Fremde, in das er nicht eindringen kann. Dagegen ist der Geist durchdringlich: für sich selbst – in der Form des Selbstbewußtseins; für anderes, das er erkennend aufnimmt, in das er oder das in ihn erkennend eindringt: Ein Geist kann sich in den andern versetzen. Mit der Materie geschieht alles, was mit ihr geschieht, von außen: Sie ist passiv. Geistiges Geschehen kommt von innen, ist Tätigkeit, der Geist ist aktiv.*

*Hier stoßen wir auf den zweiten Sinn von Potenz und Akt: Akt als Tätigkeit, Potenz als die Fähigkeit dazu. Und der Zusammenhang zwischen erstem und zweitem Akt deutet sich an. Was aktuell ist, wirkt sich von innen nach außen aus, es ist tätig. Was potentiell ist, das bedarf eines Aktuellen, um dadurch in Tätigkeit versetzt zu werden. Die Möglichkeit, in solche Tätigkeit versetzt zu werden, ist passive Potenz, die Möglichkeit, aus sich tätig zu sein, aktive. Wie ist es möglich, daß Materielles erkannt werde, wenn es doch in den Geist nicht eingeht? Offenbar dadurch, daß es nicht pure Materie ist, sondern durch Spezies geformt. Wie ist es möglich, daß die Materie durch Spezies geformt wird, Qualitäten annimmt? Und als was sind die Qualitäten, die Spezies anzusehen, als Materielles, als Geistiges, als etwas drittes? Ferner: Die Starrheit, die Passivität der Materie, gibt Anlaß, sie als tot zu bezeichnen, den Geist aber nennt man lebendig. Dagegen spricht man im Unterschied zur toten von belebter Materie und hat dabei meist noch kein geistiges Leben im Auge. Wie steht Leben zu Geist und Materie? Wie kann die Materie Leben in sich aufnehmen?*

*Auf die erste Frage: wie das Materielle erkennbar sei, hat Thomas eine dreifache Antwort für den dreifachen Erkenntnistypus, den er behandelt: die Erkenntnis Gottes, der Engel und der Menschen. Gott trägt in sich die Urbilder aller Dinge, die Ideen, und Thomas nimmt auch ein Urbild der Materie an; die Engel tragen in ihrem Geist »Formen«, die ihnen als natürliche Ausrüstung von Gott mitgegeben sind und die ihnen die Erkenntnis der Dinge ermöglichen; die Menschen müssen sich die entsprechenden Formen erst erwerben: Sie empfangen von den Dingen zunächst ein sinnliches »Bild«, und der Verstand arbeitet daraus die Verstandesspezies heraus – der intellectus agens macht die Dinge actu intelligibiles, die vorher potentiell intelligibel waren. Dabei hat das »intelligibilis« den Doppelsinn: »erkennbar« = »vom Geist faßbar« und »geistig«. Beides ist als untrennbar gedacht: Der Geist kann nur aufnehmen, was von seiner Natur ist; was geistig ist andererseits, das kann seiner Natur nach in den erkennenden Geist eingehen. Diese Ausführungen sind in unserem Zusammenhang nicht erkenntnistheoretisch, sondern ontologisch auszuwerten. Wie haben wir die »Idee der Materie« zu verstehen und das Hervorgehen der Materie aus der Idee? Als was sind die »Spezies« anzusehen: die im Geist der Engel, im menschlichen Geist, in den Sinnen, in den Dingen? Die Schwierigkeit, die das Sein der Ideen – also auch der Idee der Materie – »im göttlichen Geist« bietet, soll bald besprochen werden. Daß das Sein der Materie nur denkbar ist auf Grund eines schöpferischen Aktes, dazu führte schon die formale Betrachtung. Diesen Ursprung zu begreifen – das geht über unser Fassungsvermögen hinaus.*

*Die Philosophie aus natürlicher Vernunft führt bis zu dem Schöpfungsakt hin, der allein imstande ist, die Kluft zwischen Sein und Nichtsein zu überbrücken, den Sprung von Geist zur Materie zu leisten. Aber sie steht dann vor einem verschlossenen Tor: Die Schöpfung bleibt für die Erkenntnis das Mysterium, als das sie vom Glauben gelehrt wird. Das schlechthin Geistige und Aktuelle ruft seinen äußersten Gegensatz ins Dasein: das Ungeistige und Potentielle. Die Materie stellt das Äußerste an Potentialität dar. Diese Potentialität ist eine vierfache: 1. Potentialität des Seins als Möglichkeit des Übergangs in aktuelles Sein; 2. Potentialität der Formung als Aufnahmebereitschaft für gewisse*

*Spezies; 3. Potentialität des Wirkens als Möglichkeit des Erfahrens von Wirkungen und des Übergeführtwerdens zu aktivem Wirken; 4. Potentialität des Erkenntwerdens als Möglichkeit des Übergangs in intelligibles Sein. All das hängt innerlich zusammen. Die Potentialität ist nur zu verstehen von der Aktualität aus. Die ursprünglichste Bedeutung von Aktualität ist Sein, dementsprechend die Möglichkeit zum Übergang ins Sein die erste Potentialität. Da die Materie durch die Aufnahme der Form zu aktuellem Sein geführt wird, ist durch die Potentialität des Seins die der Formung notwendig gefordert. Zur Aktualität gehört Aktivität, darum zur Potentialität von Sein und Formung die des Wirkens. Da reine Aktualität geistiges Sein ist, und alles, sofern es geistig ist, in die Erkenntnis eingehen kann, gehört zur Potentialität des Seins auch die des Erkenntwerdens.*

## *§ 2. Potentialität des Seins*

*Wo an früherer Stelle von potentielltem Sein die Rede war, wurde es als etwas zwischen Sein (d. h. reinem, schlechthin aktuellem Sein) und Nichtsein oder als Sein und Nichtsein zugleich bezeichnet. Damit ist nicht ein drittes zwischen Sein und Nichtsein gemeint, auch nicht eine Mischung von beidem, sondern es ist damit ausgesprochen, daß es Grade des Seins gibt und entsprechende Stufen oder Grade der Potentialität, d. h. Grade der Annäherung an das reine Sein. In dieser Stufenleiter des Seienden stellt die materia prima die niederste Stufe dar. Es ist hier nicht – wie bei geformter Materie – aktuelles Sein neben potentielltem vorhanden, sondern reine Potentialität. Vom Nichtsein unterscheidet sich dieser niederste Modus des Seins durch seine Hinordnung auf aktuelles Sein, die Materie vom Nichtseienden durch ihre Bestimmbarkeit, die etwas Positives besagt gegenüber dem Nichtseienden, wenn auch zugleich etwas Negatives im Vergleich zum bestimmten Sein: nämlich die Unbestimmtheit.*

## *§ 3. Potentialität der Formen oder Spezies. Problematik der »Ideen«. Idee und Geist*

*Die Bestimmbarkeit ist Aufnahmebereitschaft für Formen oder Spezies. Die Aufnahme bedeutet den Übergang vom schlechthin potentiellen Sein der materia prima zum höheren Seinsmodus der geformten Materie, der etwas von Aktualität einschließt, die Entstehung eines bestimmten Seienden, eines materiellen Dinges. Diesen Übergang und diesen Seinsmodus zu verstehen, wird die Frage dringlich, die früher schon auftauchte: als was die Spezies aufzufassen seien, wie ihr Sein und ihr Eingehen in die Materie. Wir stoßen auf die »Formen« der Dinge, die Genera und Spezies, als auf das, was es zu dem macht, was es ist, wenn wir das konkrete Ding betrachten. Sie erwiesen sich als abstrahierbar und zeigten ein Eigensein, einen eigenen Bestand in sich und in ihrem Zusammenhang, dem Verhältnis von Genera und Spezies. Wir nannten diese nicht mehr reduzierbaren und in einer festen Ordnung stehenden »materialen Formen« oder »Ideen« »ideale Gegenstände« und unterschieden davon das*

*konkrete Was, die niederste Spezies, die sich in den Einzeldingen individuiert, und sahen für sie als Prinzip der Individuation die Materie an: Nach Thomas ist die Materie, die Individuationsprinzip ist, nicht die völlig ungeformte materia prima, sondern die materia signata, das dem Maß nach bestimmte »Stück Materie«. In all dem stecken noch ungelöste Probleme.*

*Die Genera und Spezies in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang schienen einen ausgezeichneten Seinsmodus zu besitzen. Wir gaben ihnen darum den Namen »ideale Gegenstände«. Diesen Seinsmodus wirklich zu begreifen, war noch nicht möglich. Er zeigt auf der einen Seite eine Hinordnung auf das Sein der Individuen, in denen sich die Genera und Spezies vereinzeln, ohne sich in das »Sein in« den Individuen auflösen zu lassen. Er zeigt auf der anderen Seite eine Verwandtschaft, ja Zugehörigkeit zum göttlichen Sein. Es drängte sich die Augustinische Deutung der Ideen als Urbilder der Dinge im göttlichen Geist auf, ohne daß begreiflich wurde, was das »Sein im göttlichen Geist« bedeute und wie es mit der Einfachheit des göttlichen Wesens vereinbar sei. Zu bedenken ist noch, daß unter »Ideen im göttlichen Geist« nicht nur die idealen Gegenstände zu befassen wären, sondern auch die niedersten konkreten Spezies, da ja das volle konkrete Ding im Geist des Schöpfers vorausgeschaut sein muß; damit drohte die Vorzugsstellung der idealen Gegenstände wieder verlorenzugehen; oder man müßte verschiedene Seinsmodi für verschiedene göttliche Ideen annehmen. (Schon Plato hat sich mit der Schwierigkeit auseinandergesetzt, was unter dem Terminus »Idee« zu befassen sei.)*

*Was die idealen Gegenstände mit dem göttlichen Sein in Verbindung bringen läßt, ist die Unzeitlichkeit, die Ewigkeit ihres Seins. Es hat keinen Sinn, Zahlen, Farben, Töne, geometrische Gestalten als in der Zeit entstanden, als geschaffen anzusehen wie Himmel und Erde, Pflanzen und Tiere und Menschen. Gewiß: Vor Erschaffung der Welt konnte es »in der Welt« keine Farben und Töne »geben«. Aber Farbe als solche und in ihrer Differenzierung zur Farbenskala, Ton als solcher und die Tonqualitäten, zu denen er sich spezifiziert, haben ein Sein, das sich nicht mit ihrem »Vorkommen in der Welt« deckt. Daß Rot von Grün verschieden ist und der Ton c von Ton d, das hat gegolten – und zwar nicht in bloß formalem, sondern in materialem Sinn –, ehe in der Welt ein Ton erklingen ist und eine Farbe gelehrt hat. Und es war nicht bloß ein gültiger Satz, sondern der entsprechende Sachverhalt hatte Bestand von Ewigkeit her. Da es nun in der Idee des göttlichen Seins als des schlechthin aktuellen liegt, daß es kein anderes von ihm unabhängiges Sein geben kann, so wird man dahin geführt, die »ewigen Ideen« als zum göttlichen Geist gehörig anzusehen: als etwas, worauf Gottes Blick von Ewigkeit her ruht.*

*Es war schon davon die Rede, wie Thomas das Verhältnis von Gott, Ideen und Dingen auffaßt. Nach seiner Darstellung schaut Gott von Ewigkeit her sich selbst an, sein eigenes Wesen. Die Erkenntnis des göttlichen Wesens in seiner Einheit spricht sich – innerlich, in Gott – aus in göttlichem Wort, der zweiten Person der Trinität; die Erkenntnis des göttlichen Wesens in seiner Beziehung zur Vielheit der Dinge in den Ideen. Vor der Rätselhaftigkeit dieser Verbindung von Einheit und Vielheit haben wir an einer früheren Stelle haltgemacht. Nun müssen wir die Frage wieder aufnehmen. Genügt es nicht, auf*

der einen Seite das schlechthin einfache göttliche Wesen zu setzen, auf der andern die Vielheit geschaffener Dinge (bzw. solcher, die geschaffen werden könnten, es aber faktisch nicht werden), die durch den Schöpfungsakt ins Dasein gerufen werden? (Dieser Akt ist wiederum nicht als etwas Einzelnes und Abgesondertes innerhalb der Gottheit zu denken, sondern in der Einheit des göttlichen Wesens, das Aktualität und Aktivität ist, eingeschlossen.) Was zwingt dazu, »Ideen« als eine zweite Vielheit neben der der konkreten individuellen Dinge zu setzen?

Wir haben gesehen, wie sie sich als etwas, das hier und dort realisiert ist und seine eigene Gesetzlichkeit hat, auf Grund der Anschauung der Dinge abheben. Gerade die Zusammenhänge zwischen Genera und Spezies, die etwas Eigenständiges sind, machen es unmöglich, diese ganze Region des idealen Seins auf die des »realen«, d. h. der konkreten individuellen Dinge, zu reduzieren. Andererseits scheint mir die Abgrenzung gegenüber dem einfachen göttlichen Wesen – oder richtiger: die Aussonderung daraus – durch die Intention auf eine Vielheit geschaffener oder zu schaffender Dinge noch näherer Erläuterung zu bedürfen. Es ist wohl möglich, sich ein Sein Gottes ohne Schöpfung zu denken: das eine, einfache göttliche Wesen in sich ruhend, ohne Wirksamkeit nach außen. Denkt man sich auch jede Intention auf eine Schöpfung weg, so müßte man wohl sagen, daß auch das ontische Grundgerüst einer Welt individueller Dinge, d. h. die Ideenwelt, entfallen würde. Wenn sich auch ihr Sein nicht auf die Intention auf die individuellen Dinge reduzieren läßt, so gehört sie doch zu ihrem Sein unaufhebbar. Sobald andererseits in Gott die Intention auf eine Schöpfung, sei es auch nur eine mögliche, gesetzt wird, muß diese Intention als eine ewige gedacht werden, und von Ewigkeit her muß das gesamte Bild der Schöpfung und die Ordnung, die sie beherrscht, das »Grundgerüst«, vor Gottes Geist gestanden haben. »Vor Gottes Geist« – so gehört sie ihm zu, ohne seine Einheit und Einfachheit aufzuheben. Es ist noch zu fragen, ob die ewige Ordnung, das Ideenreich, durch die Intention Gottes ins Dasein gerufen sei, als eine ewige Schöpfung vor der zeitlichen. Seine Bindung an diese Intention scheint darauf hinzuweisen. Aber andererseits: Ist diese Intention denn im Ernst aus Gottes Geist wegzudenken? Die Notwendigkeit, eine Welt zu schaffen, würde eine Einschränkung des göttlichen Willens bedeuten. Sie ist aber mit dieser Intention noch nicht gegeben. Und die Ausschaltung der Intention auf eine mögliche Schöpfung würde offenbar eine Einschränkung des göttlichen Intellekts bedeuten, denn die Idee einer möglichen Schöpfung muß in der vollkommenen, allumfassenden Erkenntnis eingeschlossen sein. Was von Ewigkeit her vor Gott steht, ist die ewige Wahrheit; durch keine Willkür geschaffen, durch keine Willkür abzuändern. Dahin gehört die Ordnung des Ideenreichs, die Zusammenhänge von Genera und Spezies, die sich uns als »Wahrheiten a priori« mit dem Charakter der Notwendigkeit enthüllen. In diesen unwandelbaren Zusammenhängen sind die möglichen Kombinationen von Ideen, die »möglichen Welten« und im einzelnen die möglichen konkreten Spezies, vorgezeichnet, die als Urbilder zu schaffender Dinge in Betracht kommen und die für Willkür und Wahl Raum lassen.

Der Seinsmodus der idealen Gegenstände, der uns schon in der formalen Betrachtung beschäftigte, hat jetzt eine Klärung erfahren. Das Stehen vor Gott ist unwandelbares, aktuelles Sein. Die Potentialität,

die damit verbunden ist, besagt auf der einen Seite Potenz Gottes – aktive Potenz, die nicht im Gegensatz zum Akt steht –, entsprechende Dinge ins Dasein zu rufen, auf der andern Seite passive Potenz der Dinge: Möglichkeit des Übergangs vom Nichtsein zum Sein. Der Seinsmodus der idealen Gegenstände ist demnach ein höherer als der der geschaffenen Dinge. Es bestätigt sich sodann die Seinsverschiedenheit der idealen Gegenstände, der Genera und ihrer Spezifikationen, von den niedersten konkreten Spezies, ihren möglichen Kombinationen. Ihre »Möglichkeit« ist ideale Möglichkeit und als solche wiederum aktuelles Sein vor Gott, verbunden mit Potentialität in dem doppelten Sinn, der eben entwickelt wurde. Es ist aber kein rein aktuelles Sein, die Möglichkeit besagt ein sekundäres Sein, ein Sein auf Grund eines andern – nämlich ein in den idealen Gegenständen begründetes – und damit zugleich eine gewisse Nichtigkeit in sich, eine Zufälligkeit. Die Möglichkeit als solche ist wohl unaufhebbar; aber es ist eine Welt denkbar, in der viele dieser Möglichkeiten nicht realisiert wären, während keine denkbar ist, die der ewigen Ordnung widerspräche. So hat schließlich auch die Nichtigkeit der konkreten Spezies ihren Ort nicht in der Region des idealen, sondern des »realen« Seins.

Konkrete Spezies treten uns in den materiellen Dingen individuiert entgegen. Erst hier stehen wir im Bereich des Werdens, des Übergangs vom Nichtsein zum Sein, vor der rätselhaften Verbindung von Idee und Materie, zu deren Verständnis wir die Klärung der Ideen unternommen haben. Ein wenig näher sind wir wohl dem Verständnis gekommen. Wir sehen: Materielle Dinge haben Ideen zur Voraussetzung und auf der andern Seite die Materie. Die Begegnung und Vereinigung beider verlangt ein drittes: schöpferischen Geist. Der Gegensatz von Geist und Materie wurde schon früher deutlich. Ob auch zwischen Geist und Idee zu scheiden ist, bedarf noch der Erwägung.

Die ursprüngliche Existenzweise des Geistes ist Aktualität, ist Leben; zum Leben gehört Wirken; darum gehören Aktualität und Aktivität zusammen: Aktualität wirkt sich in Aktivität aus, Aktivität hat Aktualität zur Voraussetzung. Eine Idee erscheint auf den ersten Blick als etwas Unlebendiges, Totes und Unwirksames: Die Idee des Menschen, für sich genommen, kann keinen Menschen hervorbringen. Dem scheint zu widersprechen, was an einer früheren Stelle gesagt wurde: daß die Dinge durch Ideen und selbst noch die Materie durch die Idee der Materie ins Dasein gerufen werden. Es ist eine Behauptung, die im Anschluß an Thomas ausgesprochen wurde und bei Thomas zu verstehen ist aus der dargelegten Augustinischen Auffassung der Ideen »im göttlichen Geist«. Sie hängt nahe zusammen mit der neuplatonisch-Augustinischen Logos-Auffassung, die sich charakteristisch ausspricht in einer von der heutigen abweichenden Interpretation einer bekannten Schriftstelle. Wir lesen heute den Anfang des Johannes-Evangeliums: »Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort [...] Alles ist durch es gemacht worden und ohne es ist nichts gemacht worden, was gemacht worden ist. In ihm war das Leben [...]«. Die ältere Lesart, die wir auch noch bei Thomas finden, ist: »[...] Ohne es ist nichts gemacht worden. Was gemacht worden ist, ist in ihm Leben [...]«. Im Einklang mit dieser Lesart spricht Thomas von einem Sein der Dinge im Wort, das ihrem Sein in sich selbst vorausgeht und ein höherer Seinsmodus sei als ihr Sein in sich selbst. Es ist ja aus der so gedeuteten Schriftstelle selbst zu entnehmen, daß das Sein der Dinge in sich – ihr reales



*Sein, wie wir sagen – zurückzuführen sei auf das Sein der entsprechenden Ideen in Gott: also eine Antwort auf die Frage, um die es uns eben jetzt zu tun ist – wie der Übergang der Dinge vom Nichtsein zum Sein und das Eingehen der Ideen in die Materie zu verstehen sei. Die Ideen sind – nach dieser Auffassung – Urbilder der Dinge und die Dinge ihre Abbilder. Daß aber die Ideen die Kraft haben, ihre Abbilder ins Dasein zu rufen und die Materie zu Abbildern der Ideen zu formen, das verdanken sie ihrem Sein im Logos, der sie lebendig und damit zugleich wirksam macht.*

*Natürlich bedarf diese Auffassung noch weiterer Analyse. Zunächst bekommt von hier aus die Zugehörigkeit der Ideen zum göttlichen Geist eine neue Beleuchtung. Bisher haben wir das Sein der Ideen nur als Stehen vor dem göttlichen Geist verstanden. Und von dieser Seite gefaßt erscheinen sie starr und unlebendig: ähnlich wie unsere menschlichen »Ideen« oder »Begriffe«, mit denen wir operieren wie mit einer Art starrer und toter Dinge. Aber wir wissen, daß diese Gebilde, von denen man sagt, daß sie »in unserm Geist« seien, in uns eine sehr lebendige Wirksamkeit entfalten können: Dem Künstler läßt seine »Idee« keine Ruhe und treibt ihn zur schaffenden Tätigkeit an – eine Tätigkeit, durch die ein neues Gebilde in der sichtbaren Welt ins Dasein tritt, in deren Verlauf sich aber auch die Idee selbst wandeln kann. Diese nur leise andeutende Beschreibung menschlicher Geistesvorgänge soll hier bloß als Anregung dienen, den analogen Vorgängen im göttlichen Geist und den Zusammenhängen von Geist und Idee etwas näher zu kommen. Was in Gott ist, kann nicht unlebendig sein, weil sein Sein Aktualität, Leben, ist und weil es Eines, ein einfaches, ungeteiltes Sein, ist. Gottes Sein ist geistiges Sein, und geistiges Sein ist Für-sich-durchleuchtet-Sein, d. h. Erkennen und Erkenntsein. Gott als der von sich selbst Erkannte: Das ist der Logos, das ist das göttliche Wort – das Wort, das Gott ist und Leben ist. Durch das Wort ist alles gemacht worden: Denn in der Einheit des göttlichen Lebens ist die schöpferische Intention beschlossen.*

*Nun aber: Was gemacht worden ist, ist in ihm Leben? In dem Sein der Ideen, die viele sind, in Gott, der eins und einfach ist, lag ja die Schwierigkeit. Darum faßten wir es als Sein vor Gott. Wir können und müssen aber hinzunehmen die lebendige, schöpferische Intention, die selbst eine ist, aber in die Vielheit der Ideen hineinwirkt – nicht in zeitlichem Geschehen, sondern von Ewigkeit her – und sie »in Bewegung bringt«, lebendig und wirksam macht. Die Ewigkeit der wirksamen Schöpfungsintention schließt nicht aus, daß das Wirksamwerden etwas Zeitliches ist, wenn die zeitliche Ordnung selbst als durch die Schöpfungsintention gesetzt zu denken ist. Zum Geist in seiner ursprünglichen Form gehört es, daß etwas vor ihm steht. Es gehört ferner zu ihm, daß er lebendig ist, und darüber hinaus, daß er in das, was vor ihm steht, Leben hineinbringen kann. Zu dem, was vor dem Geist steht, gehört es ebenso unaufhebbar, vor dem Geist zu stehen: Das ist sein Seinsmodus. (Dabei ist hier Geist der ewige, der göttliche Geist. Wir haben noch nicht gefragt, ob ein analoges Verhältnis bei geschaffenen Geistern besteht.) Es gehört ferner dazu, daß es aus sich kein Leben hat, aber vom Geist Leben in sich aufnehmen kann. Wir haben das, was vor dem Geist steht, als »ideal« bezeichnet. Für gewöhnlich nennt man es auch geistig. Thomas braucht für beides – den Geist und das, was vor ihm steht – den Ausdruck intelligibilis; an manchen Stellen aber scheidet er zwischen intellectualis und intelligibilis.*

*Ich habe in früheren Arbeiten terminologisch zwischen »subjektivem« und »objektivem Geist« unterschieden. Diese Ausdrucksweise scheint mir glücklich, weil sie das Gemeinsame und das Trennende zum Ausdruck bringt. Man darf nur dabei nicht an die historische Belastung des Ausdrucks »objektiver Geist« denken. Die Ideenwelt stellt ein erstes Reich objektiven Geistes dar. Wir werden andere Reiche kennenlernen.*

## *§ 4. Die Formung der Materie. Natur (Substanz, Form, Spezies) des Dinges; sein Seinsmodus.*

### *Ergänzungsbedürftigkeit durch die Ontologie des Geistes*

*Wir haben jetzt ein gewisses Verständnis für das ideale Sein und dafür, wie die Ideen in Bewegung geraten und wirken können. Nun kehren wir zum Materiellen zurück. Die Existenz der Materie war nur zu begreifen als gesetzt durch den schöpferischen Akt; ihr Was als das schlechthin Potentielle und Ungeistige; damit dieses Was ins Sein eintreten könne, muß etwas hinzukommen, was aktuelles Sein haben kann: Die Materie kann nur als durch konkrete Spezies geformte ins Dasein treten. Der schöpferische Akt ist als letzte Ursache ihres Daseins wie ihrer Formung zu verstehen. Wie ist aber die Formung selbst zu denken? Als ein Hinüberwandern der Spezies aus der idealen Sphäre in die Materialität? Nach Plato und nach der Augustinischen und Thomistischen Deutung der Ideenlehre keineswegs. Es wird ja das Verhältnis von Urbild und Abbild aufgestellt und ein verschiedener Seinsmodus hier und dort. Es wird von einem »imprimere« und »indere«, einem Einprägen und Hineingeben, gesprochen. Das eine erinnert an die Art, wie ein Stoff von außen zum Kunstwerk geformt wird, das andere an die Ausstattung der Lebewesen mit einer »inneren Form«, die sich von innen her gestaltet. Das sind die Analogia aus der Erfahrung, die man heranziehen kann, um Unerfahrbares sich näherzubringen, freilich selbst noch sehr rätselhafte und ungeklärte Verhältnisse. Wir haben die Materie nicht als einen Stoff zu denken, der vorliegt und durch mechanisches Zugreifen von außen zu einem Gebilde geformt wird: Jeder erfahrungsmäßig bekannte Stoff ist ja schon geformte Materie. Sie ist auch nichts Lebendiges, mit dem von innen her etwas geschieht. Von dem Lebendigen ist die pure, die »tote« Materie dadurch unterschieden, daß alles, was mit ihr geschieht, alle weiteren Formungen, die sie durchmachen kann, von außen kommen. Sie hat damit gemein, daß sie mit einer »Bestimmung« ins Dasein tritt, die vorzeichnet, was von außen mit ihr geschehen kann: als ein Ding mit bestimmter »Natur«.*

*Die Bindung an »ein Stück Materie« scheidet die »Natur« eines Dinges von der idealen Spezies, der sie entspricht. Ein- und derselben idealen Spezies können eine Reihe von gleichen Naturen entsprechen, die durch die raum-zeitliche Bestimmtheit des entsprechenden »Stückes Materie« individuiert sind. Jedes Stück Materie ist durch und durch von seiner Natur beherrscht. Das ist das »in esse« der »Form« in der*

*Materie. Es besagt, daß das Sein des Dinges, der geformten Materie, nicht völlig unbestimmte Potentialität ist, sondern Potentialität in bestimmten Richtungen: Es kann dies oder das, bzw. so oder so, aktuell werden und etwas von dem, was oder wie es werden kann, ist es jeweils aktuell. Die Natur befaßt also in sich eine Reihe von Potenzen, und zwar passive Potenzen, die aber zum Teil aktualisiert und damit zugleich in aktive übergeführt sind. Übergang von Passivität in Aktivität, von Potentialität in Aktualität ist Geschehen, und da beim Materiellen alles von außen geschieht, ist der Übergang ein Übergeführtwerden. Das Aktualisierte kann wirken, d. h. wiederum anderes von der Potenz zum Akt führen. Die Natur als das, was dem Wechsel von Potenz und Akt »zugrunde liegt« und in diesem Wechsel beharrt, kann man als Substanz bezeichnen; als das, was den ganzen Werdegang des Dinges und seine äußere Erscheinung bestimmt, verdient sie den Namen Form; als Abbild der idealen Spezies wird sie auch selbst Spezies genannt.*

*Ist die Natur des materiellen Dinges selbst etwas Materielles? Sicherlich ist sie nicht Materie; sie ist ja nicht unbestimmt, sondern bestimmt und bestimmend. Sie ist auch nicht reine Potentialität, sondern bestimmt aktualisierbare und z. T. aktualisierte. Aber ihr in actu esse und agere ist nicht aus ihr selbst, sondern in ihr gewirkt und durch sie in der Materie gewirkt. Sie ist mit ihrem Sein an die Materie gebunden. Das bringt der paradoxe Name »materielle Form« zum Ausdruck. Das inesse der Form in der Materie besagt in gewisser Weise Materialisierung der Idee und Vergeistigung der Materie. Die Idee wird nicht Materie, und die Materie wird nicht Idee oder Geist. Die Einheit aus beidem, das materielle Ding, ist das eigentliche Existierende, das, worin Materie und Form in ihrer Vereinigung Aktualität im Sinne des realen Seins bekommen. Reales Sein – das besagt nach dem bisher Festgestellten ein Sein, das in bestimmtem Sinn abgelöst ist von dem schöpferischen Geist, dem es sein Dasein verdankt, und ist ein Gegensatz zu dem idealen Sein, das koexistent ist mit dem schöpferischen Geist und ihm zugehörig.*

*Wir sind ausgegangen, die Reiche des materialen Seins – wo möglich, vollständig – aufzusuchen und in jedem danach zu forschen, welche Rolle Akt und Potenz darin spielen. Ein erstes Gebiet scheint abgesteckt in der Region der materiellen Dinge. Sie hat sich uns abgehoben gegenüber andern Regionen, die in dieser Abhebung schon selbst zu einer gewissen Klärung kamen, aber noch eigener Untersuchung bedürfen, der Region des Geistes und der idealen Gegenstände bzw. des subjektiven und des objektiven Geistes. Die materiale Idee oder Grundkategorie, die dieses Gebiet beherrscht und der entsprechenden materialen Ontologie den Forschungskreis absteckt, ist die des materiellen Dinges. Individuen dieses Genus sind das Seiende dieses Gebietes, Realität der spezifische Seinsmodus. Die Grundkategorie auf ihren inneren Aufbau hin und den Seinsmodus der Realität zu untersuchen, sind wesentliche Aufgaben. Dazu muß die Aufsuchung der Spezies kommen, in die sich die leitende Genusidee evtl. differenziert.*

*Die bisherige Untersuchung kann vor allem deshalb nur als eine vorläufige gelten, weil sie dazu geführt hat, daß das »materielle« Ding kein rein materielles ist und in seinem Aufbau eigentlich erst vom Geist her zu verstehen. Darum sind von den Fragen, die bei der Entwicklung der Problematik des*

*materiellen Dinges auftauchen, noch nicht alle wieder aufgegriffen worden: so die Erkennbarkeit des Materiellen, sein »Eingehen« in den erkennenden Geist. Die Analyse des materiellen Dinges, die bis zu seinem geistigen Ursprung heranhilft und seine »Natur« als etwas selbst nicht Materielles bezeichnet, weist auf die Möglichkeit hin, auch die erkennende Aufnahme in den Geist zu verstehen. Das kann aber nicht nur von der Analyse des Materiellen her geschehen, sondern fordert vorausgehende Analyse des Geistes und letzte Aufklärung in einer Untersuchung der Erkenntnis. Im Zusammenhang dieser Fragen ist an früherer Stelle noch ein weiteres Gebiet sichtbar geworden: das der belebten Materie. Ihrer ontischen Stellung nach scheint sie etwas zwischen Geist und Materie zu sein. Doch zur Aufhellung des Materiellen erwies sich die Heranziehung des Geistigen als unerlässlich, während das »bloß Lebendige« noch ungeklärt bleiben konnte. So ist es die dringlichste Aufgabe, die Ontologie des Geistes in Angriff zu nehmen, weil von ihr aus prinzipielle Aufschlüsse für die gesamte Ontologie zu erwarten sind.*

# V

## Versuch einer Bestimmung des Geistigen

### § 1. Vorläufige Charakteristik des geistigen Seins

*Es ist in der Abgrenzung gegen die Materie schon einiges über das Wesen des Geistes als solchen gesagt worden, und es haben sich innerhalb des Geistigen Abgrenzungen gezeigt: zwischen subjektivem und objektivem Geist, zwischen dem unendlichen Geist Gottes und geschaffenen Geistern, zwischen reinem Geist und Verbindungen des Geistes mit Ungeistigem.*

*Das, was subjektiv geistiges Sein ist, läßt sich einmal charakterisieren durch die Polarität von Subjekt und Objekt, die wir Intentionalität nennen. Ausgespanntsein zwischen diesen Polen, Hinzielen auf ein Objekt ist geistiges Leben, die höchste Form des geistigen Seins. Leben wird gern definiert als Bewegung aus sich selbst bzw. das Lebendige als das, was sich aus sich selbst bewegt. Das ist auch eine richtige Definition, weil sie das Leben trifft und von nichts anderem gilt, aber die Fülle dessen, was »Leben« heißt, ist damit nicht gefaßt und kann von keiner Definition gefaßt werden, weil sie etwas Letztes ist. Als besondere Kennzeichen des geistigen Lebens lassen sich Intentionalität, Intelligibilität und Personalität aufzeigen. Die moderne Philosophie bezeichnet das intentionale Leben des Geistes als Akt, hat aber dabei etwas viel Eingeschränkteres im Auge, als was in dieser Arbeit, gemäß der*

scholastischen Terminologie, darunter verstanden ist. In dem scholastischen Terminus fanden wir einen dreifachen Sinn: »Akt« als inneres Formprinzip, »Seinsakt« und »Tätigkeitsakt«, wie man zu sagen pflegt, – Aktualität und Aktivität. In dem modernen Aktbegriff herrscht der Gedanke der Aktivität vor, aber der der Aktualität ist darin eingeschlossen (Aktivität setzt ja Aktualität voraus). In einen weiteren Sinn gefaßt, besagt Aktivität kaum mehr als Intentionalität, d. h. die spezifische Seinsauswirkung des Geistes, die noch eine Differenzierung in Aktivität und Passivität zuläßt (wie sich auch »actus« im Thomistischen Sinn noch in »actio« und »passio« scheidet). Damit ist aber schon eine Einschränkung des Aktbegriffs auf das Gebiet des Geistigen gegeben, die dem scholastischen Aktbegriff fernliegt. (Es gibt aber dafür eine gewisse ontologische Grundlage, die den früheren Ausführungen zu entnehmen ist und bald noch einmal zur Sprache gebracht werden soll.) Eine weitere Einschränkung bedingt die vorzugsweise Einstellung der modernen Philosophen auf endliche Geister: Die Festlegung des Aktes als etwas zeitlich Begrenztes, etwas, was Anfang und Ende hat, oder auch auf etwas Momentanes. Diese Beschränkung müssen wir auf jeden Fall aufheben, wenn wir das Wesen des Geistes als solchen treffen wollen. Wenn die höchste Seinsform des Geistes Aktualität ist, die sich in intentionaler Aktivität auswirkt, so muß ein unendlicher Geist von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit aktuell und aktiv sein, sein »Akt« ohne Anfang und Ende. Demgegenüber erscheint ein zeitlicher Akt als Einschränkung der Aktualität und damit als eine niedere Form geistigen Seins.

Wir halten zunächst fest: Zum Geist gehört als höchste Seinsform Aktualität, die sich auswirkt in der besonderen Aktivität, die wir Intentionalität nennen. Durch die mögliche Differenzierung der Objekte sowie der Richtung auf sie kann eine Differenzierung der Akte eintreten. Diese Möglichkeit ist später zu behandeln bei den Differenzen des unendlichen Geistes und der endlichen Geister.

Notwendig aber gehört ferner zu jeder Art Geistigkeit das, was wir »Durchleuchtetsein« nannten, die intelligibilitas; es gehört nicht zu jeder Seinsform des Geistigen aktuell, aber zu der höchsten, zu der es übergehen kann: Für den subjektiven Geist heißt es: für sich selbst dasein; für das objektiv Geistige: für ein geistiges Subjekt dasein.

## § 2. Subjektiver und objektiver Geist. Ich, Person, geistige Substanz

Um das, was der Geist als solcher ist, und seinen Seinsmodus kurz zu kennzeichnen, ist noch etwas über die Gegenstandsform des Geistigen zu sagen. War es schon vorher nicht möglich, ohne Heranziehung der Differenzierungen auszukommen, so geht es hier erst recht nicht an. Subjekt und Objekt sind die beiden möglichen Gegenstandsformen. Der Unterschied ist kein logischer (logisches Subjekt können beide sein), sondern ein ontologischer. Subjektivität ist die ursprüngliche Gegenstandsform des Geistigen. Geistiges Objekt sein als Dasein für ein Subjekt ist demgegenüber

etwas Abgeleitetes. Subjectum =  $\phi$ pokefflmenon ist dem Wortsinn nach das unten Liegende, der Träger des geistigen Lebens. Es sind übrigens hier Unterschiede im Gebrauch der lateinischen und griechischen Termini:  $\phi$ pokefflmenon ist für logisches Subjekt üblich und daneben für die Materie als das der Formung Unterliegende; nicht so sehr für das, worauf es hier abgesehen ist. Dafür gebraucht man den Terminus  $\phi$ postasi@ = Hypostase, das sprachlich der »Substanz« entspricht. »Substanz« und »Subjekt« aber haben verschiedenen Sinn. Subjekt ist das, wovon das geistige Leben ausgeht und diesem gegenüber das Primäre. Das geistige Subjekt ist nicht ohne geistiges Leben denkbar, denn das ist sein Sein, aber es ist nicht dieses Leben für das Subjekt »vorausgesetzt«, sondern umgekehrt: Das Subjekt »lebt sich« darin »aus«. Das besagt sein »zugrunde liegen«. Es ist ein Anfang des Seins. Das besagt nicht, daß das geistige Subjekt »aus sich« sein müsse. Endliche Geister sind nicht aus sich, d. h., sie treten nicht aus eigener Machtvollkommenheit ins Dasein. Aber sie sind »für sich«, d. h., sie sind, indem sie ins Dasein treten, auf sich gestellt. Diese Selbst-Ständigkeit bezeichnet besonders der Ausdruck »Hypostase«. Er wird sogar direkt auf dies rein Formale festgelegt, unter Ausschaltung der Geistigkeit, und das Selbständige, sofern es ein Geistiges ist, wird Person genannt. Demnach hätten wir »geistiges Subjekt« und Person gleichzusetzen. Das, was ursprünglich geistig ist, ist die Person. Ist mit »Person« nichts weiter ausgedrückt als die ursprüngliche Gegenstandsform des Seienden in der Region des Geistes? Zur Beantwortung kann uns vielleicht die weitere Frage verhelfen, ob die Person Substanz sei.

Nehmen wir Substanz Thomistisch: als das, was nicht in einem andern ist, so deckt es sich mit dem Sinn von »Hypostase« und ist in »Person« mit eingeschlossen. Nehmen wir es als das, was sein Sein in gewissen Auswirkungen betätigt und – falls es ein Veränderliches ist – durch die Veränderungen beharrt, so ist damit etwas mehr ausgesprochen, als was Selbständigkeit besagt, wenn auch etwas, ohne das Selbständigkeit nicht realiter möglich ist: daß etwas Sachliches, etwas Materiales, vorhanden sein muß, das beharren und sich in bestimmter Weise betätigen kann. Auf geistigem Gebiet heißt das: Es muß etwas mehr vorhanden sein als ein pures, qualitätloses Subjekt geistigen Lebens (ein »reines Ich«, wie es im ersten Kapitel im Anschluß an Husserls Terminologie genannt wurde). Ein geistiges Subjekt, das ein inhaltlich bestimmtes Was hat, das ist eine geistige Substanz. Da jedes Ich etwas Singuläres ist, ist das geistige Subjekt ein Individuum. Wir sahen früher, daß es verschiedene Prinzipien der Individuation gibt. Es kann die Spezies selbst, die im konkreten Individuum realisiert ist, etwas Einmaliges, qualitativ Einzigartiges sein, oder es kann eine Spezies, die mehrfache Realisierung zuläßt, durch ein äußeres Prinzip individuiert sein. Bei den toten Dingen fanden wir als das Individuationsprinzip das »Stück Materie«, das jeweils durch die Spezies geformt ist. Wie steht es nun bei den geistigen Individuen mit der Individuation? Es kann gerade hier die Spezies selbst das Individuierende sein (nach Thomas ist es so bei den Engeln); es ist auch denkbar, daß die Spezies Individuation erfährt durch Bindung des geistigen Subjekts an ein Stück Materie, den materiellen Leib (so ist es nach Thomas bei den menschlichen Individuen, wir nehmen zu dieser Auffassung hier noch nicht Stellung). Es kommt aber noch ein drittes in Betracht: Das Ich als solches ist Individuum, auch

*abgesehen von der Bindung an einen materiellen Leib und ohne Berücksichtigung der Spezies, die es qualitativ von anderen unterscheidet. Es liegt das Gesondertsein von allem andern in seinem Sein und ist für es selbst faßbar in dem Bewußtsein seiner selbst, das etwas unverwechselbar Verschiedenes ist von jedem Bewußtsein von etwas anderem: Ein Ich kann nur sich selbst »Ich« nennen und sich so »haben«, daß es »Ich« sagen kann. Die Unterscheidung anderer Subjekte als des eigenen voneinander aber ist nur auf Grund eines der beiden genannten qualitativ besondernden Individuationsprinzipien möglich. Wenn aber auch das Ich als solches individuiert ist ohne Qualifikation, so ist doch noch nicht damit gesagt, daß es ohne Qualifikation sein könnte. Das Sein des Ich ist bewußtes Leben (wobei »Bewußtsein« noch Verschiedenes, d. h. verschiedene Arten und Grade der Bewußtheit, besagen kann), und in der Kontinuität solchen Lebens baut sich das auf, was man einen »Bewußtseinsstrom« nennt. Ist das Ich als qualitätloses immerhin denkbar – der Bewußtseinsstrom ist es nicht, er muß ein qualitativ Erfülltes sein. Woher kommt die Fülle, und woher kommt ihre Qualifikation? Das Leben des Ich entzündet sich an Äußerem, an »Gegenständen«, die ihm »zum Bewußtsein kommen«. Aber es ist keine leere Form, in die von außen Leben gefüllt wird, sondern sein Leben kommt aus ihm selbst. Es ist also etwas da, was sich in dem Leben auswirkt, und dieses Etwas muß qualifiziert sein und qualifizieren, wenn auch die Gegenstände, an denen sich das bewußte Leben entzündet, den Strom mit qualifizieren. So ist ein Sein des Ich nicht denkbar, ohne daß dieses eine Substanz hätte, geistiges Sein erfordert geistige Substanz. Demnach dürfen wir unsere Frage dahin beantworten, daß es zur Person gehört, geistige Substanz zu sein. Sie bezeichnet nicht bloß die Gegenstandsform in der geistigen Region, sondern zugleich die Notwendigkeit der Ausfüllung dieser Form durch eine individuelle Substanz.*

### *§ 3. Unendliche und endliche Personen*

*Geistiges Sein in seiner höchsten Form ist Leben. Leben entspringt einem Lebendigen. Dieses Lebendige ist die Person. Sie hat selbständiges und dauerndes Sein. »Selbständigkeit« und »Dauer« haben beide doppelten Sinn. Selbständigkeit kann heißen: für sich sein – in se, non in alio esse. Das gilt für jede endliche Person. Es kann heißen: durch sich oder von sich selbst aus sein – a se, non ab alio esse. Das gilt von keiner geschaffenen Person, nur von der einen ungeschaffenen. »Dauer« kann heißen: in der Zeit sein, eine Zeitstrecke erfüllen. Und es kann heißen: von Ewigkeit her und darum durch alle Zeit hindurch sein. Das eine gilt für die endlichen Personen, das andere für die eine unendliche Person. Was in der Zeit ist, kann nur ab alio sein und letztlich von dem Einen herrühren, das nicht ab alio, sondern a se ist. Von ihm müssen alle endlichen Personen und alles geistige Leben – wie alles Geschaffene überhaupt – ihren Ausgang nehmen. Hier allein ist das im strengen Sinne ursprünglich Seiende der geistigen wie jeder andern Region. Was anfängt zu sein, kann nur durch eine Aktivität hervorgerufen werden, die von einem Aktuellen ausgeht. Alle Aktualität weist zurück auf die reine Aktualität, die nur dem unendlichen reinen Geist eigen ist. Reiner Akt in dem vollen Sinn, der*

*Aktualität und Aktivität einschließt, ist das Sein Gottes, des unendlichen reinen Geistes. (Darin, daß alle Aktivität letztlich auf geistige Aktivität zurückweist, ist die ontologische Grundlage für die terminologische Einschränkung von »Akt« auf geistige Tätigkeit zu sehen.)*

*Worin liegt die Gemeinsamkeit zwischen Gott und endlichen Personen, die es ermöglicht, in beiden Fällen von »Person« zu sprechen? In der Analogie des Seins: des Personseins und des geistigen Lebens. Personalität als Selbständigkeit in dem uneingeschränkten Sinn der aseitas besitzt nur Gott allein. Aber es besteht eine echte Analogie zwischen der unendlichen Person und den geschaffenen geistigen Subjekten, die es berechtigt, von Personalität auch bei ihnen zu sprechen. Jedes geistige Subjekt ist ein Anfang, von dem ein Doppeltes ausgeht: sein eigenes geistiges Leben und etwas, das durch dieses geistige Leben hervorgerufen wird, was aber, nachdem es ins Dasein getreten ist, sein eigenes Sein hat – eins in fortdauernder Abhängigkeit von dem erzeugenden Geist oder auch ein unabhängiges: »geistige Objekte« oder objektiv-geistige Gebilde. Gottes Sein ist von Ewigkeit her und unwandelbar: Er hat keinen Anfang, und in ihm fängt nichts an. Sein ganzes Sein ist ein Akt, d. h., er ist ewige Aktualität und Aktivität. Aber er ist der Anfang, das principium. Von ihm geht alles aus, was einen Anfang hat. Die geschaffenen Dinge haben einen Anfang, und in ihnen hat beständig etwas seinen Anfang: Das ist ihre maior dissimilitudo im Vergleich zum göttlichen Sein. Aber was in ihnen anfängt, die entstehenden und vergehenden Akte, sind endliche Analoga der unendlichen Aktualität und Aktivität Gottes; die Kontinuität des Lebens, die sich im steten Wandel erhält, ist Analogon des unwandelbaren göttlichen Lebens; die Eigentümlichkeit der geistigen Akte, denen ein neues Sein entspringt, ist ein Analogon der göttlichen Schöpfermacht; die Eigentümlichkeit derjenigen Akte, die in einem spezifischen Sinn den Namen »Akt« tragen, der »freien« oder »willentlichen«, ist ein Analogon der göttlichen Freiheit; die Eigentümlichkeit der Akte, bewußt zu sein, d. h., in einer gewissen Weise für sich selbst dazusein, ist ein Analogon der göttlichen Selbsterkenntnis; die Eigentümlichkeit der Akte, anderes als sich selbst aufzufassen, es in seiner Ordnung und in seinem Zusammenhang zu begreifen und dieser Ordnung gemäß zu behandeln, ist ein Analogon der göttlichen Weisheit und Vernunft. All das sind nur Titel für größere Analysen, in denen die similitudo und maior dissimilitudo Gottes und der geschaffenen Subjekte nach allen Richtungen zu verfolgen wäre. Hier galt es nur kurz zu umreißen, was Personalität hier und da gemeinsam besagt: Etwas sein, dessen Sein dauerndes, geistiges Leben und darin freie, bewußte, vernünftige, schöpferische Tätigkeit ist.*

## *§ 4. Geistiges Leben als intellektuelles Leben*

*Leben heißt: von innen her in Bewegung sein. Geistig leben heißt darüber hinaus: dieser Bewegung inne sein, für sich selbst durchleuchtet sein, seiner selbst und evtl. noch eines andern bewußt sein – intelligere, sich selbst und anderes aus sich selbst in Bewegung setzen. In Gott ist alles dies eins und einfach, in uns ist es eine Mannigfaltigkeit verschiedener Akte. Gott schaut von Ewigkeit her sich selbst an, hat von Ewigkeit her die Schöpfung und ihre Ordnung sowie alle möglichen, aber nicht*



*verwirklichten Welten vor Augen; hat von Ewigkeit her die wirkliche Welt zur Wirklichkeit bestimmt und für die bestimmte Zeit ins Dasein gerufen. Was von Ewigkeit her vor dem göttlichen Geist steht, die Ideenwelt, haben wir als ein erstes Reich objektiven Geistes bezeichnet. Diese Redeweise war begründet einmal darin, daß sie {{die Ideen}} zum Geist gehören; sodann darin, daß das göttliche Leben in sie hineinwirkt und sie in seiner Schöpfung wirksam macht. All das hat sein Analogon bei den geschaffenen Geistern. Ihr Leben ist ein in verschiedenen Dimensionen gebrochenes; ein Nacheinander zeitlich sich ablösender Akte, ein Nebeneinander gleichzeitiger Akte, ein Auseinander qualitativ gesonderter Akte. (»Auseinander« in dem Doppelsinn des Getrenntseins und des Zusammenhangs von Getrenntem.) Aber einem Lebensimpuls entspringt alles Gesonderte und schließt sich in ihm wieder zusammen zu einer Einheit des Seins, die keine Zusammensetzung ist. Die Sonderung und Spaltung geschieht durch die Aufnahme und Verarbeitung von »Inhalten«. Darin baut sich für das Subjekt eine Objektwelt auf.*

## *§ 5. Geschaffene reine Geister (Gotteserkenntnis, Selbsterkenntnis, Erkenntnis der materiellen Dinge, gegenseitige Erkenntnis)*

*Es muß allerdings geschieden werden zwischen Geistern, die mit einem aktuell-geistigen Besitz ins Dasein treten, und solchen, die sich allen aktuell-geistigen Besitz erst während ihres Lebens erwerben. Der erste Typus wird uns in der Thomistischen Engellehre gezeichnet. Danach sind die Engel als reine Geister zu denken, aber als geschaffene. Sie haben einmal angefangen zu sein, ihr Sein ist ihnen verliehen worden und zugleich eine gewisse Ausrüstung. Es war schon davon die Rede, daß ihre Erkenntnis als eine Anschauung der Dinge durch Spezies dargestellt wird, mit denen sie von Natur aus begabt sind; die Erkenntnis ihrer selbst wird erklärt durch ihr Wesen, das ihnen immer gegenwärtig ist; die Erkenntnis Gottes durch das göttliche Wesen, das sich {{mit}} ihnen gleich einer inneren Form oder Spezies eint; Mitteilungen des einen an den andern durch eine geistige Zuwendung, die ihr »Sprechen« ist. Diese Darstellung weckt mancherlei Fragen, an denen hier nicht vorbeigegangen werden darf. Ist das Sein der reinen Geister kein schlechthin aktuelles, gibt es bei ihnen den Gegensatz von Akt und (nicht aktualisierter) Potenz? Auf Grund jener Darstellung offenbar. Die »Reinheit« des Geistes besagt den Fortfall jeder Verbindung mit Räumlich-Materiellem. Wir sehen aber in diesen Geistern eine Scheidung, die es bei Gott nicht gibt. Zunächst eine Scheidung dessen, was sie sind, von ihrem Sein. Sie sind nicht alles das, was sie sind, immer aktuell. Gemäß den Feststellungen unseres formalen Teils hängt das mit der Geschöpflichkeit zusammen. Was nicht a se ist, was sein Sein empfangen hat, bei dem verhält sich das, was es ist, zu dem Sein, das es empfängt, als Potenz zum Akt, und es bleibt immer die Möglichkeit des Nichtseins, des ganzen oder teilweisen Aufhörens der Aktualität und dessen,*

*was aktuell ist. Das, was ein solch geschaffener Geist selbst und an sich ist – seine Essenz, sein Wesen – ist als während der ganzen Dauer seines Seins aktuell zu denken.*

*Es gibt aber noch verschiedene Formen und Abstufungen des aktuellen Seins. Die höchste Stufe ist die des bewußten Seins, wobei Bewußtheit den doppelten Sinn hat: des eigenen Seins und der eigenen Essenz (die hier nach Thomas eine individuelle Spezies ist) inne sein. Das Innesein der eigenen Essenz sieht Thomas nicht als dauernd aktuelle Erkenntnis an. Die dauernde Aktualität der Essenz schließt nur eine Potentialität der Selbsterkenntnis ein. Der Übergang von der potentiellen zur aktuellen Selbsterkenntnis ist wohl nicht als eine Seinssteigerung anzusehen, d. h. nicht als ein Übergang von einer niederen (unbewußten, undurchleuchteten) Stufe geistigen Seins zu einer höheren (bewußten, durchleuchteten). Unter Selbsterkenntnis ist hier offenbar aktuelle Zuwendung zum Selbst (Sein oder Essenz) zu verstehen. Bewußtsein seiner selbst braucht aber nicht Zuwendung zu sich selbst zu besagen. Gerade in der höchsten Konzentration geistigen Lebens sind wir zumeist nicht uns selbst, sondern ungeteilt dem Objekt zugewendet, mit dem wir uns beschäftigen. Für das, was der reine Geist in sich selbst ist, seine Essenz (oder wie wir später sagen werden, seinen personalen Kern), müssen wir diese höchste Seinsform des konzentrierten geistigen Lebens als dauernde ansehen, aber nicht die Zuwendung zu sich selbst. Anders steht es mit dem, was der geschaffene Geist nicht aus sich selbst ist, sondern was er hat oder was ihm nur akzidentell zukommt. Er hat eine Gotteserkenntnis, die ihm nicht auf Grund seiner Essenz eigen ist, die nicht zu seinem eigenen Sein gehört, Gott gibt sie ihm, indem er sein göttliches Wesen mit dem dieses Geschöpf vereint.*

*Geist ist nicht undurchdringlich wie Materie. Ein Geist kann da sein, wo der andere ist. Das besagt, da Geist unräumlich ist, nicht ein Sein an demselben Ort, sondern entweder ein geistiges Ergreifen desselben Gegenstandes (in dem Spezialfall, wo dieser Gegenstand ein räumlicher ist, bekommt es auch einen Sinn zu sagen, daß die Geister am selben Ort seien) oder ein Sein des einen im andern. Der Prophet ist »von Gott ergriffen«. »Gott spricht aus ihm« – Dinge, die er aus seiner natürlichen Erkenntnis nicht wissen kann; evtl. in einer Sprache, die er in seiner natürlichen Geistesverfassung gar nicht kennt. Der ergriffene Geist ist durch den ergreifenden Gottesgeist für die Zeit der Ergriffenheit nicht aufgehoben, verdrängt, sondern wirklich »ergriffen«, durchdrungen. Es wird dafür auch gesagt: vom göttlichen Licht erleuchtet, weil er Dinge zu sehen bekommt, die seinem eigenen Verstand, dem »natürlichen Licht«, nicht zugänglich sind. »Und in deinem Licht schauen wir das Licht.« Geistiges Sein in der Aktualität des Lebens ist durchsichtiges (intelligibles) Sein: zunächst für sich selbst durchsichtiges. Gott ist seiner selbst bewußt; doch auch der von ihm Ergriffene kann des göttlichen Seins, das ihn ergriffen hat, bewußt werden. Wenn es ein verschiedenes Maß des Ergreifens und Ergriffenseins gibt, dann gibt es auch ein verschiedenes Maß der Gotteserkenntnis, Grade des Erleuchtetseins. Höhere und niedrigere Engel werden von Thomas durch ein Mehr oder Minder der Erleuchtung unterschieden; dabei hat er allerdings das »natürliche Licht« im Auge, d. h. die Erkenntniskraft, mit der sie ausgestattet sind, die Eigentümlichkeit ihrer eigenen geistigen Essenz. Diese ist als etwas anzusehen, was sie dauernd besitzen, aber doch nicht als etwas unwandelbar*

*Festes: zunächst dadurch, daß sie einer »übernatürlichen« Erleuchtung von seiten des göttlichen Lichts zugänglich sind. Diese Zugänglichkeit selbst ist eine Potenz, und zwar eine passive, die dem geschaffenen Geist eigen ist. Sie wird in Aktualität übergeführt, wenn der geschaffene Geist von Gott ergriffen wird. Der neue Akt ist dann ein höherer Seinsmodus als der natürliche. Er ist zugleich »Akt« im Sinne der Aktivität, einer neuen Lebensbetätigung des erleuchteten Geistes, ein »Akt der Gotteserkenntnis«. Diese übernatürliche Gotteserkenntnis ist denkbar als etwas, was den reinen Geistern von Anbeginn und für die Dauer ihres Seins geschenkt wird; sie könnte aber auch etwas nur vorübergehend Verliehenes sein. In diesem wie in jenem Fall wäre sie nicht wie eine Gabe zu denken, die der Geber dem Beschenkten als seinen Besitz überläßt, ohne sich selbst darum zu kümmern, sondern als während der ganzen Dauer ihres Seins durch die Gegenwart Gottes in dem Engelgeist aktuell gewirkt.*

*Wie es ein Wirken Gottes in den geschaffenen Geistern gibt und dadurch einen Übergang von Potentialität zu Aktualität im Sinne eines höheren Seinsmodus und einer neuen Geistestätigkeit als dessen Auswirkung, so gibt es auch ein Einwirken der geschaffenen Geister auf einander und dadurch einen Wandel in ihrem aktuellen Leben, ihrem Sein. Kein Engel gleicht dem andern, jeder hat eine eigene, individuelle Spezies zur Essenz und damit seinen eigenen Seinsmodus. Jedem Seinsmodus entspricht ein anderes »natürliches Licht«, d. h. ein anderes Maß der Erkenntnis. Thomas nimmt die Möglichkeit einer »Erleuchtung« niederer Engel durch höhere an, also eine Steigerung ihres Seins und Erkennens; ja, er nimmt sogar an, daß die Erleuchtung der niederen nur durch Vermittlung der höheren und nicht unmittelbar durch Gott geschehe, weil Gott dieses Wirken den Engeln als höchste Gottebenbildlichkeit zuerteilt habe. Allerdings versteht er die »Erleuchtung« hier in etwas anderm Sinn, als es im vorausgehenden gebraucht wurde: vor allem als eine Stärkung der Erkenntniskraft zur Erkenntnis der äußeren Dinge. An eine Vermittlung der Gotteserkenntnis scheint er nicht zu denken: d. h. nicht jener »übernatürlichen«, die nur das göttliche Wesen geben kann; die natürliche Gotteserkenntnis, die er den Engeln außerdem zuschreibt, könnte ja durch eine Steigerung der natürlichen Erkenntniskraft von seiten eines höheren Engels auch gesteigert werden. Wie diese Steigerung und die Verbindung der Engel, die sie voraussetzt, zu verstehen ist, dazu werden wir vielleicht eher Zugang finden, wenn wir erwägen, was für Erkenntnis außer der Gottes- und der Selbsterkenntnis für die Engel in Betracht kommt: die gegenseitige Erkenntnis ihres Wesens, die wechselseitige Erkenntnis dessen, was in ihnen vorgeht, die Erkenntnis der äußeren Dinge.*

*Die Erkenntnis der materiellen Dinge ist nach Thomas eine Erkenntnis durch Formen, die der menschliche Verstand sich aus den sinnlichen Eindrücken herausarbeitet, während die Engel von Natur aus damit ausgerüstet sind. Die Begründung ist folgende: Alle Erkenntnis beruht nach Thomas auf einer Ähnlichkeit des Erkennenden und des Erkannten. Die Ähnlichkeit kann darauf beruhen, daß eines Ursache des andern ist: Gottes Wesen ist Ursache der Dinge; darum sind sie Abbilder seines Wesens, und er kann sie durch das Urbild erkennen. Bei der menschlichen Erkenntnis beruht die Ähnlichkeit darauf, daß die erkannten Dinge Ur-sache und Ur-bild der Formen sind, die unser*

*Verstand empfängt. Bei diesem Empfangen verhält sich unser Verstand zugleich aktiv und passiv. Dabei findet zugleich ein doppelter Übergang von Potentialität zu Aktualität statt: Die Formen der Dinge werden actu intelligibiles, und zwar durch unsere Verstandestätigkeit, den intellectus agens; und unser intellectus possibilis geht zu aktueller Erkenntnis über.*

*Auf die nähere Untersuchung und Deutung von »tätigem« und »möglichem« (= erkenntnisbereitem) Verstand können wir uns jetzt noch nicht einlassen. Der Vorgang ist offenbar so zu deuten, daß das Ergebnis, die aktuelle Erkenntnis, ein Einfaches ist. Es wird ja auch sehr oft davon gesprochen, daß Erkennendes und Erkenntnisgegenstand in der Erkenntnis »eins werden« oder »zusammenfallen«. Der Ausgangspunkt ist ein doppelter, und auf beiden Seiten liegt ein Aktuelles und ein Potentielles vor. Die »Form« oder »Spezies« der materiellen Dinge ist als ihre Form aktuell, aber »potentia intelligibilis«, möglicher Erkenntnisgegenstand. Der Verstand ist potentiell, sofern er noch nicht in actu illius formae ist, d. h. aktuelle Erkenntnis des betreffenden Dinges besitzt, aber die Möglichkeit und sogar die positive Bereitschaft zum Übergang in diese aktuelle Erkenntnis hat. Er ist aktuell, sofern er lebendiger Geist ist, und als solcher in Bewegung: intellectus agens, der auf Erkenntnis ausgeht. Seine Arbeit auf diese bestimmte Erkenntnisaktualität hin ist bedingt durch eine Aktivität von der andern Seite her, das Einwirken der Dingform. Die Spezies des Dinges und der Intellekt führen sich gegenseitig von der Potenz zum Akt über. Diese Überführung wäre nicht möglich, wenn auf der einen Seite etwas schlechthin Materielles und auf der andern Seite etwas schlechthin Geistiges stünde, denn Potenz und Akt müssen von derselben Gattung sein. Die Überführung wird nach Thomas ermöglicht durch die vermittelnde Stellung der Sinnlichkeit. Wir sind noch nicht so weit, das verstehen zu können; die Wiedergabe der Thomistischen Auffassung von der menschlichen Erkenntnis der materiellen Dinge, soweit wir sie hier einfügten, war nur nötig, um demgegenüber die Erkenntnis der Engel zur Abhebung zu bringen.*

*Weil die reinen Geister keine Gemeinsamkeit mit der Materie haben, können sie von den materiellen Dingen keine Einwirkung erfahren. Sollen sie eine mit den Dingen übereinstimmende Erkenntnis haben, so kann sie nicht von außen empfangen werden, sie müssen die entsprechenden Spezies von Natur aus besitzen. Sie müssen aber nicht alles, was ihnen von Natur aus zugänglich ist, beständig aktuell anschauen. Erkenntnis ist nicht nur Verstandes-, sondern auch Willensleistung. Bei uns zeigt sich der Anteil des Willens am Zustandekommen der aktuellen Erkenntnis darin, daß er den intellectus agens bewegt; bei den Engeln besteht er in der Aktualisierung dessen, was sie an natürlichem Erkenntnisbesitz haben; es hängt von ihm ab, was und wieviel davon aktualisiert wird. Dagegen gibt es bei ihnen kein schrittweises Hinzuerwerben von neuem Erkenntnisbesitz, kein »diskursives« Erkennen. Die Zahl der Formen »im Geist« des Engels entspricht nicht der Zahl der Einzeldinge, die ihre Erkenntnis umspannt. Sie schauen die Einzeldinge durch allgemeine Formen, und mit einem Blick alle, die der aktualisierten Form entsprechen. Je allgemeiner und darum weniger zahlreich die Formen sind, je mehr man mit einer umfassen kann, desto höher ist die Erkenntnis (Gott umspannt alle wirklichen und möglichen Einzeldinge mit seinem einfachen Wesen). So besteht der*

*Unterschied zwischen der Erkenntnis der höheren und niederen Engel in der Zahl und Fassungskraft ihrer Formen; die »Erleuchtung« aber darin, daß der höhere den niederen Anteil an seiner Erkenntnis gibt, der niedere im »höheren« anschaut. Wie stellt sich die Verbindung zwischen einem und dem andern her? Einmal dadurch, daß dieser sich jenem »öffnet«. Das gibt es auch vom niederen zum höheren. Es kann nämlich keiner von sich aus in das Innere des andern hineinschauen, weil das nicht ohne den Willen dessen, der erkannt werden soll, geschehen kann. In den Willen eindringen und ihn von innen her bewegen kann nur Gott. Dagegen wird das, was in dem einen ist, dem andern zugänglich, wenn er sich frei ihm zuwendet und dabei etwas in sich aktuell werden läßt. Das ist ihr »Sprechen«. Dessen bedarf es aber – so scheint es – nur zum Austausch dessen, was aktuell in ihnen vorgeht. Die wechselseitige Erkenntnis ihres Wesens geschieht, soweit es ihnen gemeinsam ist, durch das eigene Wesen eines jeden; zur Erkenntnis der einem jeden eigenen Spezies dagegen bedürfen sie eingeprägter Formen, ähnlich wie zur Erkenntnis der Dinge.*

*Von der Erkenntnis, die die Engel von Natur aus haben, durch ihr Wesen und die eingeprägten Formen, wird diejenige unterschieden, die sie in Gott haben, die Anschauung der Geschöpfe im Wort. (Mit einem Augustinischen Ausdruck wird sie die »morgendliche« genannt.) Es scheint mit ein wesentlicher Unterschied zu bestehen zwischen der Anschauung in Gott und der in einem höheren Engel (wie zwischen der entsprechenden Erleuchtung des Engels durch Gott oder durch einen höheren). Die Erleuchtung durch Gott wurde durch eine Einigung des Wesens dargestellt; weil Gottes Erkenntnis zu seinem Wesen gehört, muß man, soweit man von ihm ergriffen wird, auch seiner Erkenntnis teilhaftig werden (das ist für kein Geschöpf vollkommen möglich). Kann es auch zwischen den geschaffenen Geistern eine Wesenseinigung geben? Es besteht eine generelle Wesensgemeinschaft, die eine Erkenntnis des generellen Wesens auf Grund des eigenen ohne aktuelle Einigung möglich macht. Es kann eine Erkenntnis des eigenen (generellen) Wesens in dem Erkennenden selbst sein, verbunden mit dem Wissen, daß dieses generelle Wesen auch den andern eigen ist, ohne eine Erkenntnis »in ihnen« zu sein. Analog kann die Erkenntnis des spezifischen Wesens eines andern eine Erkenntnis (d. h. ein Aktuellwerden) der entsprechenden Form in dem Erkennenden sein mit der Intention auf den andern, ohne Erkenntnis der Spezies in dem dadurch erkannten spezifischen Wesen des andern zu sein. Mit dieser Erkenntnis ist kein Eindringen in den Erkenntnisbesitz des andern gegeben, sofern er kein wesenhafter ist. Es gibt kein Eindringen eines geschaffenen Geistes in den anderen ohne dessen Willen. Wo aber Einlaß gesucht und gewährt wird und soweit das der Fall ist, scheint es Einigung zu geben. Dann kann die generelle wie die spezielle Erkenntnis des fremden Wesens eine Erkenntnis in dem »andern« sein, und erst dann ist sie volle aktuelle Erkenntnis als »Zusammenfallen« des Erkennenden und Erkannten. Auf Grund solcher willensmäßigen Einigung ist auch Erkenntnis dessen, was der andere erkennt, »in ihm« möglich.*

## § 6. Die Problematik der *species intelligibiles* und des objektiven Geistes

Wir haben in den reinen Geistern Aktuelles und Potentielles gefunden. Das, was sie wesenhaft sind, ist dauernd aktuell: die Person und ihre Substanz, die eine individuelle Spezies ist. Die Aktualität ist geistiges Leben; sie schließt Erkennen und Wollen ein und stellt eine Bewegung dar, in deren Verlauf wechselnde Formen von der Potenz zum Akt übergeführt werden. Diese Formen sind wohl immer noch das, was am stärksten problematisch erscheint. Sie sind nicht zum Wesen gehörig, sondern sind ihm »inditae« – »hineingegeben«, »innatae« – »eingeboren«, »impressae« – »eingepägt«. All das sind bildliche Ausdrücke. Welcher Sinn steht dahinter? Als Analoga haben wir die Ideen des göttlichen Geistes, die wir als ein dem personalen Wesen Gottes nicht innewohnendes, sondern »vor ihm stehend« zugehöriges Reich »objektiven Geistes« zu charakterisieren versuchten, und die »Begriffe« und »Ideen« des Menschengeistes. Die Analyse des uns Nächsten kann uns am ehesten dazu verhelfen, all diese Gebilde und damit das, was »objektiver Geist« überhaupt besagt, aufzuklären.

### a. Menschliche »Ideen«

»Begriff«, »Idee« – das sind selbst für uns noch keineswegs eindeutig geklärte Namen. Sie haben etwas Gemeinsames, eben das, worauf es in unserem Zusammenhang ankommt: Sie nehmen eine Zwischenstellung ein zwischen dem erkennenden Geist (dem subjektiven, personalen) und seinen Gegenständen. Man sagt von einem Menschen oder auch von einer Abhandlung, sie seien »ideenreich«, aber es fehle ihnen an scharfen Begriffen. Für »Idee« könnte man im selben Sinn auch »Gedanke« sagen. Der gegenwärtige Reichskanzler hat eine ganze Reihe von »neuen Ideen« zur Führung der Reichsgeschäfte mitgebracht, z. B. die Idee, die Gehälter und die Preise zu senken. Unmöglich wäre es, hier »Idee« durch »Begriff« zu ersetzen. Die Idee, von der da gesprochen wird, ist ein sehr kompliziertes Gebilde, und sie enthält eine Intention auf Gestaltung der wirklichen Lebensverhältnisse: Sie ist eine praktische Idee. Beides gehört nicht notwendig zur Idee als solcher, sie läßt es aber zu, während der Begriff diese Art der »Zusammensetzung« sowie die praktische Bedeutung ausschließt. Er ist ein rein theoretisches Gebilde, d. h., es ist seine Aufgabe, Gegenstände mit dem Verstande zu fassen. Es gibt einfachere Ideen als die genannte und solche von rein theoretischem Charakter. Man kann von der »Idee des Preises« und vom »Begriff des Preises« sprechen. Hier rückt beides sehr nahe aneinander, und gerade dadurch wird eine schärfere Abgrenzung möglich. Wer den Satz von vorhin liest oder hört, versteht das Wort »Preis«, er verbindet damit einen bestimmten Sinn oder eine bestimmte Bedeutung, aber es wird durchaus nicht jeder imstande sein, das, was er »sich bei dem Worte denkt«, bestimmt anzugeben, es so abzugrenzen (zu »definieren«), daß es eindeutig festgelegt ist und mit nichts anderm verwechselt werden kann. Nur wer das vermag, hat den »Begriff des Preises«. Der Sinn eines Wortes oder eines größeren sprachlichen Zusammenhangs, evtl. losgelöst von der Bindung an das bestimmte Lautgebilde – das ist eine mögliche Bedeutung von »Idee«. Es ist ein Sinn Ganzes, das nicht analysiert

zu sein braucht. Dagegen »besteht« der Begriff aus scharf zu sondernden Elementen (»Merkmale«), die die eindeutige Abgrenzung seines »Umfangs« ermöglichen. Zur Untersuchung der Mittelstellung zwischen erkennendem Geist und Gegenständen kann das eine wie das andere dienen.

»Gestern sind die Knospen an unserm Kastanienbaum aufgesprungen.« Es ist ein ganz bestimmtes individuelles Ding, das ich bei diesen Worten meine: der Kastanienbaum in unserm Garten. Aber ich meine ihn »unter der allgemeinen Idee«. Ich erkannte ihn als Kastanienbaum an seinen dicken, glänzenden Blattknospen, als ich in den Garten hinausschaute, und gestern habe ich absichtlich nach dem Kastanienbaum geschaut, ob die Blätter nun daseien. Welche Rolle spielt die allgemeine Idee in der Anschauung des individuellen Dinges? Es kann sein, daß man Bäume sieht, ohne zu erkennen, was es für welche sind. Dann weiß man immerhin in der Anschauung, daß man einen Baum vor sich hat. In jeder klaren und deutlichen Anschauung (Wahrnehmung oder Vergegenwärtigung) ist das individuelle Ding »als etwas aufgefaßt« oder »unter einer allgemeinen Idee betrachtet«; und ist die Anschauung so unklar und verschwommen, daß man den Gegenstand nicht als etwas Bestimmtes auffassen kann, so fehlt einem etwas darin; die Intention auf etwas Bestimmtes ist da, aber unerfüllt, leer. Das unterscheidet die Anschauung von einer bloßen »sinnlichen Affektion«, daß sie »geisterfüllt« ist, daß »eine Idee (meist eine ganze Reihe von Ideen) in ihr lebt«. Was das besagt: »geisterfüllt«, »Leben der Idee in der Anschauung« – eben darauf haben wir es jetzt abgesehen. Es ist nicht ganz dasselbe, wenn ich »nach dem Kastanienbaum sehe« und wenn ich ihn »als Kastanienbaum erkenne«. Wenn ich nach dem Kastanienbaum sehe, so fasse ich dieses bestimmte Ding ins Auge, dessen Gestalt mir nach mancher Richtung vertraut ist (auf Grund dieser vertrauten Züge gebe ich ihm seinen Namen). Ich brauche kein »Bild« dessen, was »Kastanienbaum« besagt, neben dem Baum, den ich vor mir sehe, zu haben und brauche nicht zu vergleichen. »In mir« ist nur die »Intention«, die Richtung auf den Baum als den so gestalteten; sie ist in bestimmter Weise erfüllte Intention, wenn ich den Blick auf dem Baum, dem so gestalteten, ruhen lasse, nach dem ich ausschaute. So lange der Blick ihn noch nicht getroffen hatte, im »Ausschauen«, war die Intention eine andere, und beide stehen in einem bestimmten Verhältnis, das wir als »Erfüllung« bezeichnen. Statt zu sagen: »Die Intention ist in mir«, könnte ich noch treffender sagen: »Ich bin in der Intention.« In dieser oder jener Weise auf etwas gerichtet zu sein, das ist ja mein geistiges Leben; und »diese oder jene Weise« sind Charaktere, die sich an meinem jeweiligen »Akt« zur Abhebung bringen lassen. Ein »Bild« im strengen Sinn des Wortes ist in einer solchen Anschauung gar nicht vorhanden. Weder in mir (ganz eigentlich genommen kann in einem geistigen Subjekt überhaupt kein Bild sein) noch außer mir: Das Ding, das ich meine, steht anschaulich vor mir, bildet mir aber nichts ab. (Ob es objektiv etwas abbildet, spielt hier keine Rolle, wo es sich rein um Analyse der Anschauung selbst handelt.) Die Spezies »Kastanienbaum«, die meiner Intention entspricht, sehe ich in dem Dinge selbst.

Etwas anders ist der Vorgang, wenn ich den Baum als Kastanienbaum erkenne. Ich sah neulich den Baum mit den dicken, glänzenden Knospen, und es leuchtete mir auf: Das ist ja ein Kastanienbaum. Hier liegt eine Zweiheit vor: der Baum, den ich vor mir sehe, und das, als was ich ihn erkenne. Es

kann dabei ein »Bild« eine Rolle spielen, die Vergegenwärtigung eines Kastanienbaums, den ich anderswo gesehen habe. Das muß aber nicht sein. Es kann auch so sein, daß der Baum, den ich vor mir sehe, in den erkannten Typus »einspringt« bzw. daß mir der bekannte Typus daran entgegentritt, ohne daß ich vorher darauf eingestellt war (wie in dem zuvor behandelten Fall). Auf etwas Bekanntes treffen (= es als etwas erkennen), das ist wiederum eine bestimmt geartete Intention, »in der ich bin«. Sie ist spezifisch verschieden, je nachdem das Antreffen ein vorausgesehenes oder ein überraschendes ist. Spielt daneben eine Vergegenwärtigung mit, so muß doch in dem wahrgenommenen und in dem vergegenwärtigten Baum dieselbe Spezies angetroffen werden, wenn die Vergegenwärtigung zum »erkennen als« verhelfen soll.

Ist die Spezies, die mir als anschaulicher Typus entgegentritt, die Spezies des Dinges? Die Frage ist noch nicht eindeutig. Wir haben von der konkreten Spezies, dem gesamten Was des Dinges, so wie es jetzt ist, die allgemeineren und das Genus unterschieden, die auch darin realisiert sind (Kastanienbaum, Baum, Pflanze). Für all dieses »Allgemeine«, das im Einzelding realisiert ist, können wir den zusammenfassenden Ausdruck Idee brauchen (in Anlehnung an den Platonischen Gebrauch des Wortes). Es ist nun die Frage, ob wir diese Idee als objektive Idee von dem scheiden müssen, was wir in der letzten Analyse als Idee bezeichneten, oder ob beides zusammenfällt. Das, was für mich das Wort »Kastanienbaum« bedeutet, kann ein anschaulicher Typus sein. Es ist nicht all das, was ich in einer sinnlichen Wahrnehmung eines bestimmten Baumes vor mir habe (darin ist manches »Zufällige«, nur diesem Baum und vielleicht nur eben jetzt Eigene, worin sich der Sinn des Namens für mich nicht erfüllt); andererseits kann in dem, was ich vor mir habe, manches fehlen, was zu meiner Idee gehört: z. B. wenn ich den Baum vor der Blüte sehe, während für mich die charakteristischen Blüten in erster Linie den Sinn des Namens bestimmen. »Meine Idee« ist also deutlich unterschieden von der konkreten Erscheinung der entsprechenden Individuen, wie sie mir in einer Wahrnehmung oder Vergegenwärtigung entgegentritt. Ich kann sie nur in einer jeden solchen Anschauung wiederfinden und zur Abhebung bringen, wenn auch evtl. nur einen Teil ihres Bestandes. Gegenüber den individuellen Erscheinungen und ebenso gegenüber den realen Dingen, die darin so oder so erscheinen, ist die Idee als Einheit gegenüber einer Vielheit charakterisiert. Ist nun diese meine einheitliche Idee dieselbe, die andere mit dem Wort »Kastanienbaum« verbinden? Das kann man keineswegs behaupten. Es gibt Leute, die eine ungenauere Kenntnis haben und deren Idee »ärmer« ist als die meine; der Botaniker dagegen hat eine viel »reichere«. Bei jedem von uns ist der Gesamtbestand seiner Idee ein anderer; bei manchen ist vielleicht etwas darin enthalten, was gar nicht der Wirklichkeit entspricht. Es besteht also eine Bindung der Idee an den individuellen Geist. Andererseits schreiben wir unsern Worten einen objektiven Sinn zu, und tatsächlich verständigen wir uns mit ihrer Hilfe, es muß also doch einen gemeinsamen Bestand in ihrem Bedeutungsgehalt geben. Im Sprechen selbst liegt der Anspruch auf Verstandenwerden und damit die Überzeugung von der Objektivität des Sinnes. Wenn ich beim Lesen oder Hören auf ein unverständliches Wort stoße, so nehme ich ohne weiteres an, daß es »einen Sinn



hat«, obwohl ich »keinen bestimmten Sinn damit verbinde«. Bei vielen Worten weiß ich, daß die Idee, die ich damit verbinde, sehr kümmerlich ist und den objektiven Sinn nicht annähernd deckt.

Was ist das nun, der »objektive Sinn«? Ist es etwas in den Dingen selbst? Wir sprechen ja davon, daß unsere Ideen in der Anschauung der Dinge ganz oder teilweise zur Erfüllung kommen. Wenn ich von dem Kastanienbaum auf dem Friedhof erzähle, daß er weiter sei als der im Garten, so meine ich mit den Worten ein bestimmtes individuelles Ding hier und eins dort und etwas Identisches in beiden, und jeder, der sie hört, versteht es so. Wir sind dabei gerichtet auf die Dinge draußen in der Welt, auf dieselben Dinge, auch auf dasselbe »Allgemeine« in ihnen – »durch« unsere verschiedenen Ideen. Ist dieses Allgemeine der »objektive Sinn« des Namens? Dieses Allgemeine ist die Spezies »Kastanienbaum«, die als seine innere Form in ihm wirksam ist und es macht, daß er ein so geartetes Gebilde ist, die es auch macht, daß er uns so und so erscheint. Nehmen wir an, daß ein Botaniker alles wüßte, was zum Kastanienbaum als solchem gehört, würde dann seine Idee die objektive sein, würde sie mit der Spezies im Dinge zusammenfallen?

Wir sprachen vorhin von der »subjektiven Idee« als von einem anschaulichen Typus, der sich an der Erscheinung des Dinges mehr oder minder zur Abhebung bringen läßt. Die Spezies im Dinge ist nicht anschaulich in diesem Sinne; sie bestimmt die Erscheinung, geht aber nicht in sie ein. Doch auch die subjektive Idee braucht nicht anschaulich zu sein oder doch nicht durchweg. Beim Wissenschaftler geht zweifellos sehr vieles darin ein, was er weiß und was gar nicht anschaulich werden kann. »Unsere« Ideen können anschaulich und können abstrakt sein; das Durchschnittliche ist eine Mischung aus beidem. Gehen wir von der Idee zum Begriff über, wie es gerade beim wissenschaftlichen Denken nahe liegt, so ist der Gesamtbestand »abstrakt«. Er mag dem Gehalt nach in weiterem Umfang der Spezies im Dinge entsprechen als die anschauliche Idee, aber er ist ein Gebilde des frei tätigen Verstandes, durch Denken erarbeitet und geformt; darum tritt an ihm die Bindung an den denkenden Geist besonders stark hervor, und es kann keine Rede davon sein, daß er mit der Spezies im Dinge gleichzusetzen wäre. So wird man sagen müssen, daß alle »subjektiven« Ideen mit der objektiven Spezies nur mehr oder minder in Deckung sein können, im Idealfall vollkommen, aber niemals identisch. Der Idealfall vollkommener Deckung ist für menschliche Erkenntnis nie erreichbar, aber er ist das, worauf alle Erkenntnisarbeit abzielt.

So ist gegenüber der objektiven Spezies und der Mannigfaltigkeit der ihr entsprechenden subjektiven Ideen noch dies dritte zur Abhebung zu bringen: die idealiter vollendete subjektive Idee, die durch ihre Vollendung den Charakter einer relativen Objektivität bekommt. Wenn wir sprechen, so meinen wir (in der gewöhnlichen, unreflektierten Einstellung) die Dinge selbst; aber die Ideen, die wir jeweils von ihnen haben, »tragen« diese Intention und weisen zugleich über sich hinaus auf die »ideale Idee«, die mit der Spezies des Dinges in vollkommener Deckung wäre. Dies, worin alle subjektiven Ideen sich treffen und bei ihrer Vollendung zusammenfallen würden, ist der objektive Sinn des Namens. Die Analyse unserer Ideen hat uns dahin geführt, etwas zu Gesicht zu bekommen, was deutlich eine Mittelstellung zwischen dem subjektiven (personalen) Geist und seinen Gegenstände einnimmt. Sie

sind ein Reich, das dem einzelnen, personalen Geist zugehört. Das eigentliche geistige Leben vollzieht sich in den Intentionen. Husserl hat für diese subjektive Seite des geistigen Lebens in allen seinen Formen (wovon wir hier nur eine spezielle ins Auge gefaßt haben) den Ausdruck »Noesis« eingeführt, für das objektive (sc. relativ objektive) Korrelat den Namen »Noema«. Es besteht eine durchgängige Korrelation zwischen Noesis und Noema, sie sind zwei Seiten einer Sache. Das besagt für unsern Fall: Ich kann nichts meinen, ohne es »unter einer Idee« zu meinen, in dem Grenzfall, wo der materiale Gehalt des Dinges völlig unbestimmt ist, bleibt das leerformale »Dies da«, und darin ist beschlossen, daß es einen Gehalt hat. Die Mittelstellung der Ideen erweist sich als eine doppelte Bindung: Sie wollen mit dem, was das Ding ist, zur Deckung kommen (wir haben in unserer Analyse als Was eine allgemeine Spezies genommen, wir hätten auch die konkrete Washeit nehmen können oder das Genus); und sie »tragen« die Intention des anschauenden oder denkenden Geistes, sind davon »belebt«, die Intention »geht durch sie hindurch«. Was sagen alle diese bildlichen Ausdrücke?

Das, was der geistig voll entwickelte Mensch in sich (d. h. immanent) feststellen kann, wenn er auf die Akte reflektiert, durch die er etwas von der Außenwelt erfährt, wird immer eine geistige Bewegung sein, bei der bereits vorhandene Ideen eine Rolle spielen. Auf die Genesis dieses Geistesbesitzes und die Möglichkeit, über die ersten Anfänge geistigen Lebens immanente Feststellungen zu machen, können wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen. Eine systematische Phänomenologie der Erkenntnis wird an diesen Fragen nicht vorbeigehen dürfen. Für unsern Zweck begnügen wir uns mit einem möglichst einfachen Fall, wie er im Geistesleben des Erwachsenen häufig vorkommt.

Ich reise in eine mir unbekanntes Gebirgsgegend. Einige Zeit vor der Ankunft am Ziel taucht am Horizont etwas auf. Ich kann erst nicht unterscheiden, was es ist, ob ein Wolkengebilde oder ein Berggipfel. Bald enthüllen sich feste und scharf umrissene Konturen: Es ist der Berg, an dessen Fuß mein Bestimmungsort liegt. Im Laufe der Zeit, die ich dort verbringe, lerne ich ihn immer besser kennen. Auf meinen Wanderungen bekomme ich ihn von den verschiedensten Seiten zu sehen – seine Form und Färbung zeigen sich mir in den verschiedensten Aspekten. Ich erfahre, aus welchen Gesteinsarten er besteht, welchen Waldbestand er trägt, welche Blumen auf seinen Abhängen zu finden sind, werde bekannt mit der Aussicht von seinem Gipfel nach allen Seiten und von verschiedenen andern Punkten. Bei der Abreise ist er mir lieb und vertraut geworden, und wenn ich später seinen Namen höre, ist es mir, als ob von einem alten Bekannten die Rede sei. Die erste Berührung ist etwas sehr Einfaches: Eine Veränderung in meinem Gesichtsfeld fällt mir auf. Da ist etwas! Was ist es? Es ist ein Wechselspiel von Äußerem und Innerem. Etwas draußen – die Veränderung bzw. das neu Auftauchende – rührt mich innerlich an und bringt mich in Bewegung.

»Da ist etwas – was ist es?« Damit sind zwei verschiedene Intentionen bezeichnet. Sie stehen nicht zusammenhanglos nebeneinander. Eine geht aus der andern hervor. Die Feststellung ruft die Frage hervor, und zwar dadurch hervor, daß das, was mich anrührt und als neu sichtbar festgestellt wird, im Charakter der Unbestimmtheit vor mir steht. Die Feststellung kann als motivierend, die Frage als motiviert bezeichnet werden. Die eine geht aus der andern hervor – ich gehe aus der einen zur andern

über, aber ohne daß die erste Intention aufhörte; sie wird von der zweiten aufgenommen und lebt in ihr fort; die Einheit aus beiden ist mein geistiges Leben – so lange, bis der Gegenstand »klar wird«: Es ist ein Berg. Die Frage ist gelöst und hört auf. Die Feststellung ist bestimmter geworden. Das Etwas hat eine Ausfüllung bekommen. Neue Fragen werden angeregt und finden nach und nach Beantwortung, und entsprechend füllt sich das anfangs leere Etwas mehr und mehr. Von dem ersten Einsatz des Berührtwerdens bis zum Abschluß der »Bekanntschaft« mit dem neu entdeckten Gegenstande – wenn er aufhört, mich aktuell zu beschäftigen – ist eine durchgehende Intention in allen wechselnden in mir lebendig, und dadurch erwächst in dieser ganzen Dauer ein einheitliches Ganzes. (Husserl hat für diese Einheiten den Namen »Erlebnis« eingeführt; aber dieses Wort ist seitdem in so vielfältigem und oft ungeklärtem Sinn gebraucht worden, daß man sich fast scheut, es zu verwenden.)

Ogleich die wechselnden und die bleibenden Intentionen auseinander hervorgehen und evtl. ineinander übergehen und darin mein geistiges Leben besteht, sind doch, strenggenommen, nicht sie es, die einander in Bewegung setzen (motivieren), sondern das, worauf sie sich richten, was in meine geistige Welt eintritt und sie fortschreitend aufbaut. Das, was in meine Welt eintritt, ist nicht das reale Ding. Das ist von vornherein voll bestimmt, während ich ein unbestimmtes Etwas vor mir habe; und daß meine Kenntnis von ihm wächst, das ändert nichts an seinem Bestande. In meiner geistigen Welt ist nun das unbestimmte Etwas, das den bestimmten realen Gegenstand meint. Es ist in eine bereits vorhandene, mir zugehörige Welt aufgenommen worden und durch Vorhandenes aufgenommen worden: Ich hatte bereits vorher die Idee »bestimmbares Etwas« und die anderen, »Berg« und »Wolke«, die als mögliche Ausfüllungen des Etwas auftauchen. Die teilweise Bestimmtheit, die Unbestimmtheit und Bestimmbarkeit des neu Aufgenommenen treibt mich zu mannigfaltigen Akten, in denen ich immer Neues entdecke und in »mein Bild des Dinges einfüge«. So wächst im Fortgang meiner Geistestätigkeit »meine Idee« beständig. Wenn ich den wirklichen Berg nicht mehr vor mir habe, bleibt mir doch meine Idee; ich habe sie mitgenommen und trage sie mit mir, auch wenn ich zeitweise gar nicht mehr an den Berg denke. Sie ist nicht »aktuell«, aber sie kann wieder aktuell werden. Wenn der Name genannt wird, »taucht wieder alles auf«, »wird alles lebendig«, was dieser Name für mich bedeutet, und es kann auch noch Neues darin aufgenommen werden (z. B. wenn ich höre, daß mit dem Berge eine Veränderung vorgegangen ist). Das Auftauchen besagt vielleicht eine anschauliche Erinnerung, die den Berg vor mir erscheinen läßt, evtl. eine ganze Reihe von »Erinnerungsbildern«; »lebendig« werden die Intentionen, die sich mit dem Berg beschäftigt haben; selten werden es alle sein, aber was jetzt nicht mit aktuell wird, ist doch in dem Aktuellen in gewisser Weise mitgemeint. Und mit den Intentionen ist das verbunden, was sie aufgenommen haben und wodurch sie motiviert wurden. Die Untrennbarkeit und Wechselbedingtheit von Noesis und Noema machen es möglich und sogar notwendig, das Noematische auch als geistig, als Geisteswelt oder objektiven Geist (wenn auch subjektbedingten) zu bezeichnen. Und es ist sogar sinnvoll, von einem »Leben« dieser geistigen Objekte zu sprechen, da sie im Zusammenhang mit dem Subjektleben werden und wachsen und andererseits ohne sie gar kein Subjektleben zu denken ist. Geistig leben: Das ist nicht möglich, ohne eine geistige Welt um sich zu

haben, d. h. eine vom Geist getragene und bedingte. Die Beschreibung, die wir davon gaben, ist keineswegs abgeschlossen, sondern enthält noch sehr viele Probleme. Sie sollte hier nur so weit geführt werden, uns die »Formen« im Geist der Engel verstehen zu helfen, von denen Thomas spricht.

## *b. Die Prinzipien der Erkenntnis und der Verstand*

Auch den reinen Geistern muß eine Ideenwelt zugehören, eine Welt von ihnen getragener, ihnen zugehöriger Objekte, die ihnen die von ihnen unabhängige reale Welt repräsentiert. Der große Unterschied ist, daß ihre Ideenwelt nicht als durch ihr geistiges Leben nach und nach erwachsend gedacht werden soll wie die unsere, sondern – dem Hauptbestande nach – als ein ihnen schon vom Beginn ihres Daseins an eigener Besitz. Haben wir dafür ein Analogon in uns? Und wie können wir uns ein Subjektleben denken, in dem keine neuen Ideen erwachsen?

Thomas selbst nennt als solches Analogon die Prinzipien der Erkenntnis, die er als ursprüngliche Ausrüstung unseres Geistes ansieht. Er denkt dabei an die logischen Prinzipien, die für alles Denken und Erkennen schon vorausgesetzt sind. Es gibt aber Äußerungen von ihm, die vermuten lassen, daß die Zahl der Prinzipien auch nach seiner Auffassung viel größer sein muß als die der traditionellen logischen Grundsätze. Für uns ist vor allem die Frage, wie wir uns diesen ursprünglichen Besitz zu denken haben. Als was sind sie aufzufassen und welcher Seinsmodus ist ihnen zuzuschreiben? Sicherlich sind es keine formulierten Sätze wie die in der traditionellen Logik überlieferten. Über den »Satz von der Identität« und den »Satz von Widerspruch« sind ja die Logiker bis heute nicht einig, und wer sich nicht mit Logik beschäftigt hat, der weiß von ihnen nichts. Aber wer sagen hört: »Diese Rose ist rot und nicht rot«, der merkt, daß hier etwas Unmögliches behauptet wird. Er spürt den Widerspruch in der Behauptung – das ist die logische Seite der Sache; und den Widerstreit in dem, was behauptet wird – das ist die ontologische Seite. Man geht beim Hören des Satzes bis zu dem zweiten Prädikat ohne Hemmung verstehend mit; das zweite Prädikat aber erregt sofort den inneren Protest: Es hebt das erste auf – das geht nicht. Es ist dafür gar nicht nötig, sich klarzumachen, von was für einem Ding die Rede ist. Was ist es in uns, das diesen Protest bedingt? Offenbar haben wir, auch ohne uns darüber Rechenschaft zu geben, eine »Idee« von Subjekt und Prädikat und dem Verhältnis beider, d. h. Grundformen, in die wir alles fassen, was wir denken, darum auch, was wir sprechen und verstehen: logische Kategorien. Was sich nicht in sie einfügt, zerschellt gleichsam an ihnen, es wird als »logisch unmöglich« zurückgewiesen. Wer im Besitz der Sprache ist, wer Sinn vollziehen und Sprachliches verstehen kann (das Hervorbringen von Sprachlauten ist nicht wesentlich), der ist auch im Besitz jener Formen. Sie sind in der gewöhnlichen Einstellung nicht Gegenstände, mit denen er sich beschäftigt (sie können dazu gemacht werden), sind aber in seinem Denken wirksam. Bei Kindern vor dem sprachfähigen Alter kann man nichts von ihnen bemerken; während sie sprechen lernen, hat man deutlich den Eindruck, daß die Kategorien – nicht alle auf einmal, sondern nach und nach – wirksam werden. Was berechtigt zu der Behauptung, daß sie sie schon vorher »hatten«, ehe sie denken und sprechen konnten? Wenn es einen Sinn hat zu sagen, daß sie schon vorher Verstand hatten,

dann wird man im selben Sinne auch sagen müssen, daß die Formen vorhanden waren. Was besagt das überhaupt: »Verstand« und »Verstand haben«?

Mit dieser Frage stehen wir wieder unmittelbar vor dem Zentralproblem, um das sich alle unsere Erwägungen bewegen: Denn der »Verstand« (*intellectus*) wird von Thomas als eine Potenz der menschlichen Seele in Anspruch genommen. Allerdings wird das Wort »*intellectus*« in vielfachem Sinn gebraucht. Es bezeichnet auch die Verstandeseinsicht, d. h. einen einzelnen Akt des erkennenden Geistes, und es wird auch bei reinen Geistern von ihrem »Intellekt« gesprochen, bei den Engeln und bei Gott, bei dem es keinen Gegensatz von Akt und Potenz gibt, bei dem, wie Thomas selbst sagt, *intellectus*, *intelligere* und *intellectum* (der erkennende Geist, das aktuelle Erkennen und das Erkannte) zusammenfallen. Vielleicht haben wir gerade von hier aus am ehesten die Möglichkeit, an den ursprünglichen Sinn von »Intellekt« heranzukommen. Der vielfache Gebrauch des Terminus ist ja keine bloße Äquivokation, sondern weist auf eine sachliche Zusammengehörigkeit alles dessen, was damit bezeichnet wird, hin. Bei Gott heißt »*intelligere*« aktuelle Einsicht haben. (Wir können dafür auch sagen: aktuell erkennen. Es darf nur dann nicht in dem Erkennen, wie der Wortsinn nahelegt, ein Anfangen beschlossen liegen, denn Gottes Erkennen ist kein Gewinnen neuer Einsicht.) »Verstand haben« besagt für ihn nur »*intelligentem esse*« oder »*in actu intellectus esse*«, *intellectus* ist ewig aktuelle Einsicht. Unser *intelligere* ist ein Analogon des göttlichen: ein zeitlicher, vorübergehender Akt des Erkennens (momentan, wenn wir dabei an das »Aufblitzen« der Einsicht denken – über eine begrenzte Dauer sich erstreckend, wenn wir das aktuelle Verweilen der gewonnenen Einsicht in Betracht ziehen). »Verstand haben« bezeichnet für uns nicht »*intelligentes esse*« schlechthin, sondern »*intelligere posse*«: die Möglichkeit, zu aktueller Erkenntnis überzugehen; der Verstand ist nicht dauernde vollständige Aktualität.

Wenn man recht erfassen will, was endlicher Verstand ist, muß man sich frei machen von den Ideen, die aus dem Umgang mit der materiellen Welt gewonnen sind und sich durch unsere überwiegend an der materiellen Welt gebildete Sprache immer wieder aufdrängen wollen. Der Geist oder die Seele ist kein ausgedehntes Ding und der Verstand kein räumlicher Teil eines solchen, nicht eine Art Schublade, in die man etwas hineinpacken kann; er ist kein materieller Körper, kein plastischer Stoff, in den Formen im Sinne sichtbarer und greifbarer Gestalten sich einprägen lassen. Ob und wie weit die menschliche Seele durch ihre Bindung an den materiellen Leib eine Abänderung ihres Seinsmodus erfährt, wird noch zu erwägen sein. Betrachten wir nur den reinen Geist und die Seele, sofern sie Geist ist, so bezeichnet Verstand oder Intellekt eine Wesenseigentümlichkeit des Geistes: durchleuchtet (d. i. für sich selbst sichtbar) und geöffnet (anderem erfassend zugewendet) zu sein. Bei Gott ist beides unendlich. Darum ist sein Verstand ewig aktuelle und vollkommene Erkenntnis seiner selbst und alles andern Erkennbaren. Endliche Geister sind nicht alles, was sie sind, in dauernd unveränderter Aktualität. Ihr Sein ist ihnen zugemessen, es ist auf ein begrenztes Maß eingeschränkt. Damit ist auch ihr Durchleuchtet- und Geöffnetsein ein begrenztes. Ihr Seinsmodus bezeichnet einmal einen Grad der Aktualität ihres Seins und damit auch ihres Erkennendseins; sodann einen Umfang dessen,

worauf sie sich überhaupt erkennend richten können, und dessen, worauf sie sich im Höchstmaß ihrer Aktualität richten können.

Wir sind immer wieder darauf gestoßen, daß Potentialität nicht nur Möglichkeit zu sein besagt, sondern eine niedere Seinsstufe (oder eine ganze Reihe von solchen) zwischen Nichtsein und höchster Aktualität, reinem Akt. Einem Seienden eine Potenz zusprechen heißt ihm ein Sein zusprechen, das eine Steigerung zu höherer Aktualität zuläßt. Ihm »Verstand« als Potenz zusprechen heißt ihm ein geistiges Sein zusprechen, das noch nicht aktuelles Erkennen einschließt, aber den Übergang zu aktuellem Erkennen möglich macht. Ist das »noch nicht aktuelles Erkennen einschließt« so zu verstehen, daß kein Mindestmaß von Aktualität vorhanden ist? Ist geistiges Sein überhaupt ohne ein Mindestmaß an Erkenntnisaktualität denkbar? Wären Erleuchtet- und Geöffnetsein Wesensattribute des Geistes in allen seinen Formen und Modi, so müßte es zum geistigen Sein gehören, seiner selbst bewußt zu sein und etwas vor sich zu haben, wenn auch dies beides eine sehr niedere Stufe der Erkenntnisaktualität umgreifen mag.

Es gibt Schlafzustände, die die Kontinuität des geistigen Seins nicht durchbrechen; wir kennen die Übergänge von der Klarheit des wachen Geisteslebens zur Verworrenheit und Halbbewußtheit des Traumlebens und umgekehrt; wir gehen durch diese Stadien durch, ohne »uns zu verlieren«. Wer einer materialistischen Deutung des geistigen Seins und Geschehens zuneigt, wird sagen: Wenn streckenweise das bewußte Geistesleben aussetzt, so bleibt doch während dieser Zeit der materielle Leib vorhanden; seine Funktionen hören nicht auf – jedenfalls nicht alle –, und auch die körperlichen Dispositionen, die Vorbedingungen des Geisteslebens sind, evtl. auch in gewissem Sinn durch früheres Geistesleben (bzw. die ihm entsprechenden physischen Vorgänge) erworben, bestehen fort und vermitteln die Kontinuität, wenn das abgebrochene Geistesleben wieder einsetzt. Die Auffassung, die dieser Deutung zugrunde liegt, könnte erst nach ausreichender Untersuchung der Zusammenhänge von Leib und Seele kritisch behandelt werden. Gegen die Deutung selbst wird man das Bedenken haben, daß auf diese Weise evtl. der Neubeginn des Geisteslebens erklärt würde, aber nicht die bewußtseinsmäßige Kontinuität über die »leere Strecke« hinweg. Doch wie steht es, genau besehen, mit dieser »leeren Strecke«? Ist wirklich für den rückschauenden Blick ein Nichts zwischen zwei Strecken bewußten und material erfüllten Lebens? Ich glaube nicht, daß man das sagen kann. Das innere Zeitbewußtsein, das zu meinem »Bewußtseinsstrom« gehört, mit ihm erwächst und an seinem Erwachsen Anteil hat, – das Bewußtsein der Dauer, die sich kontinuierlich mit meinem Leben füllt, – geht durch die »leere« Strecke hindurch. Es ist nicht bloß das Wissen vorhanden, daß zwischen den beiden erfüllten Strecken objektiv Zeit verstrichen sein muß, sondern die lebendige Dauer geht hindurch, nur ohne feststellbare Erfüllung. Auch die Strecken des Stroms, die in wachem Leben erwachsen sind, sind ja nicht lückenlos ausgefüllt für den rückschauenden Blick; vielfach ist nur das Bewußtsein vorhanden, »daß dort etwas war«, aber was es war, darüber gibt die Erinnerung keine Auskunft. Augenscheinlich hängt es von der Aktualitätsstufe des geistigen Lebens ab, wie treu sein materialer Gehalt in der Erinnerung bewahrt wird. Und es ist eine Form geistigen Seins anzusetzen, die nicht bewußtes Geistesleben ist, aber die

*Potenz zur Steigerung in bewußtes Leben hat und nach dieser Steigerung von ihr aus rückwärts faßbar wird. Ist der Beginn des geistigen Lebens beim Kinde als ein solches Aufwachen von unbewußtem Sein zu bewußtem Geistesleben zu denken? Man wird es so auffassen dürfen, aber diese Charakteristik ist noch nicht ausreichend. Es erfährt nicht nur der Modus des geistigen Seins eine Steigerung, sondern auch sein Umfang nimmt zu. Das heißt, es ist nicht nur das, was vorher wohl innerlich vor sich ging, aber weder von innen her faßbar war noch sich nach außen bemerkbar machte, jetzt von innen und außen feststellbar, sondern es geschieht fortschreitend Neues, was für die abgelaufene Dauer nicht anzunehmen ist. So wird man sagen müssen: Die geistige Existenz beginnt nicht notwendig erst in dem Augenblick, wo sie für uns feststellbar wird. Der Beginn der Feststellbarkeit weist auf eine Veränderung in dem Seienden selbst hin, auf einen Übergang zu einem höheren Typus der Geistigkeit, zur Intellektualität, auf eine Steigerung der Lebensaktualität und Bewußtheit, zugleich auf eine Erweiterung des Umfangs der Geöffntheit.*

*Nicht jedem geistigen Subjekt ist alles Erkennbare zugänglich. Gottes Wesen ist für Gott allein vollkommen erkennbar. Die geschaffenen Geister erfassen davon mehr oder weniger, je nach ihrer Fassungskraft. Auch unter Geistern einer Spezies, also unter den Menschen, gibt es Unterschiede im Umfang dessen, was ihnen von Natur aus zugänglich ist. Nur eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Menschen ist im Besitze höherer mathematischer Erkenntnis. Das liegt z. T. daran, daß solche Erkenntnis nur auf bestimmten Wegen erworben werden kann und daß nur wenige Gelegenheit haben, diese Wege kennen und gehen zu lernen. Aber auch von denen, die Gelegenheit dazu haben, kommen nicht alle ans Ziel: Die einen haben die »nötige Begabung«, die andern nicht. Was ist das – die nötige Begabung? Zur Gewinnung mathematischer Erkenntnis ist ein bestimmter Verstandestypus erforderlich: einerseits ein »Sinn« für die mathematischen Gebilde, die eigentümliche Natur der Zahlen, Raumformen, Quanten, sodann die allgemeinere Fähigkeit des abstrakten Denkens, des Fortschreitens von Prämissen zu Folgerungen etc. – das, was Mathematiker und Logiker gemeinsam haben. Wenn »Verstand haben« »intelligere posse« bedeutet, so erstreckt sich diese Potenz nicht bei allen auf alles, auch nicht bei allen auf dasselbe. Der »geborene« Mathematiker ist vom Beginn seines Seins an in *potentia illorum intelligibilium*, d. h. auf solche Erkenntnisse eingestellt (gleichgültig ob diese Potenz im Lauf seines Lebens in den Akt übergeführt wird oder nicht). Jedem Verstand sind bestimmte Richtungen von Natur aus eigen. Trifft der erkennende Geist auf intelligibilia, Erkenntnisgegenstände, die einer solchen Richtung entsprechen, dann geht er leicht von der Potenz zum Akt über und wird zu einer Bewegung angeregt, die ihn weiter und weiter in die Zusammenhänge jenes Gebiets hineinführt. Wenn man behauptet, daß prinzipiell jeder normale Mensch zur Einsicht in die mathematischen Wahrheiten zu bringen sei (darum Mißerfolge im mathematischen Unterricht dem Ungeschick des Lehrers zuschreibt), so ist darin wohl etwas Richtiges: Eine gewisse Potentialität in dieser Richtung ist dem Menschengest als solchem eigen; aber sie zeigt Gradunterschiede bei den Individuen, die eine größere oder geringere Leichtigkeit des Übergangs zum Akt bedingen, darum auch eine größere oder geringere Abhängigkeit von bestimmten Erkenntniswegen und -schritten. Richtungsbestimmtheit der*

Potentialität – das ist es wohl, was wir unter den »angeborenen Formen des Verstandes« zu verstehen haben. Solange der Geist, d. h. das geistige Subjekt selbst, nur »in Potenz« bezüglich dieser Formen ist, stehen sie nicht vor ihm, sind sie noch nicht geistiges Objekt. Sobald er zu einer entsprechenden Aktualität in dieser Richtung übergeht, hat er etwas, aktuell erkennend, vor sich: in unserm Fall die mathematischen Gebilde und – bei entsprechendem Vorwärtsschreiten des Verstandes – die Wahrheiten, die darin gründen. Als Formen in diesem Sinn haben wir auch die »Prinzipien«, die dem Menscheng Geist als solchem eigen sind, zu denken. Sie bestimmen seinen Typus. Er ist dadurch »gespannt«, so können wir im Bilde sagen, auf ein bestimmtes Ziel (durch die materialen Prinzipien), zugleich auf einen bestimmten Weg oder eine Reihe von möglichen Wegen (durch die formalen Prinzipien) und eine bestimmte Art geistiger Bewegung (durch das, was man als »natürliches Licht« oder »geistige Kraft« bezeichnen kann).

### c. Potenz, Akt, Habitus

Der letzte Punkt bedarf noch der Erläuterung nach verschiedener Hinsicht. Wir fassen Potenz und Akt als Grade des Seins, aber so, daß jeder dieser Namen eine ganze Reihe von Gradabstufungen bezeichnet und daß wir in der gesamten Stufenreihe eine Grenze annehmen müssen, bei der der Übergang von der Potenz zum Akt erfolgt. Es gibt aber noch ein drittes. Wenn ich erstmals eine Erkenntnis gewinne, z. B. wenn ich zum erstenmal ein Tetraeder sehe und erfasse, was ein Tetraeder ist, so ist das ein Übergang von der Potenz zum Akt, von »möglichem« zu »wirklichem« Erkenntnis. Die gewonnene Erkenntnis bleibt nicht dauernd aktuell; ich gehe zu andern Dingen über und denke nicht mehr an das Tetraeder; aber der Übergang zur Potentialität, der sich dabei vollzieht, ist nicht Rückkehr zu der Potentialität, die vorher bezüglich dieses Gebildes bestand. Ich habe die Idee des Tetraeders gewonnen, und sie bleibt in meinem Besitz. Höre ich den Namen nennen, so weiß ich, was damit gemeint ist, es steht sofort vor mir (anschaulich vergegenwärtigt oder in abstracto), oder ich weiß doch, daß ich das, wovon die Rede ist, kenne und daß ich es, sobald ich wollte, »hervorholen« könnte. Man spricht in diesem Fall von einem Habitus, und zwar, weil die Kenntnis durch aktuelles Erkennen gewonnen wurde, von einem erworbenen Habitus. Thomas spricht auch vom »habitus principiorum«, doch als von einem, im Gegensatz zu dem erworbenen, natürlichen oder eingeborenen. Wenn ich einen Satz, der Widerspruchsvolles behauptet, als falsch bezeichne und mir daran allgemein klarmache, daß Widersprechendes nicht zusammen bestehen kann, so ist das nicht eine neue Einsicht, sondern das Hervorholen von etwas Bekanntem, die Feststellung von etwas »Selbstverständlichem«, von etwas, was ich »schon immer wußte«.

Der Habitus (gleichgültig, ob angeboren, erworben oder eingegossen – das ist die dritte Art, von der Thomas spricht) wird eine Vollendung der Potenz genannt, wodurch sie eine leichte Bereitschaft gewinnt, in den Akt überzugehen. Auf der Subjektseite (»noetisch«) werden wir den Habitus gegenüber der Potenz nur wieder als einen höheren Grad geistigen Seins, als eine stärkere Annäherung an die Aktualitätsgrenze fassen können. Noematisch läßt sich noch eine andere Charakteristik geben. In jeder Erkenntnisaktualität konstituiert sich ein geistiges Objekt, das nun in meiner geistigen Welt bleibt, dies



Fortbestehen, das ein Hervorholen ermöglicht, der geistige »Besitz«, ist die noematische Seite des Habitus. Der natürliche Habitus stellt noch besondere Probleme. Solange er nicht aktualisiert war, sind auch die entsprechenden geistigen Objekte nicht in meinem Besitz. Und solange überhaupt noch kein geistiges Leben feststellbar ist, ist auch kein Habitus wahrzunehmen. Daß ein natürlicher Habitus vorhanden sei, daß ein Vorzug innerhalb der Erkenntnispotenz besteht gegenüber dem, was ganz neu erworben werden muß, kann man nur insofern behaupten, als die Bereitschaft zur Aktualisierung vorhanden ist, sobald das Subjekt zu geistiger Aktualität erwacht. In gewissem Sinn kann man sogar sagen, daß dann schon eine bestimmte Aktualisierung stattfindet: Die Prinzipien regulieren die Erkenntnisaktualität, sie sind darin wirksam, ohne noch selbst in einer aktuellen Erkenntnis als geistige Objekte konstituiert und in noematischem Sinne zum Habitus, zum geistigen »Besitz«, geworden zu sein. Derselbe Modus »impliziter« Aktualisierung (wenn wir so sagen dürfen) in geistigen Akten, die durch sie bestimmt werden, besteht auch für den erworbenen Habitus. Alles, was ich habituell bin, wirkt in meinem aktuellen Leben; es braucht dabei nicht in einer eigenen Aktualität hervorzutreten und eine eigene Gegenständlichkeit zu konstituieren: Das kann aber jederzeit geschehen.

#### *d. Wechsel von Aktualität und Habitualität. Willensbeteiligung*

Was bestimmt nun den Übergang von Habitualität zu Aktualität und umgekehrt? Mein Verstand als meine Erkenntnispotenz, mein »intellectus possibilis«, bestimmt, was prinzipiell meiner Erkenntnis zugänglich ist. Aber ich kann nicht all das auf einmal aktuell erkennen, es nicht mit einem geistigen Blick umspannen. Einmal ist der menschliche Geistestypus auf schrittweises Erwerben seiner Erkenntnis festgelegt. Ferner ist jedem geistigen Individuum eine gewisse Spannweite eigen, über die hinaus seine Aktualität nicht ausgedehnt werden kann. Darum ist ein Zurücktreten von Aktualität in Habitualität nötig. Der Übergang von Habitualität zu Aktualität ist zum großen Teil von außen bedingt. Was ich höre und sehe und darin mit dem Geist aktuell als gegenwärtig erfasse, rührt an manches in meiner geistigen Welt und läßt es wieder vor mich hintreten und zugleich das, was auf noetischer Seite ihm entspricht, wieder aufleben. (Die Phänomene des Gedächtnisses, der Erinnerung, Assoziation und Reproduktion haben hier ihre Stelle und müßten zu weiterer Klärung herangezogen werden.)

Neben diesem unwillkürlichen Wiederauftauchen und Wiederaufleben besteht in gewissen Grenzen die Möglichkeit, frei wollend hervorzuholen und wieder zu erwecken. Ich habe eine – allerdings nicht unbeschränkte – Herrschaft über mein geistiges Reich. Damit kommen wir zur zweiten Potenz des Geistes: dem Willen (zunächst nur, soweit seine Beteiligung am Verstandesleben der Aufklärung bedarf). Geistiges Sein ist nicht nur für sich selbst durchleuchtetes, seiner selbst bewußtes intellektuelles Sein, es ist zugleich durch das geistige Subjekt bestimmbares, freies, willentliches Sein. Wenn mich etwas innerlich berührt, kann ich diesem Appell Folge leisten, muß es aber nicht mit unausweichlicher Notwendigkeit. Wenn ein Name vor mir genannt wird, der mir vertraut klingt und ein ganzes großes Gebiet in meiner geistigen Welt zur Abhebung bringt, so daß ich einen Zug empfinde, mich diesem

Gebiet zuzuwenden, so kann ich all das, woran mich der Name erinnert, eins nach dem andern hervortreten lassen und mich in erneuter Aktualität und zugleich in einer neuen Aktualität damit beschäftigen. Aber ich kann auch dem Zug widerstehen und mit meiner Aktualität bei dem bleiben, was mich gegenwärtig äußerlich umgibt oder gedanklich in Anspruch nimmt. Versuchen wir uns das Gegenteil – einen rein mechanischen Ablauf geistigen Geschehens – vorzustellen. Es gibt etwas dem sehr Angenähertes bei schwer Geistesgestörten, Ideenflüchtigen. Hier wird ein gehörtes Wort, meist losgelöst aus dem Sinnzusammenhang, in dem es gesprochen wird, aufgefaßt, und dann ruft eine »Idee« die andere hervor – unaufhaltsam. Es wird keine Welt, kein fest und sinnvoll geordneter Zusammenhang aufgefaßt, weder die äußere Umgebung (jedenfalls nicht als Ganzes, sondern nur in gewissen Bruchstücken) noch die eigene Geisteswelt. Wäre nie ein eigenes geistiges Leben vorhanden gewesen, so hätte sich gar keine Geisteswelt aufbauen können. Ist auf »mechanischem« Wege überhaupt ein Erkennen denkbar? In dem Sinne, daß sich dem Geist etwas »einprägen« könnte, während er selbst passiv bliebe, sicherlich nicht. Seine Lebensaktualität ist ja zugleich Aktivität, und seine Aktivität ist Intentionalität. Intentionalität aber als Richtung des Subjekts auf ein Objekt hat schon etwas von Aktivität im gesteigerten Sinn des Spontanen, vom Subjekt zu Vollziehenden. Alles Erkennen schließt ein Erfassen und Umfassen des Erkannten durch den erkennenden Geist in sich; und wenn es ein schrittweises ist, wie das menschliche, ein Hinzunehmen des Neuen zum Alten und ein Festhalten des jeweils gewonnenen, also immer zugleich ein Tun. Auch wenn es »angerührt« wird ohne Möglichkeit einer vorausgehenden Wahl, ist diese »Berührung« ein Appell an das »freie« Ich, den durch die Berührung eröffneten Weg von sich aus zu gehen. Und wenn es »nicht anders könnte« als folgen, weil kein anderes Motiv vorläge und weil sein Tun (auch sein Unterlassen) motiviertes Tun ist, so wäre es doch sein Tun, nicht etwas, was ihm ohne sein Zutun geschähe. So können wir den Anteil des Willens an der Bestimmung dessen, was jeweils für ein geistiges Subjekt aktuell wird, dahin verstehen, daß es sich z. B. entscheiden kann, in einem aktuellen Gedankengang, der ihm Neues erschließt, fortzufahren; dann muß es Vergangenes, soweit es nicht gerade zur Auffassung des Gegenwärtigen nötig ist, fahren lassen, d. h. in den Modus der Habitualität zurückschicken bzw. darin bleiben lassen; oder einem Anreiz zur Versenkung in das Vergangene Folge zu leisten und damit den gegenwärtigen Gedankengang abzurechnen.

## § 7. Habitus und Akt bei den reinen Geistern

Gehen wir zu dem Geistestypus zurück, bei dem wir kein schrittweises Wachstum der Erkenntnis und damit der geistigen Welt haben: dem der reinen Geister. Wir haben jetzt ein gewisses Verständnis für die »Formen« gewonnen, die ihnen von Natur aus eigen sind und die den Gegenstandsbereich ihrer natürlichen Erkenntnis abgrenzen. Sie sind nach der Analogie der Prinzipien zu denken, und da die Engel vom Beginn ihres Daseins an ein waches Geistesleben haben, sind die Formen mehr als bloße Potenz, sie sind ausgewirkte und wirksame Potenz, also zum mindesten Habitus, wenn nicht Akt.

*Daß die geschaffenen Geister nicht alles, was ihrer Erkenntnis prinzipiell zugänglich ist, auf einmal aktuell erkennen, obwohl sie es nicht erst zu erwerben brauchen, versteht sich daraus, daß sie nicht alles, was sie sind, zugleich aktuell sind. Dies wiederum wird von Thomas damit begründet, daß bei ihnen Wesen (Substanz oder Essenz) und Sein (esse) nicht zusammenfallen. Immer wieder betont er, daß dies nur bei dem ersten Prinzip, dem einen ungeschaffenen Seienden, der Fall sei, aber bei keinem Geschöpf möglich sei. Alles Geschaffene hat sein Sein empfangen als etwas, das zu dem, was es ist, hinzukommt. Was es ist, muß ein Begrenztes sein, weil es sonst eine Wiederholung des göttlichen Wesens wäre. Darum kann zu dem, was es seiner Natur nach – wesenhaft – ist, noch etwas hinzukommen, etwas Akzidentelles. Nach seinem begrenzten Was bestimmt sich das Maß des Seins, das es aufnehmen kann. Das »Maß des Seins«, der Seinsmodus, ist aber (wenigstens primär) nichts Extensives. Das Was ist kein Gefäß, das räumlich mit Sein gefüllt würde. Auch die zeitliche Dauer ist nicht das Maß des Seins, obgleich es eine Dauer hat. Das unendliche Sein Gottes ist in jedem Augenblick unendlich. Es ist höchste, reine Aktualität. Das Empfangen des Seins ist Berührung mit dieser Aktualität. In dem Augenblick, wo diese Berührung aufhörte, würde das Geschöpf aufhören zu existieren. In dem Augenblick, wo es mit allem, was es ist, das göttliche Sein berührte, wäre es zum göttlichen Sein erhoben, freilich ohne es ganz in sich fassen zu können. Zwischen beiden Extremen bewegt sich das natürliche Sein des Geschöpfes. Es tritt nur bald mit diesem, bald mit jenem Teil seines Was in die höchste ihm erreichbare Aktualität ein, und darum muß sich sein Sein über eine Dauer erstrecken. Wieviel von seinem Wesen – im Augenblick und während der ganzen Dauer seines Sein – aktuell wird, das bestimmt sein Seinsmaß, und dem entspricht die Rangstufe des Seienden.*

*Von den Engeln wurde – nach Thomas – gesagt, daß ihr Wesen dauernd aktuell sei und nur das, was ihnen darüber hinaus zukomme, dem Wechsel unterworfen. Bei dem, was zum Wesen »hinzukommt«, ist vor allem an die Formen zu denken, durch die sie erkennen. An ihnen ist uns ja auch der Wechsel von Habitualität und Aktualität entgegengetreten. Was bleibt inhaltlich für ihr »Wesen« übrig, wenn wir die »Formen« streichen? Die einem jeden zukommende Spezies, die mir bestimmt scheint durch das Seinsmaß, das sie fassen können; es wirkt sich aus in Lebensaktualität, die entweder Beschäftigung mit den Geschöpfen oder mit Gott ist. (Das Entweder-Oder ist kein ausschließendes.) Da der Zugang zu den Geschöpfen durch die Formen vermittelt ist, bleibt für eine Lebensaktualität des reinen Wesens nur der Verkehr mit Gott übrig; so ist das Seinsmaß gleichbedeutend mit dem, was sie von Gott fassen können. Das göttliche Sein können sie aber (ohne Vermittlung durch die Geschöpfe) nicht von sich aus fassen, sondern müssen dazu erhoben werden. Ihre dauernde Aktualität ist also die Gottverbundenheit, d. h. ihr von Gott gewirktes übernatürliches Sein, zu dem sie in ihrer Natur nur die Potenz mitbringen.*

*Das Erkennen ist etwas, was zum geistigen Sein selbst gehört. Wenn kein Geschöpf in einem Augenblick alles sein kann, was es ist, so kann es auch nicht in einem Augenblick alles erkennen, was prinzipiell für es erkennbar ist. Damit ist der Gegensatz von Potenz (bzw. Habitus) und Akt gegeben. Das, was der natürlichen Erkenntnis eines Engels zugänglich ist, umfaßt er vom Anbeginn und*

während der ganzen Dauer seines Seins habituell. Und es liegt in seiner Macht, Beliebiger aus seiner Geisteswelt durch seine Zuwendung aktuell werden zu lassen. Freilich ist auch hier die Zuwendung als motiviert zu denken. Wenn dabei »äußere« Einflüsse in Betracht zu ziehen sind, so ist das nicht im Sinne der räumlichen Außenwelt zu verstehen. Zwar können die Engel auch wechselnde Teile der räumlichen Welt vor sich aktuell werden lassen. Das liegt aber nicht daran, daß ihnen – wie uns Menschen je nach der räumlichen Situation unseres Körpers – nur wechselnde Teile zugänglich wären. Sie »kennen« die ganze räumliche Welt, und jeder Teil ist ihnen gleich nahe oder fern. Der Appell, sich diesem oder jenem Teil zuzuwenden, kann nur ein geistiger sein: etwa ein Befehl Gottes, der sie dorthin weist, oder ein menschlicher Hilferuf. Der Akt, in dem sie dauernd leben, ist die Anschauung Gottes, zu der sie durch Gottes Wirken über ihre Natur hinaus erhoben sind, und damit zugleich die Anschauung der Dinge in Gott (die »morgendliche Erkenntnis«). Ihr natürliches Geistesleben ist wechselnde Aktualisierung ihrer habituellen Kenntnisse auf Grund von Anrufungen seitens anderer Geister.

Als Unterschied in der Erkenntnis der höheren und niederen Engel hebt Thomas hervor, daß jene durch eine geringere Anzahl von Formen erkennen als diese. Gott erkennt alles durch eins: durch sein Wesen. Je näher ihm ein erkennender Geist steht, desto weniger Formen hat er nötig. Auch diese Verhältnisse können wir uns wieder durch Analoges in der menschlichen Erkenntnis klarmachen. Wenn mehrere Menschen zugleich den Namen eines Abwesenden nennen hören, der dem einen von ihnen nahe bekannt und innerlich verbunden ist, während der zweite nur weiß, von wem die Rede ist, ohne den Genannten persönlich zu kennen und genauer über ihn orientiert zu sein, der dritte überhaupt nicht weiß, um wen es sich dabei handelt, so bedeutet der Name für jeden etwas anderes. Jeder verbindet einen gewissen Sinn damit, und es ist ein gemeinsamer Sinnesbestand in dem, was alle denken. Aber der eine faßt nur etwas Leer-Formales auf, der andere hat eine materiale Ausfüllung der Form, aber eine sehr arme, unbestimmte und lückenhafte; einem aber wird mit dem einen Wort eine reiche Fülle vor die Seele gezaubert (auch wenn er im Augenblick nicht alles hervorholen kann, was darin beschlossen ist), und er wird davon zugleich in der Tiefe berührt und diese Tiefe zu aktuellem Leben erweckt. Ähnlich ist es, wenn der Name einer Wissenschaft genannt wird und einer der Anwesenden ihn gar nicht versteht, ein zweiter ungefähr weiß, worum es sich handelt, während der dritte Fachmann auf dem Gebiet ist. Auch hier sehen wir, daß in einem Wort der eine vieles erfaßt, während es den andern wenig bedeutet.

Die Erfassung einer Fülle durch eine Form bedeutet zugleich einen höheren Grad geistigen Seins. Es gibt in dieser Hinsicht im Leben des einzelnen geistigen Subjekts Schwankungen: Seine geistige Aktivität zeigt höhere und geringere Anspannung; von dem, was es ist, wird mehr oder weniger zu aktuellem Leben erweckt. Es gibt aber für jedes Grenzen, zwischen denen sich diese Schwankungen bewegen: ein Minimum, unterhalb dessen von wachem Geistesleben gar nicht mehr gesprochen werden kann; ein Maximum, über das hinaus die Spannung und Reichweite natürlicherweise nicht gesteigert werden kann. Diese Eigentümlichkeit des Seinsmodus haben wir als geistige Kraft oder natürliches Licht bezeichnet. Von sich aus kann der so ausgerüstete Geist nicht über diese Grenzen hinaus. Aber er

kann, wie wir schon sahen, durch die Einwirkung eines andern über seine natürlichen Grenzen hinausgehoben werden. Auch hierfür haben wir Analoga im Menschenleben. Es gibt Menschen, denen es nicht an der nötigen Verstandesbegabung zu größeren wissenschaftlichen Leistungen fehlt, sie haben aber von sich aus nicht die nötige Spannkraft, sie kommen nicht vorwärts. Die Berührung mit einem besonders lebhaften und beweglichen Geist wird ihnen zum Antrieb: Sie werden von seiner Kraft »angesteckt«, fortgerissen und können nun Erstaunliches erreichen. Andere besitzen lebhafte Aktivität, streben beständig geistig voran; aber wenn sie auf sich angewiesen wären, würden sie nicht weit kommen. Schließen sie sich dagegen an andere, »produktivere« Geister an, so kommen sie, nachwerstehend, zu Einsichten, zu einem Geistesbesitz, der ihnen von ihren Gaben aus unerreichbar wäre. In beiden Fällen haben wir eine Vereinigung der Geister, in der einer am Seinsmodus des andern Anteil gewinnt. Wie sich diese Vereinigung herstellt, das können wir hier unerörtert lassen. Es wird bei reinen Geistern anders sein als bei leiblich-seelisch organisierten. Es genügt uns vorläufig, wenn wir einiges Verständnis dafür gewonnen haben, was »Erleuchtung« eines niederen Engels durch einen höheren bedeutet: Steigerung seines Seinsmodus, damit der Intensität seines Erkennens, und die Möglichkeit, durch die Formen des höheren die Dinge zu erkennen.

## § 8. Versuch einer Bestimmung des Menschengeistes

In der Gegenüberstellung zu dem unendlichen, ungeschaffenen Geist und den geschaffenen reinen Geistern ist auch der Typus des Menschengeistes schon in gewissen Umrissen klar geworden. Ergänzungen sind nach verschiedenen Richtungen notwendig: Die drei Typen subjektiven Geistes sind noch zu einseitig nach der intellektuellen Seite behandelt; die Aufklärung des objektiven Geistes ist noch nicht ausreichend; zum Verständnis des Menschengeistes wird seine Gestaltung als Seele im Menschenleibe behandelt werden müssen.

### a. Intellekt und Wille. *Intellectus agens und possibilis*

Daß »Geist« und »Intellekt« nicht gleichbedeutend sind, d. h., daß Geist nicht purer Verstand sein kann und nichts weiter, ist schon klar geworden. Geistiges Leben ist (freilich unräumliche) Bewegung; geistige Bewegung geht vom Ich aus, ist Willenssache, wenn auch in einem noch allgemeineren, elementareren Sinn, d. h. nicht immer in der spezifischen Form eigener Willensakte, Verstand und Willen sind Wesensattribute des subjektiven Geistes; kein geistiges Leben ist denkbar, an dem nicht beide in charakteristischen Momenten hervortreten würden. Als die intellektuelle Seite des Geistes erkannten wir ein Doppeltes: das Durchleuchtetsein, d. h. seiner selbst bewußt sein – und das kann ein »Bewußtsein« sein, das mit dem geistigen Leben mitgeht, ohne zu einem eigenen Akt der Reflexion zu werden, das aber in einen solchen Akt der Reflexion übergehen kann; sodann das Geöffnetsein für andere Gegenstände als das geistige Subjekt selbst – und das bedeutet bei endlichen Geistern zugleich eine Ausrüstung mit Erkenntnisformen, d. h. eine natürliche Einstellung auf einen bestimmten

*Objektbereich. Doch schon das intellektuelle Leben, die spezifische Verstandestätigkeit, ist nicht ohne Willensbeteiligung möglich.*

*Beim niedersten Typus des schrittweisen Erwerbens von Erkenntnissen haben wir den Verstand doppelt charakterisiert: als »intellectus possibilis« und »intellectus agens«. Ihr Verhältnis läßt sich nicht als das von Potenz und Akt festlegen, denn in beiden steckt beides. »Intellectus possibilis« wäre dem Wortsinn nach am getreuesten wiedergegeben als »mögliche Einsicht«. Dabei kann der Ton auf das »möglich« gelegt werden, und dann ist es die »Potenz« einzusehen, d. h. die Geöffnetheit des Verstandes und die Richtung auf die Objekte, für die er geöffnet (evtl. besonders geöffnet) ist. Und von dieser Potenz kann man in der räumlichen Bildersprache, die nun wohl nicht mehr irreführen wird, sagen, sie sei der »Ort« für die Verstandesformen, die species intelligibiles. Es kann aber auch der Ton auf »Einsicht« gelegt werden, und dann bedeutet es die aktualisierte Potenz, die aktuelle Einsicht, die den Charakter eines Aufnehmens, eines Empfangens hat und darum nicht Sache des intellectus agens ist; sie ist schließlich auch darum dem »intellectus possibilis« zuzurechnen, weil sie den Gewinn eines Erkenntnisbesitzes bedeutet, den der intellectus possibilis nach dem Übergang in die Habitualität »aufbewahrt«. Der »intellectus agens« kann als agere, also als actus des Verstandes, gefaßt werden. Das ist dann ein anderer Akt als die Einsicht, nämlich das Hinarbeiten auf eine aktuelle Erkenntnis. Darum ist der intellectus agens die Besonderheit der diskursiv erkennenden Geister und findet sich bei anderen nicht. Es kann unter »tätigem Verstand« wiederum die Potenz zu solchem »Tun«, solcher auf Erkenntnis gerichteten Bewegung, verstanden werden. Alles »Tun« aber ist Sache des Willens, auch das auf Erkenntnis gerichtete. Darum ist der tätige Verstand ebensosehr als Willens- wie als Verstandespotenz in Anspruch zu nehmen.*

*Doch weiter: Alles Tun, alle Bewegung ist motiviert, und das Motiv ist »empfangen«; alles Tun, alle Bewegung ist auf ein Ziel gerichtet und kommt am Ziel zur Ruhe. Das »Empfangen« und das »Ruhem am Ziel« sind ein actu intelligere verschiedener Stufe, beide Sache des intellectus possibilis. Es ist also ein »intellectus«, der »agens« wäre und nicht »possibilis«, gar nicht denkbar. Andererseits: Ein Minimum an Aktivität steckt auch im »Empfangen« des »Motivs« und ein höherer Grad in dem »Ruhem in der gewonnenen Einsicht«, denn beidem ist der Intellekt nicht völlig wehrlos ausgeliefert, er kann sich »zu- und abwenden«, »öffnen« und »verschließen«. So ist auch der intellectus possibilis nicht ohne Aktivität und damit ohne Willensanteil denkbar, wenn auch ohne eine von dem actu intelligere inhaltlich und zeitlich getrennte, es vorbereitende Aktion. So wird man sagen müssen: Das »agere intellectus« und das »actu intelligere« sind verschiedene Aktualitätsmodi des geistigen Subjekts, das erkennendes und wollendes zugleich ist und die beiden Potenzen, intellectus et voluntas, in jedem seiner Akte aktualisiert, aber in verschiedenem Maße.*

*Wenn man bei den reinen Geistern, die nicht diskursiv erkennen, keinen intellectus agens als eigene, erkenntniserwerbende Tätigkeit und entsprechende Potenz anzusetzen hat, so eignet doch ihrem actu intelligere die immanente Willensbestimmtheit, die freie Ab- oder Zuwendung, die auch die wechselnde Aktualisierung ihres habituellen Erkenntnisbesitzes und die Bereicherung durch Erleuchtung seitens*

höherer Geister ermöglicht. Bei Gott gibt es keinen Wechsel von aktueller und habitueller Erkenntnis, auch keine Vermehrung oder Verminderung seines Erkenntnisbesitzes, keinen Gegensatz von Potenz, Habitus und Akt: Er ist ewig, unwandelbarer *actus purus*. Ist dieser *actus purus intellectus purus*? Keineswegs: Sein intelligere ist nicht nur ein tätiges, sondern ein »schöpferisches Erkennen«, also höchste Verstandes- und Willensleistung zugleich. Gottes Erkennen – das sahen wir schon – besagt etwas anderes als menschliches Erkennen. Es bedeutet, daß alles, was war oder ist oder sein wird, und auch alles, was niemals ins Dasein tritt, von Ewigkeit her vor Gottes Geist steht. Zugleich aber mißt Gott allem, das er zum Sein bestimmt, das Sein zu, er »setzt es ins Dasein« mit einem ihm eigenen Seinsmodus, damit auch mit einer bestimmten Dauer, und versagt dem, was nicht sein soll, das Sein. Sich selbst aber, der von Ewigkeit her ist und nicht erst ins Dasein gesetzt wird, bejaht er in seinem Sein, sein Sein ist nicht nur seiner selbst bewußtes Sein, sondern sich selbst zustimmendes Sein in der höchsten Form der Zustimmung, der Liebe, ist selige Selbstliebe. Das alles ist inbegriffen in dem einen einfachen Akt, der Gott selbst ist. Was von dieser einfachen Fülle, in eine Mannigfaltigkeit aufgespalten und zum Analogon, das *similitudo et maior dissimilitudo* ist, abgeschwächt, bei den geschaffenen Geistern zu finden ist, haben wir bisher nur zu einem kleinen Teil betrachtet.

## **b. Schöpferisches Tun. Objektiver Geist**

Menschliche Akte, so sahen wir, sind Erkennen und Tun zugleich. Wir haben als äußerstes Beispiel, um die Allgemeinheit der Willensbeteiligung zu zeigen, die Erkenntnistätigkeit selbst gewählt. Das Tun des *intellectus agens* hat Erkenntnis zum Ziel und evtl. zum Ergebnis. Ist dieses Tun ein Analogon des schöpferischen göttlichen Tuns? In der äußeren Welt wird dadurch nichts hervorgerufen und nichts verändert. Dennoch können wir mit einem gewissen Recht sagen, daß etwas geschaffen wird: Mit jeder neuen Einsicht wird der geistigen Welt des Erkennenden etwas »einverleibt«; sie wird um eine Idee bereichert, und evtl. ändert sich dadurch vieles in dem Gesamtbestande, das bereits Vorhandene rückt in eine neue Beleuchtung. Zugleich »wächst« damit das geistige Subjekt selbst, zum mindesten an Erkenntniskraft, an Aufnahmefähigkeit für Neues. Die Erkenntnistätigkeit ist also schaffend und umschaffend im Bereich des subjektiven und objektiven Geistes. Und »objektiver Geist« bedeutet hier immer noch eine vom subjektiven Geist abhängige, gehaltene und getragene Objektwelt.

Es gibt aber auch ein Tun geschaffener Geister, das über sie selbst und die ihnen zugehörige Geisteswelt hinausgreift und in der äußeren Welt wirksam wird. Und daran denkt man in der Regel ausschließlich, wenn man von einem schöpferischen Tun des Menschen spricht. Es war früher verschiedentlich von künstlerischem Schaffen die Rede. Aber es ist nicht daran allein zu denken, sondern an jede Umwandlung in der äußeren Welt durch das planmäßige Eingreifen des Menschen. Das menschliche Schaffen ist von dem göttlichen wesentlich unterschieden dadurch, daß es niemals ein Hervorrufen aus dem Nichts ist, sondern Gestalten bzw. Umgestalten eines gegebenen Materials. Es sind daran, wie an allem Tun, Erkenntnis und Wille beteiligt. Das Material muß erfaßt sein und etwas erfaßt sein, wozu es werden könnte, und die Mittel und Wege, die geeignet sind, dahin zu führen. Das ist der Anteil des Verstandes (weil es sich um ein Erkennen handelt, das im Dienst eines

*Tuns steht, spricht man von praktischer Erkenntnis). Das, was es werden soll, muß ans Ziel gesetzt werden, und das Subjekt muß sich zu dem entsprechenden Tun entschließen: Das ist der Willensanteil, der das Tun auslöst und in ihm fortlebt.*

*Ein Stück Leder ist zu einer Tasche zugeschnitten, zurechtgebogen und zusammengenäht worden. Durch verhältnismäßig wenige und einfache Handgriffe ist ein neuer Gegenstand geschaffen worden. Es ist noch dasselbe Stück Leder, aber es ist ein anderer Gegenstand daraus geworden. Was berechtigt zu dieser Rede? Das »Stück Materie« hat eine neue »Form« bekommen: eine neue äußere Gestalt, aber damit zugleich einen neuen »Sinn«, es verkörpert eine andere Idee, und zwar eine »praktische«: Es kann vermöge seiner Gestalt und seiner andern Qualitäten bestimmten Zwecken dienen. Mit jeder planmäßigen Bearbeitung eines Materials wird ein Sinn hineingelegt, eine Idee darin gestaltet. Immer liegt darin auch ein Zweck (wenn auch nicht immer ein »praktischer« im Sinn des Nutzens): Das Ding wird etwas, was Bedeutung für den Menschen hat und womit er entsprechend umgehen kann. Dieser Sinn, den der Mensch in die Dinge hineinlegt und demgemäß er sie verwendet und evtl. gestaltet, ist etwas Geistiges. Das heißt zunächst: Er ist aus dem Geist hervorgegangen. Der Sattler sah das Stück Leder, und es kam ihm der Gedanke: Daraus könnte man eine Tasche machen. Oder es war eine Tasche bei ihm bestellt, und er sah sich in seiner Werkstatt um, bis er das passende Stück Leder fand. Die Tasche war als »seine Idee« vorhanden, ehe sie »in Wirklichkeit« war; durch seine Idee und durch sein willentliches Tun ist sie Wirklichkeit geworden. Und nun »lebt« die Idee in dem materiellen Ding und »spricht« daraus zu den Menschen.*

*Das »Leben« und »Sprechen« sind bildliche Ausdrücke. Das Ding wird nicht von innen heraus, durch die Idee, bewegt. Alles, was dieser Idee gemäß mit ihm geschehen kann, muß durch anderes als es selbst hervorgerufen werden. Die Idee hat auch nicht von sich aus die Materie gestaltet. Ein lebendiges Subjekt hat sie »hineinbilden« müssen. Die Mittlerrolle, die der Leib beim menschlichen Schaffen und Gestalten in der äußeren Welt spielt – als zugleich ihr angehörig und mit der geistigen Seele zur Einheit verwachsen – müßte zur Aufhellung des Schaffensprozesses herangezogen werden. Das kann erst später geschehen. Hier ist nur eine vorläufige Analyse möglich. Das menschliche Leben ist zu einem wesentlichen Teil ein Umgehen mit äußeren Dingen. Die uns bekannten und vertrauten sind mit uns verwachsen; wir wissen, wozu sie zu brauchen und wie sie zu handhaben sind, rechnen mit ihnen und setzen sie ein, fast wie die Glieder unseres Leibes. Jedes hat Potenzen, Wirkensmöglichkeiten, die durch uns aktualisiert werden können, und wir haben die Potenz (evtl. den Habitus), sie wirksam zu machen. Was uns Neues begegnet, das sehen wir uns darauf an, was etwa damit anzufangen, wie es in unsern Lebenszusammenhang einzubeziehen wäre. »Es spricht zu uns«: Das heißt, seine sichtbaren Qualitäten motivieren in uns Intentionen, es in diesem oder jenem praktischen Sinn zu verwenden, evtl. es so umzugestalten, daß es zu diesem oder jenem Zweck verwendbar wird. »Ein Sinn lebt in ihm«: Das heißt, es ist dazu angetan, in den geistigen Subjekten, die ihm begegnen, bestimmte Akte hervorzurufen. »Einen Sinn hineinlegen«: Das heißt, es in seiner Bedeutung für das Subjektleben erfassen, evtl. es so gestalten, daß andern die Auffassung in einer solchen Bedeutung durch die äußere*



Erscheinung nahegelegt wird. Aller »objektive Geist« oder alle »geistigen Objekte« sind also »geistig« durch ihre wirkliche oder mögliche Einbeziehung in das Leben geistiger Subjekte. Wenn die äußeren Dinge, die einen geistigen Sinn in sich tragen, im Vergleich zu den Ideen als unabhängig von den Subjekten bezeichnet werden, so besagt das einmal, daß die rein materiellen Dinge (abgesehen von dem geistigen Sinn, dessen Träger sie sein können) mit ihrem Dasein nicht an dieses oder jenes Subjekt gebunden sind wie die Ideen. Aber auch der geistige Sinn, als in den Dingen selbst begründete Potenz, ist »objektiv«, d. h. nicht von einem Subjekt dauernd gehalten, sondern nur für seine Aktualisierung an geistige Subjekte (evtl. an bestimmte Subjekte) gewiesen und möglicherweise von einem geistigen Subjekt, durch entsprechende Gestaltung des Dinges, ihm mitgeteilt.

Die Gestaltungskraft der geschaffenen Geister erstreckt sich nicht nur auf die materielle Welt, ist nicht nur die Potenz zu einem Tun, das äußere Dinge in den geistigen Lebenszusammenhang einbezieht, sie ist auch die Fähigkeit, kraft eigenen Tuns sich selbst und andere geistige Subjekte zu gestalten. Von Selbstgestaltung in einem gewissen Sinn hatten wir schon gesprochen: Mit jeder intellektuellen Tätigkeit erweitert das geistige Subjekt seine Objektwelt (jetzt doppelt zu verstehen: seine Ideen und den Bereich äußerer Objekte, mit denen es umzugehen weiß), und zugleich wächst es seinem habituellen Sein nach. Was hier für den Verstand gezeigt wurde, betrifft ebenso die andern Seiten des geistigen Lebens: den Willen und etwas, was mit dem Willen nahe zusammenhängt, was aber um seiner selbst willen und wegen des Zusammenhangs mit dem Willen noch der Behandlung bedarf: das Gemüt.

### c. Das Gemüt

Der *actus purus*, so sahen wir, ist Sein, ist dieses Sein vollkommen umfassendes Erkennen, ist schöpferischer Wille und Zustimmung zu sich selbst (und auch zu allem Geschaffenen) in der höchsten Form der Zustimmung, der Liebe. In den geschaffenen Geistern tritt all das, was hier Einheit eines Aktes ist, auseinander in eine Reihe sachlich und zeitlich getrennter Akte und Potenzen, die aber in einem bestimmt geordneten Zusammenhang stehen. Unter dem Titel »Verstand« fassen wir alle wirklichen und möglichen Akte zusammen, die auf Erkenntnis von Seiendem gerichtet sind und in denen Erkenntnis von Seiendem gewonnen wird; unter dem Titel »Willen« alle Akte, durch die etwas, was als noch nicht wirklich, aber möglich erfaßt ist, zum Sein bestimmt und evtl. (vermittels eines durch das Wollen eingeleiteten Tuns) ins Dasein gesetzt wird. Zwischen der Aufnahme der Welt mit dem Verstand und der Gestaltung der Welt durch den Willen steht die innere Auseinandersetzung der Person mit der Welt im Gemüt. In der Regel ist die Begegnung des geistigen Subjekts mit einem Objekt keine bloß verstandesmäßige, kein bloßes erkenntnismäßiges Aufnehmen – es wird dadurch innerlich berührt und zu einer Stellungnahme aufgefordert. Die Berührung ist gegensätzlich charakterisiert: als Lust oder Unlust, die entsprechenden Stellungnahmen als Zustimmung oder Ablehnung, in deren höchster Form als Liebe oder Haß. Diese Polarität zeigt sich nicht nur in der Begegnung der Person mit anderm, als sie selbst ist, sondern auch in ihrem Sein mit sich selbst (»Begegnung« mit sich selbst

wäre für den durchschnittlichen Tatbestand nicht zutreffend, sondern nur für ganz besondere Formen der Vergegenständlichung des Ich).

Wir haben das geistige Sein nach der intellektuellen Seite charakterisiert als Geöffnetsein und Durchleuchtetsein. Dies Durchleuchtetsein als Seiner-selbst-bewußt-Sein ist nicht bloß ein Bewußtsein des eigenen Seins, sondern auch dessen, was das Seiende, die Person, ist und wie es jeweils ist. Das Bewußtsein dessen, was ich bin und wie ich bin, ist keine rationale Erkenntnis. Das »Was« ist noch nicht eindeutig. Es kann heißen: was eine geistige Person überhaupt ist, also etwas Allgemeines; oder was ich »ganz persönlich« bin – ein Individuelles, schlechthin Einmaliges. Was ich meinem allgemeinen Wesen nach bin, davon kann ich in langer Verstandesarbeit eine gewisse rationale, das will sagen, in allgemeine Begriffe und Worte faßbare Erkenntnis gewinnen. Aber das unmittelbare Bewußtsein meiner selbst ist nicht diese Erkenntnis, sondern nur einer der Ausgangspunkte, um dahin zu gelangen. Was ich als geistiges Individuum bin, das ist überhaupt keiner rationalen Erkenntnis (im eben festgelegten Sinn) zugänglich. Es kann als ein schlechthin einmaliges nicht auf allgemeine Begriffe gebracht, es kann höchstens mit einem Eigennamen benannt werden. Es ist aber darum nicht vollkommen unerkennbar und unerkant. Was ich bin, oder ich mit dem, was ich bin, bin {{ich}} für mich (und auch für andere) in einer gewissen Weise. Das Was steckt dabei in einem Wie. Ich bin in jedem Augenblick in einer bestimmten Aktualität, bin darin dem oder jenem Gegenständlichen zugewendet, zugleich aber »fühle« ich mich so oder so »gestimmt«. Die »Stimmung« ist die gegenwärtige innere Verfassung: So bin ich gegenwärtig – auf Grund dessen, was ich bin, und dessen, was mich eben innerlich berührt. Das »Fühlen« ist das Bewußtsein dieser Stimmung. Das Was ist nur im Wechsel des Wie (das davon mit bestimmt ist, seine individuelle Färbung hat) und im Wechsel alles Äußeren, das mir begegnet, dauernd gegenwärtig. Ich bin dauernd (wenn auch nicht unwandelbar dauernd) gestimmt durch das, was ich bin, und wechselnd durch das, was mir begegnet. Von innen sich gestimmt fühlen, d. h. von sich selbst berührt sein. Ist es lustvoll, so bin ich mit mir selbst im Einklang, in Ruhe und Frieden; die Stellungnahme, die dadurch motiviert ist, ist Zustimmung, Selbstliebe. Ist es unlustvoll, so werde ich dadurch zur Ablehnung meiner selbst, zur Flucht vor mir selbst, zum Selbsthaß getrieben.

Lust und Unlust am eigenen Sein (am Was und am Daß) weisen auf ein Positives oder Negatives im Seienden selbst, auf ein bonum oder malum. (Es ist damit nicht gesagt, daß das Zeugnis ein untrügliches sei. Es enthüllen sich aber hier die Zusammenhänge zwischen dem Seienden [ens], dem Wert bzw. dem wertvollen Seienden [bonum] und der Bekundung des Wertvollen im Gemüt.) Wie ich gestimmt bin, das kommt einmal von innen her und sagt mir etwas davon, was und wie ich innerlich bin. Es kommt aber in der Regel auch von außen her, und ich bin mir zumeist dessen bewußt, daß ich von dem und jenem innerlich so oder so berührt werde. »Lust« und »Unlust« (in den mannigfachsten quantitativen und qualitativen Abstufungen) sind die unmittelbaren Charaktere der Berührung. Auf Grund dieser Berührung sehe ich die Gegenstände mit entsprechenden Qualitäten – Wertqualitäten – ausgestattet und wende mich mit gewissen Stellungnahmen ihnen zu, bejahe oder verneine ihr Sein,

*freue mich an ihnen und fühle mich zu ihnen hingezogen oder habe Abscheu und werde abgestoßen. Daraus entspringt ein mannigfaches willensmäßiges Verhalten und willentliches Tun: Ich suche die Gegenstände auf oder fliehe sie, lasse und bewahre sie, wie sie sind, oder suche sie abzuändern, wo nicht gar zu vernichten. All das sind Formen der »Auseinandersetzung« der Person mit dem, was ihr begegnet und sie in der Lust oder Unlust der Berührung nicht nur oberflächlich streift, sondern mehr oder minder tief innerlich ergreift: ihr Sein fördernd und steigernd oder mindernd und bedrohend. Am stärksten ist das innere Ergriffenwerden und darum auch die Auseinandersetzung, wenn das Seiende, dem man begegnet, selbst eine Person ist. Hier nehmen Zustimmung und Ablehnung die Form von Liebe und Haß an.*

#### *d. Selbstgestaltung – Charakterbildung*

*Im Gemüt sind die Triebfedern für die Willensentscheidungen und das gestaltende Tun der Personen: Je nach den »Eindrücken«, die sie von sich selbst, von den Dingen und andern Personen empfangen, fühlen sie sich angetrieben, sich dieser dreifachen Welt gegenüber so oder so zu verhalten und in sie evtl. gestaltend einzugreifen. Damit stehen wir wieder vor der Frage der Selbstgestaltung. Was heißt es: sich selbst gestalten? Die Person wird gestaltet durch ihr ganzes Leben. Durch ihr intellektuelles Tun wächst ihre geistige Welt, und ihre Erkenntnispotenz erfährt habituelle Formung. Durch ihr Wollen und Tun wächst ihr ein äußerer Wirkungsbereich zu und verwächst mit ihrem Inneren wie eine erweiterte Leiblichkeit; das bedeutet auf der andern Seite eine habituelle Formung der Willenspotenz. Indem die Person sich von sich selbst und von andern innerlich so und so berührt fühlt, erwacht das Gemüt zur Aktualität und gestaltet sich dadurch habituell (in »Gesinnungen«, »Neigungen« etc.). Auf dem Wechselspiel von Potenz – Akt – Habitus (in Bewegung gebracht durch ein »Motiv«, das die Potenz aktualisiert) beruht die Möglichkeit der freien Gestaltung, sowohl der Selbstgestaltung wie der Gestaltung anderer. Wir sahen: Aktualität, sofern sie Aktivität ist, ist frei herbeizuführen. Ich bin, in gewissen Grenzen, darüber Herr. Mein Tun ist durch Motive angeregt, aber ich bin ihnen nicht wehrlos ausgeliefert, nicht gezwungen, ihnen zu folgen. Wie es in meiner Hand liegt, einen rationalen Prozeß durchzuführen, damit Einsicht zu gewinnen und meinen Verstand zu schärfen oder dieses Tun zu unterlassen und auf den möglichen Gewinn daraus zu verzichten – so kann ich einen aufsteigenden Zorn oder Groll ungehemmt anwachsen lassen, mich ihm hingeben und evtl. dadurch zu bestimmten Handlungen hinreißen lassen, oder ich kann Einhalt gebieten, hemmen, unterdrücken. Je nach dem erwachsen diese oder jene habituellen Einstellungen des Gemüts und Willens (in ethischer Bewertung »Tugenden« oder »Untugenden« genannt).*

*Die »Gestalt«, die die Person annimmt, indem ihre Potenzen sich habituell formen, könnte man als Charakter bezeichnen; planmäßige »Charakterbildung« (im Sinne freier Selbstgestaltung) hat Erkenntnis des allgemeinen Wesens der Person und eine bestimmte Zielstellung (ein »Charakterideak«) zur Voraussetzung. Die Motive zu einem solchen Verfahren mit sich selbst, sind – wenn wir von Einflüssen der personalen Umwelt, Tradition, Erziehung etc. zunächst absehen – darin zu suchen, wie die Person »sich selbst fühlt«. Wer innerlich »in Frieden ist«, in dem wird kein Antrieb zu einer*

*Abänderung seiner selbst sein. Wer dagegen in sich selbst ein »Unbehagen« fühlt – eins, das an nichts Äußerem haftet, sondern von innen her kommt –, in dem ist ein Bewegungsantrieb, um aus diesem Unbehagen herauszukommen. Dieser Antrieb kann in verschiedene Richtungen drängen: zu einer Flucht vor dem eigenen Ich, das – so, wie es ist – dieses Unbehagen bewirkt, in die äußere Welt bzw. zu den Eindrücken, die von ihr herkommen und eine andere »Stimmung« hervorrufen können. Oder zu einer Reflexion auf das, was da »nicht stimmt«, zu einem Bemühen um intellektuelle Klarheit über das eigene Innere. So kann die Frage auftauchen, ob »nichts zu ändern sei«, das Suchen nach Wegen, die praktische Anwendung des Gefundenen in der willensmäßigen Selbstgestaltung. Wird dabei das, was die Person ist, umgestaltet? Aus dem, was sie ist, und dem, was ihr begegnet, entspringt ihr aktuelles Leben, und in dieser Aktualität gestaltet sich das, was wir soeben »Charakter« nannten. In der gewöhnlichen Ausdrucksweise können wir nicht sagen, daß die Person ihr Charakter ist, sondern daß sie ihn hat. Demnach scheint nicht das, was sie selbst ist, der Gestaltung zugänglich zu sein, sondern das, was sie hat. Aber was bedeutete dieses »Haben« bei der Person? Liegt es nicht im Sinne aller früheren Ausführungen, alles »Haben« in ein »Sein« aufzulösen?*

*Denken wir an den Sinn von Habitus, wie er sich uns herausgestellt hat. Habitus heißt ja der Wortbedeutung nach Haben. Wir fanden darin ein Doppeltes, das in Korrelation steht: einmal tatsächlich eine »Habe«, den geistigen Besitz, der dem geistigen Subjekt durch sein aktuelles Tun zuwächst – etwas Noematisches; dem entsprach aber etwas Noetisches: ein »Gehaben«, dauernde Richtungen im geistigen Sein der Person: Verstandes-, Willens-, Gemütseinstellungen, die in ihrem aktuellen Geistesleben wirksam sind. Das ist kein »Besitz« mehr, der der Person gegenübergestellt werden kann. Habitus im noetischen Sinn hat sie sowenig, wie sie Akt hat und wie sie Potenzen hat, wenn wir Potenz, Habitus, Akt als Grade der Aktualität und damit als Seinsmodi fassen. Dann kann auch der Charakter als die habituelle Gesamtgestalt (was noetisch zu verstehen ist), nicht als etwas, was die Person hat, bezeichnet werden. Erst wenn wir »Habitus« auf das übertragen, was jeweils habituell ist, sagt der Charakter uns etwas darüber, was die Person ist; im ersten Sinn sagt er nicht, was sie ist, sondern wie sie jeweils ist. Das Was ist nicht ohne ein Wie – in dem doppelten Sinn des Seinsmodus und des Quale (wie wir ja sahen, daß es für uns nur im Wie faßbar wird), das Sein der Person ist ein Sein in wechselnden Modi und Qualitäten. Sofern Charakterbildung Überführung von Potentiellem zu Habituellem ist, kann man mit einem gewissen Recht sagen, daß die Person sich selbst gestaltet, indem sie »ihren Charakter bildet«.*

## *e. Kern der Person*

### *1. Frage der Wandelbarkeit des Kerns*

*Wenn wir das, was die Person in sich ist und was im Wandel des Wie bleibt, als Kern der Person bezeichnen und fragen, ob dieser Kern völlig unverändert durch alle Wandlungen hindurch beharrt, so muß man sich wieder hüten, daß einen nicht das räumliche Bild zu einer falschen Auffassung verleite. Wir haben kein räumliches Ineinander: einen festen Kern in einer wechselnden Hülle. Es ist für den*

*Kern kein anderes Sein denkbar als eins, das sich im geistigen Leben aktualisiert und darum, sofern das aktuelle Leben Aktualisierung von Potenzen ist, einen Charakter gestaltet und fortschreitend umgestaltet. Darum muß man von der Person sagen, daß sie selbst sich beständig wandelt, obwohl der Kern, der von innen her den ganzen Gestaltungsprozeß bestimmt, sich nicht in dieser Weise gestaltet und wandelt. Ist er also völlig unwandelbar? Wenn man davon spricht, daß ein Mensch sich von Grund aus umgewandelt habe, ist auch das nicht als Wandel des Kerns anzusehen? Das Gestaltete vor und nach der Umwandlung erscheint gegensätzlich und so, daß man das Spätere nicht aus dem Früheren verstehen kann, wie das bei einer Entwicklung ohne Bruch möglich ist. Die Umgestaltung ist aus der Tiefe erfolgt, aus etwas, was im Innersten angriff; ob dieses Innerste selbst eine Umwandlung zuläßt, wird erst an späterer Stelle klarwerden.*

## *2. Aktualität des Kerns. Verhältnis zur Lebensaktualität.*

### *Äußere Bedingtheit der Lebensaktualität*

*Eine weitere Frage: Ist dieser Kern der Person, das, was sie in sich selbst und evtl. unabhängig von aller Bestimmung von außen ist, während der ganzen Dauer ihres Seins in actu? Es lebt in allen ihren Akten, aber nicht in allen in gleichem Maß. Die wechselnden Akte sind mehr oder minder »persönlich«, mehr oder minder von innen bestimmt. Demnach geht mehr oder weniger vom Kern der Person in ihr aktuelles Leben ein, es gibt anscheinend auch für ihn den Gegensatz von Akt und Potenz, einen Wandel im Seinsmodus. Es zeigt sich hier eine Mehrschichtigkeit im Sein der Person und damit auch eine Mehrheit von Schichten, in denen Akt und Potenz eine Stelle haben.*

*Das, was am offensten zutage liegt, ist das bewußte geistige Leben, das Nacheinander von Akten, die aus einer Potentialität kommen und nach ihrem Verlauf (ja schon fortschreitend während ihres Verlaufs) in Inaktualität (Potentialität, evtl. Habitualität) zurücksinken. »Aus einer Potentialität kommen« – das kann heißen, daß etwas, was früher den einen Seinsmodus hatte, nun den andern hat: So ist es, wenn etwas »aus der Erinnerung auftaucht«, und analog das Zurücksinken in die Inaktualität. Es kann aber auch besagen, daß ein Akt (im Sinne eines zeitlich abgegrenzten geistigen Geschehens) sich erstmals konstituiert auf Grund einer Potenz, die vorher bestanden hat. Der Akt, als Erlebnis von diesem bestimmten Gehalt, war dann wohl vorher »möglich«, aber er hat noch nicht realiter, wenn auch in dem niederen Modus der Potentialität, bestanden. Die Potenz, die realiter vorausbestand, ist eine Potenz des Subjekts, in diesen Akt überzugehen, aber niemals ist das allein für den Gehalt des Aktes und für sein Zustandekommen vorausgesetzt, sondern immer zugleich etwas Gegenständliches. Wir kommen also zu einem Sein der Person, das hinter ihrem bewußten Leben steht, aber in ihm aktuell wird und seine Grundlage ist. Auf der andern Seite sehen wir, daß das geistige Leben nicht von seinem Subjekt, der Person, allein genährt und getragen wird. Es ist nun die Frage, ob und wie weit das, was die Person in sich ist, in jeden ihrer Akte eingehen muß und wie weit die Tragfähigkeit äußerer Faktoren für das geistige Leben der Person geht.*

Ein geistiges Leben, das rein von außen getragen wäre, wäre ein »unpersönliches« Leben. Kann es so etwas überhaupt geben? Man kann bei verschiedenen Personen die Bemerkung machen, daß das geistige Leben der einen stärker von außen und weniger von innen bestimmt ist als das der andern. Ferner im Leben der einzelnen Personen, daß sie zu verschiedenen Zeiten mehr oder minder von außen bzw. von innen her leben. Schließlich, daß die persönliche Beteiligung verschieden ist je nach dem Gehalt der Akte. In jedem Akt ist ja das Subjekt auf etwas Gegenständliches gerichtet, nimmt etwas auf oder nimmt dagegen Stellung. Äußere Wahrnehmungen können unter sehr geringer »persönlicher Beteiligung« vor sich gehen. Während ich arbeite, kann das, was ich um mich herum sehe und höre, fast an mir abgleiten. Es sind keine bloßen Sinneseindrücke, sondern wirkliche Wahrnehmungen, in denen ich die Bedeutung dessen, was mir in die Sinne fällt, erfasse: das Geräusch als Teppichklopfen, das Bild als eine Madonna auffasse. Aber, was ich höre und sehe, macht mir innerlich keinen Eindruck. Innerlich bin ich bei meinen Problemen. Dieselben Geräusche könnten mich aber auch innerlich angreifen: Wenn einen das Geräusch in der Arbeit stört, so kann es als quälend empfunden werden oder heftigen Zorn erregen. Daß es mich stört, ist schon ein Zeichen von innerem Betroffensein. Die Störung kann darin bestehen, daß das sinnliche Geräusch als solches (unabhängig von seiner Bedeutung) peinigend wirkt, etwa wenn es mißtönend ist. Das Mißtönen kann auch noch objektiv aufgefaßt werden, als etwas dem Gegenstand Anhaftendes. Aber es kann auch die andere Seite haben, daß ich davon schmerzlich betroffen werde, leide. Das ist dann etwas, worin ich »mich fühle«, mein Sein in dem eigentümlichen Bestimmtheit spüre. Alles, was man als »Gefühle« bezeichnet, von den niedersten sinnlichen bis zu den höchsten geistigen, sind Gehalte, in deren Erleben die Person lebt, d. h. in denen etwas von ihr aktuell ist. Ich habe sie früher im Gegensatz zu den Gehalten (etwa den äußeren Sinnesdaten), die etwas Gegenständliches, Ichfremdes uns vor Augen stellen, »sichliche« Gehalte genannt. Was dabei von der Person aktuell wird, ist nicht immer dasselbe.

### 3. Tiefenlagen-Frage der Einfachheit des Kerns

Man spricht von verschiedener »Ichtiefe«, die den Gehalten als solchen zukommt. Es ist aber schwer zu fassen, was diese Tiefe bedeutet. Es kommt den Gehalten zu, die Person in dieser oder jener Tiefe zu ergreifen, und es erscheint unangemessen, wenn sie nicht in der entsprechenden Tiefe ergriffen wird. Aber der Kern der Person, das, was sie in sich ist, ist nichts Räumliches; es ist nicht einmal ein aus Teilen Zusammengesetztes, so daß man sich das räumliche Verhältnis von Oberfläche und Tiefe ohne weiteres in ein unräumliches Analogon übersetzen könnte. Wir haben das geistige Leben durch die Intentionalität charakterisiert: Die Person ist darin einem Gegenständlichen zugewendet, ihr Akt zielt darauf hin. Da scheint sich die Möglichkeit einer Analogie zum Räumlichen zu bieten. Der intentionale Akt scheint zwei Pole zu haben: einen Ichpol und einen Gegenstandspol; und wo die Berührung mit dem Gegenstand stattfindet, scheint es berechtigt, von »Oberfläche« zu sprechen. Wo äußere Eindrücke »abgleiten«, Dinge wohl wahrgenommen werden, aber – wie wir sagen – keinen Eindruck machen, da liegt etwas vor, was an die Oberflächenberührung zweier Körper erinnert. Es kann aber auch etwas, was von außen berührt, unmittelbar in die Tiefe einschlagen.

*Dasselbe Geräusch, das ich einmal einfach abgleiten lasse, das mir ein andermal durch seinen Mißklang Unbehagen verursacht und damit schon etwas in mich eindringt, kann mich im tiefsten erregen: Es liegt mir alles daran, bei dem, was mich eben geistig beschäftigt, gesammelt zu bleiben; ich glaube der Lösung einer wesentlichen Frage sehr nahe zu sein und hoffe, sie bestimmt zu finden, wenn ich es nur fertig bringe, einige Zeit ganz bei der Sache zu sein – da kommt der Mißton, der mich aus allem herausreißt. Ich bin empört über die Störung, untröstlich über den Verlust, verzweifelt über mich selbst, weil ich mich so leicht ablenken lasse. Es ist dasselbe Geräusch in allen drei Fällen, auch derselbe Mißton. Aber die Bedeutung für mich ist jedesmal eine andere, und zwar, weil ich jedesmal in einer anderen Verfassung bin. Wenn das Geräusch einfach abgeleitet, so kann das an einer gewissen Stumpfheit liegen, die mich für den Mißton unempfindlich macht; es kann aber auch sein, daß ich in der Tiefe gesammelt bin und daß mich das, was mich an der Oberfläche berührt, nicht innerlich erreichen kann. Und so kann es auch sein, daß ich den Mißton als solchen empfinde und darunter leide, aber doch nicht so, daß ich dadurch von meiner Sache abgelenkt würde. Das Leiden dringt nicht vor bis in die Tiefe, in der ich mit meinem Problem beschäftigt bin. Es scheint ein weiterer Weg von der Oberfläche zur Tiefe, bei dem, der gesammelt ist, als bei dem, der sich leicht ablenken läßt. Und ferner ist der, der durch die Ablenkung über sich in Verzweiflung gerät, in der Tiefe auf andere Weise als der, der nach der Ablenkung wieder ruhig dahin zurückkehrt.*

*Es liegen hier Unterschiede in der Erreichbarkeit der Tiefe von der Außenwelt, Unterschiede der Entgegennahme von Eindrücken in den verschiedenen Schichten, Unterschiede der Einwirkung von einer auf die andern. Sie bezeichnen zugleich individuelle Unterschiede, denn mehr noch als bei einem Individuum zu verschiedenen Zeiten treten alle die erwähnten Gegensätze bei verschiedenen Individuen hervor. Es gibt solche, die vornehmlich in der Tiefe leben, und solche, die so ausschließlich den wechselnden Oberflächeneindrücken hingegeben scheinen, daß man versucht ist zu meinen, es sei bei ihnen überhaupt keine Tiefe vorhanden oder jedenfalls kein aktuelles Leben darin. All das sind nur einzelne Andeutungen, die in einer Lehre von der Struktur der Person und den Personentypen systematisch ausgebaut werden müßten. Hier sind es nur Hinweise, die zeigen sollen, daß die Rede von »Oberfläche« und »Tiefe« einen Sinn hat, und uns vielleicht dem Verständnis dieses Sinnes etwas näher führen können. Die Möglichkeit eines Einschlagens dessen, was an der Oberfläche berührt, in die Tiefe – es kann in einem allmählichen Vordringen geschehen, aber auch im Moment der Berührung – zeigt, wie wenig glücklich die räumlichen Bilder sind; es kann gewissermaßen die Tiefe in der Oberfläche sein – eben dann, wenn sofort im Moment der Berührung die Tiefe getroffen wird. Die Rede von »Sammlung« und »Zerstreuung« oder »Ausgegossenheit« des Geistes will uns sagen, daß das Subjekt in einem Punkte seines eigenen inneren Bereichs ganz sein kann, sich dort gewissermaßen selbst zusammenziehen oder an mehreren Punkten zugleich {{sein kann}}, evtl. über die ganze Oberfläche ausgegossen.*

*Was besagt das für die Eigentümlichkeit des personalen Seins und für das, was die Person ist? Einmal das, was wir schon wissen, daß nicht alles, was sie ist, gleichzeitig in ihrem bewußten Geistesleben*

aktuell ist. Muß dann nicht dieses »Was« Teile haben und eine, wenn auch durchaus unräumliche, Ausdehnung? Wenn es keine räumliche Ausdehnung ist, ist es dann vielleicht eine zeitliche? Vom geistigen Leben der Person, von ihren Akten, wissen wir ja, daß sie sich in einem zeitlichen Nacheinander aufbauen und daß immer andere »Teile« von ihnen in Aktualität übergehen und wiederum in Inaktualität zurücksinken. Auch die Person, die dahinter steht, hat einen zeitlichen Aufbau. Wir sahen ja, daß der »Charakter« sich allmählich entwickelt und daß es dabei auch einen Wechsel von Potenz, Habitus und Akt gibt. Aber schon hier kommen wir mit dem zeitlichen Auseinander nicht aus. Bereits bei den Akten gibt es ein Nebeneinander verschiedener Akte: Ein Subjekt lebt gleichzeitig in verschiedenen Akten, wobei die Differenzierung durch den Gehalt gegeben ist. Der Mannigfaltigkeit der Akte (ihrer Spezies nach) entspricht die Mannigfaltigkeit der Potenzen und Habitus. So haben wir auch hier ein inhaltliches Auseinander neben dem zeitlichen – wenn man so will, eine zweite Dimension. Doch damit haben wir noch nicht das, was wir suchen. Die Akte und Potenzen sind nicht nur verschiedenartig, sondern auch verschiedenwertig oder -gewichtig im Gesamtaufbau der Person.

Denken wir zunächst an die generelle Scheidung der Akte und Potenzen in Verstand, Gemüt, Willen, so haben wir im Verstand ein äußeres Entgegennehmen der Welt, im Gemüt die innere Auseinandersetzung mit der Welt, im Willen das Hinausgreifen aus sich in die äußere Welt. Dieses Drei{{artige}} steht in innerem Zusammenhang: Die innere Auseinandersetzung hat eine gewisse äußere Entgegennahme zur Voraussetzung, das willentliche Angreifen eine gewisse innere Auseinandersetzung. Hier ergibt sich schon ein Ansatz zum Verständnis der »Oberfläche«. Die bloße Berührung mit außen, d. h. die rein äußere Entgegennahme von Gegenständen ohne inneres Ergriffenwerden, kann sinnvoll als Oberflächenleben bezeichnet werden. (Das verstandesmäßige Eindringen in die Dinge ist das nicht mehr, weil es als Aktives Willensleistung ist und als solche aus einer Tiefe kommen muß.) Das »Gemüt« erscheint als ein »Innenraum«, und die Gefühle, Gemütsstellungen, Affekte (lauter Ausdrücke für das aktuelle Leben dieses Gebiets, die noch auf ihre speziellen Bedeutungen zu untersuchen wären) haben ihren spezifischen »Ort« in diesem »Raum«. So ordnen sich auch die entsprechenden Potenzen und Habitus (Charakteranlagen und Charaktereigenschaften, Gesinnungen etc.) nach Oberfläche und Tiefe. Nicht alles, was die Person charakterisiert, ist gleich charakteristisch für sie und gleich bedeutsam für die Beurteilung ihres Charakters. Wenn etwas früher davon die Rede war, daß es den Gegenständen zukomme, in eine gewisse, ihnen entsprechende Tiefe einzudringen, so erscheint die gegenständliche Umwelt als maßgebend für diese »dritte Dimension« der Akte und Potenzen. Auf der andern Seite besagt das »Eindringen in die Tiefe«, daß diese Tiefe unabhängig von dem, was eindringt oder nicht eindringt, vorhanden ist. So scheint die Person selbst als das, was sie in sich ist, ihr Kern, das zu sein, was Tiefendimension hat und für die Tiefenbestimmung ihrer Akte, Habitus, Potenzen ausschlaggebend ist.



*Kommen ihr auch die beiden andern »Dimensionen« zu, die zeitliche Erstreckung und die qualitative Mannigfaltigkeit? Ich möchte meinen, daß die qualitative Differenzierung rein von der gegenständlichen Seite her bedingt und nicht in der Person begründet ist; sie ist zwar nicht qualitätlos, sondern in sich qualifiziert und mitbestimmend für die Qualität der Akte und Potenzen, aber ihr Quale ist ein einfaches. Was nun die zeitliche Erstreckung angeht, so ist ohne Zweifel die Person während der ganzen Dauer des aktuellen Lebens und der Entwicklung, die sich darin vollzieht. Doch es will mir scheinen, daß sie nicht selbst in der Zeitlichkeit sei, worin sich die Entwicklung vollzieht, sondern in diese Zeit hinein wirke, so daß das, was sich aus ihr gestaltet, Dauer darin hat; wir hätten dann hier etwas Analoges wie beim Sein Gottes, der durch alle Zeiten hindurch und doch nicht in der Zeit ist. Freilich: Gottes Sein ist ewig, und wir sprechen jetzt von endlichen Personen. Sie haben einen Anfang in der Zeit. Das heißt, daß ihr aktuelles Leben beginnt, das in die Zeit hineingelebt wird. Ob ihr eigenes Sein ein zeitliches ist und welcher Art es sein mag, das hängt mit der bereits erwähnten und vorläufig zurückgestellten Frage zusammen, ob der Kern einem Wandel unterliegt.*

#### *4. Die drei Fragen in ihrer Verschlingung*

*Was ist die Person, wenn wir von allem absehen, was sich im Nacheinander als ihr Lebensgang abspielt? Etwas, was als ein Zentrum in die Welt hineingestellt ist, sie – in der Form des Intellekts – entgegenzunehmen: entweder so, daß es davon befallen wird, oder so, daß es erobernd in sie eindringt. Das Entweder-Oder ist kein ausschließendes. Beide Formen des Intellekts stehen innerhalb eines Individuums nebeneinander und greifen ineinander, wie wir schon sahen, aber das Verhältnis beider ist nicht bei allen Individuen dasselbe. Da die Welt eine Ordnung hat, und zwar nicht nur eine Ordnung des Auseinander, sondern eine Rangordnung, so muß zu einer angemessenen Entgegennahme der Geist so gebaut sein, daß er den Rangunterschieden gerecht werden kann, d. h., er muß die entsprechende Tiefe haben. Er erfaßt den Rang der Dinge, indem er von ihnen ergriffen wird. Darin liegt, daß ein adäquates Erkennen ein Akt ist, in dem Verstand und Gemüt sich durchdringen. (Dieses Durchdringen ist uns sowenig vollständig, wie unsere Erkenntnis adäquat ist.) Das Ergriffenwerden wirkt sich innerlich aus bis zu dem Drang, sich dem Erkannten gegenüber in einer entsprechenden Weise praktisch zu verhalten. Denn die Person ist zugleich ein Zentrum, von dem ein Wirken in die Welt hinausgeht. Beides: Entgegennahme der Welt und Wirken in ihr und auf sie, ist nicht völlig farblos, sondern in einer eigentümlichen Weise durch das Zentrum, aus dem es kommt, qualifiziert. Die menschliche Person besitzt nicht genügend Weite, um die ganze Welt entgegenzunehmen; genügend Tiefe, um alle Rangstufen des Seienden zu erfassen; genügend Beweglichkeit und Kraft, um von allen lebendig innerlich ergriffen und zum praktischen Wirken getrieben zu werden. Tiefe, Spannweite, Kraft – je nach den Individuen verschieden – umschreiben das Seinsmaß, das den einzelnen Personen eigen ist, und damit die Möglichkeiten der Auswirkung dessen, was die Person in sich ist, in aktuellem Leben.*

*Wenn wir unter dem Kern der Person oder dem, was sie in sich selbst ist, dieses eigentümliche qualifizierte Etwas von bestimmtem Ausmaß verstehen, so ist nun erneut zu fragen, welcher Akt sein*

*Sein ist und wie es zu dem aktuellen Leben steht. Daß nicht alles, was sie ist, beständig in aktuelles Leben umgesetzt ist, hat sich immer wieder aufgedrängt. Ist damit gesagt, daß es selbst nicht aktuell ist? Man kann und muß wohl sagen, daß im Verhältnis zu dem aktuellen Leben, d. h. zu dem bewußten geistigen Leben und auch zu dem in eins damit sich vollziehenden Entwicklungsgang, der Kern der Person potentiell sei: Er ist die Möglichkeit zu diesem aktuellen Leben. Das ist keine bloß logische Möglichkeit, sondern eine reale: Der Kern der Person ist die Grundlage für ihr aktuelles Leben, er ist wirklich. Und sofern Aktualität als Wirklichkeit im Gegensatz zu bloßer Möglichkeit, Akt als Seinsakt, gedeutet wird, hat der Kern der Person aktuelles Sein. Andererseits ist er potentiell im Sinne einer niederen Stufe wirklichen Seins, so daß dasselbe, was zeitweise potentiell ist, zeitweise aktuell wird oder doch aktuell werden kann. Das bewußte geistige Leben ist die höchste Stufe der Aktualität, also der höchste Seinsmodus des Kerns der Person, der als ein Ganzes im Verhältnis dazu potentiell ist, aber im nacheinander bald mit diesem, bald mit jenem »Teil« seiner selbst in den höheren Seinsmodus der Aktualität eintritt. Was die »Teile« bedeuten, ist jetzt zu erörtern.*

*Es schien uns ja, daß der Kern als ein Einfaches in Anspruch zu nehmen sei. Sicherlich sind keine realen Stücke vorhanden, die sich voneinander abtrennen lassen wie die Teile eines materiellen Körpers. Was aktuell wird, löst sich nicht von dem los, was potentiell bleibt. Das Ganze steht immer hinter allem, was jeweils aktuell ist. Richtiger noch: Etwas, was dem Ganzen angehört, tritt in den Modus der Aktualität ein, ohne aus der Ganzheit als ein relativ Selbständiges, wenn auch mit ihr Zusammenhängendes auszuscheiden. Wenn man es sich wieder an einem räumlichen Bild klarmachen will: Ein kleiner Teil einer Fläche wird von einem Lichtstrahl getroffen und hebt sich leuchtend von der dunklen Umgebung ab, ohne dadurch von der übrigen Fläche abgeschnitten zu werden. Allerdings besteht bei räumlichen Kontinuen die Möglichkeit, jeden beliebigen Teil abzustücken (wenn man nicht die rein mathematischen Gebilde nimmt, sondern empirische Körper oder ihre Begrenzungsflächen und -linien). Diese Möglichkeit besteht für die »Teile« des personalen Kerns nicht. Er ist kein Kontinuum nach der Art des räumlichen. Wir sahen ja schon, wie merkwürdig sich seine »Dimensionen« von den räumlichen Dimensionen unterscheiden: daß der »Abstand« von Oberfläche und Tiefe bei verschiedenen Individuen und bei einem Individuum zu verschiedenen Zeiten verschieden sei, daß sogar das Zentrum mit der Oberfläche zusammenfallen kann. Eine Abtrennung des Aktuellen vom Potentiellen des Kerns der Person scheint mir demnach unmöglich. Es ist aber noch die Möglichkeit einer Abtrennung in der Form zu erwägen, daß ein aktuelles Leben vorhanden wäre, das nicht aus dem Kern der Person käme.*

*Die Frage nach der Möglichkeit eines solchen »unpersönlichen« Lebens ist schon aufgeworfen, aber noch nicht beantwortet worden. Wir hatten als das »Unpersönlichste« eine äußere Wahrnehmung genommen, und zwar eine solche, die »abgeleitet«, ohne innerlich Eindruck zu machen. Findet hier wirklich eine reine Oberflächenberührung zwischen Subjekt und Objekt statt? Und könnte man in diesem Fall noch von einem »Akt« sprechen – wer wäre sein »Träger«, d. h. das Seiende, das sich darin betätigte? Wahrnehmungen, die sich unwillkürlich ergeben, die nicht aus irgendeinem Interesse heraus angestrebt werden und auch, indem sie erfolgen, kein Interesse erwecken, scheinen die Person, mit dem,*

was sie in sich ist, unberührt zu lassen. Es ist hier für die Reflexion auf Subjektseite sehr wenig festzustellen: Es ist ein pures Entgegennehmen dessen, was in die Sinne fällt, in seiner gegenständlichen Bedeutung; das »Meinen« oder »Wissen«, das darin lebt, ist das Minimum an Verstandestätigkeit, das hier anzusetzen ist. Es ist wohl eine Fiktion, daß dabei keinerlei inneres Betroffensein mitspielt. Selbst wenn uns ein Ding gleichgültig läßt, ist diese Gleichgültigkeit ein »Gestimmtsein« bzw. ein Moment in der Gesamtstimmung dieses Augenblicks. Halten wir die Fiktion einmal aufrecht, so kommen wir zu einem rein intellektuellen Subjekt (die Sinnlichkeit, als inhaltgebend, soll dadurch nicht ausgeschaltet werden, nur alles »Innere«). Sowenig es selbst ergriffen würde von dem, was es wahrnimmt, sowenig wäre die Wahrnehmung durch die persönliche Eigenart des Subjekts gefärbt. Man könnte sich denken, daß eine Reihe von Subjekten, gleiche Sinnesdaten vorausgesetzt, vom selben Standpunkt aus genau die gleiche Wahrnehmung von einem Dinge hätten. Das Subjekt, das so lebte, wäre die Person ohne das, was sie in sich selbst ist, als rein entgegennehmend, ohne sich mit dem Aufgenommenen auseinanderzusetzen; die Potenz, die darin aktualisiert ist, wäre der intellectus possibilis mit einer minimalen Beteiligung des intellectus agens. Das Subjekt erscheint als gleichsam ausgeliefert an die äußere Welt, wie ein Schauplatz wechselnder Eindrücke. Demnach wäre in dem, was die Person ist, zu scheiden zwischen dem, was sie in sich selbst ist, und ihrer Potenz zum Aufnehmen. Es fragt sich, ob ein praktisches Eingreifen in die Welt denkbar ist, das rein durch die äußeren Eindrücke in Bewegung gebracht würde, nicht aus dem Zentrum, vom Kern her, ausginge. Es gibt ja ein mechanisches Handeln, bei dem die Person innerlich sowenig beteiligt zu sein scheint wie an den abgleitenden Wahrnehmungen. Wenn ich das Fenster schließe, damit die hereinwehende Luft mir nicht die Papierblätter entführe, so kann das geschehen, ohne daß eine Überlegung vorausgeht, ja ohne daß ich weiß, was ich tue. Ein paar Minuten später wundere ich mich vielleicht, daß das Fenster zu ist. Die Handlung war eine triebartige Reaktion auf das Verhalten der Luft, kein freier Akt im Sinne eines willentlichen Tuns, für das ich mich voll bewußt entscheide. Völlig »unbewußt« ist sie nicht, der Grad der Bewußtheit ist nur viel niedriger als bei dem, was mich zu gleicher Zeit »zentral« beschäftigt; so niedrig, daß das Bewußtsein evtl. nachträglich nicht festgehalten wird und keine Erinnerung an den Vorgang bleibt. Noch weniger wird man sagen dürfen, daß eine solche Reaktion ohne Beteiligung des Gemüts vor sich gehe. Sie ist ja eine Abwehr von etwas, was ich als unangenehm empfunden habe; es ist also doch etwas in mich eingedrungen, wenn auch das Unbehagen ebenso wenig wie das, was das Unbehagen hervorruft, mich zentral ergreift. (Der Gegensatz von »zentral« und »peripher« bedarf wohl einer kurzen Erläuterung. Es war schon davon die Rede, daß eine Mehrheit inhaltlich verschiedener geistiger Regungen gleichzeitig aktuell sein kann. Darunter ist zumeist eine, in der ich vorzugsweise lebe – deren Gegenstand das ist, was mich »eigentlich« beschäftigt –, während anderes nur nebenbei [an der Peripherie] abläuft. Es ist deutlich, daß dieser Gegensatz ein anderer ist als der von Oberfläche und Tiefe. Es kann mich etwas zentral beschäftigen, ohne in die Tiefe einzudringen; und es kann etwas in der Tiefe sein, was sich nur peripher bemerkbar macht. Tiefe und Oberflächlichkeit haften primär am Gehalt der Akte; Zentrum und Peripherie umschreiben Vollzugsmodi der Akte, Grade der Aktualität noch innerhalb des aktuellen

Lebens.) Ein gewisser Hinweis darauf, daß solche unwillkürlichen Handlungen aus dem Inneren kommen, liegt in der Tatsache, daß die Art, wie sie vollzogen werden, Bewegungen etc., für die Eigenart der Person charakteristisch sind. Aufklärung kann diese Tatsache natürlich nur im Zusammenhang einer Untersuchung der Leiblichkeit finden.

Etwas anders als bei den unwillkürlichen Reaktionen ist die Sachlage bei einem mechanisch ablaufenden Tun: z. B. bei mechanischem Reproduzieren von Gelerntem. Wenn ein Kind ein Gedicht hersagt, ohne auf den Inhalt zu achten, evtl. ohne ihn zu verstehen, so erscheint das Sprechen als etwas, was nicht von innen her geschieht. Es kann freilich begleitet sein von Stolz auf das, was man kann, oder von Verdruß, wenn das Hersagen erzwungen ist; aber so etwas ist nicht wesentlich. Es kann auch sein, daß das Ganze ohne Rücksicht auf eine soziale Umgebung geschieht, daß das Kind einfach etwas, was ihm gerade einfällt, hersagt. Der Mangel an innerer Beteiligung zeigt sich in der Regel im Fehlen einer sinngemäßen Betonung. Es ist aber aus dem Fehlen der sinngemäßen Betonung nicht zwingend auf mangelnde innere Beteiligung zu schließen. Andererseits kann eine richtige Betonung vorhanden sein, ohne daß eine innere Beteiligung da ist. Man hört evtl. die innere Leere – man hat den Eindruck des hohlen Pathos; das ist häufig der Fall, wenn etwas ursprünglich mit innerer Beteiligung, mit Verständnis des Sinnes gelesen, eingepägt, gesprochen und erst allmählich mechanisiert wurde. Die innere Beteiligung und damit die Eigenart der Person, die sich darin ausspricht, ist an der Betonung noch zu merken, aber nicht mehr als etwas Lebendiges, sondern wie etwas Erstarrtes, wie in einem toten Abdruck. Wie solche Mechanisierung möglich ist, das ist natürlich ein neues Problem. Ich glaube, man wird sagen müssen, daß ein Vorgang, der völlig mechanisiert ist, nicht mehr »geistig« genannt werden darf. Es ist ein psychophysischer Prozeß, der vom Geistigen her geformt ist, in dem aber der Geist nicht mehr lebt. Um diese Zusammenhänge zu verstehen, ist wiederum die Untersuchung der Leiblichkeit erforderlich. Mechanisierte Prozesse sind nicht mehr persönliches, aktuelles Geistesleben; sie sind nicht mehr von der Person getragen, sind nur ein Schein aktuell-geistigen Lebens, der evtl. täuschen, für echtes Geistesleben gehalten werden kann.

Es gibt ein trügerisches Scheinleben noch in anderer Form: ein Leben, das eine Person mit andern mitlebt, ohne daß in ihrem eigenen Kern ein zureichender Seinsgrund dafür gegeben ist. Eine Person lebt in einer kunstliebenden Umgebung und verhält sich so, als ob auch sie Interesse für Kunstwerke und Freude daran hätte, obwohl sie in Wahrheit keinen »Kunstsinn« hat. Freude und Interesse brauchen keineswegs geheuchelt, bewußt vorgetäuscht zu sein. Wo bewußte Täuschung vorliegt, da ist nur Ausdruck und Kundgabe nach außen, als willentlich hervorgebrachtes Verhalten, vorhanden; die innere Bewegung, die sich unwillkürlich nach außen kundgeben würde, fehlt. Im andern Fall glaubt die Person evtl. selbst daran, daß sie Interesse und Freude habe, obwohl beide sehr »unlebendig« sind und obwohl sie sich – ohne den Einfluß der Umgebung – gar nicht mit solchen Dingen befassen würde. Freilich: Wenn sie für etwas anderes wirkliches Interesse hat und sich wirklich daran freut, dann muß ihr der Unterschied deutlich werden. Es ist schließlich möglich, daß sie wirkliche Freude

empfindet, obwohl sie sich von sich aus nicht mit solchen Dingen befassen würde – sie wird von den andern »mitgerissen«. Das alles bedarf noch der Aufklärung

Zunächst: Was ist »Kunstsinn«? Es ist die Potenz, etwas auf seinen Schönheitswert zu beurteilen und sich daran zu freuen. In der natürlichen Anlage der Person, d. h. in dem, was sie von Beginn ihres Daseins potentiell ist, liegt die intellektuelle und affektive Einstellung auf dieses Gebiet; sie geht bei der Begegnung mit entsprechenden Gegenständen in den Modus der Aktualität über und wird nach Ablauf der ästhetischen Akte in der Form des Habitus beibehalten. Ohne jede Spur einer solchen Potenz wird wohl keine geistige Person sein; aber sie zeigt sehr erhebliche Gradunterschiede, und wo nur ein Mindestmaß vorhanden ist, da wird daraus nicht (wie bei denen, die sie im Höchstmaß besitzen) ein Drang entspringen, entsprechende Gegenstände aufzusuchen. Und wo eine Begegnung stattfindet, da ist der Affekt (ohne Beeinflussung durch andere) von geringer Lebhaftigkeit und Wärme. Je größer die Wärme und Lebhaftigkeit ist, desto stärker ist die Ergriffenheit der Person (dabei besagt das »je ... desto«, daß in Wärme und Lebhaftigkeit die Ergriffenheit sich bekundet), desto weitgehender ist ihr Kern darin aktualisiert. Wenn jemand bei geringem Drang nach ästhetischem Erleben unverhältnismäßig viel tut, um die Bedingungen dafür herbeizuführen, und bei geringer Ergriffenheit sich in Ausdrücken bewegt, die einer großen Ergriffenheit entsprechen, so ist – bewußt oder unbewußt, gewollt oder ungewollt – eine Diskrepanz zwischen Innerem und Äußerem vorhanden. Dann täuscht das äußere Verhalten etwas anderes vor, als wirklich vorhanden ist (evtl. auch für die Person selbst), oder es wirkt hohl und unwahr. Die Diskrepanz kann dadurch hervorgerufen werden, daß die Person sich äußerlich so verhält, wie ihre Umgebung es tut, ohne innerlich entsprechend mitkommen zu können. Dabei ist es möglich, daß sie intellektuell »mitkann«, ohne affektiv mitzukönnen. Merkwürdiger noch ist es, wenn sie auch affektiv »mitmacht«. In solchen Fällen ist keine starke natürliche Empfänglichkeit für das Sachgebiet vorhanden, aber eine leichte Bereitschaft zu starken Affekten. Die Person wird wirklich innerlich ergriffen: aber nicht von den Sachen, sondern von den Affekten der andern; und zwar nicht in der Form, daß sie sich an der Freude der andern freute, wie diese sich an den Kunstwerken freuen, sondern so, daß die Freude der andern sie mit ergreift und als Freude am Kunstwerk erlebt wird, obwohl das entsprechende innere Verhältnis dazu nicht vorhanden ist. Das innere Verhalten in sich ist hier kein Scheinverhalten und der entsprechende Ausdruck nicht hohl und unlebendig. Trügerisch werden beide, das äußere wie das innere Verhalten, erst dann, wenn man auf Grund davon der Person einen Kunstsinn zuspricht, wie ihn tatsächlich nur die anderen besitzen, mit denen sie mitlebt. Verständlich werden kann solches Mitleben nur im Zusammenhang einer philosophischen Untersuchung des Gemeinschaftslebens. Das Angeführte soll nur deutlich machen, daß es ein Leben der Personen gibt, das weitgehend von andern getragen wird. Weitgehend – nicht ganz. Denn das »Mitleben« setzt im Sein der Person eine Potenz zum Ergriffenwerden vom Leben anderer voraus, außerdem eine gewisse Zugänglichkeit für das betreffende Sachgebiet, wenn auch nicht eine dem mitgeteilten Leben entsprechende.

*Für das Verhältnis dessen, was die Person in sich selbst ist, zu ihrem aktuellen Leben ergibt sich: Dieses Leben wird nicht nur von innen her, sondern auch von außen getragen: von Dingen, denen sie begegnet, und von Personen, mit denen sie zusammenlebt. Ursprünglich geistiges Leben kann mechanisiert werden: Dann ist es nicht mehr geistiges Leben, und die Person lebt nicht mehr darin, aber es ist für solche mechanisierte Prozesse echtes personales Leben vorausgesetzt. Es kann das Leben einer Person weitgehend von dem anderer getragen werden; es ist dann nicht reine und untrügliche Auswirkung dessen, was sie in sich ist, ist aber doch in dem, was sie in sich ist, mit begründet. So ist aus dem aktuellen Leben der Person nicht ohne weiteres zu entnehmen, was sie in sich ist. Doch auch, wenn ihr gesamtes aktuelles Leben reine und untrügliche Auswirkung dessen, was sie in sich ist, wäre, hätte man sie darin nicht ganz, weil sie nicht mit allem, was sie ist, in ihr aktuelles Leben einget: In die einzelnen Akte geht mehr oder weniger davon ein, aber auch in ihrem gesamten Lebensgang nicht alles.*

#### *5. Möglichkeit einer vollkommenen Aktualisierung des Kerns.*

##### *Möglichkeit einer teilweisen oder völligen Vernichtung*

*So bleibt das, was sie ist, für sie selbst und für andere immer etwas Geheimnisvolles, nie ganz Enthülltes und Enthüllbares: Nie – d. h., sofern und solange ihr Sein Wechsel von Potentialität und Aktualität im zeitlichen Nacheinander ist. »Sofern« – denn ihr Sein erschöpft sich nicht in diesem Wechsel. Das, was hinter dem fließenden Leben steht, ohne in ihm aktuell und damit durchsichtig (intelligibilis) zu werden, ist seinem Seinsmodus nach nicht einfach zu bestimmen. Sofern alles, was es ist, prinzipiell die Aktualisierung in fließendem geistigen Leben gestattet, ist der gesamte Kern der Person in Potenz auf diese Aktualisierung und die geistige und ihrer selbst bewußte Aktualität sein höchster Seinsmodus. Sofern aber der Kern auch, wenn er nicht in fließendem Leben aktualisiert und durchsichtig ist, sondern »dunkel« dahintersteht, nicht bloß ein »mögliches«, sondern ein wirkliches und wirksames Sein hat, ist auch dieses Sein als aktuell zu bezeichnen: Es ist eine Aktualität, die der materiellen Dinge analog ist. Wie deren Natur sich entfaltet und faßbar wird in ihrem Wirken im Kausalzusammenhang, so entfalten sich die »geistige Naturen« in ihrem fließenden Leben. Der Unterschied des Seins ist, daß das geistige Wirken durchsichtig ist, das materielle undurchsichtig. Entsprechend kann das »Dahinterstehende« im einen Fall durchsichtig werden, im andern nicht.*

*Es wurde vom Kern der Person gesagt, er sei nicht ganz enthüllbar, sofern und solange sein Sein Wechsel von Potentialität und Aktualität sei. Darin liegt, daß es dies nicht prinzipiell sein müsse und nicht immer sei. Daß es in Gott keinen Gegensatz von Potentialität und Aktualität, unausgewirktem und ausgewirktem, durchsichtigem und undurchsichtigem Sein gibt, ist immer wieder betont worden. Actus purus wie Gott können endliche Geister nicht sein. Sie sind nicht unwandelbar in höchster Aktualität alles, was sie sind und sein können. Zur Begrenztheit ihres Seins gehört die Möglichkeit der Seinsminderung und Seinssteigerung durch Einwirkung anderer Geister (wie wir es bei den Engeln sahen). Es ist aber denkbar, daß das, was sie in sich sind, dauernd in dem ihnen erreichbaren Höchstmaß geistigen Lebens aktualisiert und intelligibel ist. So haben wir offenbar die früher*

wiedergegebene Auffassung des hl. Thomas zu verstehen, daß das Wesen der Engel dauernd aktuell und ihnen gegenwärtig sei. Und analog haben wir uns wohl auch für menschliche Personen den *status termini* zu denken: als dauernde höchsterreichbare Aktualität dessen, was sie in sich selbst sind; so daß nichts mehr dunkel und unbewußt hinter dem aktuellen Geistesleben steht und für den Kern der Person der Wechsel von Potentialität und Aktualität aufgehoben ist, er selbst der Zeitlichkeit enthoben und in die Ewigkeit hineingestellt.

Das Enthobensein aus der Zeitlichkeit ist nicht als ein völliges zu denken, sofern es für die Seligen wie für die Engel noch ein fließendes Leben mit Wechsel von Aktualität und Potentialität in ihrem intellektuellen und praktischen Verhalten zu den Dingen und durch ihre Berührung mit andern Geistern gibt. Andererseits ist das Hineingestelltsein in die Ewigkeit nicht so zu verstehen, als begänne es schlechthin mit dem Ende des irdischen Lebens. Das Ende des irdischen und Eingehen ins ewige Leben bedeutete das Schwinden der »Dunkelheit«, das Aktuell- und Durchsichtigwerden des gesamten personalen Kerns. Damit wird aber zugleich sichtbar, daß er schon während der ganzen Dauer seines irdischen Seins in der Ewigkeit gestanden hat. Die Zeit ist in der Ewigkeit und hört in ihr niemals auf. Und was in der Zeit ist, ist eben damit in der Ewigkeit, aber es ist anders in der Ewigkeit, als es in der Zeit ist. Das irdische Leben der Person ist ein zeitliches: Es hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit und erfüllt die Dauer, die dazwischen liegt. Es ist unter diesem zeitlichen Leben, wie wir bereits sahen, noch ein mehrfaches zu verstehen: das fließende Geistesleben und der »Bewußtseinsstrom«, der darin erwächst; sodann der Entwicklungsgang der menschlichen Person, der sich im Zusammenhang mit diesem bewußten Leben vollzieht, die Entfaltung der Anlagen, die Ausbildung des Charakters. Nach katholischer Glaubenslehre hört mit dem Ende des irdischen Lebens die Entwicklung auf. Aber die Person hört nicht auf zu sein; sie bleibt von nun an, was sie ist – das besagt der »*status termini*« –, sie geht mit dem, was sie erworben hat, als das, was sie geworden ist, in die Ewigkeit ein. In dem, was sie geworden ist, aber steckt das, was sie von Anfang an war: Es ist bewahrt oder verloren. Der Kern der Person, den sie ins irdische Leben mitbringt, zeichnet vor, wie ihr Leben verlaufen und was sie werden kann und soll. Was sie in sich selbst ist, das soll – soweit als irgend möglich – aktualisiert und habituell bewahrt werden; wenn das geschieht, so ist es für die Ewigkeit gewonnen. Was aktualisiert werden konnte und nicht aktualisiert wurde, das ist (allerdings nicht unter allen Umständen, wie sich bald zeigen wird) für die Ewigkeit verloren. Wieweit lassen sich diese Tatsachen noch verständlich machen? Zunächst: Wie ist es zu verstehen, daß etwas, was werden kann und soll, nicht wird und verlorenght?

Wir denken an das Gleichnis vom vergrabenen Pfund. Es hat etwa jemand eine große Dichtergabe und fühlt die Verpflichtung, das Beste aus sich herauszuholen, dessen er fähig ist, ein Werk, dessen Idee er in sich trägt, zu größtmöglicher Vollendung zu gestalten. Mancherlei Hindernisse stellen sich in den Weg. Es sind die verschiedensten Vorstudien erforderlich und die Mittel dazu schwer, z. T. gar nicht zu erreichen. Gesundheitliche Störungen unterbrechen und hemmen die Arbeit. Wenn sie zum Abschluß kommen soll, so müssen alle Kräfte zusammengenommen werden, es muß auf die meisten

*Genüsse des Lebens und auch auf manche an sich gute und nützliche Betätigung verzichtet werden. Es kommen Zweifel, ob es denn sinnvoll ist, alles auf eine Karte zu setzen, so vieles zu opfern, um vielleicht am Ende gar nichts zu erreichen. Und dann ist, von allem andern abgesehen, die höchste Konzentration des geistigen Schaffens eine so schmerzliche Anspannung und ein äußerstes Wagnis, vor dem man immer wieder zurückschreckt. Ist es bei alledem nicht sehr unwahrscheinlich, daß ein solcher Mensch ans Ziel gelangt?*

*Wenn das Werk bei aller inneren Anspannung an äußeren Hindernissen scheitert, so ist das ein Verlust für die objektive Geisteswelt, der etwas entgeht, womit sie bereichert werden konnte; aber in der inneren Welt ist geschehen, was geschehen sollte; in jener äußersten Anspannung ist die letzte Tiefe aktualisiert worden, zur höchsten ihr erreichbaren Seinsstufe geführt. Waren die äußeren Hindernisse überwindbar und ist das Werk durch innere Hemmungen unausgeführt oder unvollendet geblieben: aus Scheu vor den nötigen Opfern oder aus Furcht vor jener äußersten Anspannung, so ist der Verlust nicht nur ein äußerer, sondern auch ein innerer: Die Person wächst nicht an Schaffenskraft, wie {{sie}} durch ihr Schaffen wachsen könnte, ihre Tiefe tritt nicht in aktuelles Leben ein; ihr Leben verläuft oberflächlich und evtl. zum großen Teil mechanisiert, unlebendig. Was ungenützt dahinter steht, kann den andern und ihr selbst verborgen bleiben. Die Möglichkeit der Aktualisierung bleibt bis zum letzten Augenblick ihres irdischen Daseins erhalten. Dann wird ihr das vergrabene Pfund genommen. In dieser Ausdrucksweise liegt beschlossen, daß etwas, was war, ins Nichtsein übergeht, und dies nicht von selbst, sondern durch einen eigenen Akt. Wie die Aktualisierung dessen, was er ist, weitgehend der freien Tat des Menschen anheimgegeben ist, so ist die Erhebung dessen, was er »aus sich gemacht hat«, zu einem höheren Seinsmodus oder die Vernichtung dessen, was er ungenützt gelassen hat, als freie Tat des göttlichen Richters zu deuten. Ist diese Erhebung oder Vernichtung nur als eine vollständige der ganzen Person zu denken, oder kann sie eine teilweise sein? Damit hängt die Frage der Einfachheit oder Teilbarkeit des personalen Kerns zusammen.*

*Die Lehre vom Reinigungsort weist scheinbar auf die Möglichkeit teilweiser Vernichtung und teilweiser Bewahrung hin. Die Vereinigung der Seele mit Gott in der visio beatifica setzt Makellosigkeit voraus. Es gehen aber nicht nur makellose Seelen in die Ewigkeit ein, sondern es gibt zwischen dem Ende des irdischen Lebens und dem Anfang der visio beatifica ein Zwischenstadium, in dem eine Reinigung von Makeln erfolgt. Als was sind diese Makel ontisch zu verstehen? Die Theologie nennt sie »peccatum veniale« – läßliche Sünde. Sünde ist nach theologischer Definition die Übertretung eines göttlichen Gebotes: schwer, wenn es sich um eine wichtige Angelegenheit handelt und wenn die Übertretung völlig freiwillig ist; läßlich, wenn die Angelegenheit nicht von großem Belang ist oder die Übertretung nicht in voller Freiheit gewollt ist.*

*Die Übertretung eines Gebotes ist eine Tat des Menschen. Das Gebot ist etwas, was unabhängig vom Menschen, an den es sich richtet, besteht. Es hat einen Inhalt, in dem ein bestimmtes Tun des Menschen gefordert oder verboten wird, und eine Form, mit der es sich an den Willen des Menschen wendet und den Anspruch erhebt, daß dieser sich ihm unterwerfe, sich nach seinem Inhalt richte. Das*



*Gebot muß nach Inhalt und Form vom Verstand erfaßt sein, damit der Wille sich danach richten könne. Ein Tun des Menschen kann im Widerspruch zum Inhalt eines Gebotes stehen, ohne daß er dieses Gebot kennt. Dann ist es keine freiwillige Übertretung und ist nicht schuldhaft (sofern nicht die Unkenntnis des Gebotes selbst schuldhaft ist). Der Tatbestand der freiwilligen Übertretung ist erst gegeben, wenn das Gebot nach Inhalt und Form verstanden ist und ihm dann zuwidergehandelt wird; der Tatbestand der Sünde, wenn das Gebot ein von Gott kommendes ist. Wenn nur objektiv ein Widerspruch zwischen dem Gebot und dem Tun des Menschen vorliegt, keine freiwillige Übertretung, so kann dieses Tun ein freies oder triebhaftes sein und mehr oder minder tief in der Person verankert. Wenn es voll bewußte Übertretung des Gebotes ist, so ist es frei gewollte Tat. Dabei bestehen noch verschiedene Möglichkeiten: Die Übertretung geschieht, weil ein starkes Verlangen da ist, das zu tun, was dem Gebot widerstreitet, obwohl es ihm widerstreitet, oder sie geschieht in Auflehnung gegen das Gebot als solches und den, der es gegeben hat. In beiden Fällen ist die Person in ihrer Tiefe erfaßt. Im zweiten Fall ist es eine Auseinandersetzung in der letzten Tiefe.*

*Jedesmal, wenn eine Person eine ganz freie Entscheidung fällt – d. h.: nicht mehr oder minder triebhaft sich von einem Motiv bewegen läßt, sondern mehrere praktische Möglichkeiten, im Grenzfall nur die des Tuns und Unterlassens, gegeneinander abwägt und dann aus sich heraus eine von ihnen ergreift –, vollzieht sie einen Akt aus dem Zentrum und der Tiefe ihres Seins; sie sammelt gleichsam ihr gesamtes Sein in einem Punkt und läßt es in der freien Entscheidung aktiv werden. Darum sind die Entscheidungen Gipfelpunkte im Leben der Person. Es handelt sich aber auch immer dabei um das Sein der Person. Eine Abwägung praktischer Möglichkeiten schließt immer eine Wertbeurteilung in sich: Man sucht das »Bessere« zu finden. Das kann heißen: das für die Person selbst Bessere, d. h. ihr Sein Fördernde oder zum mindesten nicht Bedrohende; oder das absolut Bessere, d. h. unangesehen seiner Bedeutung für die wählende Person im Seinsrang Höherstehende, wofür sie evtl. mit ihrer Entscheidung etwas von ihrem Sein zu opfern bereit ist. (Sie wird aber, objektiv und absolut genommen, durch die Entscheidung für das objektiv Bessere um seines objektiven Wertes willen immer gewinnen, weil eine solche Entscheidung selbst eine Seinssteigerung darstellt.) In der Scheu vor Entscheidungen, die den meisten Menschen eigen und bei vielen pathologisch gesteigert ist, steckt wohl ein dunkles Wissen darum, daß man damit »sein Schicksal schmiedet«; allerdings wird dabei verkannt, daß man dem auf keine Weise entgehen kann, weil man auch mit der Unterlassung und mit dem Ausweichen vor der Entscheidung sein Sein bestimmt. Jede Entscheidung bedeutet also eine Steigerung oder Minderung des Seins.*

*Ist die Entscheidung aber eine Auseinandersetzung mit Gott – und so ist es, wenn ich voll bewußt vor einem göttlichen Gebot stehe und mich dafür oder dawider entscheide –, so handelt es sich um Sein oder Nichtsein. Gegen Gott entscheiden heißt sündigen. Gegen Gott entscheiden heißt, sich gegen das absolute Sein entscheiden, das alles geschaffene Sein trägt; es heißt also, sich für das Nichtsein entscheiden und für die Vernichtung entscheiden. Am schärfsten zugespitzt ist das dort, wo das Gebot als solches (nicht seines Inhalts wegen) abgelehnt wird. Die Antwort ist die Versetzung ins Nichtsein,*

das der Seinsmodus der Dämonen und Verdammten ist. Ist das nicht ein Widersinn: das Nichtsein ein Seinsmodus? Wir stellen die Erörterung noch etwas zurück und versuchen zunächst über die weniger radikalen Fälle Aufschluß zu gewinnen.

Der Mörder weiß darum, daß es Gottes Gebot ist, nicht zu töten, und es ist ihm nicht darum zu tun, sich gegen Gott aufzulehnen; aber er will das Geld haben, das der einsame Wanderer auf der Landstraße in der Tasche hat; und weil er es auf andere Weise nicht bekommen kann, erschlägt er ihn. Man sagt, er sei mit einer schweren Sünde befleckt, von Gott abgewendet und Gott von ihm. Worin besteht die Befleckung? Ein Mord, noch dazu ein Raubmord, ein Mord aus Habgier, ist etwas Abscheuliches, das natürliche Gefühl empört sich dagegen. Aber was besagt die Abscheulichkeit ontisch, und welche Erkenntnis steckt in der Empörung? Einen Raubmord begehen heißt, materielle Güter über das Leben stellen. Und das ist eine Verkehrung der Rangordnung des Seins. Einen Mord begehen heißt Leben vernichten wollen und damit Sein vernichten wollen, und das ist böse schlechthin. Es heißt (nach katholischer Auffassung der »letzten Dinge«), eine Person der Vernichtung ihres Seins für alle Ewigkeit auszusetzen, und das ist Satanswerk. Es heißt das Band zerreißen, das zwischen allen Menschen von Anbeginn geknüpft ist und alles Menschenleben jedem Menschen teuer macht, und das ist Durchbrechung der Ordnung der Natur. Alles in allem: Störungen im Kosmos. Sie bedingen aber Störungen im Sein des Mörders selbst und in seinem Verhältnis zu Gott.

Der »normale« Mensch hat einen natürlichen »Sinn« für das, was recht ist, für die rechtlich-sittliche Ordnung der Welt, nach Thomas einen natürlichen Habitus, der ebenso ursprünglicher Besitz des Geistes ist wie die Prinzipien der theoretischen Erkenntnis; der traditionelle Name dafür ist »Synteresis«. Kraft dieses Habitus wird eine Störung jener Ordnung als solche empfunden, und es entspringt daraus ein Verlangen nach Wiederherstellung des Gleichgewichts, nach einem Ausgleich der Verschiebung. Eine Störung der rechtlich-sittlichen Ordnung kann nur durch freie Akte herbeigeführt werden. Die Wiederherstellung muß an dem Punkt ansetzen, von dem die Störung ausgegangen ist, d. h. bei der Person, die Unrecht getan hat. Was eine Person tut, ist Auswirkung dessen, was sie ist. Wenn sie Unrecht tut, so muß in ihr etwas nicht richtig sein. Stellt sie praktisch materielle Güter höher als Menschenleben, so muß sie einen intellektuellen Mangel haben, der sie die rechte Ordnung nicht erkennen läßt, oder einen in Gemüt und Willen, der sie im Gegensatz zu ihrer Erkenntnis zu handeln treibt. Die Wiederherstellung der Ordnung außerhalb ihrer selbst, die sie verschuldet hat, kann durch einen Akt erfolgen, der nicht von ihr ausgeht, aber sie trifft: die Strafe. Die Wiederherstellung der Ordnung in ihr selbst ist nicht ohne ihr Zutun möglich. Wie ist die Störung in ihr zu verstehen? Ist es ein Mangel in ihrem personalen Kern?

Wir haben unter dem Kern der Person das verstanden, was sie in sich selbst ist und was vorschreibt, wie ihr Leben verlaufen und was sie selbst werden kann oder soll. »Kann« oder »soll« heißt nicht »muß«. Es besteht die Möglichkeit, daß der Kern in der Entwicklung nicht rein zur Entfaltung kommt. Die Person selbst hat ein Gefühl dafür, wie sie sein könnte und sollte und tatsächlich nicht ist. Und auch an andern tritt ihr diese Zwiespältigkeit entgegen. Jener Mensch ist »eigentlich« gütig und

warmherzig, aber er kann sich im Verkehr mit andern nicht auswirken, weil er scheu und mißtrauisch ist und sich gegen sie verschließt. Wenn man diese inneren Hemmungen beseitigen könnte, dann würde er erst richtig das werden und als das erscheinen, was er eigentlich ist. »Hemmungen«: Darin liegt, daß es sich um etwas Negatives handelt. Mißtrauen und Scheu sind dauernde Einstellungen, die das aktuelle Verhalten der Person bestimmen; aber sie sind nicht »Habitus« im Sinne eines positiven Besitzes, sie sind »Privationen«, Mängel ihres Seins, die ihr den Vollzug gewisser Akte unmöglich machen oder doch erschweren. Alle Untugenden, Fehler, Schwächen der Menschen – einschließlich der Wurzel, der all das entspringt, der Verderbnis der menschlichen Natur durch die Erbsünde – sind demnach als Privationen zu fassen. Was aber ist darunter zu verstehen? Etwas, was nicht ist?

Mißtrauisch sein und nicht vertrauensvoll sein ist nicht dasselbe. Das zweite ist rein negativ; es spricht der Person einen Habitus ab, ohne etwas darüber zu sagen, wie sie tatsächlich beschaffen ist. Das Nichtsein, das in der Privation liegt, ist von anderer Art. Vertrauensvoll sein heißt einen Habitus besitzen, auf Grund dessen man bei der Berührung mit andern Personen leicht zu aktuellem Vertrauen übergeht. Mißtrauisch sein heißt eine Beschaffenheit haben, die diesem Übergang hinderlich ist und das entgegengesetzte Verhalten bedingt. Denn Mißtrauen ist ein Verhalten, ein Akt der Person, das Wort ist nicht bloß eine Bezeichnung für das Nichtvorhandensein von Vertrauen. Mißtrauen heißt, jemandem Böses zutrauen, in ihm eine Bedrohung des Seins (des eigenen oder eines andern) fürchten, und zwar ohne zureichende Erkenntnisgrundlage. Erwartung von etwas Bösem von seiten der Menschen braucht nicht Mißtrauen zu sein; es kann vernünftig begründet sein und einem Positiven, dem Habitus guter Menschenkenntnis, entspringen. Das Negative im Mißtrauen ist der Mangel vernünftiger Begründung. Wenn wir die Beschaffenheit, der ein solches Verhalten entspringt, »Privation« nennen, so ist damit nicht etwas schlechthin Nichtseiendes bezeichnet, sondern etwas, das mangelhaft ist, das hinter dem zurückbleibt, was Natur oder Vernunft erfordern. Das Maß, an dem alles gemessen wird, ist das vollkommene Sein, die vollkommene Güte, die vollkommene Erkenntnis usw. Hinter diesem absoluten Maß bleibt alles Endliche, Begrenzte, Geschaffene zurück.

In jedem endlichen Seienden steckt zweierlei: das Positive, das es ist, und das Seinsmaß, womit es das absolute Seiende nachbildet, einerseits – andererseits die Einschränkung seines Seins, das Hemmende, das es hindert, voll und ganz zu werden, was es positiv sein sollte und könnte, und bis zu dem ihm erreichbaren Höchstmaß des Seins zu gelangen. Die »Anlage«, die der Mensch mit zur Welt bringt, die Gesamtheit seines potentiellen Seins, umfaßt das beides. Unter dem Kern der Person haben wir dagegen offenbar nur das Positive zu verstehen. Wenn sie während ihres irdischen Daseins die Hemmungen kraft ihrer Freiheit überwunden hat, soweit sie es vermochte, und ihren Kern aktualisiert, soweit das in ihrer Macht lag, schwindet im status termini, bzw. in der jenseitigen Reinigung, alles Hemmende, Privative, und der schlackenlose Kern geht in die Ewigkeit ein.

Es wird also in der Reinigung nicht Positives vernichtet, sondern es werden die Hemmnisse entfernt, die der reinen Auswirkung des positiven Seienden im Wege standen; die Reinigung ist nicht Vernichtung, sondern Herstellung. Wenn davon die Rede war, daß beim Übergang in die Ewigkeit das

bewahrt und zu einem höheren Seinsmodus erhoben werde, was im irdischen Leben aktualisiert worden sei, so brauchen wir dabei nicht stehenzubleiben: Wir dürfen annehmen, daß alles, was im Kern beschlossen ist, dann aktualisiert und erhöht wird. Andererseits ist nicht zu denken, daß bei schuldhafter Vernachlässigung von etwas, was aktualisiert werden sollte, dies allein verlorenginge, der übrige Kern aber bewahrt bliebe. Entweder wird die Schuld vergeben: und dann ist alles gewonnen. Oder sie wird nicht vergeben: dann ist alles verloren. Wenn davon gesprochen wird, daß die Verdienste des Menschen sein ewiges Los bestimmen, daß es ein Mehr oder Minder an Seligkeit gibt, so ist damit nicht gesagt, daß mehr oder weniger von seinem personalen Kern in die Ewigkeit eingehe. Wenn er gerettet ist, so ist er ganz gerettet. Eher ist es so zu deuten, daß die Seinssteigerung, die er in der Ewigkeit erfährt und die ja mit unendlichen Abstufungen in der Annäherung an das absolute Sein zu rechnen hat, eine um so höhere ist, je mehr im irdischen Leben kraft freien Willens aktualisiert wurde. So steht die Lehre von der Reinigung und dem status termini der Auffassung des personalen Kerns als eines Einfachen nicht im Wege, sondern spricht eher dafür; allerdings nicht eines Einfachen im Sinne des göttlichen Seins, da es möglich ist, Was und Sein zu trennen, ein Wandel im Seinsmodus möglich ist und das Ganze nicht während seiner ganzen Dauer, sondern erst im status termini einen einheitlichen Seinsmodus hat.

So wird es auch nicht ohne Einschränkung gelten, daß der Kern etwas Unwandelbares sei, was während der Dauer des irdischen Daseins nur mehr oder minder in der Lebensaktualität sich auswirkt, aber am Ende dasselbe sei, was es am Anfang war. Allerdings: Was der Mensch eigentlich ist, das wird für den Blick der andern, die ihn von außen betrachten, und auch für den eigenen Blick, sofern er sich sieht, wie die andern ihn sehen, verdeckt durch das, was er äußerlich im Laufe seines Lebens wird: Das Kind reift zum Manne heran, der Mann wird zum Greis – die mit ihm gegangen sind, sehen die Veränderungen und bemerken kaum noch etwas von dem, was er ehemals war; und die Nachkommenden, die nur seine Gegenwart kennen, können es sich kaum vorstellen, daß er einmal anders war. Er selbst aber, wenn er sich nicht von außen betrachtet, sondern auf sein innerstes Lebensgefühl zurückgreift, bleibt im gewissen Sinne immer das, was er war, und kann es kaum fassen, daß er das sein soll, als was die andern ihn sehen. Je stärker er aus der Tiefe lebt, je reiner er seinen Kern entfaltet, desto belangloser werden die äußeren Veränderungen sein, und ins Himmelreich müssen alle als »Kinder« eingehen. Heißt das: genau so, wie sie ursprünglich waren? Es war eben von »Entfaltung des Kernes« die Rede. Das weist darauf hin, daß doch wohl auch er, rein innerlich, nicht völlig starr und unverändert verharrt. Die Aporie, die sich hier ergibt, wird erst an späterer Stelle gelöst werden.

Um Sein oder Nichtsein handelt es sich bei Schuld und Vergebung, beim Übergang in die Ewigkeit. Wie ist Vergebung und Herstellung des Seins zu verstehen? Wir werden es nicht begreifen, wenn wir nicht das Nichtsein verstehen. Wir sahen: Die schärfste Stellungnahme gegen das absolute Sein liegt in der Auflehnung gegen das göttliche Gebot als solches. Die Verletzung des Gebotes durch freiwillige Übertretung, weil das, was seinem Inhalt widerstreitet, dazu verlockt, ist keine explizite Auflehnung,

impliziert aber Nichtachtung des göttlichen Willens und damit des göttlichen Seins. Sie wird als Abkehr (aversio) von Gott durch Hinwendung zu den Geschöpfen bezeichnet. In der läßlichen Sünde wird keine freiwillige Abkehr von Gott vollzogen. Wenn es gelingen soll, etwas vom Nichtsein zu begreifen, so wird es am ehesten an dem Fall möglich sein, der die schärfste Ablehnung des göttlichen Seins darstellt. »Ich will das nicht tun, was Gott gebietet, weil er es gebietet.« Was könnte das für eine Person sein, die so spräche? Alle Betätigung eines Seienden ist die Auswirkung dessen, was es ist. Die Stellungnahme gegen das absolute Sein muß also von einem »Seienden« herrühren, das in sich im äußersten Gegensatz steht zum absoluten Sein. Der äußerste Gegensatz zum absoluten Sein ist das Nichtsein (sofern das absolute Sein zugleich das absolute Gute oder die Güte in Person ist, muß sein Gegensatz das Böse oder der Böse sein, und so wird es verständlich, daß das Böse als das Nichtseiende definiert wurde). Das kann man wohl sagen, aber kann man es begreifen? Agere sequitur esse: Das Sein bzw. das Seiende als solches wirkt sich in Tätigkeit aus – wie aber soll das Nichtsein und das Nichtseiende wirken, tätig sein? Wenn das einen Sinn haben soll, so muß das Nichtsein ein anderes sein als das Nichtsein dessen, was niemals war noch ist noch sein wird; bzw. dessen, das einmal war, aber nicht mehr ist, oder einmal sein wird, aber noch nicht ist. Das negative Existenzialurteil (und in einer gewissen Modifikation jedes negative Urteil) spricht von etwas, das nicht ist. Die Trennbarkeit von esse und essentia in jedem endlichen Seienden macht auch die Gegenüberstellung eines Quid, d. h. eines inhaltlich bestimmten Etwas, und seines Nichtseins möglich. Diese Trennbarkeit ist das wesentlich Unterscheidende zwischen endlichem und unendlichem, absolutem Seienden. In dem, was im schärfsten Gegensatz zum absoluten Sein steht, muß dann die Trennung zum äußersten gesteigert sein. Das hätten wir noch nicht in einem Etwas, das nicht ist (aber sein könnte), wohl aber in einem Nichts, das ist. Das erscheint als äußerste Paradoxie: Und das wäre es auch, an sich betrachtet. Dieses Sein eines Nichts kann natürlich nicht von dem Nichts getragen, nicht aus dem Nichts sein, sondern es muß vom Seienden erhalten werden. Und das Nichts ist nicht in sich zu fassen, sondern nur von einem Etwas her, das einmal an seiner Stelle gestanden hat und vernichtet wurde. Die ursprüngliche Negation muß als Akt eines Seienden gedacht werden, und zwar nicht des absoluten Seins, das nicht sich selbst negieren kann. Das steht nun in offenbarem Widerspruch zu dem, was vorhin gesagt wurde: Die Negation sei nur als Akt eines Nichtseienden möglich. Aber dieser Satz hatte sich ja bereits als innerlich unmöglich erweisen, bzw. er hatte nach einer Deutung des Nichtseins verlangt, der ihn möglich und mit dem eben ausgesprochenen zugleich vereinbar macht.

Ein inhaltlich bestimmtes Seiendes muß sich gegen das absolute Sein entschieden haben, und eben damit muß sein Übergang ins Nichts geschehen sein. Der Übergang ist ein momentaner, er ist aber nicht Sache dessen allein, das zu Nichts wird, denn es hat nicht die Kraft zu vernichten, sondern des absoluten Seins, und als Wirkung des absoluten Seins ist es auch zu fassen, daß das Nichts und die Negation im Sein erhalten werden. Die Entscheidung gegen das Sein ist ein geistiger Akt, also das Subjekt, das sie vollzieht, eine Person; auch nach seiner Vernichtung muß das Sein, das ihm erhalten

bleibt, geistig sein und die Form des personalen Seins haben; aber völlig entleert: Es kann nichts anderes sein als pure Negation, die sich gegen alles Seiende richtet. Sie kann aber aus sich nichts vernichten, denn ihre »Potenz« ist Ohn-Macht; vernichtet kann etwas immer nur werden durch das absolute Sein; und bei Personen ist diese Vernichtung bedingt durch ihre freie Entscheidung gegen das Sein und damit für das Nichtsein, wie es in der ursprünglichen Negation zuerst geschehen ist. Die Übertretung eines göttlichen Gebots um seines Inhalts, nicht um seiner Form willen ist keine direkte Negation des absoluten Seins. Sie impliziert eine Negation, indem sie sich für etwas entscheidet, was dem Gebot widerstreitet; und sie wird zur expliziten, weil sie sich um seines Inhalts willen auch gegen die Form entscheidet; aber sie will nicht diese Negation als solche, und sie ist niemals ungeteilte Negation des Seins, weil das Begehren, das zur Übertretung des Gebotes führt, die Bejahung eines Seienden enthält und jede Bejahung eines Seienden die Bejahung des absoluten Seins impliziert. Damit ist eine Basis gegeben, von der aus eine Rückwendung nach der Abwendung immer motiviert ist (auch wenn sie nicht aktuell wird).

Um Sein und Nichtsein der Person handelt es sich in dieser ganzen Erwägung über Sünde und Rechtfertigung. Die absolute Negation des absoluten Seins bedingt die Vernichtung dessen, was die Person ist, bei Erhaltung des vernichteten in einem »nichtigen Sein«: die Verdammnis. Es darf wohl die Behauptung gewagt werden, daß die absolute Negation rein diabolisch ist und daß bei Menschen während ihres irdischen Daseins immer noch irgendeine Bejahung irgendeines Seienden und darin des Seins als solchem vorhanden sein wird.

Der Zustand des Todsünders nähert sich dem der Verdammnis. Die Vernichtung ist bei ihm noch nicht erfolgt, aber sie ist herausgefordert und kann in jedem Augenblick eintreten. Sein Sein ist nicht pure Negation, er ist noch »etwas«, und der Kern seiner Person wirkt sich noch in seiner geistigen Aktualität aus; er arbeitet etwa noch an dem, wozu er berufen ist, evtl. sogar sehr intensiv, tut vielleicht aus natürlichem Verlangen Gutes. Aber die Negation ist in seinem Sein. Glaubt er an den Gott, dessen Gebot er mißachtet, an den Allmächtigen und Gerechten, so wird er in Angst sein vor seiner Vernichtung, er wird sich seines Seins als eines bedrohten, der Nichtigkeit preisgegebenen bewußt sein und alles, was er tut, als vorläufig und hinfällig empfinden, so daß das Schweben zwischen Sein und Nichtsein, das zu allem endlichen Sein gehört, zentral bewußt wird und das gesamte aktuelle Geistesleben beherrscht. Glaubt er nicht an Gottes Existenz und damit an die Verbindlichkeit seiner Gebote als solcher, hat er nicht in ausgesprochenem Widerspruch zu ihnen, sondern unbekümmert um sie gehandelt, so scheint es zunächst, als läge hier keine Negation vor. Sie liegt dann nicht vor in der Form der Auflehnung gegen die Gebote. Sie liegt aber – implizite oder explizite – vor als Gottesleugnung, als theoretische Negation des absoluten Seins. Wie weit diese Negation selbst Sünde ist, wollen wir hier nicht untersuchen. Sie impliziert objektiv – sofern alles Sein durch das absolute Sein bedingt ist – eine Negation allen Seins, und damit kommt wiederum in das Sein der Person selbst die Negation hinein; ohne daß sie sich in explizitem Denken die Konsequenzen ihrer intellektuellen Einstellung zum absoluten Sein klarzumachen brauchte, wird ihr gesamtes Geistesleben mehr oder

minder skeptisch zersetzt sein, damit auch das Bewußtsein ihres eigenen Seins wiederum das eines nichtigen Seins. Es gibt bei Sündern aus der Furcht, »in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen«, eine Flucht in die theoretische Negation, die aber doch nur in eine andere Form der Angst vor dem Nichts hineinführt. In allen diesen Fällen ist die Negation mehr oder minder weitgehende Beeinträchtigung eines vorhandenen personalen Seins, für das eine Befreiung von der Negation immer möglich bleibt. (Wie weit diese Befreiung gehen kann, da eine gewisse Negation ja im endlichen Sein als solchem liegt, wird noch zu erörtern sein.)

Es bedarf dazu einer freien Zuwendung zum absoluten Sein. Es wurde vorhin gesagt, sie sei immer motiviert in der positiven Einstellung zu irgendeinem Seienden, die zum personalen Sein gehört, solange nicht die absolute Negation des absoluten Seins erfolgt ist. In allem Tun des Menschen, das auf die Erhaltung seines Seins gerichtet ist, selbst noch in der Angst vor der Vernichtung, liegt die Bejahung seines eigenen Seins und damit – implizite – des absoluten Seins, durch das er selbst ist. Zur Aufhebung der theoretischen Negation des absoluten Seins kann die theoretische Aufklärung der Zusammenhänge zwischen absolutem und endlichem Sein führen (der Weg der Gottesbeweise); dann tritt an Stelle der Negation die Bejahung, d. i. die theoretische Zuwendung. Und wenn die intellektuelle Einstellung zum absoluten Sein sich ungehemmt auswirkt, so entspringt ihr die affektive Bejahung des absoluten Seins und das praktische Verhalten, das dadurch gefordert ist. Und wie der Negation oder Abwendung von seiten des absoluten Seins die Vernichtung antworten kann, so der Zuwendung eine Seinssteigerung, die Erhebung zu höherem Seinsmodus, die wir Gnade nennen. Die Negation der Negation in der freien Zuwendung und die Seinserhöhung zusammen ergeben die Rechtfertigung.

Der Weg dahin braucht nicht von der theoretischen Aufklärung auszugehen. Es wird in der Regel anders sein, wenn die Negation primär praktische Negation war. In dem Sünder, der ein Gebot seines Inhalts wegen übertritt, obwohl er an Gott und die Verpflichtung seinen Geboten gegenüber glaubt, ist ein innerer Widerspruch zwischen seinem theoretischen und praktischen Verhalten zum absoluten Sein; er ist sich dieses Widerstreits in seinem Sein bewußt; es wirkt sich aus in einer inneren Unruhe, die zu einer Aufhebung dieser Verfassung treibt: entweder zum Versuch einer Lösung durch Übergang zur theoretischen Negation, in der das praktische Verhalten seine Rechtsgrundlage sucht, oder zur Negation der praktischen Negation, zur Rückwendung zum absoluten Sein und Unterwerfung unter das Gebot, die wiederum die Erhöhung möglich macht. Einen inneren Widerstreit bedeutet auch die läßliche Sünde: nicht zwischen intellektuellem und affektivem bzw. praktischem Verhalten gegenüber dem absoluten Sein, da keine Abwendung von ihm erfolgt, aber zwischen dem durch die Zuwendung geforderten und dem tatsächlichen praktischen Verhalten. Die Beseitigung des Zwiespalts erfolgt durch innere Stellungnahme gegen das verkehrte praktische Verhalten und durch dessen Korrektur bzw. die Bereitwilligkeit dazu, falls sie äußerlich nicht durchführbar ist. Als Antwort darauf braucht nicht eine Neuaufnahme von seiten des absoluten Seins zu erfolgen, wie bei der Todsünde, weil ja keine Abtrennung vorlag, aber eine Seinssteigerung (Gnadenvermehrung) ist auch hier möglich. Das, was im status termini fest bleibt, ist die Einstellung zum absoluten Sein: Sie ist Abwendung oder Zuwendung,

intellektuell und affektiv. Dagegen läßt er die noch ausstehende Wiedergutmachung von praktischen Verfehlungen zu und damit die Beseitigung jedes inneren Zwiespaltes, durch den die volle positive Auswirkung des personalen Seins in seiner Hinwendung zum absoluten Sein noch gehemmt ist.

## 6. Zusammenfassung der vorläufigen Ergebnisse über den Kern der Person

Die letzten Betrachtungen wurden nicht aus theologischem Interesse angestellt, sondern um dem, was wir als Kern der Person bezeichnet haben und was in mancher Hinsicht schon faßbar war, näherzukommen. Vier Fragen tauchten in den verschiedensten Zusammenhängen immer wieder auf und scheinen hier zu dieser, da zu einer entgegengesetzten Antwort zu drängen: 1. Ist der Kern der Person etwas Aktuelles oder Potentielles? 2. Ist er etwas Einfaches oder etwas Teilbares? 3. Ist er etwas Wandelbares oder Unwandelbares? 4. Ist das aktuelle Leben der Person ganz oder nur teilweise im Kern verankert, oder kann es gar ganz ohne Beteiligung des Kerns – »unpersönlich« – verlaufen? Als Ergebnis aller durchgeführten Analysen kann zusammenfassend gesagt werden:

1. Der Kern der Person ist das Seiende, das sie in sich ist und wodurch sie similitudo des göttlichen Seins ist; das, was der analogia entis positiv zugrunde liegt. Was die analogia entis zu maior dissimilitudo macht, gehört in den Kern der Person nicht hinein. Er ist actu ens, aktuell Seiendes, im Gegensatz zu bloßer Möglichkeit, und zwar nicht nur zu logischer Möglichkeit, sondern auch zu bloßer Potenz im Sinn unausgebildeter Fähigkeit; er ist aber nicht actus purus, sondern ein Aktuelles, das einer Seinssteigerung fähig ist, und zwar zu der Seinsform bewußten Geisteslebens. Im Hinblick auf diese Seinssteigerung kann sein Sein potentiell genannt werden.

2. Dieses Seiende nähert sich der Einfachheit des göttlichen Seins dadurch, daß a) es nicht in derselben Weise in der Zeit ist wie der Entwicklungsgang, dem es zugrunde liegt; daß es b) ein einfaches Quale ist, ohne gesonderte Qualitäten und Potenzen, die erst an dem, was sich aus ihm entwickelt, hervortreten; c) alles, was es ist, sich in der höchsten Steigerung seines Seins in einem Akt (im Sinn geistiger Aktualität) sammeln kann: während des irdischen Lebens in einzelnen Momenten, dauernd im ewigen Leben. – Es bleibt hinter der Einfachheit des göttlichen Lebens zurück; a) indem diese Zusammenfassung alles dessen, was es ist, nicht sein konstanter Seinsmodus ist, sondern – in statu viae – das in gewissen Momenten erreichbare Höchstmaß und auch in der Ewigkeit nicht absolut konstant, weil das, was es ist, selbst einer Bereicherung und Steigerung fähig ist und weil von dem, was es ist, das zu scheiden ist, was es hat – sein geistiger Besitz –, der nicht dauernd als Ganzes vor dem geistigen Blick zu stehen braucht wie in dem allumfassenden göttlichen Wissen; b) indem sonach in seiner Lebensaktualität das, was es ist und was es hat, nacheinander bzw. wechselnd – also teilweise – hervortritt; c) das Auseinander, in das sich sein Sein dehnt, nicht nur ein zeitliches Kontinuum ist, sondern eine Erstreckung zwischen Oberfläche und Tiefe; d) das, was von ihm in der Lebensaktualität hervortritt, die Form des Zentralen oder Peripheren und e) verschiedene Intensitätsgrade hat.



3. Die Frage der Wandelbarkeit des Kerns ist noch am wenigsten einer Lösung entgegengeführt. Es ist nur sichtbar geworden, daß er hinter dem Entwicklungsgang der Person – dem aktuellen Leben und der fortschreitenden Formung der Potenzen zu Habitus – steht und nicht selbst diese Entwicklung durchmacht. Aber Verschiedenes wies darauf hin, daß er selbst eine Wandlung erfährt, die mit »Entfaltung« bezeichnet wurde und erst auf Grund späterer Untersuchungen geklärt werden kann.

4. Das aktuelle Leben der Person ist nicht allein in ihrem Kern fundiert, sondern außerdem a) in der gegenständlichen Welt, mit der sie in Berührung kommt; b) in den anderen Personen, mit denen sie zusammenlebt; c) in einer Anlage, die zunächst durchaus potentiell ist, eine Reihe von Potenzen unterscheiden läßt und sich im Laufe des Lebens mehr oder minder zu Habitus (aber auch Privationen) entwickelt. Bei reinen Geistern entfällt die erste außerhalb des Kerns gelegene Bedingung ihres aktuellen Lebens, und an Stelle der letzten steht die Ausrüstung mit Verstandesformen, die mehr sind als die bloß potentielle Anlage. Darum ist für diese beiden zu vermuten, daß sie *de ratione materiae* sind, d. h., daß sie in der materiellen Grundlage des menschlichen Personseins ihre Wurzel haben.

Für die reinen Geister gibt es kein aktuelles Leben, das nicht Auswirkung ihres personalen Kerns oder Aktualisierung ihrer Verstandesformen wäre, wenn es auch durch andere Personen mitbedingt sein kann. Bei den Menschen haben wir drei Formen eines scheinbar »unpersönlichen« Lebens gefunden: ein rein oberflächhaftes, durch die Außenwelt gewecktes; ein von andern Personen übernommenes und von ihnen getragenes; ein mechanisiertes. Ganz unpersönlich ist keins: Die Außendinge berühren die Person, wenn auch nur oberflächlich; um von dem Leben anderer ergriffen zu werden, muß sie mit ihnen lebendige Fühlung haben und auch für das Gegenständliche, das die andern ergreift, nicht gänzlich unzugänglich sein; die Mechanisierung setzt einen ursprünglich persönlichen Verlauf des mechanisierten Lebens voraus.

Zur weiteren Aufklärung dessen, was im Sein der Person dunkel geblieben ist, muß ihre Eingliederung in den Zusammenhang der materiellen und geistigen Welt untersucht werden. Vor allem ist eine ausreichende Analyse der menschlichen Person nicht möglich vom rein Geistigen her, sondern erst, wenn man ihre Gestaltung in Leib und Seele in Betracht zieht.

Zunächst bedarf es aber nach den vielverzweigten Analysen des letzten Teils einer Zusammenfassung dessen, was zur Ontologie des Geistes festgestellt wurde, und seiner Auswertung für das leitende Problem: *Potenz und Akt*.

## § 9. Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse zur Ontologie des Geistes

*Die ontologischen Grundformen: Gegenstand (Etwas), Was (das, was der Gegenstand ist) und Sein, sind in der materialen Untersuchung immer wieder hervorgetreten, obwohl die Untersuchung sie nicht immer zu trennen vermag und unvermeidlich von der einen zur andern übergeht, und können jetzt für die Zusammenfassung als Leitfaden dienen. Die Gegenstandsform differenziert sich im Reich des Geistes. Die Grundform, auf die die andern zurückweisen, ist die der Hypostase: 1. Das, was aus sich und für sich ist (aus sich: etwas, das Prinzip, wenn auch nicht letztes Prinzip seines Seins ist; für sich: etwas, das in sich, nicht in andern ist, d. h. Substanz ist). Dieses spaltet sich wieder: in das nicht nur aus und für sich, sondern auch durch sich selbst Existierende – das absolute Sein; und das, was sein Sein von dem absoluten Sein empfängt. Durch die weitere formale Relation des Für-sich-selbst-Daseins bestimmt sich die Hypostase zur Person: der einen unendlichen Person und der Mannigfaltigkeit möglicher endlicher Personen. Das sind die beiden Formen subjektiven Geistes oder geistiger Subjekte. Als 2. Grundform geistiger Gegenstände tritt hinzu die des objektiven Geistes als des Geistigen, das in Abhängigkeit von subjektiven Geistern existiert: eine Welt objektiven Geistes, die eine jede Person umgibt und von ihr getragen ist (ihre »Ideen«), oder von Objekten, die durch Personen ins Dasein gesetzt sind und losgelöst von diesen fortexistieren: Ideen, die in eine Materie hineingebildet sind (ihre »Werke«). Als 3. Grundform ist hinzuzufügen, was dem subjektiven Geist innewohnt und sein Sein bestimmt: seine Formen oder Spezies. Es besteht aber die Möglichkeit des Übergangs von der zweiten zur dritten Form und umgekehrt.*

*Das Was, das diese Formen ausfüllt, ist teils ein allen Gemeinsames, das den gemeinsamen Namen Geist rechtfertigt, teils ein den Formen entsprechend Differenziertes. Das Gemeinsame läßt sich negativ fassen als das Immaterielle, nicht Raumfüllende, auch nicht in derselben Weise wie das Materielle der Zeit Verhaftete, nicht sinnlich Qualifizierte; positiv als das Durchleuchtete, Geöffnete, Aktive bzw. das der Durchleuchtung, Öffnung und Aktivität Fähige. Durchleuchtung und Öffnung haben dabei, je nachdem es sich um subjektiven oder objektiven Geist handelt, den Charakter des Seiner-selbst-Bewußtwerdens und Erkennens bzw. des Durchsichtig- und Erkenntwerdens, Aktivität den eines freien Tuns oder eines dem naturhaften angenäherten Wirkens. Die Spezies aber sind die Mittel, deren sich der subjektive Geist bei der Erschließung des objektiven bedient; sie sind in ihrer Wirksamkeit in einer analogen Weise wie das Tun des subjektiven Geistes bewußt, ohne Objekt zu sein und ohne erkannt zu sein wie ein Objekt, aber der Objektivierung und des Erkenntwerdens fähig*

*Damit hat sich das, was im Reich des Geistes ist, und in gewisser Weise auch schon sein Sein differenziert. Nun gilt es für die verschiedenen Formen des Was den entsprechend differenzierten Inhalt zu zeigen. Die Person ist das, was als das im Reich des Geistes Ursprüngliche ist, was seiner selbst und andern Seins und Seienden bewußt ist (bzw. erkennt), was frei wollend tätig ist. Die unendliche*

Person ist das absolute Sein, das in allen formalen und materialen Untersuchungen immer wieder als Prinzip und Maß alles Seins und Seienden auftaucht: das Wissen, die Macht etc., das Sein selbst in Person. Ihr äußerster Gegensatz ist das Nichts in Person. Dazwischen stehen die positiven endlichen Personen: begrenzt in dem, was sie sind und in ihrem Sein. Das, was sie sind, ist z. T. etwas Festes, das sie ins Dasein mitbringen und während der Dauer ihres Seins seinem Was nach bewahren: das, was wir den Kern der Person nannten und was von Thomas für die reinen Geister als ihr Wesen oder ihre Spezies bezeichnet wird. Es ist etwas Individuelles, d. h. numerisch und qualitativ Einmaliges. Ihm ist ein weiterer Bestand an Seiendem beigegeben: die Verstandesformen, die die Erkenntnis von anderm Sein ermöglichen; sie sind einem Teil ihres Bestandes nach allgemein, aber durch ihr Sein in den Personen individuiert. Bei den reinen Geistern bilden sie in ihrer Gesamtheit einen festen Bestand. Bei den Menschen sind die mitgegebenen Formen, die Prinzipien, »Samen«, durch deren Gebrauch der Bestand an Formen fortschreitend erweitert wird. So kommt bei ihnen zu dem, was sie dauernd sind, etwas hinzu, das wird und wächst und sich wandelt. Das, was wird, ist schon bei Beginn des Werdens und während seiner ganzen Dauer etwas, und dieses, was material dem Werden zugrunde liegt, nennen wir die Anlage der Person oder ihren Bestand an Potenzen: die Fähigkeit, die Formen zu benützen, neue zu erwerben und durch sie zu erkennen (Intellekt); durch das Erkannte und durch das eigene Sein bzw. das, was man in sich ist, in innere Bewegung versetzt zu werden (Gemüt); aus sich heraus sich für etwas einzusetzen, zu handeln und zu gestalten (Wille, praktische und schöpferische Kräfte). Das, was die Person jeweils geworden ist, wozu sich ihre Anlagen entwickelt haben, sind ihre Habitus und Privationen, als Ganzes genommen der Charakter.

In dem, was die Person ist, fanden wir bereits das eingeschlossen, was wir als dritte Grundform geistiger Gegenstände angesprochen haben: die Formen oder Spezies, die im geistigen Subjekt sind und sein Sein bestimmen.

Die zweite Grundform: Ideen und Werke von Personen, umfaßt mit ihrem Was den Sinngehalt aller wirklichen und möglichen Dinge.

Den Differenzen von Form und Inhalt der geistigen Gegenstände entsprechen Differenzen des geistigen Seins. Der höchste Seinsmodus ist aktuelles, bewußtes Leben, das zugleich freies Tun ist. Als unwandelbares ist es das absolute Sein. Es ist für endliche Personen die Grenze, der sich ihr Sein in einer Mannigfaltigkeit von Stufen annähert. Wir bezeichnen diese höchste Stufe des Seins als reine »Aktualität« (actus purus), die ihr angenäherten {{Stufen}} auch noch als Aktualität (obwohl sie schon etwas von Potentialität enthalten), die entfernteren, auf die jeweils höheren hingebundenen und den Übergang darein gestattenden als Habitualität und Potentialität. Das Sein der endlichen Personen ist potentiell, habituell und aktuell zugleich, aber im Hinblick auf Verschiedenes und außerdem in verschiedenem Sinn. Bei den reinen Geistern ist der Kern (ihre Spezies) dauernd in bewußtem Leben aktualisiert; die Verstandesformen sind teils aktuell, teils habituell und dementsprechend auch die von ihnen getragene Ideenwelt; potentiell ist das Sein der reinen Geister, sofern es eine Erhebung zu höherem Geistesleben gestattet, als das ihrem Wesen entsprechende ist, und sofern es möglicher

Vernichtung ausgesetzt ist. Bei menschlichen Personen ist der Kern nicht als Ganzes in bewußtem Geistesleben aktualisiert. Was nicht in solcher Weise aktualisiert ist, ist im Hinblick auf diese höchste für ihn aus sich erreichbare Aktualitätsstufe potentiell bzw. habituell. Wenn wir trotzdem für den Kern als Ganzes dauernde Aktualität in Anspruch nehmen, so besagen Aktualität und Potentialität etwas anderes als vorher. Wir sprechen von »Potenzialität« und »Aktualität« ja auch in der materiellen Welt, wo die Aktualität nicht bewußtes Geistesleben besagt und die Potentialität nicht eine Seinsstufe, die den Übergang in bewußtes Geistesleben gestattet. Aktualität heißt dort wirksames (aber nicht bewußtes) Sein und Potentialität eine niedere Stufe des Seins, die den Übergang in jene höhere gestattet. Diese Aktualität gibt es auch im Subjektiv-Geistigen, aber mit dem Unterschied, daß sie hier mit der Potentialität des Übergangs zu bewußtem Geistesleben verbunden ist, während das Aktuelle im Sinne der Wirksamkeit auf materiellem Gebiet die höchste aus der materiellen Substanz heraus erreichbare Aktualität darstellt und keine Möglichkeit des Übergangs in bewußtes Geistesleben in sich birgt. Sie gestattet nur die Überführung in die Aktualität objektiv-geistigen Seins durch eine vom Geistigen herkommende Wirksamkeit.

Damit ist die Frage des Seins der geistigen Objekte angeschnitten. Ihr Sein ist von dem der Personen dadurch unterschieden, daß sie nicht aus sich und für sich sind, erst recht nicht durch sich und auch nicht für sich da sind. Sie sind durch Personen, d. h., sie haben ihr Sein von Personen empfangen: entweder unmittelbar durch den schöpferischen Akt Gottes oder durch die schöpferische Tätigkeit endlicher Personen (das eine sind die reinen Naturdinge, die wir materielle nennen, sofern sie geformte Materie sind, die aber zugleich geistig genannt werden müssen, sofern in ihnen eine Idee Gottes als ihre Form wirksam ist; das andere sind die Werke von Menschen [oder auch geschaffenen reinen Geistern], die wir unter dem Titel »Kultur« zusammenfassen und die eine Art zweiter Schöpfung, ein Analogon der gottgeschaffenen Welt, darstellen). Sie sind nicht für sich: Sie werden entweder gehalten durch die geistige Aktivität von Personen oder getragen von einer Materie. Sie sind nicht aus sich: Sie sind kein Prinzip des Seins und Wirkens, wie es, in Analogie zum ersten Prinzip, kraft ihrer Freiheit die endlichen Personen sind. Sie sind nicht für sich selbst da: Ihr Sein ist nicht bewußtes Geistesleben. Man kann es nur insofern »durchleuchtet« (intelligibel) nennen, als es für Personen durchsichtig sein kann, und geistig außerdem darum, weil es in geistigen Personen eine Wirksamkeit entfalten kann. (Die Art dieser Wirksamkeit ist noch nicht genügend erörtert, sie gehört in den Zusammenhang der Eingliederung der Person in die geistige und materielle Welt.) Der Gegensatz von Aktualität und Potentialität entfällt bei den Ideen Gottes, die zum göttlichen Sein gehören und ewig aktuell sind. Die Formen, die in den Naturdingen sind, haben aktuelles Sein, 1. sofern sie die Materie formen; 2. sofern sie die äußere Wirksamkeit der materiellen Dinge im Kausalzusammenhang der materiellen Natur bedingen; 3. sofern sie von Personen aktuell erkannt sind und deren geistiges Sein mitbestimmen. Sie sind potentiell, 1. sofern für sie die Möglichkeit der Vernichtung besteht (nicht an sich, sondern mit dem konkreten Ganzen, dessen Form sie sind); 2. sofern sie in der Materie nicht ganz ausgewirkt sind, sondern die Formung sich im Nacheinander eines zeitlichen Prozesses vollzieht und auch evtl.

während der ganzen Dauer des Dinges keine vollständige ist; 3. ihre Wirkungsmöglichkeiten im Kausalzusammenhang der materiellen Welt nur teilweise und nacheinander aktualisiert werden; 4. ihr mögliches Einwirken auf das Sein geistiger Personen auch nur nacheinander und teilweise aktuell wird. Analog ist das Verhältnis von Aktualität und Potentialität bei den Werken endlicher Personen.

Die Ideen endlicher Personen sind aktuell, 1. sofern sie im bewußten Geistesleben, als ihm unabtrennbar zugehörig, vor dem Geist stehen; 2. indem sie im aktuellen Geistesleben, in der Entwicklung der Person selbst und in der äußeren Welt gestaltend wirksam sind. Sie sind potentiell: 1. sofern sie ganz oder z. T. in den Inaktualitätsmodus übergegangen sind, der für die immanente Sphäre charakteristisch ist; 2. sofern nicht alle ihre Wirkensmöglichkeiten ausgewirkt sind.

Die *species intelligibiles* haben ihr Sein in den Personen: aktuell, sofern sie in aktuellem Geistesleben als »Mittel« fungieren, potentiell oder habituell, sofern diese Möglichkeit nicht aktualisiert ist. Ihr Sein kann in das der Ideen übergehen, sofern sie erkannt werden und somit vor dem Geist stehen können. Andererseits können die Ideen aus ihrer gegenständlichen in Funktionsstellung treten, so daß sie auch als Formen des Geistes anzusprechen sind. Es ist also keine scharfe Trennungslinie zu ziehen. (Das gegenseitige Verhältnis wäre in besonderer Untersuchung festzustellen.) Auch das, was man »Potenzen« und »Habitus« nennt, sind Formen des Geistes, die unter diesem Namen potentiell bzw. habituell sind und sich in entsprechenden Akten der Person aktualisieren. Damit klärt sich das Schwanken im Gebrauch dieser Termini auf, wonach sie einmal Seinsmodi bezeichnen und dann wieder etwas Seiendes: Eigenschaften, Dispositionen, Zuständlichkeiten von Substanzen, ja schließlich die substantielle Form selbst. Die Person (und ebenso jede andere Substanz) ist das, was sie ist, in verschiedenen Seinsmodi; und die Namen der Modi werden auf das, was in dieser Weise ist, übertragen.

# VI Die endlichen Dinge als Stufenreich geformter Materie durchgeführt in Auseinandersetzung mit H. Conrad-Martius' Metaphysischen Gesprächen

## *§ 1. Die Bedeutung der menschlichen Natur für die Problematik von Akt und Potenz*

*Die Untersuchung der Materie wies uns auf den Geist, bei der Untersuchung des Geistes wurden wir wiederum auf materielle Gebilde zurückgeführt. Die Dinge, mit denen wir in der Erfahrung zu tun haben, sind Einheiten aus Geist und Materie, durch den Geist geformte Materie. Die materiellen Dinge tragen in ihrer »Natur« etwas Objektiv-Geistiges in sich. Die Durchdringung von personalem Geist und Materie (im üblichen Sinn des Wortes) haben wir im Menschen. Welche Art der Verbindung von Geist und Materie in den Lebewesen niederer Stufe vorliegt, wird sich im Laufe der Untersuchung mit ergeben, wenn wir die Grenzgebilde, tote Dinge und menschliche Persönlichkeit, zu einiger Klarheit zu bringen suchen, da diese Gebilde aus Geist und Materie sich in ihrer Gesamtheit als ein Stufenreich erweisen, in dem die jeweils höheren die niederen in gewisser Weise einschließen. Da Geist in seiner reinsten Form uns die reine Aktualität darstellt, die ungeformte Materie die reine Potentialität, und wenn es berechtigt ist, das Verhältnis von Seele und Leib als ein Verhältnis von Form und Materie oder Akt und Potenz aufzufassen, so muß die Untersuchung der menschlichen Natur auch weitere Aufschlüsse über Akt und Potenz bringen.*

## § 2. Mögliche Zugänge zum Verhältnis von Leib und Seele, Materie und Geist

*Thomas sieht in der Seele eine geistige Substanz, die niederste im Reich des Geistes, die sich darum mit der höchsten materiellen, dem menschlichen Körper, berührt und mit ihm als seine Form vereinigen kann. Wo er gegenüber gegnerischen Ansichten seine Auffassung der Seele als Form des Leibes verteidigt und eine bloß äußere Verbindung beider ablehnt, führt er als Begründung an, daß nach dem Abscheiden der Seele der Leib nicht mehr Leib bleibe, das Auge nicht mehr Auge etc. Damit werden wir auf den Weg der phänomenologischen Analyse verwiesen, die uns das Wesen von Leib und Seele erschließen und zum Verständnis ihrer letzten ontischen Struktur hinführen kann.*

*In der immanenten Analyse sind wir auf die Scheidung von Geist und Sinnlichkeit gestoßen. Das, was im eigentlichsten Sinne seiner selbst bewußtes Leben ist, die Aktivität des Subjekts, haben wir als geistig (subjektiv-geistig) in Anspruch genommen. Davon hoben sich die immanenten Daten ab, die als dem Ich zugehörig, nicht als von ihm unabhängige (transzendente) Gegenstände erscheinen, aber doch als etwas Ichfremdes, immanent Transzendentes. Die Untersuchungen des vorausgehenden Teils haben sich auf das Geistige beschränkt und dieses ganze Gebiet nur gelegentlich gestreift, wo es galt, menschliches Geistesleben dem reiner Geister gegenüberzustellen. Vielleicht, daß hier ein Ansatzpunkt ist, um die Durchdringung von Ungeistigem mit lebendigem Geist zu verstehen. Diese Durchdringung tritt uns phänomenal auch am Leib entgegen, der als beseelter Leib vor uns steht (vornehmlich der fremde) und von innen her als dem Geist zugehörig und von ihm beseelt empfunden wird (vornehmlich der eigene). Das wäre ein zweiter Zugangsweg. Es wird aber auch zu fragen sein, ob es ausreicht, die Seele durch die Verbindung des Geistes mit Ungeistigem gegenüber reinen Geistern abzugrenzen, oder ob es nicht gelingen kann, sie in sich als ein Gebilde eigener Art zu fassen.*

## § 3. Versuch einer Abgrenzung von Seele und Geist durch Vergleich mit dem göttlichen Geist

*Diesen Weg hat H. Conrad-Martius in ihrem »Gespräch über die Seele« eingeschlagen, und in meiner Abhandlung über »Individuum und Gemeinschaft« habe ich auch an diesem Punkt eingesetzt. Man wird dann fragen, welchen geistigen Wesen man eine Seele zuspricht und welchen nicht, und nach dem Grunde der Scheidung suchen, um dahinter zu kommen, »was denn die Seele wahrhaft sei«. Zwei Typen »reiner« Geister haben wir bisher vornehmlich betrachtet: Gott und die Engel. H. Conrad-Martius zieht die geistig und leiblich gestalteten Elementargeister, Elfen, Nixen usw., wie sie uns aus Märchen und Sagen vertraut sind, mit herein. Wenn es nötig wäre, alle möglichen Typen von Geistern zum Vergleich heranzuholen, so müßte erst eine Voruntersuchung angestellt werden, um zunächst alle*

möglichen Typen von Geistern aufzuweisen. Aber diese Vollständigkeit ist nicht prinzipiell erforderlich, da es sich nicht um ein induktives Verfahren handelt, sondern um ideierende Abstraktion auf Grund eines genügend geklärten Anschauungsmaterials. Wir gehen zunächst von den bereits erörterten Typen aus.

Man spricht von Gottes Geist, aber nicht von Gottes Seele. Ist es die Unendlichkeit Gottes, die uns verbietet, ihm eine Seele zuzuschreiben? Ist es die Ursprünglichkeit seines Seins (daß er das ens primum, durch sich selbst und Prinzip alles andern ist) oder die reine Aktualität oder die Einfachheit? Um mit dem letzten anzufangen: Vom Menschen sagt man, er habe eine Seele; von Gott könnte man nur sagen, er sei Seele, weil er alles, was sich von ihm aussagen läßt, ist. Kann man das von ihm sagen, so wie man sagt, daß er die Güte sei, während der Mensch nur Güte habe oder gütig sei? Es ist weder das eine noch das andere möglich. Der Mensch ist nicht »seelisch«, wie er gütig ist: Die Seele ist keine Eigenschaft. Wenn es möglich ist zu sagen, daß der Mensch »Seele habe«, so ist noch der Sinn dieser Rede zu untersuchen: was das »Haben« besagt und ob nicht ein Sinnesunterschied sei zwischen »Seele haben« und »eine Seele haben«. Der Person wurde an früherer Stelle eine geistige »Habe« zugeschrieben (»Habitus« im noematischen Sinn), ihre Ideenwelt, die (bei endlichen Personen) jeweils nur zum Teil aktualisiert ist, aus der aber prinzipiell alles (im Nacheinander) zu aktueller Betrachtung hervorgeholt werden kann. Dem gegenüber stand aber der Habitus im noetischen Sinn, das, was die Person nicht als Besitz zu eigen hat, sondern was bzw. wie sie selbst habituell ist. Dem geht parallel, was sie potentiell und was sie aktuell ist. Ihre Potenzen, Habitus, Akte – d. h. das, was sie jeweils potentiell, habituell, aktuell ist, – sind keine »Habe«, kein »Besitz« gleich der Ideenwelt. Darum ist es schon uneigentlich gesprochen, wenn man sagt, ein Mensch habe Güte; entsprechender ist der Ausdruck, daß er gütig sei. Daß die Seele keine »Habe« im angegebenen Sinn ist, liegt auf der Hand. Sagt man, der Mensch habe Seele und Leib, so wird damit nicht ein äußerer (materieller oder geistiger) Besitz bezeichnet; auch nicht etwas Akzidentelles, was oder wie er jeweils sei, sondern das, was er wesenhaft ist, das, worin sich sein Sein notwendig entfaltet. Alles, was ihm zugesprochen werden kann, gehört dem Leib oder der Seele (oder beiden zugleich) zu. Der Mensch »hat Seele« könnten wir demnach sinnentsprechender wiedergeben mit »der Mensch ist als ein seelisches Wesen«. Er wird damit einer besonderen Gattung des Seienden und ihm wird eine besondere Seinsweise zugeschrieben. Damit scheint schon klar zu sein, warum von Gott nicht gesagt werden kann, daß er »Seele habe«. Gott läßt sich ja in keine Gattung des Seienden einordnen, und ihm läßt sich keine besondere Seinsweise zuordnen, da er das Sein selbst und ohne jede Einschränkung ist.

Eine Schwierigkeit scheint sich hier zu ergeben. Haben wir nicht beständig Gott ein geistiges Wesen genannt und ihm damit eine besondere Seinsweise, ihn einer besonderen Region zugewiesen? Allerdings, wir versuchten »Geist« als Titel für eine besondere Region des Seienden zu nehmen, und wenn wir Gott als einen besonderen Gegenstand dieser Region auffassen wollten, so läge darin eine Verkennung seiner Transzendenz gegenüber allen Regionen. Aber wenn alles Seiende in Analogie zum göttlichen Sein steht und an ihm sein Maß hat, so gilt das in ausgezeichnetem Sinn vom Geistigen.



*Gott ist Geist. Geist in seiner reinsten Form ist reiner Akt oder reines Sein. Darum gehört zwar nicht Gott einer Seinsregion zu, aber eine Seinsregion gehört ihm besonders zu. Ja, in gewissem Sinne ist durch diese Zugehörigkeit die Region selbst gesprengt worden, weil alles Seiende als solches einen Anteil am Geist hat. Aber nicht alles Seiende hat »Anteil an der Seele«. Daß ein Seiendes Anteil am Geist hat, besagt, daß in seinen Aufbau etwas Geistiges eingegangen ist: ein geistiges Subjekt oder eine Idee. »Etwas Seelisches« kann in den Aufbau eines Seienden nur in der Form eingehen, daß »eine Seele darin wohnt«. Und nicht in jedem Seienden wohnt eine Seele, nicht jedes Seiende »hat eine Seele«. Vorhin wurde die Frage aufgeworfen, ob es nicht Verschiedenes bedeute: »Seele haben« und eine Seele haben. »Seele haben« deuteten wir als Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gattung des Seienden. (Wir lassen jetzt noch dahingestellt, ob »Seele« selbst als die entsprechende Gattung aufzufassen ist.) »Eine Seele« bezeichnet ein Individuum. »Der Mensch hat eine Seele« besagt: Es wohnt in ihm etwas Individuelles, was wir »Seele« nennen. Es besagt also zugleich: Dieser Mensch hat diese Seele. Wir können nicht sagen: Er ist diese Seele, sofern das »ist« ein Ineinssetzen des Gegenstandes mit allem, was er ist, bedeuten soll. In diesem Sinne könnte man sagen: Er ist das Ganze aus diesem Leib und dieser Seele. Man kann ferner sagen: »Er ist in dieser Seele«, sofern alles Sein der Seele des Menschen Sein ist; und »Diese Seele ist in ihm«, sofern er ein Ganzes ist, das mehr umfaßt als die Seele. Wenn es nicht möglich ist, von Gott zu sagen, daß er Seele habe, so ist es eo ipso auch nicht möglich zu sagen, daß er »eine Seele« habe. Es ist unverträglich mit der Einfachheit und mit der Unendlichkeit des göttlichen Seins.*

#### *§ 4. Vergleich der Seele mit »seelenlosen« endlichen Geistern*

*Für die Seele ergibt sich aus dem Gesagten, daß sie ein Begrenztes ist und daß sie Teil eines Ganzen ist. Das erste hat sie mit den andern geschaffenen Geistern gemeinsam, das zweite trennt sie von den geschaffenen »reinen« Geistern. Allerdings müssen wir, um das deutlich zu machen, das Teilsein noch ergänzen. Es gibt Ganze, die sich aus selbständigen Teilen aufbauen (aus Teilen, die außerhalb des Ganzen existieren können) und diesen Teilen gegenüber relativ selbständig sind (es können einzelne Teile fortfallen, ohne daß das Ganze aufhört zu existieren). In diesem Sinne können die Engel als »Teile« des himmlischen Hofstaats bezeichnet werden. Die Seele dagegen ist wesentlicher Teil des Menschen; das Ganze, in dem sie ist, kann ohne sie nicht existieren. Ist auch sie dem Ganzen gegenüber unselbständig: d. h., kann sie nicht außerhalb des Ganzen, nicht ohne die Verbindung mit dem Leib, existieren? Der Volksglaube alter und neuer Zeit lieh den »abgeschiedenen Seelen« einen Schattenleib und schrieb ihnen eine Sehnsucht nach ihrem Leib von Fleisch und Blut zu. Daraus spricht ein Doppeltes: die Überzeugung von der Möglichkeit einer Trennung und zugleich von ihrer Naturwidrigkeit. Das zu erörtern ist wenig aussichtsreich, solange nicht größere Klarheit über das, was Seele und Leib sind, erreicht ist. Wäre die Verbindung von Leib und Seele eine unauflösbare und nur insofern modifizierbare, daß sie, ohne völlig aufzuhören, eine gewisse (noch näher zu erörternde)*

Trennung zuliebe, so läge es nahe anzunehmen, daß eben die Bindung an einen Leib die Seele von den reinen Geistern abscheide. Dem würde die Möglichkeit von Geistern widersprechen, die Geist und Leib, aber keine Seele hätten. Darum hat H. Conrad-Martius die Elementargeister herangezogen, für die sie eine solche Natur in Anspruch nimmt: weil sich durch den Vergleich leiblich-geistiger mit leiblich-seelisch-geistigen Wesen am ehesten herausstellen müßte, was die Seele sei. (Es deutet sich in dieser Gegenüberstellung schon an, daß »Geist« und »Seele« hier ausschließend nebeneinandergestellt werden, während nach der Thomistischen Auffassung die Seele Geist ist. Darauf müssen wir später zurückkommen.) Es bestünde freilich die Möglichkeit, daß die Leiblichkeit »seelenhafter« Wesen eine prinzipiell andere sein müßte als die seelenloser Geister. Ließe sich andererseits das Wesen der Seele ohne Bestimmung durch die Verbindung mit einem Leibe, sie selbst also als »reiner« Geist fassen, dann wäre es auch möglich, die Seele von anderen reinen Geistern als ein Wesen eigener Art abzugrenzen.

H. Conrad-Martius bezeichnet als das Eigentümliche seelischer Wesen gegenüber seelenlosen eine gewisse Schwere. Die Elementargeister sind in der Natursphäre, der sie angehören, ganz und gar aufgehoben, sie verkörpern den Geist ihrer Sphäre, sind dieser Geist in Person und leben ihn in ständiger Aktualität dar. Auch die Engel sind in der himmlischen Sphäre aufgehoben und leben aus ihr. Der Mensch aber ist in ein zentrales Selbst hineingesetzt und muß damit die Welt entgegennehmen: Sie schlägt in diesem Zentrum – das ist eben die Seele – zusammen, wird ihm aufgeladen und muß von ihm getragen werden. Der Mensch ist aus einer Bildungswurzel dreifach gestaltet: Zum Geist ist er erhoben, durch den Leib in die äußere Welt hineingestaltet, in der Seele aber ist er recht eigentlich zu Hause. Sie ist die Mitte seines Seins, aber er lebt daraus wie aus einem jenseitigen Grunde, denn niemals geht die Seele ganz in die Aktualität des Lebens ein; mit seinem peripheren Leben entfernt sich der Mensch beständig von dem zentralen Selbst, und es gibt »gleichsam seelenlose« Menschen, deren zentrales Selbst in einem Leben, das ganz an der Oberfläche bleibt, gar nicht angekurbelt ist.

Vieles aus diesen Beschreibungen erinnert an das, was im vorausgehenden Teil über den Kern der Person gesagt wurde. So wird von diesem Punkt aus am ehesten eine Auseinandersetzung möglich sein. Gemeinsam ist hier und dort, daß etwas als Seinsgrundlage des aktuellen Lebens angenommen wird, das nicht ganz in die Aktualität des Lebens eingeht, prinzipiell aber als Ganzes aktuell werden könnte (H. Conrad-Martius zieht diese Möglichkeit nur in Erwägung, ohne sich für oder gegen sie zu entscheiden). Ferner, daß es sich dabei um das »Innerste« des Menschen handelt, das, was er in sich selbst ist und womit er alles andere in sich aufnimmt (sofern er es in sich selbst hineinnimmt), und daß das Gemütsleben diesem Zentrum eigentlicher angehört als das äußerlich entgegennehmende intellektuelle Leben; daß es entsprechend der Beteiligung des Zentrums den Unterschied von Oberflächlichkeit und Tiefe im aktuellen Leben und als Eigenart verschiedener Personen gibt. Unterscheidend ist die Scheidung von Geist und Seele im Menschen und die Ablehnung einer Seele für die höheren Geister. Um hier weiterzukommen, wird gefragt werden müssen, welcher Geistbegriff jenen Ausführungen zugrunde liegt.

*Als Wesen des Geistigen wird (im Anschluß an den Wortsinn von »spiritus«) hervorgehoben, daß es atmet, daß es sein Wesen wie einen Hauch um sich breitet. Diesem »Ausatmen« oder »Geisten«, in dem das Wesen sich ausströmend verschenkt, entspricht ein »Einatmen«, in dem es seine Fülle selbst in Besitz nimmt und sich bewahrt: das »Leiben«. Es ist dabei an keinerlei materielle Leiblichkeit gedacht, und so kann man von Gott, der im vollkommensten Sinne Geist ist, dessen Wesen aber auch am vollkommensten ausgewirkt ist, sagen, daß er am vollkommensten »geistet« und »leibt«, sich vollkommen verströme und zugleich seine ganze Fülle bewahre. Nicht nur personalen Geistern ist dies Atmen eigen; auch eine Landschaft, eine Melodie u. dgl. strömen einen eigentümlichen Hauch aus. In diesem Sinn wird hier von »objektivem Geist« gesprochen. Es ist offenbar ein anderer Sinn als der in dieser Arbeit früher festgelegte: Nicht jedem Gebilde, das durch eine innere Form gestaltet ist, wird objektiver Geist zuerkannt, auch nicht jedem Menschenwerk, sondern nur einem in gewissem (nicht ganz festgelegten) Sinne Lebendigen.*

*Von dem spirituellen Leiben ist das materielle unterschieden, bei dem die Fixierung des eigenen Wesens eine Beschwerung und Belastung und ein Erstarren ist. Sodann werden von den substantiellen Geistern »Hungergeister« unterschieden, die nicht »leiben«, sondern nur »geistet« können; und dies nicht im Sinne eines Ausatmens eigener Fülle, sondern eines Verlangens, einer Gier nach der Fülle, die ihnen mangelt: die Dämonen und die abgeschiedenen Seelen. Der Dämon ist, »wenn auch als Unwesen«, so doch als »Wesen« bestimmter Art »gestaltet« – dieser Widerspruch ist gerade sein ausschlaggebendes Charakteristikum – insofern lebt und »west« er aus sich heraus und erhebt sich notwendig in sich zu einem Geist bestimmter Art. Aber sofern er sich eben nicht eigentlich zu sich erhebt, da er ja gar nicht zu sich gelangen kann, sondern von dem ihn qualifizierenden Leben nur gejagt wird und wie besessen ist, nicht aber es besitzt und es besitzend in ihm ruht, kann auch der von ihm »ausgeatmete« Geist nicht zu der reellen Breitung und frei das Wesen darbringenden Substantialität gelangen, die ihm als solchem eigen wäre. So wie das ganze Wesen nach sich selbst, nach wahrer Wesenhaftigkeit hungert, so hungert auch sein »Geist« nach sich selbst, »nach wahrer Geistigkeit«. Das ist der äußerste Gegensatz zu Gott, der aus sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit ersteht, »naturfrei« aber nicht »naturlos«, der »aus seiner uranfänglichen, lauterer und unfaßlichen Stille das qualifizierende Ur- und Naturleben in sich selbst erzeugt und erweckt hat. So auch in seinem allerersten »Anfang« und Grunde frei von ihm und Herr über dasselbe.« Dies ist der »erste Punkt der Freiheit«, das »punctum saliens aller Substanztialisierungsmöglichkeit, in dem die Entität das qualifizierende Leben nicht mehr, von ihm »gehabt«, hinter sich, sondern es, seiner habhaft, vor sich hat. Das eigene Wesen und Sein wird zur persönlichen »Habe« – ohne das kein Leib, kein Geist. Was alles übrigens so unpersönlich und so sehr nur als passives Schicksal geschehend wie nur möglich gedacht werden kann«. Die »armen Seelen« sind aus dem Dasein leiblicher Fülle in die Untiefe ihres hungernden und verhungerten Lebens zurückgebannt, während bei den Dämonen »der unbezwingliche Hungergeist wesenhaft zu ihrer Natur als Gestaltungen des qualifizierenden Urlebens*

gehört. Sie sind ja nichts anderes als eben das personifizierte Rasen nach Auswirkung und Gestaltung«.

Dämonen und Elementargeister unterscheiden sich als »naturegeborene« und »geistgeborene« Geister. Die Dämonen »urständen« in der »Urnatur« »als das personifizierte Urleben in seinen vielen möglichen Gestaltungen«. In den Elementargeistern ist jener objektive, wesenhaft ausgeatmete Geist der Natur oder der Naturdinge personifiziert und gestaltet. Sie »urständen« in einem sekundären Leben, weil »kein objektiver Geist existieren kann, er sei denn an erster Stelle aus dem qualifizierenden Urleben heraufgeführt«. Eben deshalb sind die Elementargeister »seelenlose, weil sie im Geist urständen, nicht aber im Urleben, weil sie nicht von unten herauf, sondern von oben herunter erwachsen«. Den geistgeborenen Geschöpfen fehlt die Seele, »weil sie in sich selbst in die Tiefe nicht hinabreichen«. Bei den Geistern der Tiefe wiederum kann man den Ausdruck »Seele« nicht ganz eigentlich gebrauchen, »sondern erst dort, wo sie zum Mittelpunkt eines wahrhaft gestalteten Wesens gemacht ist, das nun seinerseits aus ihr heraus ins offenbare Dasein hinein lebt und geistet«. Einerseits kann man beim Tier eher als beim Dämon von »Seele« sprechen, weil das Tier wahrhaft lebt. Andererseits könnte man dem Dämon in eigentlicherem Sinne als dem Tier eine Seele zusprechen, weil er ein persönliches Wesen ist, das Tier nicht. Er ist das »nackte Leben – als solches zur Gestalt geworden«, darum ein »Seelenwesen«, das pure »Seelenhafte« zur Gestalt geworden. Bei den »entsubstanzialisierten Toten«, die man »arme Seelen« nennt, hat man das Phänomen noch reiner, »weil es hier wirklich die übrig gebliebene Seele ist, d. h. die zur persönlichen Wesenheit erhobene und dieser ihrer Formung nicht mehr entkleidbare, nun aber entsubstanzialisierte – entlebte und entgeistete – qualifizierende Lebensmitte an sich selbst«.

Lebensmitte zu sein ist demnach das Eigentümliche der Seele. Und H. Conrad-Martius kommt in der Folge dazu, »Seele« in einem erweiterten Sinn zu nehmen, so daß nicht nur mehr – wie es anfangs geschah – dem höheren Tier und dem Menschen eine Seele zugesprochen wird, nicht aber den Pflanzen und niederen Tieren und nicht den höheren Geistern. »Wir können im allgemeinen und rein objektiven Sinne das Qualifizierende selbst so nennen.« Das ist eine Annäherung an die Aristotelisch-scholastische Auffassung, die auch von einer »Pflanzenseele« spricht. »Doch ist eben die Pflanze selbst noch ganz außerhalb ihrer Seele«, im Tier aber bricht eine von ihm selbst bewohnte Tiefe auf, »und erst das höhere Tier, das anfängt, in seiner qualifizierenden Tiefe zu wohnen und aus ihr heraus persönlich zu leben und zu agieren, hat eine Seele im prägnanten Sinne«. Wenn hier von einem »persönlichen Leben« des Tieres gesprochen wird, so wird ihm doch noch keine Personalität und keine »persönliche Seele« zuerkannt. »Die Pflanze ist [...] ganz und gar eingetaucht in ihre geleibte Gestalt und daher eben nicht Herr über sie.« »Das Tier aber, zurückgezogen aus dieser geleibten Gestalt und eingetaucht in seinen es qualifizierenden Grund, wird persönlicher Herr über seinen Leib. Das heißt: hierdurch erst wird überhaupt die geleibte Gestalt zum Leibe im prägnanten Sinne.« Die Pflanze ist noch nicht Herr über ihren Leib, der darum ein »unpersönlicher« ist. »Das Tier hat einen persönlichen Leib, aber keine persönliche Seele; denn es ist zwar Herr über diesen Leib, weil es seinen Standort

nicht mehr in ihm, sondern in seiner Seele hat; aber nicht Herr über die Seele, weil es eben seinen Standort in ihr hat.« Der Standort des Menschen aber ist in den Geist verlegt, und darum kann er auch noch seine Seele haben und beherrschen. Die Standortsverlegung in den Geist aber ist nicht ein Versinken wie die in das seelische Zentrum, sondern »als solche eine Entselbstung, ein radikales Frei- und Loswerden von der Fixiertheit im umschließenden und bindenden Selbst«. Da es »das Wesen dieses Standorts ausmacht, in ihm und mit ihm entselbset und frei zu sein«, wird der Mensch durch die Erhebung in den Geist »nicht nur seinem eigenen seelischen Zentrum gegenüber frei und Herr, sondern auch diesem seinem eigenen Geist gegenüber«. Eben dieses »seinsmäßig-konstitutive Erhobensein in die entselbsete Höhe des Geistes [...] macht die Person zur Person«. Dieses freie Thronen über sich selbst erscheint weniger wunderbar bei Personen, die an und für sich im Geistigen wesen, den substantiellen reinen Geistern, als beim Menschen, bei dem »sich das Selbst nicht aus der Fülle des Geistigen, sondern aus der Fülle naturhafter und unterirdischer Gewalten« konstituiert.

In der weiteren Bedeutung von »Seele«, als des »qualifizierenden Grundes jeglichen lebendigen Wesens«, »hätten [...] auch Geister eine Seele, nur eben eine ›geistige«. Während Seele im prägnanten und engeren Sinne jenem naturhaften Grund und Zentrum zukommt, das seine Fülle und sein Leben aus der Tiefe und dem Dunkel nimmt«. Dabei wurde unterschieden zwischen unpersönlicher und persönlicher Seele, und in bezug auf die letzte nun kann man sagen, »daß nur der Mensch eine Seele hat. Nicht aber die übrigen Naturwesen und auch nicht die reinen Geister. Die ersteren weil ihre Seele eine unpersönliche, die zweiten, weil sie eine geistige ist«. Der Mensch aber, »in abgründiger Tiefe wurzelnd und frei über sich erhoben«, auf »dunkelstem Mutterboden erwachsend und im Licht thronend«, ist »ein zweifach geborener«. »Aus den qualifizierenden Un- und Urgründen der Natur gezeugt und geformt ist er doch zugleich aus dem ›Geist‹ geboren – so von unten her und von oben her persönlich wesend.« Der Mensch qua Mensch ist »naturgeborenes, nicht geistgeborenes Wesen«, »nimmt sich ganz und gar von unten her; aber damit er sich von unten her als Person nehmen kann, muß er seine Freiheit im Geist von oben her nehmen. So wird nicht nur sein Geist, sondern auch seine Seele sein freies persönliches Eigentum. So wird er befähigt, alles, was im Dunkel seiner Seele lebt und drängt, herauf ans Licht und in die Freiheit zu führen«. »Jene Stelle absoluter Freiheit, jene Stelle der freien Ichgeburt oder Ichkonstitution ist [...] notwendig die metaphysisch offene Pforte, durch die Gottes Geist frei hindurchgehen kann. Der Mensch hat seinen eigenen, aus der Tiefe seines persönlichen Einzelwesens stammenden Geist; aber durch Gottes Geist soll dieser verklärt und ins Absolute hinein aufgehoben werden.« Wenn gesagt wird, daß die dreieinige Gottheit persönlichst in der Seele des Menschen wohne, so kann das nicht von der »Naturseele« gelten. »Nur dort ist es möglich, wo die Seele des Menschen im Geist und aus dem Geist – als einer zweiten Geburtsstätte – hervorgeht oder in ihm befestigt ist.«

Es wird in unserm Zusammenhang nicht möglich sein, die Fülle von Intuitionen und Ideen rational auszuschöpfen, die in diesem kleinen Büchlein beschlossen sind. Zunächst suchen wir jetzt festzustellen, wie die im Gespräch über »Die Seele« anscheinend hervortretenden Differenzen gegenüber

der in dieser Arbeit bisher geleisteten Analyse des Geistes sich auf Grund der nun wiedergegebenen Ausführungen darstellen.

Es ist jetzt ein engerer und weiterer Sinn von »Seele« anerkannt. In dem weiteren Sinn des »qualifizierenden Grundes« wird auch den reinen Geistern eine Seele zugesprochen: Diesen »qualifizierenden Grund« aber dürfen wir wohl als das ansprechen, was die reinen Geister in sich selbst sind, ihre Spezies oder ihren personalen Kern, dessen Seinsmodus bei ihnen subjektives Geistesleben ist. Für die Abgrenzung von Geist und Seele ist nicht nur dieser Doppelsinn zu beachten, sondern auch die große Mannigfaltigkeit von Aspekten, unter denen der Geist gefaßt ist. War zunächst als für den Geist charakteristisch das lebendige Aus- und Einatmen, das »Geisten« und »Leiben« hervorgehoben und dies als etwas verstanden, was völlig unbewußt und ungewollt geschehen kann, was auch als »objektiver Geist« möglich ist, so wird davon später »Geist im persönlichen Sinn« unterschieden, und »ein Geist im persönlichen Sinne zu sein oder einen Geist im persönlichen Sinne zu haben, ist nicht möglich, ohne ein Ich zu sein« und damit ein radikal neuer und freier »Anfang«, »ein Selbst ohne Selbstigkeit, [...] ein Seiendes ohne doch zu sein, und mit dieser ganzen Leerheit und Ledigkeit und Freiheit erst das Persönliche katexochen«. Es wird sodann betont, daß »ein solcher Anfang nicht aus der Natur und mit ihr geschaffen, gesetzt oder geformt werden kann, daß nur der Urheber selbst sich aus den Un- und Urgründen seiner Natur zu der radikalen Freiheit von sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit erheben, sich zum freien Uranfang in sich selbst erzeugen kann und nun alles, was in der gleichen Freiheit, was als Geist wesen und leben soll, es nur in der persönlichen Teilnahme an diesem einen substanziellen Urgeist und Uranfang vermag. Denn wie sollte ein Endliches, ein Kreatürliches für sich allein als Anfang, für sich allein in radikaler Freiheit stehen und bestehen können? Nein, unmittelbar hervorgehend aus dem Ur- Ich – nicht als Geschaffenes, sondern als bleibend aus ihm Gezeugtes oder Geborenes oder in ihm Wohnendes – ist es selbst ein Ich«. Die »radikal selbstlose Form« des Sichentfaltens und Ausatmens, die dem Geist eigentümlich ist, wird beim personalen Geist zu der »radikal selbstlosen Weise«, etwas zu berühren und zu umfassen, die das »Charakteristikum des intellektuellen Habens, des Verstehens und Erkennens« ist.

Allmählich vorwärts tastend, gipfeln die Gespräche schließlich darin, im persönlichen Geist Gottes, dem freien und intellektuellen, die eigentlichste Geistigkeit zu sehen. »Zum Geist erhoben« heißt »zu Gott erhoben« und zu gottähnlichem Sein erhoben. Darum wird den reinen Geistern eine »geistige« Seele zugesprochen und auch die Seele des Menschen, soweit sie solche Erhebung erfahren hat, »geistig« genannt. Aber kann es dann eine »ungeistige« Seele geben? Nur, was geistig ist, kann zur personalen Form geistigen Seins erhoben werden. Es scheint mir, die Unmöglichkeit, auf Grund der Beschreibungen, wie sie in den Gesprächen gegeben sind, zu einer klaren Abgrenzung zu kommen, beruht vor allem darauf, daß sie wohl in immer erneuten Ansätzen die Seinsweise des Seelischen und des Geistigen zu ergründen suchen und auch über die Gegenstandsform Wesentliches sagen, aber nicht das Was feststellen. In der Identifizierung von Gott und Geist ist allerdings eine Festlegung des Was beschlossen. Wenn Gott, das reine Sein, Geist ist, so muß alles, was ist, durch den Geist sein und

etwas von Geist in sich tragen. So sind wir zu einer viel weiteren Fassung des »objektiven« Geistes gekommen. Alle Geschöpfe sind das, was sie sind, durch das Geistige, das in sie gelegt ist, durch ihre innere »Form« oder »Natur«. Und nur dadurch sind sie aktuell. Darum kann man nicht von einer »Natur« und »Naturseele« als von etwas Ungeistigem sprechen. Damit sollen die Scheidungen, die durch die Analysen der Gespräche gewonnen sind, nicht wieder verwischt werden. Es ist wohl richtig, zwischen »Naturseele« und »Geistseele« zu scheiden, aber in einem Sinne, der die Geistigkeit der Seele als solcher nicht aufhebt. Versuchen wir zunächst auf Grund dessen, was die Gespräche, behutsam tastend, von den verschiedensten Seiten her über das Wesen der Seele zusammengetragen haben, zu sagen, was sie sei. Wir gehen aus von dem weiteren und engeren, schließlich engsten Sinn, der unterschieden wurde: Seele als der qualifizierende Grund jedes lebendigen Wesens einerseits, andererseits Seele als die qualifizierende Tiefe, in der das seelische Wesen wohnt und aus der heraus es persönlich lebt und agiert, als naturhafter Grund und Zentrum, das seine Fülle und sein Leben aus der Tiefe und aus dem Dunkel nimmt, und schließlich dieser naturhafte Grund zu personalem Sein, zum Geist erhoben. Wenn der gemeinsame Name überall gerechtfertigt ist, so muß ihm ein sachlich Gemeinsames zugrunde liegen.

## § 5. Die Pflanzenseele

Wollten wir »Seele« das Qualifizierende schlechthin nennen, so käme man dazu, sie mit der inneren Form gleichzusetzen, die wir in allem Seienden als qualifizierenden Grund finden. Was ist das Eigentümliche der Seele, das sie gegenüber den Formen »toter Dinge« abgrenzt und sie nur lebendigen Wesen zuerkennen läßt? (Damit kämen wir zugleich zum eigentümlichen Wesen des »Lebendigen« gegenüber dem »Toten«.) Offenbar dies, daß die Lebewesen während der ganzen Dauer ihres Seins als Lebewesen fortschreitend von innen her qualifiziert – gestaltet und umgestaltet – werden, während die toten Dinge vom Beginn ihres Daseins an »fertig« sind und sich nicht weiter gestalten und umgestalten würden, wenn sie nicht durch äußere Einwirkungen »in Bewegung gebracht« würden. Von innen heraus bewegt und gestaltet zu werden, ist das Eigentümliche lebender Wesen, ihr Seinsmodus: Es ist Leben. Und die lebendige innere Form, die Leben gibt, ist die Seele. Das Formen und Gestalten des Ganzen, dem sie angehört, ist Wirksamkeit, die Potentielle zur Aktualität führt, sie selbst ist ein Aktuelles und Aktives. Nach der ontischen Bestimmung des Geistes, wie sie im vorausgehenden Teil versucht wurde, müssen wir diese aktuelle lebengebende Seele »Geist« nennen, d. h. als ein objektiv-geistiges Gebilde in Anspruch nehmen, nicht als geistiges Subjekt und Person, weil ihr Leben ein Wirken von innen nach außen ist, sie ist nichts in sich, ihr Sein ist kein inneres, seiner selbst bewußtes und nach außen empfangend-geöffnetes geistiges Leben. Kommt der »Pflanzenseele« auch das zu, was in den Gesprächen als erstes Charakteristikum des Geistes angegeben wurde: das »Geisten«, das freie Ausatmen des eigenen Wesens? Und damit noch eine andere Art geistigen Seins als das »objektiv-geistige« in dem von uns bisher festgehaltenen Sinn?

*Das Wesen oder die innere Form der Blume spricht uns an aus ihrer sichtbaren Gestalt – es spricht uns auch an, oft stärker und konzentrierter noch, aus ihrem Duft: Hier kommt uns die Pflanzenseele gleichsam als ein Hauch entgegen. Aber es ist dasselbe, was uns in der äußeren Gestalt und im Duft anspricht. (Es befremdet uns, wenn Aussehen und Duft nicht zusammenzupassen scheinen, wenn scheinbar nicht dasselbe Wesen aus beiden spricht.) Es ist ein unsichtbarer, auch mit keinem andern Sinn wahrnehmbarer, ein geistiger Hauch, der, von dem sinnlich sich darbietenden Gebilde ausgehend, uns innerlich trifft. Aber das gilt nicht nur von Lebewesen, es gilt auch von toten »Stoffen«. Anderes sagt uns der Granit von sich als der Marmor, anderes das Gold als das Eisen. So wird man dahin geführt, nicht nur dem Lebendigen, sondern allem Seienden – wie wir es ja schon aus andern Gründen taten – einen »Geist« zuzusprechen und diesem Geist eine doppelte Form des Seins und Wirkens: das sich Hineinformen in fest umrissene Gestalt und das freie Sichverströmen – also »Leiben« und »Geisten« für alles Seiende. Die »Freiheit« des objektiven Geistes und »Geistens« ist keine personale, keine Willensfreiheit, und diese Art geistigen Seins kein seiner selbst bewußtes Sein (wohl aber eins, das in geistige Personen in gewisser Weise eindringen kann, wie wir noch sehen werden.) Aber es ist aktuelles Sein: Das Wesen ist darin völlig aufgeschlossen. Von Potentialität kann hier nur gesprochen werden im Sinn möglichen Übergangs ins Nichtsein und im Sinne unaktualisierter Wirkungsmöglichkeiten durch die Berührung mit anderm Seienden.*

## § 6. Die Tierseele

*Von der »Pflanzenseele« als der in lebendigem Werdeprozeß von innen nach außen gestaltenden Form der Lebewesen wurde die Tierseele unterschieden als die qualifizierende Tiefe, in der das seelische Wesen wohnt und aus der heraus es persönlich lebt und agiert. Die Seele ist noch immer von innen nach außen in lebendigem Werdeprozeß gestaltende Form, aber sie ist zugleich nach innen aufgetan: Sie ist ihrer selbst, dessen, was sie ist, und ihres Seins, inne. Dieses Sein ist auch nicht bloß ein Sichgestalten nach außen und ein Sichverströmen, sondern zugleich inneres Geschehen. Was von außen kommt, wird innerlich aufgenommen und setzt das Innere in Bewegung, und aus dem Inneren bricht die »Reaktion« hervor. »Von außen« bedeutet hier die äußere Welt, nicht das Äußere, in das hinein sich die Seele gestaltet hat, ihren Leib. Dieses sein »Äußeres« ist mit dem »Inneren« des Lebewesens untrennbar eins. Die Seele ist vom Leib »umschlossen«, durch ihn grenzt sie sich und grenzt das ganze Seiende, dessen Form sie ist, gegen das, was weiter draußen ist, ab; durch ihn empfängt sie, was ihr von außen kommt, und durch ihn greift sie über sich hinaus in die äußere Welt hinein.*

*Wenn das seelische Wesen seiner selbst inne ist und damit sich selbst »hat« und »besitzt«, wie kein totes Ding und keine Pflanze sich selbst haben, so ist es das Ganze aus Seele und Leib, dessen es inne ist, und das Innesein ist auf dieser Stufe Empfinden. Es wird von H. Conrad-Martius charakterisiert als »sich selber persönlich Haben und Besitzen im Leibe [...] Denn was in sich persönlich wohnt –*



nicht in jener objektiven und verteilten Weise, wie die Pflanze, sondern in der geinnerten, in der persönlichen und subjektiven wie das Tier – muß ja jedes Schicksal, das diese Habe äußerlich oder innerlich betrifft, mithaben, es spürend und fühlend [...]«. Aber dieses Empfinden ist kein Verstehen, kein intellektuelles Seiner-selbst-bewußt-Sein. Das Tier weiß nicht, daß es ist und daß es einen Leib und eine Seele hat, weiß nicht, wie sein Leib und seine Seele beschaffen sind und was in und an ihnen geschieht. Das Empfinden ist ein »selbstisches« Haben. Das Selbst bleibt dabei in sich selbst fixiert – und das macht »das Wesen des eigenen Leibes oder der Leibhaftigkeit aus, daß hier das Selbst in die Fülle seiner Selbstheit hineinfixiert erscheint«. Empfundenes und empfindungsmäßig gehabt wird der eigene Leib und »alles, was in seine Empfindungsnähe gelangt – was ihn unmittelbar berührend mit in das Bereich des selbstisch Beherrschten und Gehabten kommt. [...] Leib und Empfinden stehen in ebenso unauflöslichem Wesenszusammenhang wie Geist und Verstehen«. Leib ist hier »durchaus nicht auf den materiellen Leib beschränkt«, sondern umfaßt alles, »was in das leibhaft gesetzte Wesen im Vollmaß eingeht«. Auch in den »psychischen Empfindungen«, den Gefühlen, »habe« und erlebe ich empfindungsmäßig, insofern ich in dem geinnerten Selbst [...] leibhaft wohne«.3

Empfinden ist Bewußtsein niederer Stufe. Die Seele, die sich selbst und den Leib empfindungsmäßig innehat, ist nicht mehr bloß objektiver Geist, sondern subjektiver, aber noch nicht geistige Person. Dazu fehlt ihrem geistigen Sein die Aufgeschlossenheit für sich selbst und anderes, als sie selbst ist, sie kann nicht in »jener radikal selbstlosen Weise berühren und umfassen«, die das »Charakteristikum des intellektuellen Habens, des Verstehens und Erkennens« ist. Und es fehlt ihr die Freiheit als Herrschaft und Verfügung über sich selbst. Das Tier hat einen persönlichen Leib, aber keine persönliche Seele; denn es ist zwar Herr über diesen Leib, weil es seinen Standort nicht mehr in ihm, sondern in seiner Seele hat; aber nicht Herr über die Seele, weil es eben seinen Standort in ihr hat. Jenes Ausströmen des eigenen Wesens, das in den Gesprächen als objektiv-geistiges Sein gekennzeichnet wurde, ist auch der Tierseele eigen. Anders ist der Geist des Tigers als der des Bären, anders der der Ziege als der des Lammes. Wenn man bei diesen Wesen, bei denen man – nach H. Conrad-Martius – erst von einer Seele »in prägnantem Sinne« sprechen kann, von »Geist« in diesem Sinne spricht, so spürt man wohl einen Sinnesunterschied gegenüber dem, was als ihre Seele charakterisiert wurde (aber auch gegenüber dem, was man den Geist des Menschen nennt). Es ist gewiß berechtigt, vom Geist des Tigers zu sprechen. Aber es scheint, daß er den einzelnen Lebewesen nicht so unlöslich innewohne wie seine Seele (und wie dem Menschen »sein Geist«). Der »Tigergeist« ist jedem Tier der Spezies eigen, wenn uns auch das eine »tigermäßiger« als das andere vorkommen kann. Der Geist in diesem Sinn ist offenbar der Spezies eigen, nicht dem Individuum. Jedes aber hat seine Seele.

Daß mit »Geist« das spezifische Wesen der Dinge gemeint sei, ist schon bei den früher betrachteten Gebilden deutlich. Der »Geist« des Granits oder des Marmors ist dem so gearteten Stoff eigen, nicht dem einzelnen Stück. Die einzelnen Stücke sind wohl tatsächlich und äußerlich verschieden, aber nicht »von innen heraus«. Und weil ihre individuelle Beschaffenheit nicht von innen heraus gestaltet ist, kann man bei ihnen nicht von einer Seele sprechen. Bei der Pflanze wie beim Tier haftet das, was wir

»Geist« nennen, auch an der Spezies (allerdings nicht nur an der »Art« im biologischen Sinn, sondern auch an den »Spielarten«, Züchtungen etc.). Es hat nicht jede einzelne Rose und jede Taube ihren Geist, aber jedes Lebewesen hat seine eigene Seele als sein inneres Formprinzip, wenn auch äußere Einflüsse seine Gestaltung mit bestimmen. Wenn so »Geist« und »Seele« des Lebewesens nicht schlechthin identisch sind, so sind sie doch nicht etwa als realiter gesondert zu denken, als zwei Formen, eine allgemeine und eine singuläre, innerhalb eines durch sie gestalteten Individuums. Dem Geist als solchem, auch dem spezifischen Geist, der uns aus einem Naturwesen anspricht (der »Idee« oder »Spezies«), ist es nicht wesentlich, einem Stoff innezuwohnen und ihn zu formen. Sofern er aber einem bestimmten Stück Stoff innewohnt und ihn gestaltet, ist er Seele und formt den Stoff der Eigenart der Spezies gemäß, aber zugleich entsprechend den »Bedingungen der Materie« (seiner Materie) und den Einwirkungen, die das gesamte Individuum erfährt, so daß die resultierende »Gestalt« nicht nur und nicht immer gleich reine Ausprägung des Geistes ist, obwohl immer noch der Geist aus ihr spricht. So ist die Seele Geist, aber nicht »reine Idee« (der Ausdruck ist vielleicht treffender als der übliche scholastische: reine Form, weil in »Form« sinngemäß die Beziehung auf ein zu Formendes eingeschlossen ist), sofern sie einem Stoff verhaftet ist, den sie belebt und gestaltet. Das stimmt mit ihrer Charakteristik als Lebensmitte überein. Die Tierseele hat sich gegenüber der Pflanzenseele ihrem Was nach dadurch abgehoben, daß sie nicht nur ein in sich bestimmtes Quale und ihren Stoff qualifizierende Form ist, sondern eine »innere Welt«, für sich selbst empfindungsmäßig aufgebrochen. Dem entspricht als Gegenstandsform für die Seele selbst und zugleich für das ganze seelische Wesen, dessen Lebensmitte sie ist – die des Subjekts als eines Gegenstandes, der für sich selbst da ist und in diesem Sinne sich selbst »hat« (noch nicht im Sinne eines »äußeren«, von ihm selbst relativ abgelösten, materiellen oder geistigen Besitzes) und außerdem sich selbst hat im Sinne des Verfügungkönnens, der Herrschaft; in diesem Sinne umfaßt das »Haben« nicht mehr das ganze Selbst, sondern nur den Leib. Ihr Sein ist einmal fortschreitendes Gestalten in den Leib hinein, Formung des Leibes; damit zugleich (und das ist neu gegenüber der Pflanzenseele) innere Aneignung des Geformten im empfindungsmäßigen Bewußtwerden; Bewegung des Leibes (Bewegung im engeren Sinne der Ortsbewegung) und damit Wirken in die äußere Welt hinein; innere (seelische) Bewegung, die empfindungsmäßig bewußt ist; schließlich »freies«, geistiges »Sichausatmen«, das aber hier auch eine »Innenseite« hat, und demgemäß ein spezifisches »Lebensgefühl«, ein empfindungsmäßig dumpfes Bewußtsein der eigenen Art.

## § 7. Menscheng Geist, Menschenleib, Menschenseele (Individualität)

*Der Aufstieg von der Tierseele zur Menschenseele war bezeichnet als Erhebung zum Geist. Was kann das bedeuten, wenn wir allen Dingen objektiven Geist im Sinne der sie formenden Idee und den Tieren bereits »subjektiven« Geist zugestehen müssen?*

*»Geist« ist hier verstanden als personaler Geist, und was ihn kennzeichnet, sind Intellektualität und Freiheit. Intellektuelles Sein haben wir früher gekennzeichnet als Durchleuchtetsein und Geöffnetsein. Durchleuchtetsein hieß seiner selbst bewußt sein, aber nicht in empfindungsmäßiger Dumpfheit, sondern in Freiheit und Klarheit. »Freiheit« bedeutet hier die Möglichkeit, sich von sich selbst in gewisser Weise loszulösen und sich gegenüberzutreten wie einem Fremden, einem Objekt, und »Klarheit« die Möglichkeit sich »anzuschauen«, sich zu erkennen. »Sich«, d. h. einmal das Subjekt, das in seinen »Akten« lebt, und ferner dieses Leben. »Geöffnetsein« heißt anderes als sich selbst entgegennehmen, ihm gegenüberstehen, sich ihm »intentional« zuwenden können. Geistiges Leben war uns gleichbedeutend mit Intentionalität, »Akte« mit aktueller Zuwendung zu einem Objekt. Wenn sich in gewöhnlicher Redeweise immer wieder die Gleichsetzung von »Geist« und »Intellekt« durchsetzt und auch im philosophischen Sprachgebrauch immer wieder auftaucht, so muß das eine sachliche Grundlage haben. Wir sahen sie darin, daß dieses für sich selbst und anderes aufgeschlossene Sein die höchste und damit zugleich die eigentlichste Form des Geistes ist, auf die alles andere geistige Sein zurückweist.*

*Personale Freiheit aber bedeutet: Herr über sich selbst sein; in der höchsten Form: durch sich selbst sein. – Mit welchem Recht kann man nun vom Menschen sagen, daß er zu höchsten Form geistigen Seins, zum personalen Sein in Intellektualität und Freiheit, erhoben sei? Die »Durchsichtigkeit« hat hier nicht einen so einfachen Sinn wie bei Gott, weil Sein und Was nicht dasselbe ist und weil das Was wiederum kein einfaches ist. Man darf wohl sagen, der Mensch sei sich seines Seins bewußt, und zwar nicht bloß in empfindungsmäßiger Dumpfheit, sondern in höherer Weise. Aber was das besagt, ist noch sehr unbestimmt, solange nicht geklärt ist, was das »sein« bedeutet, d. h., was das »er« in sich schließt: er, der seines Seins bewußt ist. Er, der Mensch? Das Ganze aus Leib und Seele? Und wiederum: er als Mensch oder als dieser Mensch?*

*Bei der letzten Frage wird man sich für das zweite entscheiden. Es ist an das individuelle Sein gedacht, wenn man vom Bewußtsein des eigenen Seins spricht. Vom eigenen Leib wird man nicht sagen können, daß man sich seiner in intellektueller Weise bewußt sei. Gewiß gibt es eine intellektuelle Erkenntnis des Leibes, aber das ist eine vielfach vermittelte und für die meisten Menschen eine sehr spärliche. Das dauernde Bewußtsein, das zum Leib als solchem gehört, ist empfindungsmäßige Gegebenheit beim Menschen wie beim Tier. Von der Seele als qualifizierender Form des Leibes wird man wieder nur sagen können, daß auf sehr komplizierte und vermittelte Weise eine Erkenntnis dieses*

Formseins möglich sei, von einem unmittelbaren Bewußtsein des Formseins wird man kaum sprechen können. Die Bewegung des Leibes von innen her ist wiederum weitgehend eine empfindungsmäßig bewußte, das Herrsein über den Leib dagegen, das darin eine Rolle spielt, ist in höherem Sinne bewußt. Hier hebt sich in dem Ganzen aus Leib und Seele, dem menschlichen Individuum, etwas heraus, das in eigentlicherem Sinne als das Ganze »Ich« heißt und sich »Ich« nennen kann: Das ist das frei tätige Ich, das den Leib regiert und sich seiner Herrschaft über den Leib, seines Lenkens und seines Lenkenkönnens intellektuell bewußt ist, das »im Leibe ist«, sofern es bewußtseinsmäßig dasselbe ist, das im und am Leibe empfindet und das frei über ihn verfügt, das »in der Seele ist«, sofern es empfindet und fühlt, was in ihr vorgeht, und zugleich wiederum in gewisser Weise darüber Herr und sich dessen bewußt ist; das in freiem Tun erkennen kann: fremde Gegenstände erfassen, aber auch seinen Leib und seine Seele, in denen es ist, von sich abrücken und sie, erkennend und wollend, geistig in Besitz nehmen kann. Es ist als intellektuelles zugleich ein freies und durch beides ein personales.

Der Mensch, das gesamte leiblich-seelische Individuum, ist über das Tier erhoben und damit über sich selbst, soweit er Tier ist, erhoben durch etwas, das in ihm ist: das personal gestaltete Ich mit seiner Verstandes- und Willensaktualität und der zugehörigen Potentialität: »Geist« (»mens«, im Unterschied zu »intellectus« und zu »anima«) im Sinne der höchsten Form der Geistigkeit, und doch in diesem Sinne nicht »reiner Geist«, weil jenem leiblich-seelischen Ganzen eingesenkt und verhaftet, das für sich nicht durchsichtig und nicht frei und auch für den Geist nicht unbegrenzt durchschaubar und beherrschbar ist. – Wie steht der Geist des Menschen zu seiner Seele? Andererseits: Was kennzeichnet die Menschenseele als solche? Qualifizierende Form zu sein, das hat sie mit der Pflanzen- und Tierseele gemeinsam, Lebensmitte eines empfindungsmäßig bewußten leiblich-seelischen Lebens zu sein, mit dem Tier. Aber was in ihrem Inneren vorgeht, ist ihr nicht nur in dieser empfindungsmäßig dumpfen Weise bewußt. Freude und Leid, Schmerz und Zorn, Liebe und Haß fühlt sie in ihrer Seele: Sie erfüllen ihr Inneres. Doch sie sind bewußt in intellektueller Weise: Das Ich, das sich freut und dieser Freude bewußt ist, kann sich ihr reflektierend zuwenden und sie erkennen. Darüber hinaus: Es ist in der Freude einem Gegenständlichen zugewendet, die Freude ist intentionale Freude, für die der Gegenstand als erfreulicher dasteht. So ist das seelische Leben »durchleuchtet« und »geöffnet«, also geistig in dem speziellen Sinn des Wortes. Das geistige Ich lebt darin, und lebt darin auch als freies: Es kann sich den Regungen der Seele hingeben oder sich ihnen entziehen und sie dadurch unterbinden oder doch wenigstens modifizieren. Schließlich öffnet sich in diesem inneren Leben die Tiefe der Seele selbst, und wenn auch (nach dem Gespräch über »Die Seele«) die Seele ein »jenseitiger Grund« bleibt, der nicht ganz in ihr aktuelles Leben eingeht, so leuchtet doch das, was sie in sich selbst ist, in ihrem inneren Leben auf, und wir haben früher die Möglichkeit des Übergangs in eine Seinsform kennengelernt, in der sie ganz aktuell und damit ganz durchleuchtet würde. Wir haben ferner gesehen, daß die freie Ichtätigkeit, das spezifisch Persönliche, aus dem »Inneren« hervorgeht: Auch von dieser Seite bekundet sich die reale Einheit von Seele und Geist. Denken wir nun auch noch an jenes objektiv-geistige Sein, das Ausatmen des Wesens: Wenn irgendeinem irdischen Wesen, so ist es der Seele eigen,

jedenfalls rührt uns kein anderes so stark innerlich an. Aber es ist nicht genau die gleiche Seinsweise wie bei den objektiv-geistigen Gebilden. Schon bei dem »Geist« der Tiere fanden wir, daß ihm innerlich etwas entspreche, ein spezifisches Lebensgefühl. So wird hier das Objektive »subjektiv«. Wird es beim Menschen etwas Geistig-Persönliches?

Der paradiesische Hauch, der von einer reinen Kinderseele ausgeht, ist sicher dem Kinde nicht bewußt. Und doch: Ist das eine Unbewußtheit im Sinne empfindungsmäßiger Dumpfheit oder gar im Sinne des »Toten«? Das Kind weiß nicht, was und wie es innerlich ist; es gibt sich ungeteilt dem aktuellen Leben hin, verströmt sich ungehemmt darin: Eben darum ist der Hauch, der von ihm ausgeht, so stark. Der reflektierende Erwachsene kann feststellen: Ich bin noch genau so, wie ich als Kind war. Das kann er nur auf Grund der Erinnerung, d. h. auf Grund einer Kontinuität des Bewußtseins, das festhält, was einmal aktuell war. Das Bewußtsein kann nicht nachträglich hinzukommen, wenn es nicht ursprünglich da war: Es kann nur eine Steigerung des Bewußtheitsgrades und der Übergang zur Reflexion nachträglich eintreten. So wird man sagen müssen, daß ein Bewußtsein von dem, was es in sich selbst ist und wie es ist, auch schon beim Kinde vorhanden ist, ein Bewußtsein, das Steigerung zu einem höheren Grade und Übergang zur Reflexion – wenn auch evtl. erst auf höherer Entwicklungsstufe – zuläßt. Andererseits gewährt das Bewußtsein um die »eigene Art« auch beim Erwachsenen nicht die Möglichkeit allgemeiner begrifflicher Erkenntnis und sprachlicher Beschreibung. Das, was die Menschenseele qualifiziert – nicht als Seele überhaupt, auch nicht als Menschenseele überhaupt, sondern als dieses Menschen Seele – und als eigentümlicher Hauch von ihr ausströmt, berührt sich offenbar nahe mit dem, was wir früher als »Kern der Person« gekennzeichnet haben. Sofern er ein (in dem früher umgrenzten Sinn) Einfaches ist, läßt er sich nicht zergliedern und begrifflich fassen, sondern höchstens mit einem Eigennamen nennen. Beim »Geist« der Tiere sagten wir, daß er an der Spezies haften, genauer: daß die Spezies es sei, die es forme und zugleich als eigentümlicher Hauch von ihm ausgehe. Wenn wir »Seele« jetzt in jenem engsten Sinne nehmen (in dem – nach H. Conrad-Martius – nur der Mensch eine Seele hat): als den Grund, aus dem das innere Leben des Menschen quillt und der in diesem inneren Leben, wenn auch nicht ganz, aktuell und durchsichtig wird – haben wir es da mit einer Spezies zu tun, die in einer Vielheit von Exemplaren auftreten kann, oder mit etwas Individuellem? Wir sprechen von Menschenklassen und Menschentypen, und entsprechend von der »Seele des Arbeiters«, der »Seele des Künstlers« oder der »Seele der Frau«, »des Kindes«. Wenn wir vorhin von dem »Hauch« sprachen, der von einer reinen Kinderseele ausgeht, so war dabei offenbar auch etwas Spezifisches gemeint. Auch H. Conrad-Martius spricht davon, daß »die Welt in der Seele der Frau anders zusammenschlägt als in der des Mannes«. Andererseits berührt uns im Verkehr mit einem Menschen nicht nur ein »spezifischer« Hauch (im Sinne des allgemeinen Typus), sondern der einer individuellen Eigenart: Die wunderbare Anziehung und Abstoßung zwischen Menschen, die wir als Sympathie und Antipathie bezeichnen, geht offenbar auf das Berührtwerden von der individuellen Eigenart des andern zurück. Wenn bei der Tierseele davon die Rede war, daß der »Geist« (im Sinne der »Idee«) sich zur singulären Seele als

*Form und Lebensmitte eines Lebewesens individuiere durch die Bindung an ein bestimmtes Stück Materie, so muß beim Menschen schon der »Geist« selbst als individuell betrachtet werden. Wenn wir glauben, einen Menschen nun »wirklich erkannt« zu haben, so stehen wir vor etwas, was sich nicht mehr in allgemein faßbaren Eigenschaften und durch Zugehörigkeit zu einem Typus ausdrücken läßt. »Was und wie er selbst ist« – das ist etwas schlechthin Einmaliges. Das ist der »Kern«, der ihn seelisch (und auch leiblich) qualifiziert. Ist er gleichbedeutend mit der Seele selbst, oder ist er etwas in ihr? Und wie steht er zu den Seelentypen, die doch auch am Menschen festzustellen sind?*

*Wenn wir die Seele im allgemeinen Sinne des Formprinzips nehmen, so wird als das, was durch sie geformt wird, nach dem Aristotelisch-scholastischen Prinzip »anima forma corporis« der Leib angesehen. Aber wenn wir den Werdegang eines seelischen Wesens und speziell eines Menschen nehmen, so ist {{es}} ja offenbar nicht nur das »Äußere«, was fortschreitend von innen her gestaltet und umgestaltet wird, sondern in eins damit gestaltet sich das »Innere«. Die »Entwicklung« ist eine leiblich-seelische. Kann man nun sagen, die Seele forme das ganze Individuum, sich selbst und den Leib? Oder muß man im Innern des »Inneren«, das wir »Seele« nannten, das Formprinzip suchen, eine »Seele der Seele«? Unsere früheren Ausführungen, die einen dauernden und relativ unveränderten Kern von einem dauernd in Veränderung begriffenen, in seiner Entwicklung durch den Kern bestimmten Charakter unterschieden, weisen darauf hin. Auch der gewöhnliche Sprachgebrauch bestätigt den Unterschied. Wenn man Menschen schlechtweg als »Seelen« bezeichnet (den einzelnen als eine »liebe« oder »treue Seele«), so meint man offenbar das Eigentlichste an ihnen, das, was den Menschen zum Menschen macht. Und das ist nicht das »Innere« ganz allgemein, d. h. all das, was über den Körper hinaus zum Menschen gehört, sondern sein »Innerstes«: das in seiner Seele (das Wort im weiteren Sinn genommen), was als Menschenseele sich von der Pflanzen- und der Tierseele unterscheidet und was als jedes einzelnen Menschen Seele sich von jeder andern Menschenseele unterscheidet. Darin liegt ausgesprochen, daß es zugleich ein »Allgemeines« und etwas Individuelles ist; genauer noch: etwas Generelles, etwas Spezielles (bzw. Typisches) und etwas Individuelles. Was die Menschenseele von der Tierseele unterscheidet, ist, daß sie eine geistige Seele (im speziellen und höheren Sinne des Wortes »Geist«) ist: durchleuchtet und aufgeschlossen (nur in ihr kann »die Welt zusammenschlagen«) und Herr ihrer selbst. Typisch qualifiziert ist die Seele als »Frauenseele«, »Kinderseele« oder sonstiger »Typus«. Und als Individuum ist sie »sie selbst« in unaussprechlicher Eigenart. Dieses alles ist in der Seele kein Nebeneinander von trennbaren Teilen, sondern das realiter untrennbare Ineinander von Genus und Spezies: Das Genus kann nicht anders, als spezifiziert existieren. Im Vergleich zur Zusammengesetztheit und Teilbarkeit des Materiellen kann darum die Seele trotz der Unterscheidbarkeit von Genus und Spezies verschiedener Stufe bis zur »species specialissima« (individuellen Qualität) als einfach und unteilbar bezeichnet werden.*

## § 8. Wesen, Potenzen, Kern der Seele

Ein weiteres Problem ist nun das Verhältnis dieses »Kerns« des spezifisch Menschlichen in der Menschenseele zur gesamten Seele (in dem Sinn, wie sie als Analogon der Pflanzen- und Tierseele aufzufassen ist). Kann man sagen, der Kern (die Seele als »Innerstes«) forme die Seele (im weiteren Sinne des gesamten »Innern«) und diese den Leib? Oder wird man nicht vielmehr sagen müssen, der Kern forme den gesamten leiblich-seelischen Organismus? Von einem Geformtwerden der Seele wäre in beiden Fällen die Rede. Bei der Pflanzenseele als dem inneren Formprinzip, durch das der Organismus gestaltet wird, hat es keinen Sinn, in ihr wiederum ein Formprinzip anzunehmen, das sie gestaltet. Bei der Tierseele aber und bei der Menschenseele, soweit sie mit der Tierseele übereinstimmt – das ist aber die Seele, womit sich die empirische Psychologie vornehmlich beschäftigt und nach der sie sich benennt –, muß man von einer inneren Entwicklung sprechen. Unter verschiedenen Lebensbedingungen nimmt bei Mensch und Tier nicht nur der Leib, sondern auch die Seele verschiedene Gestalt an. Die »Gestalt« der Seele, das ist das gesamte habituelle und aktuelle Sein, zu dem sich ihre gesamte Anlage, d. h. alles, was sie an Potenzen »mitbrachte«, entfaltet hat.

Thomas unterscheidet scharf zwischen dem gesamten potentiellen, habituellen und aktuellen Bestand der Seele und ihrem »Wesen«, das wir als ihr inneres Formprinzip in Anspruch zu nehmen haben: Potenz und Wesen der Seele können unmöglich identisch sein, weil das Wesen einfach ist, die Potenzen aber mannigfach, entsprechend den Akten. Sie sind nicht das Wesen selbst, sondern die natürlichen Eigenschaften, die im Wesen begründet sind. Von den Akten und Habitus sagt Thomas, nur ein Tor könne sie mit dem Wesen der Seele gleichsetzen (offenbar darum, weil sie das Kommende und Gehende sind, das Wesen aber das Bleibende). Sie können ihr aber wesenhaft oder akzidentell innewohnen. In gewissem Sinn kann das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen als das eines Ganzen zu seinen Teilen aufgefaßt werden: nicht eines universellen Ganzen, das jedem seiner Teile ganz innewohnt (Genus-Spezies); auch nicht eines integralen, das weder seinem ganzen Wesen noch seiner ganzen Kraft nach den Teilen innewohnt und darum auch von keinem Teil prädiiziert werden kann (Haus – Wand), sondern eines potentialen, das mit seinem ganzen Wesen, aber nicht mit seiner ganzen Kraft in den Teilen ist. Die Potenzen sind nicht Teile des Wesens der Seele, sondern ihrer gesamten Kraft. (Was unter »Kraft« verstanden ist, lassen wir hier noch dahingestellt.) In diesen Ausführungen ist offenbar die Seele als das gesamte »Innere« verstanden, das Wesen als das diesem Ganzen innewohnende Formprinzip. Und nun heißt es weiter, die ganze Seele sei Form des ganzen Körpers durch ihr Wesen, nicht durch ihre Potenzen. Das Wesen forme alle Organe als Subjekte der entsprechenden Potenzen. Als das, was auch den Leib formt, wird hier das innere Formprinzip der Seele bezeichnet. Wenn trotzdem die ganze Seele als Form des Leibes bezeichnet wird, so geschieht es wohl darum, weil ja das Wesen sich nicht von der Seele, deren Wesen es ist, trennen läßt. Es ist nicht so zu verstehen, als würde erst die Seele geformt und dann durch sie der Leib, sondern durch das Wesen wird die Seele geformt und in eins damit – ihr gemäß und für sie – der Leib.

Wie steht es nun mit dem Recht, Kern, Wesen und Seele (als »Innerstes«) gleichzusetzen? Kern und Wesen haben als innerstes Formprinzip identischen Sinnesbestand. Der Wechsel im Ausdruck ist dadurch bedingt, daß man bei »Wesen der Seele« und »Wesen des Menschen« eher geneigt sein wird, an das Allgemeine zu denken, das die Seele zur Seele und den Menschen zum Menschen macht, während Kern von vornherein auf das festgelegt ist, was das einzelne Individuum in sich selbst ist. Ein inneres Formprinzip, das es seelisch und leiblich gestaltet, müssen wir schon dem Tier zuschreiben; weil es aber nicht in sich als schlechthin individuell charakterisiert ist, werden wir es nicht »Kern« nennen. Ebenso wenig können wir das, was das Tier leiblich-seelisch gestaltet, »Seele« (im Sinne des »Innersten«) nennen, weil es nicht personal gestaltet ist. Es wird wohl am besten mit »Spezies« bezeichnet. Beim Menschen aber ist die Gleichsetzung von Kern und Seele erlaubt, weil das, was sein individuelles Wesen ausmacht und ihn innerlich und äußerlich gestaltet, zugleich in seinem inneren Leben für sich selbst aufgeschlossen und zu geistiger Aufnahme der Welt geöffnet ist. Es ist seine eigentümliche Menschenseele, die den Menschen zu einem geistig-persönlichen Wesen, zu einer Person, macht. Sie macht es, daß sein ganzer leiblich-seelischer Organismus anders ist als der des Tieres. Denn dadurch, daß eine solche geistig-personale Seele in ihnen wohnt, sind in gewisser Weise Leib und Seele geistig aufgeschlossen und frei, also personal gestaltet.

## § 9. Personal-geistiges Leben

Zunächst ist es wohl das eigentliche »Ichleben«, die freien geistigen Akte, in denen die Person etwas Gegenständliches aufnimmt oder durch ihr Tun gestaltet, und die seelischen Zuständlichkeiten, in denen die Seele sich selbst und ihre innere Bewegung fühlt. Den Empfindungen sprachen wir zunächst nur eine tierisch dumpfe Bewußtheit zu, und das ist richtig, wenn wir pure Empfindungen ins Auge fassen, wie sie der kindlichen Seele vor dem Erwachen zu geistigem Leben und dem Erwachsenen in Zuständen geistiger Dumpfheit und Abgestumpftheit eigen sind. Im normalen wachen Seelenleben des Erwachsenen aber sind die Empfindungen mit dem intentionalen Leben des geistigen Ich aufs innerste verwoben: Es geht durch sie (wie man zu sagen pflegt) eine »beseelende« Auffassung hindurch, die sie zu Bekundungen von Gegenständlichem macht. In allen äußeren Wahrnehmungen geht der Blick durch ein »Empfindungsmaterial« hindurch auf die Dinge der Außenwelt. Das ganze Gewebe von Empfindungsdaten und Intentionen, das in einem »Wahrnehmungsakt« beschlossen ist, ist intellektuell bewußt und kann reflektiv zum Gegenstand gemacht werden. Sofern der eigene Leib nicht nur wie irgendein äußeres Ding durch Vermittlung von Empfindungsdaten wahrgenommen wird, sondern zugleich durch eigentümliche Systeme von Sinnesdaten, wie kein äußeres Ding außer ihm, wahrgenommen wird und außerdem – durch die Lokalisierung der Empfindungsdaten – als der eigentliche »Träger« der Empfindungen charakterisiert ist, ferner – wiederum durch besondere Systeme von Empfindungen, die Bewegungsempfindungen – in all meinem äußeren Tun als meiner Herrschaft unterworfen und Werkzeug meiner Tätigkeit erfahren ist, ist auch er vom Geist durchdrungen und als



»mein Leib« intellektuell bewußt und erkennbar. All das zeigt uns, wie Leib und Seele des Menschen durch seine geistig-personale Seele geformt werden, wie die eigentümliche Menschenseele oder, wie wir dafür auch sagen können, »sein Geist« den Menschen zum Menschen machen.

## § 10. »Naturseele« und »Geistseele«

Soweit haben sich die Ausführungen der Metaphysischen Gespräche über die Menschenseele bestätigt. Es scheint auch berechtigt, wenn dort zwischen »Naturseele« und »Geistseele« des Menschen geschieden wird. Dem Sinn dieser Unterscheidung müssen wir aber noch etwas nachgehen. Die »menschliche Natur« erscheint hier als höchste Stufe einer Entwicklungsreihe, die von den niedersten Naturgebilden über die Mannigfaltigkeit der Pflanzen- und Tierspezies heraufsteigt. Diese Entwicklung »dringt [...] von unten herauf, sie wächst ganz und gar und endgültig auf dem Boden der heraufbegehrenden Natur und schließt sich als solche in ihr ab. [...] Denn Natur [...] ist das Gelebte, Fixierte, Beschlossene und Umschlossene: es kann wohl ›Geist‹ ausatmen, aber nie selbst und persönlich Geist werden. Denn das heißt: in Freiheit persönlich zu wesen, nicht mehr nur Gestaltetes und in der Gestalt Beschlossenes, sondern freies Selbst und damit nicht mehr ›Natur‹ zu sein«. Der Mensch aber ist ein freies und persönliches Selbst, er ist dazu »in sich über sich selbst hinaus erhoben«. Solche Erhebung ist nur möglich durch eine »Geburt aus dem Geist«. Persönliches Selbst sein heißt Ich sein. »Und damit dieses seltsame Unding des persönlich radikal neuen und freien ›Anfangs‹. Ein Selbst ohne Selbstigkeit, ein Anfang ohne Inhalt, ein Seiendes ohne doch zu sein, und mit dieser ganzen Leerheit und Ledigkeit und Freiheit erst das Persönliche katexochen! [...] Denn was kann persönlich Geist sein und also in radikal entselbeter Form persönlich wesen als allein ein solches ›Ich‹? [...] Aber auch, daß ein solcher Anfang nicht aus der Natur und mit ihr geschaffen, gesetzt oder geformt werden kann? Daß nur der Urzeuger selbst sich aus den Un- und Urgründen seiner Natur zu der radikalen Freiheit von sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit erheben, sich zum freien Uranfang in sich selbst erzeugen kann? Und nun alles, [...] was als Geist wesen und leben soll, es nur in der persönlichen Teilnahme an diesem einen substanziellen Urgeist und Uranfang vermag?« Ein Endliches, ein Kreatürliches, kann nicht für sich allein als Anfang, für sich allein in radikaler Freiheit stehen und bestehen, sondern nur »unmittelbar hervorgehend aus dem Ur-Ich – nicht als Geschaffenes, sondern als bleibend aus ihm Gezeugtes oder Geborenes oder in ihm Wohnendes – ist es selbst ein Ich, anders ist es unmöglich«.

So wird von einer zweifachen Geburt des Menschen gesprochen. »Aus den qualifizierenden Un- und Urgründen der Natur gezeugt und geformt ist er doch zugleich aus dem ›Geist‹ geboren – so von unten her und von oben her persönlich wesend.« Der Mensch als Mensch wohnt einerseits in seinem eigenen Geist, d. h. dem Geist seines von unten her qualifizierten, selbstischen Wesens, dem von ihm als lebendigem Naturwesen ausgehenden Geist. Doch »er kann in seinem eigenen Geist persönlich nur wohnen, indem er formaliter im ›Ur-Ich‹ wohnt«. Er kann als freies Ich nur über sich und in seinem eigenen Geist wesen, indem er – formaliter zunächst – im Geist »Gottes wohnt«. Das »formaliter«

besagt, »daß der Mensch, der zwar formaliter ›in der Höhe‹ befestigt ist – von hierher die Möglichkeit nehmend, sich in radikaler Freiheit, Erhabenheit und Selbstherrlichkeit gegenüber sich selbst als Person zu fassen und zu besitzen – doch mit seinem gesamten materialen Wesen aus der Tiefe stammt und aus ihr heraus erzeugt ist«. »Der Mensch nimmt sich ganz und gar von unten her; aber damit er sich von unten her als Person nehmen kann, muß er seine Freiheit im Geist von oben her nehmen. So wird nicht nur sein Geist, sondern auch seine Seele sein freies persönliches Eigentum. So wird er befähigt, alles, was im Dunkel seiner Seele lebt und drängt, herauf ans Licht und in die Freiheit zu führen.«

Ein Doppeltes ist hier problematisch: die »Geburt aus der Tiefe« und die »Geburt aus der Höhe«. Es ist bei dem Gegensatze von Natur und Geist nicht an den Gegensatz von Natur und Gnade zu denken. Es wird ausdrücklich betont, daß auch der gefallene Mensch formaliter in der Höhe wohnt, aber in der Abkehr von Gott, von dem Geist Gottes, der ihn materialiter erfüllen könnte, abgeschnitten. Ist es aber wirklich berechtigt zu sagen, daß der Mensch als freies persönliches Ich in einer andern Weise als alle andern Geschöpfe von Gott ausgehe, daß er nicht geschaffen, sondern erzeugt sei? Kein endliches, geschöpfliches Sein ist anders denkbar als ausgehend vom ursprünglichen, ungeschaffenen Sein. Darauf sind wir immer wieder gestoßen. Alles, was ist, dankt ihm, daß es ist und was es ist. Nach dem, was es ist, steht ihm kein irdisches Geschöpf näher als der Mensch, ist keins so sehr nach »seinem Bilde geschaffen«, weil nur der Mensch als Person, als Ich, als ein Anfang des Seins Gottes Analogon ist. Ist aber mit dieser Annäherung an Gott in Gegenstandsform, Was und Seinsmodus notwendig ein anderer Ursprung gegeben? Ich glaube nicht, daß man das behaupten darf. Der Mensch ist wohl als ein von allen bloßen Naturgebilden unterschiedenes Wesen geschaffen (wenn wir als bloße »Naturgebilde« die nicht personal gestalteten verstehen): seine eigene leiblich-seelische Natur ist ihm selbst, der geistigen Person, als ein freier Besitz in die Hände gelegt. Aber diese Struktur ist ihm mitgegeben, ist ein Teil seines Wesens ebenso wie das, was an ihm »naturhaft« ist, und wie den bloßen Naturwesen ihre »Natur« mitgegeben ist.

## § 11. Das Problem der Entwicklung. Konstitution »von unten« und »von oben«

Daß das personal-geistige Wesen im Gegensatz zur »Natur« »von oben« komme – zu dieser Behauptung werden wir erst dann Stellung nehmen können, wenn wir verstehen, was mit dem »von unten herauf« gemeint ist. Es beherrscht die gesamte Naturauffassung der Metaphysischen Gespräche und findet vielleicht seinen stärksten Ausdruck in der Schilderung der »Dämonen«. (Manche der früher zitierten Stellen mögen schon Anstoß erregt haben; sie wurden zunächst kommentarlos wiedergegeben, weil die zugrundeliegende Auffassung an geeigneter Stelle im Zusammenhang besprochen werden sollte.) Es wird behauptet, daß der Mannigfaltigkeit der Naturwesen ein »allgemeiner ›Trieb«, »im materiellen Dasein Gestalt zu gewinnen«, zugrunde liege, ein »urhaftes Streben, sich ins wesenhafte

*Dasein hineinzuverleiblichen [...]. Jede materielle Entität wird so zu irgend einer spezifischen und ganz direkten Manifestation dieses Gestaltungsverlangens«. Für einen solchen allgemeinen Trieb und »gegen die Ansetzbarkeit immer neuer und neuer mit sich selbst beschlossener Urqualitäten [...], die die betreffenden Gestaltungen gewissermaßen a priori und vorgezeichnet in sich tragen«, scheint »ein wesentliches Etwas in der Natur – die unendlichen Übergänge, das gestaltungsmäßig Zufällige aller dieser aneinander vorbei- und hinaufdrängenden Erscheinungen mit ihren unendlichen Modifikationen« zu sprechen. Andererseits »trägt ja jede Gestaltung ihren einzigartigen und bis in die Wurzel gehenden Qualitätsstempel. Diesen beiden Phänomenen, die erst Natur zu Natur machen, muß spürend nachgegangen werden«. Der »qualitativen Selbstherrlichkeit einer jeden Gestalt«, »der Substantialität der Natur: daß jedes Naturhafte die Quelle seines Seins in sich selber birgt und auf eigenen Gestaltungswurzeln steht«, trägt das scholastische Weltbild Rechnung. Die Schöpfung wird damit nicht ausgeschaltet. »Gott setzt ein jedes Ding in seine substanzielle und es also nunmehr nährende, bauende und es in sich selbst bewahrende Quelle. Er schafft es und erhält es in seiner Substantialität; aber erschaffen und erhalten steht es nunmehr in sich selbst auf eigenem Boden.« Doch »wenn die Naturentitäten als qualitativ wesentlich isoliert, wenn sie als apriorische Gestaltswesenheiten gesehen und gefaßt werden – [...] dann hat alles Evolutionäre, dann hat der Übergang, der Zufall, der Versuch, der Wurf, das halb und gar nicht »Geglückte« keine echte Stelle mehr [...]. Dann verlieren die Naturentitäten in ihrer Erscheinungsfülle das Moment einer gewissen »Gleichgültigkeit« an letzter Stelle, den Aspekt mehr oder minder [...] geglücktes Gestaltungsergebnis eines einzigen gestaltungsbegierigen ungeheuren Lebens zu sein«.*

*»Der hat Natur noch nicht begriffen, der nicht in aller Gestaltung das blinde Drängen aus urhafter Tiefe, den nackten Hunger nach Gestaltung und Leibung an sich selbst, sei es »wie immer«, die immer erneuten Sackgassen, Verirrungen, halben und grotesken Versuche und Würfe, die bald zu dieser, bald zu jener Art führen und sich nun – glücklich im Besitz doch einer Form wahrhafter Leibung und Wesung – über unüberblickbare Zeiträume hinaus weiter fortpflanzen und als solche bewahren – wer das alles noch nicht mitbegriffen hat, der hat auch Natur noch nicht begriffen. Hier ist der nicht zerstörbare Boden für alle evolutionistische, alle »vitale« Auffassung der Natur [...].« Und dennoch steht »über jeder Gestalt der sie – wie sie nun einmal ist – segnende Logos«, »der ihr den Namen gibt, der all ihr Wesen umschließt«, und »ohne die zeugende, leibende und belebende Kraft der Gottheit wäre kein Ding«. Das chaotische Drängen des Lebens wird gedeutet als »vollkommene Nichtigkeit und Wesenlosigkeit alles Seins, die gerade den brennenden Hunger und die zehrende Unruhe [...] in sich schließt«. Sie ist nicht zu vergleichen mit der »nur noch nicht entfalteteten, der Potenz nach aber schon voll gesetzten Wesenheit, der samenhaften Wesenheit«.*

*Wenn in beiden Fällen von »Potenz« die Rede ist, so liegt eine Doppeldeutigkeit des Ausdrucks vor: Potenz als »Können« (der Kraft nach) liegt in der »Untiefe« nicht; wohl aber »Möglichkeit« (dem Inhalt nach), »insofern hier nichts ist und nichts aus ihr selbst heraus werden kann, aber doch aus ihr alles werden kann«. Die Gespräche selbst erinnern an dieser Stelle an die »materia prima«. Es ist kein*

*Stoff, der als »passives und geduldiges Formungsmaterial« bereit liegt, sondern »das Hohle, die Untiefe, die Leere, der Abgrund schlechthin. [...] er enthält nichts auch nur der Potenz nach und kann alles und jegliches werden. Aber er enthält alles und jegliches der Sehnsucht nach [...], dem Hunger, der Gier nach. Es ist kein totes Material, sondern eine lebendige Nichtigkeit – keine qualitätslose Fülle, sondern eine in allen Qualitäten herumgetriebene Leere«. Die Schwierigkeit ist nun, wie »das durch und durch Impotente [...] zur Potenz seiner selbst, das Leib- und Wesenlose zur Leibhaftigkeit und Wesenhaftigkeit erhoben werden« soll.*

*Die Kraft »zur Aktualisierung und Tagwerdung des in der Finsternis sich nichtig Verzehrenden« kann nur durch »Lichtkräfte« kommen, »zeugende, lebende, belebende, die sich des Ohnmächtigen und in Finsternis Verschlossenen erbarmen müssen«, durch die »dreifaltige Lichtkraft«. »Wer anders als die Gottheit, insofern sie sich von Ewigkeit zu Ewigkeit selber zeugt und aus sich erhebt, soll alle Dinge aus ihrer wesenlosen Nichtigkeit herausheben und herausziehen – er der Urzeuger und Vater alles Seins. Wer anders als die Gottheit, insofern sie sich in der glorreichen Fülle ihrer selbst faßt und setzt, insofern sie in geheimnisvoller Sammlung Leib und Wort wird, soll in allen Dingen wirken als Kraft der Sammlung, Leibung, wahrhaftigen Auswirkung und Gestaltung. Wer anders als die Gottheit, insofern sie aus ihrer erhobenen und gesammelten Fülle in freier Kraft und strahlender Glorie als Geist aus sich selber ausgeht, soll auch dort, wo Vater und Sohn in den Dingen der Kraft nach gegenwärtig und wirksam sind, aus ihnen mit und in der Qualität des Dinges ausgehen und es zu einem atmenden, wesenden und lebenden machen?« Es wird als Frage hingestellt, ob die Gottheit selbst in den Naturgebilden, sie qualifizierend, wohne, oder »in ihrer dreifaltigen Wesenheit nur die Kraft« gebe, »in der und durch die nunmehr das Ding aus sich selber qualifiziert, durch die es sich selbst und damit erst indirekt die Gottheit verherrlicht, aus der es sich schöpft«. Es wird betont, »daß diese Kraft in ihrer dreifaltigen Wirksamkeit in das Ding wirklich eingehen, von diesem sich zu eigen gemacht, einverleibt sein muß, um nun [...] förmlich als die Eigenkraft des durch sie in sich selbst substanziierten Dinges zu wirken. [...] Gott, der alles in allem selbst ist und wirkt, tritt zurück, damit die Dinge sie selbst sind und sein können«. Doch er »tritt zurück, ohne zurückzutreten – [...] Denn ohne ihn wären sie nichts. Und in seiner offenbaren, seiner herrschenden Herrlichkeit wären sie wiederum nichts. Sie können nur sein, was sie sind, in und mit seiner dienenden Kraft«.*

*Nun der Übergang von der Finsternis des Chaos zum Dasein im Licht: »Wenn dem Urleben in der Ohnmacht seiner in sich selbst vergrabenen Wesenlosigkeit die Kraft zuströmt zur selbstherrlichen Wesung und Leibung, dann werden alle in ihm nichtig geistenden Qualitäten in Hunger und Gier hinauf- und hineinstürzen in das »Dasein«, in den »Tag«, in diese Möglichkeit der Gestaltung, Leibung und Manifestation.« Doch erscheint es nicht denkbar, »daß der natürliche Kosmos, daß alle Reiche der Natur in ihrer mannigfaltigen Gestalt in diesem wilden Drängen und Suchen von unten her sich fundieren ließen«. Es »scheint viel eher ein Chaos als ein Kosmos herauszuspringen. Ein Chaos der Fülle, so wie vorher ein Chaos der Leere«. Was man sich am ehesten in diesem Chaos entstehend denken kann, sind die Stoffe. »Denn sie sind ja der unmittelbar geleibte Ausdruck der puren Qualität.*

*Ohne alle darüber hinaus liegende Gestaltung [...] Doch auch die Fülle der Stoffe vielleicht noch nicht in gesonderter, jeweilig selbsteigener, geschlossener Leibung, in gesetzter Form, sondern [...] eines das andere in Spannung und Unruhe unaufhörlich verdrängend und so alles in allem und nichts für sich – [...] Wie eine ungeheure Lösung [...].«*

*Was diesem Chaos fehlt, um ein Kosmos zu werden, ist Sonderung, Gliederung, Gestaltung. »Eine Art formenden Prinzips also müßte hinzukommen, das nun jede Wesenheit in das ihr eigene geleibte Sein einschließt, mit ihm selbst umgrenzt und in es selbst einsiegelt.« Was bei der Gottheit »Leibung« genannt wurde, »das sich in seiner Fülle Innern«, teilt sich hier »sozusagen in zwei Momente: das Ausbreiten der Fülle oder das Fülle-Gewinnen als solches und das leibende Zurücknehmen und Einformen der Fülle in das sich mit sich umschließende und beschließende Selbst«. Diese »Formung, die leibende Innerung, die Selbstbeschließung in bestimmter Gestalt« ist »recht eigentlich das Prinzip dessen«, »den wir den ›Sohn« oder das ›Wört« nannten. [...] Was also das Chaos zum Kosmos macht und beständig in jedem und jedem Augenblick neu macht, wäre im eigentlichsten Sinne durch dieses leibende, innernde, umgrenzende, gestaltende ›Wört« hervorgebracht«. Das Ding nimmt die gestaltende und innernde Kraft des Wortes in sich hinein, um sich nun aus sich heraus und von sich aus zur Gestaltung seiner selbst zu erheben. Und es scheint, daß man zugleich sagen kann, das Wort selbst leibe sich in ihm. Nun sieht es nicht mehr so aus, »als ob alle Gestalten nur das blinde und zufällige Resultat eines Gestaltungsstrebens schlechthin seien«, sondern es scheint »über jeder ausgewirkten Gestalt eine ›Idee« zu stehen«, doch nicht »über jeder und jeder Pflanzenart [...] eine andere und andere«, sondern es scheint »gewisse allgemeinere ›Leitideen« zu geben, »die nun, in verschiedenen Arten mehr oder minder vollkommen realisiert, mehr oder minder vollkommen und rein ausgeleibt sind«.*

*Dann würde sich die Möglichkeit vieler und oft mißglückter »Würfe«, von denen wiederholt die Rede war, verstehen lassen: »Als wenn sie alle einer bestimmten Formidee nacheiferten, der sie doch ihrer verschiedenen Urqualität und anderer äußeren Bedingungen zufolge nur in sehr verschiedener Weise gerecht werden können.« Es wurde ja gesprochen »von einem durchqualifizierten Urleben, das eben als solches zur Wesenhaftigkeit aufdrängt«. Die Gestaltung einer Palme z. B. hätte man sich nicht so zu denken, als sei »das Schema ihrer Gestalt durch eine bestimmte Formidee aus einer für jeden Inhalt gleichgültigen Materie herausgezogen worden«, eher so, daß »sich eine bestimmte Urqualität, sich während von den ihr adäquaten Naturkräften, zu gerade dieser Gestalt durchgerungen« hätte, »gezogen und geleitet allerdings von einer allgemeinsten Gestaltungsidee, ohne die [...] auch nicht die geringste Erhebung über den bloßen Stoff hinaus möglich wäre. [...] Die pure Leibung in gesonderter Umgrenzung und Selbstbeschließung kann nur zum Stoff führen. Er ist ja die reine, die schlicht gesetzte Substanzialisierung in immer neuer Form, in immer neuem Wurf. Hier genügt die leibende Potenz an und für sich, und diese Leibung ist eben die ›Idee«, die über dieser niedersten Dimension steht, oder der Logos, der sich in ihr auswirkt«. Die Pflanze dagegen, »das Gestaltswesen katexochen«, ist »ein über die pure Leibung hinaus Gestaltetes, insofern sie zu einer ganz bestimmten Form*

*aufwächst und eben in dem Auswirken und immer wieder Neusetzen dieser bestimmten Form ihr Wesen besteht».*

*Aber nicht nur in der Tatsache der lebendigen Gestaltung selbst liegt eine »Erhebung« über die pure Stoffleibung. Es »spricht auch die durch alle Einzelformen durchgehende allgemeine Gestaltungsart selbst diese Erhebung aus«. Es sind nicht »alle die verschiedenen Formen ganz wahllos aneinandergereiht und nur faktisch hier so, dort anders beschaffen« – es »läßt sich gleichsam eine Idee finden, nach der sie aufsteigen, wenn auch mit vielen Quer- und Seitwärtszügen«. Wir sehen jene Pflanze als die höhere an (etwa die Blütenpflanze im Vergleich zum Seetang), in der »das Wesen der Pflanze vollends aufgeschlossen und zur reinsten Manifestation gelangt erscheint«. Und es scheint, als käme es bei der Pflanze darauf an, »aufzusteigen und in der entmaterialisiertesten Form, die möglich ist, zum Licht hin aufzubrechen. [...] Aus der verschlossenen Potenzialität im bergenden und verbergenden Schoß der Erde zur aufgeschlossenen Aktualität im Augenblick des strahlenden Himmels – wie ein Auge seinem Licht entgegengeöffnet«. Es ist »die wahrhaftige Kraft und Potenz in [...] der Pflanze, [...] so aufzusteigen und sich dem Licht entgegen zu entfalten. Die Kraft auch [...] der Entwicklung aus den niedersten Formen, in denen sie noch im Wasser und auf der Erde sich umherwindet bis zu den jeweilig höheren und höchsten, in denen die Aufrichtung erfolgt ist«. Zu der lebenden Potenz der Selbstbeschießung in der Fülle, die vom Urleben zum Stoff führt, kommt bei der Pflanze »eine Selbstbeschießung eigener Art«, »eine solche, die nur in und mit dem Heraufsteigen ans Licht sich auswirkt, die in sich selbst diesen »Zug« gleichsam nach oben, zur Aufrichtung, Aufschließung, Entmaterialisierung hat und alle – primitiven wie komplizierten – Versuche und Würfe letztlich leitet«. »Die lebende Potenz, die beschließende, umgrenzende, gestaltende, in eins setzende war recht eigentlich die des Logos, des Sohnes, des Wortes. [...] Hier also muß dieser Logos, indem er sich mit seiner lebenden Kraft einläßt und einsenkt in das zum Dasein aufsteigende Urleben und ihm so die Möglichkeit und Kraft der Selbstumgrenzung in immer neuen Gestalten verleiht und sie verleihend die Gestalten trägt und sichert – hier muß er sich zugleich als heraufziehender, zum Licht leitender auswirken! Die durch ihn neu und neu einströmende Potenz muß mit diesem Streben und Suchen wie mit einer Entelechie gleichsam beladen sein.«*

*Von hier aus gesehen sind »die einzelnen mit sich selbst in ihrem Wesen beschlossenen und sich immer wieder neu setzenden Gestaltsarten [...] mehr oder minder geglückte und vollkommene, hier »geratene«, dort groteske, hier noch auf vorbereitender, dort schon auf entfalteter Stufe stehende Manifestationen dieser einen Gestaltungsidee, die in der sie beherrschenden Entelechie lebendig wirksam ist«. Demnach wäre in jedem Gestaltungsbereich wie hier in dem vegetativen nur von einer Uridee zu sprechen, jede Einzelgestaltung wäre »Zufall, Bedingtheit, Wurf, Weg – bedingt durch das gerade hier von unten her Qualifizierende [...]. Wo und wie immer nun aber [...] das Urleben eine Möglichkeit und einen Weg gefunden hat, sich – jener leitenden Idee nach – ins Dasein hineinzuleiben, da ist [...] eine wahrhaftige Wesenheit entstanden, ein Ganzes, ein mit sich selbst Umschlossenes und in seinem bestimmten Gestaltungsmaß daseiend Ruhendes. Da ist [...] eine Manifestation zuwege gebracht, ein*

*Symbol, ein sich selbst und durch sich selbst hindurch jene Uridee Bezeugendes und Aussprechendes«. Der »Logos, in dem das unendliche Wesen Gottes glühend in eins gesetzt ist«, enthält »alle und jede Gestaltungsmöglichkeit in wesentlicher und wahrhaftiger, wenn auch ungesonderter und überzeitlicher Gestalt. Und wenn nun in und mit seiner wesenden, lebenden und leitenden Kraft im in sich selbst blinden Suchen und Drängen und Qualifizieren und Aufsteigen eine bestimmte Gestaltungsart sich leib- und wesenhaft ausgesondert und gesetzt hat, ist da nicht etwas von jenem in unerschöpflicher Herrlichkeit alles lebenden und wesenden Geist an seiner kleinen kreatürlichen und vergänglichen Stelle, aber eben auch wahrhaftig und wesenhaft, gesetzt und zu Leib und Leben geworden? Und muß nicht der Logos, der wie ein kraftpendender und leitender Stern vor dem gestaltenden Suchen herzog, nun über dem glücklich Geborenen segnend stehen bleiben und es in seiner erreichten und gefundenen Eigenart mit dem Namen versiegeln, der ihm entspricht?«*

*Die eben wiedergegebenen Ausführungen der Metaphysischen Gespräche wollen nicht als Ergebnis strenger Analyse, sondern als tastender Versuch genommen werden. Darum wäre es verfehlt, jedes Wort herzunehmen und zu prüfen. Sie sollten nur möglichst unverfälscht hingestellt werden, um die großen Linien heraustreten zu lassen, auf die es in unserm Zusammenhang ankommt. Wir wollten wissen, was es heißt, daß der Mensch sich »von unten herauf« nehme, und sind dem Sinn dieses »von unten herauf« nachgegangen. Wir haben eine Naturauffassung gefunden, die schon in den reinen Naturentitäten (nicht erst im Menschen, der »aus dem Geist geboren ist«) ein Doppeltes sieht, d. h. etwas, was »von unten«, und etwas, das »von oben« kommt. Alles, was Gestalt gibt, auch schon im niedersten geformten Gebilde, im »Stoff«, ist von oben »Idee«, »objektiver Geist«, von ursprünglichem Sein in den Stoff hineingesenkt zu eigenem substantiellen Sein. Als »von unten« bleibt schließlich nur die »prima materia«. Deren Bestimmung bleibt nun freilich nach den verschiedensten Richtungen hin dunkel. Hat auch sie ihren Ursprung in Gott (wie es die früheren Ausführungen dieser Arbeit in Übereinstimmung mit der scholastischen Auffassung zu zeigen suchten)? Die Frage wird an verschiedenen Stellen der Gespräche berührt, aber nicht eindeutig beantwortet. Müßte die prima materia als das absolute Nichts aufgefaßt werden, dann käme ihr freilich kein Ursprung aus dem absoluten Sein zu. Aber ist das Nichts als lebendig, als gierig zum Sein drängend denkbar? Leben ist ja doch eine Form des Seins, irdisch-geschöpfliches Leben freilich nicht reines Sein, sondern ständiger Übergang von Potentialität zu Aktualität, aber von einer Potenz, die nicht bloß leere Möglichkeit ist. Bei der Erörterung des Bösen sind wir allerdings auch auf die Paradoxie eines nichtigen Seins gestoßen. Aber es gab sich uns als vernichtetes Sein, das durch das Absolute in seiner Nichtigkeit erhalten wird. Daß daran bei dem »dunklen Abrund«, aus dem alles Natürliche geboren werden soll, nicht zu denken ist, zeigt die Schilderung der »Dämonen«, der »Hungergeister«, die den Lebenshunger persönlich verkörpern. Sie sind ausdrücklich unterschieden von den gefallenen Engeln, die von Gott stammen und auch nach ihrem Sturz aus der himmlischen Sphäre an sie gebunden bleiben. So ruht diese gesamte, grandios entworfene Naturauffassung auf einem dunklen Grunde.*

Sehen wir von der Frage ab, ob das, was Ungeistiges in die Naturgebilde eingeht, letztlich auch ein von Gott Geschaffenes ist oder nicht, so bleibt als gemeinsame Basis, daß eben ein Ungeistiges, ein Gegensatz zu aller Form, darin eingeschlossen ist, und demgegenüber ein Stufenreich von Formen. Einen markanten Einschnitt bedeutet die Scheidung zwischen dem »Fülle gewinnen«, der bloßen Stoffleibung, wie sie in der »toten Natur« vorliegt, und der aufstrebenden Entwicklung, gezogen von einer »Leitidee«, wie sie für alles Lebendige charakteristisch ist. Die Frage, ob für jedes Gestaltungsgebiet nur eine Leitidee anzunehmen sei und die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen, der Arten und »Spielarten«, als mißglückte bzw. mehr oder minder vollkommene Entwürfe auf diese Idee hin verstanden werden müssen, ist m. E. unabhängig von der letzten Beurteilung des materiellen Faktors. Was die »lebendige Form«, die Entelechie, in sich aufnimmt, ist nicht die prima materia, sondern ein »Stoff«, also schon ein Geformtes. Es wäre wohl denkbar, daß die »Leitidee« Spielraum ließe für eine Mannigfaltigkeit von mehr oder minder »getreuen« Realisierungen je nach den Bedingungen, die durch den Stoff gegeben sind. So wäre eine Einfügung des Entwicklungsgedankens in das scholastische Weltbild nicht ausgeschlossen.

## § 12. Das Stufenreich der Naturentitäten. »Totes« und »Lebendiges«. Akt und Potenz, Form und Materie hier und dort

Jedenfalls hat schon hier das »aus der Höhe« einen neuen Sinn gegenüber den »toten Dingen«. Die lebendige Form hat mehr vom Göttlichen in sich, die »analogia entis« reicht bei ihr weiter als bei den materiellen Formen. Das Leben als Bewegung von innen heraus und Aktualisierung von innen heraus ist stärkere Annäherung an die Aktualität des göttlichen Seins. Dementsprechend hat auch »Potenz« hier eine neue Bedeutung. Thomas pflegt das Verhältnis von Form und Materie dem von Akt und Potenz gleichzusetzen. Dabei sieht er zwischen dem »actus purus«, dem göttlichen Sein, und der absoluten Potentialität der prima materia ein Stufenreich von Seiendem, das jeweils im Verhältnis zum Niederen Akt oder Form, im Verhältnis zum Höheren Materie oder Potenz ist. Die toten Stoffe sind geformte Materie. Die materielle Form, die in ihnen wohnt und der sie es verdanken, daß sie geformte Materie sind, hat aktuelles Sein: Sie ist und teilt ihr Sein der Materie mit, die sie formt, so daß das Ganze aus Form und Materie seiend genannt wird. Dieses Ganze ist zugleich potentiell: Es ist in keinem Augenblick seines Seins alles das, was es sein kann, aktuell. Es trägt aber das, was es aktuell sein kann, als Potenz in sich (d. h. alle seine Erscheinungs- und Wirkungsmöglichkeiten), und daß es sie in sich trägt, dankt es wiederum seiner Form. Muß man nun sagen, auch die Form selbst sei potentiell? Das scheint alles auf den Kopf zu stellen. Genaugenommen ist die Potenz zu bestimmtem aktuellem Sein und Wirken nicht schlechthin potentiell, weil sie ja das Aktuelle, zu dem sie sich



entfalten kann, keimhaft in sich trägt. Dieses Positive der Potenz: daß sie sozusagen mit Aktualität geladen ist, ist der Form zuzuschreiben. Daß aber das, was aktuell werden kann, noch nicht aktuell ist, kommt auf Kosten der Materie.

Das Ganze aus Form und Materie, der »Stoff«, ist wiederum Materie für eine höhere Form, die »lebendige Form« oder »Seele«, die ihm Leben gibt und ihn zum Organismus gestaltet. Ist dabei auch die niedere Form Materie für die höhere? Die Aristotelisch-Thomistische Auffassung von der Einheit der substantialen Form steht dem offenbar entgegen. Es ist immer eine Form, die dem Seienden das Sein gibt und es zu dem macht, was es ist. Das Leben ist das Sein des Lebewesens, nicht etwas, was zum Sein noch hinzukommt. Die Seele formt das tote Ding zum Organismus, in dem jeder Teil als »Glied« oder »Organ« in das Gesamtleben einbezogen ist. Allerdings ist etwas Stoffliches da, ehe das Leben und die lebendige Formung von innen beginnt, und es bleibt etwas Stoffliches zurück, wenn das Leben, das darin war, aufhört. Eben darum kann man ja sagen, daß eine schon geformte Materie wiederum Materie dieser höheren Formung ist, daß in ihr das Leben »sich zu regen beginnt« und wieder aus ihr entschwindet, wenn der Organismus »abstirbt«, das tote Ding aber fortexistiert. Das sieht nun doch so aus, als käme zu der »materiellen« Form die lebendige hinzu. Aber kann man sagen, dasselbe Ding sei erst tot, dann lebendig, dann wieder tot?

Thomas sagt, es sei eine Äquivokation, wenn man vom »Auge«, »Ohr« etc. des Toten spreche. Der Leib ist nicht mehr Leib, wenn ihn die Seele verlassen hat. Ein Ding ist noch da, gewissermaßen von ihm zurückgelassen. Der Tod als der Übergang vom lebendigen zum toten Dasein ist keine Veränderung eines Dinges, wie es die Veränderungen des lebendigen Organismus und wie es die Veränderungen des toten Körpers sind. Bis zum Augenblick des Todes ist es der Organismus, der alle Veränderungen durchmacht und in diesem Geschehen lebt. Von diesem Augenblick an ist der Organismus nicht mehr da. Man kann nicht sagen, daß »im Augenblick des Todes« »mit ihm« etwas geschehe. Von einem bestimmten Augenblick an ist der Organismus nicht mehr da und »an seiner Stelle« etwas anderes da. Freilich nicht so, als wäre ein Ding fortgetragen und ein anderes an die Stelle gelegt worden (eins, das ihm zum Verwechseln gleicht). Es hat vielmehr eine Verwandlung stattgefunden: Was vorher Organismus war, ist jetzt totes Ding. Es ist ein Identisches da. Aber das, was es ist, ist nicht mehr dasselbe: Eine neue Form ist an die Stelle der alten getreten. Was ist das Identische? Nehmen wir das Stoffliche, das da war, ehe das Leben begann, und das Stoffliche, das übrig bleibt, wenn das Leben entschwindet, so wäre eines und das andere, ohne die Kontinuität der Veränderungen während der Dauer des Lebens, nicht als »dasselbe« erkennbar. Und das, was nach dem Entschwinden des Lebens da ist, wäre nicht da ohne dies vorausgehende Leben, das den Körper, wie er nun ist, geformt hat.

Eben das spricht für die Thomistische Auffassung, daß die lebendige Form, die »Lebensseele«, nicht nur das Leben, sondern eben damit das Sein gibt. Der Organismus ist auch das, was er als materieller Körper jeweils ist, dadurch, daß er dieser Organismus ist. Organismus sein heißt, sich als lebendiger Körper aufbauen, und darin ist eingeschlossen: sich als materieller Körper aufbauen. Ehe das Leben begann, war eine andere Form da: die »materielle«, und wäre sie geblieben, statt der lebendigen Platz

zu machen, so wäre mit dem, was durch sie geformt wurde, ganz anderes geschehen. Und wenn das Leben aufgehört hat, so geschieht mit dem Körper, den die Lebensseele gestaltet hat, wiederum ganz anderes, als geschehen würde, wenn er noch lebendig wäre. Eben darum muß man sagen, daß die lebendige Form wieder einer materiellen Form Platz gemacht habe. Wenn »in demselben« eine substantiale Form der andern Platz macht, ist »dasselbe« dann die ungeformte Materie? Offenbar geht auch das nicht an. Allerdings war es ein »Stück Materie« (durch die materielle Form gestaltet), in dem das Leben begann. Aber während der Dauer seines Lebens hat der Organismus beständig neues Materielles hinzugenommen, »sich einverleibt« (die »Lebensseele« ist ja wesenhaft »Ernährungsseele«), und anderes ausgeschieden: Es kann sein, daß von dem Stofflichen, mit dem er seinen Aufbau begann, am Ende nichts mehr da ist. Was kann dann noch »dasselbe« sein, wenn weder substantielle Form noch Materie es sind? Es bleibt die Gegenstandsform des Individuums, das »Dieses da«, in einer Kontinuität des Seins, trotzdem mit dem Wechsel der substantiellen Form auch der Seinsmodus wechselt, und einer Kontinuität der Veränderungen (wozu das Hinzunehmen und Ausscheiden von Stoffen gehört).

Eine Schwierigkeit scheint noch zu sein, daß die Formung der Materie durch die Lebensseele während der Dauer des Lebens offenbar keine vollständige ist. Die Materie scheint nicht völlig »durchorganisiert«, wir haben es in der Erfahrung mit Dingen zu tun, die nur einem Teil ihres Bestandes nach Organismen, z. T. tote Materie sind: Am blühenden Zweig ein dürres Blatt, am treibenden Baum ein abgestorbener Ast – das sind vom Organismus geformte materielle Dinge, die nicht mehr seine Glieder sind, in denen sein Leben nicht mehr pulsiert. Man muß wohl sagen: Zum Organismus gehört nur, was von seinem Leben erfaßt ist, und zu diesem Ganzen gehört nicht, was nicht organisiert ist. Aber er kann Teil eines räumlich-materiellen Ganzen sein, dessen andere Teile nicht mehr oder noch nicht zu ihm gehören. Und in diesem räumlich-materiellen Ganzen können unorganisierte Teile nicht nur äußerlich (im räumlichen Sinn) dem Organismus anhaften, sondern auch zwischen die organisierten Teile sich einschieben.

Wenn die »lebendige Form« von der materiellen prinzipiell verschieden ist, so muß auch ihr Sein und das des ganzen geformten Gebildes ein andersartiges ein, Potenz und Akt müssen hier und dort etwas Verschiedenes bedeuten. Dabei ist an beiden Stellen der Doppelsinn von Potenz und Akt zu berücksichtigen, der uns schon mehrfach begegnet ist: daß es einmal das, was potentiell bzw. aktuell ist, bezeichnet, zugleich aber das potentielle bzw. aktuelle Sein selbst. Wenn die Form als Akt bezeichnet wird, so ist damit das gemeint, was aktuelles Sein hat und wodurch das Ganze aktuelles Sein gewinnt. Wenn man die Materie Potenz nennt, so ist damit das bezeichnet, was potentiell ist und durch die Form zu aktuellem Sein geführt werden kann. Wenn das Ganze ein totes Ding ist, so ist die Potentialität, d. h. das eigentümliche Sein der Materie, pure Empfänglichkeit für die Form, das aktuelle Sein der Form, sofern sie in der Materie ist, ist die Formung der Materie, zum Sein des Ganzen aber gehört das Wirken bzw. Wirkenkönnen, d. h. teils Aktualität, teils Potentialität. Diese Potentialität ist aber schon eine andere als die der bloßen Materie; sie ist nicht bloße Empfänglichkeit,

sondern »mit Aktualität geladen«; Kraft, »potentielle Energie«. Und die Aktualität, die in ihr gebunden ist, ist, wenn sie »frei« wird, »Aktivität«. Sie wird aber »frei gemacht« von außen und ist als freie Aktivität Wirken nach außen. Der Übergang von Potentialität zu Aktualität ist kausales Geschehen, d. h. ein Vorgang im Zusammenhang der materiellen Natur.

Wenn die »Lebensseele« als Akt des Organismus bezeichnet wird, so ist damit das gemeint, was dem ganzen organischen Gebilde das Sein gibt, und zwar das eigentümliche Sein, das wir »Leben« nennen. Wenn im Verhältnis dazu das, was durch die Seele »belebt« wird, »Potenz« genannt wird, so ist damit nicht mehr die bloße Materie gemeint, sondern bereits ein geformtes materielles Gebilde. Denn wenn es auch so aufzufassen ist, daß die »lebendige Form« nicht zur »materiellen Form« hinzu-, sondern an ihre Stelle tritt, so ist es doch nicht gleichgültig, welche Form ihr vorausgegangen ist: Es ist eine bestimmte Materie, die zur Aufnahme des Lebens bereit ist, und eine jeweils anders bestimmte für diese oder jene lebendige Form. Der Akt, als aktuelles Sein der Lebensseele verstanden, ist das Leben. Das besagt einmal fortschreitenden Aufbau des Organismus selbst: Aufnahme der zum Aufbau nötigen Materie (strenggenommen nicht durch die Lebensseele selbst, sondern durch die von ihr bereits geformten und in ihrer Tätigkeit geleiteten Organe) und Hineinformung der aufgenommenen Materie in die eigentümliche Gestalt des sich formenden Organismus. Den Metaphysischen Gesprächen zufolge besagt es noch mehr: ein »Aufstreben zum Licht« und ein Hinausstreben über sich selbst zu immer höheren und höheren Formen, zu immer stärkerer Annäherung an die »Leitidee«. Das Erste, das Aufstreben zum Licht, zum Manifestwerden, kann man als das Treibende im Formungsprozeß selbst verstehen, die »Seele der Seele«; die Formung ist ja eine Selbstoffenbarung, eine Entfaltung in die Sichtbarkeit hinein. Das ist aber zugleich die Leitidee, die das Eigentümliche des Pflanzlichen als solchen ausspricht. Sie steht nicht bloß über allem lebendig Gestalteten als solchem, sondern ist in ihm selbst wirksam. Kann man darüber hinaus noch in einem eigentlichen – nicht bloß bildlich umschreibenden Sinn – von einem Hinausstreben über sich selbst zu höheren Formen sprechen (wie es, strenggenommen, der Sinn der Entwicklungstheorie wäre)? Daß die Manifestation in spezifisch verschiedenen Gebilden und auch in den einzelnen Exemplaren einer Spezies mehr oder minder vollkommen, damit die Leitidee mehr oder minder realisiert ist, liegt auf der Hand. Daß es Übergänge von einem Gestaltungstypus zum andern gibt (hervorgerufen durch Wechsel der äußeren Lebensbedingungen, durch »Kreuzung« etc.), ist Erfahrungstatsache. Aber kann man von einem Übergang der einen Form in die andere und von einem Hinausstreben der Form über sich selbst zu einer höheren als etwas zu ihrem Sein Gehörigen sprechen?

## § 13. Das Problem der Generation

Ein Hinausreichen des Gestaltungsprozesses über das einzelne Exemplar ist in der Fortpflanzung gegeben. Man pflegt sie auf einen Trieb zur »Erhaltung der Art« zurückzuführen, und das wäre eine

andere Deutung als die des »Höherstrebens«. Zunächst gilt es die Fortpflanzung in sich zu verstehen. Wenn gesagt wurde, daß Leben Aufbau des Organismus durch Aufnahme der nötigen Materie und Formung in die spezifische Gestalt hinein sei: Sind darin nicht Ernährung und Wachstum und Fortpflanzung zugleich befaßt? Aufnahme und Formung von Materie liegt in beidem vor. Was die Fortpflanzung als eigene Lebensfunktion abscheidet, ist, daß ein neuer Organismus geformt wird. Was sondert den erzeugenden vom erzeugten Organismus, so daß nun nicht mehr von einem, sondern von zwei Individuen gesprochen werden muß?

Räumliche Abtrennung ist offenbar nicht das wesentliche. Sondern die Rede von zwei Individuen ist immer dann berechtigt und notwendig, wenn eine neue Form vorhanden ist. Bildung der Frucht gehört noch zum Aufbau des alten Organismus. Doch wenn ein neues, eigenes Leben darin sich zu regen beginnt, hat ein neuer Organismus sein Dasein begonnen, gleichgültig ob in räumlicher Verbindung mit dem alten oder getrennt von ihm. Ist dann die neue Form als durch die alte erzeugt anzusehen? Das wäre offenbar etwas, was das Wesen der Form aufheben würde: sowohl das Erzeugen wie das Erzeugtwerden. Der Form, weil sie nicht mehr formen, sondern erschaffen würde, d. h. ein von dem ihren unterschiedliches Sein hervorrufen {{würde}}. Man könnte versuchen, den Vorgang als eine Teilung des Seins anzusehen: Ein Teil des Organismus wäre durch die dem ganzen innewohnende Form soweit geformt worden, daß er zur Aufnahme einer eigenen Form bereit wäre; und nun würde sich die Form in zwei spalten, deren eine von diesem bestimmten Teil, die andere von dem übrigen Organismus Besitz ergreifen würde; eben damit hätte das Dasein eines neuen Organismus begonnen. Wenn jedem Geschaffenen – und zwar durch seine Form – ein bestimmtes Seinsmaß eigen ist, so müßte die Teilung eine Aufteilung dieses Quantums sein. Es müßte auf der einen Seite das Sein des alten Organismus herabgemindert sein, also in einer Reihe von Zeugungen sich allmählich aufbrauchen (wofür ja gewisse Erfahrungstatsachen zu sprechen scheinen), auf der andern Seite könnte das Sein der neuen Organismen niemals das ursprüngliche Maß des erzeugenden erreichen bzw. nur in dem Grenzfall, wo ein Organismus mit einer einmaligen Zeugung zugleich abstürbe, also sein ganzes Sein an den neuen abgeben würde. Wäre in diesem Grenzfall überhaupt von einer neuen Form zu sprechen? Müßte man nicht vielmehr sagen, die eine Form habe von dem Organismus, den sie aufbaute, den größten Teil ausgestoßen oder aufgegeben, um aus dem Restbestand einen neuen zu bauen? Dann wäre aber auch die »Spaltung des Seins« bei einer Aufteilung an eine Reihe von Individuen nicht als Entstehung neuer Formen zu denken, sondern als Gestaltung einer geteilten Materie zu einer Mehrheit von Exemplaren der einen Form durch diese eine und selbe. Die Einheit der Spezies in der Vielheit der Exemplare wäre eine numerische Einheit und zugleich eine reale, keine ideale. Und strenggenommen müßte das Ganze, das durch die eine Form gestaltet ist, »Individuum« genannt werden, die Exemplare wären nur der äußeren Gestalt nach selbständig scheinende Teile.

Wir wollen jetzt nicht fragen, ob es tatsächlich Fälle gibt, die dieser Fiktion entsprechen. Es ist wichtiger, andere Typen der Fortpflanzung zu betrachten, die sich nicht ohne weiteres so begreifen lassen. Zunächst – wenn wir immer noch die Fortpflanzung von einem Individuum ausgehen lassen –

kann es sein, daß eine ganze Reihe von Organismen dem erzeugenden an äußerer Entfaltung gleichkommen oder ihn gar übertreffen, und daß er selbst zugleich allem Anschein nach in unverminderter Kraft fortbesteht. Und wenn er schließlich zugrunde geht, so ist es auf ganz andere Umstände als auf Erschöpfung durch Fortpflanzung zurückzuführen (wenn ein lebenskräftiger Baum abgehauen wird oder Schädlinge eine Pflanze zerstören). Liegt dann eine Vermehrung des Seinsmaßes vor, die von dem einen Organismus aus nicht zu verstehen wäre? Das kann man nicht ohne weiteres sagen. Wenn das Seinsmaß sich nicht nur in der Formung des einen Individuums dokumentiert, sondern in der des ganzen »Geschlechts«, so wäre es erst zu ermessen, wenn das ganze Geschlecht ins Dasein getreten wäre bzw. wenn man einen Einblick in den Umfang der in dem Seinsmaß beschlossenen möglichen Zeugungen gewinnen könnte. Es wäre also immer noch die Auffassung von der Einheit der Form in allen Individuen des »Geschlechts« haltbar. Bleibt diese Auffassung auch noch möglich, wenn eine Mehrheit von Individuen an der Zeugung beteiligt ist? Und wie verträgt sich damit der Anschein eines eigenen Lebens in jedem »Exemplar«?

Die erste Frage ist verhältnismäßig leicht zu beantworten: Wäre die ganze Gattung (oder Art) als ein Individuum, von einer Form gestaltet, anzusehen, so wären auch männliche und weibliche »Exemplare« nicht selbständige Individuen mit eigener innerer Form, sondern verschieden gestaltete und zu gemeinsamer Funktion aufeinander abgestimmte Glieder oder Organe des einen großen Organismus. Schwerer wiegt die zweite Frage. Die gesamte Analyse des Lebendigen, wie sie bisher gegeben wurde, sah als das Wesentliche des Organismus, das ihn von der toten, wenn auch bereits geformten Materie abscheidet, die Formung von innen her. Jeder erscheint als ein in sich geschlossenes Ganzes, das aus seinem eigenen Inneren heraus in dem Prozeß, den wir sein Leben nennen, fortschreitend gestaltet wird bzw. das, was es innerlich ist, zu äußerer Sichtbarkeit erschließt. Wenn er als ein Teil eines Ganzen aufgefaßt werden muß und die Form, als das gestaltende Prinzip verstanden, dem Ganzen eigen ist, ist dann nicht die Wurzel seines Seins aus ihm selbst herausverlegt und damit das aufgehoben, was sein Wesen als Organismus auszumachen schien? Das wohl nicht. Die Form des ganzen Organismus ist in jedem seiner Teile und gestaltet jeden von innen her. Und die Betrachtung, die die einzelne Pflanze z. B. als etwas völlig Selbständiges nimmt, ist im Grunde eine Abstraktion, die ein gegenwärtiges Stadium isoliert und die Frage nach Woher und Wohin, die im gegenwärtigen Stadium selbst liegt, abschneidet – ein Verhalten, das für gewisse Zwecke erlaubt und angemessen sein mag, nicht aber in der Einstellung des Erkennenden, der zur wesentlichen Seinsstruktur vordringen möchte. Es führt also die Betrachtung des Lebendigen notwendig auf seine Genesis und damit auf sein Genus und die zugehörigen Generationen (in dem Doppelsinn von Zeugungen und Erzeugtem).

## § 14. Genus, Spezies, Individuum, Exemplar im Gebiet des Organischen

*Damit stellt sich zunächst, rein für das Gebiet des Organischen, die Frage nach dem Verhältnis von Genus, Spezies und Individuum oder Exemplar. (Ob das »oder« hier ausschließend gebraucht ist, oder ob »Individuum« und »Exemplar« nur verschiedene Namen für dasselbe sind, wird eigens erörtert werden müssen.) Der Sinn dieser Ausdrücke soll hier rein aus dem Zusammenhang der Untersuchung heraus bestimmt werden, ohne Rücksicht auf ihre traditionelle logische bzw. formal-ontologische Bedeutung*

*Das Sein des Lebewesens, so wie es sich schon bei der Betrachtung einer einzelnen Pflanze gibt, ist nicht dauerndes Verharren eines Unveränderten, sondern Werden im Sinne fortschreitenden Sichgestaltens, und das besagt der Name »Entwicklung«. Rückwärts und vorwärts verfolgt führt die Entwicklung auf den Ursprung dieses Gebildes aus einem andern, ihm mehr oder minder »gleich« und zum Ursprung anderer ihm mehr oder minder Gleicher aus ihm. Den Ursprung bezeichnet der Name »Genesis«. Der Prozeß innerhalb eines Lebewesens, auf Grund dessen ein anderes oder eine Mehrheit anderer ins Dasein tritt, heißt Generation (Zeugung). Der Name wird übertragen auf die Gesamtheit von Einzelwesen, die einer Generation (d. h. einem einzelnen Zeugungsvorgang) ihr Dasein verdanken. Die Gesamtheit von Generationen, die auf einen Stammorganismus zurückgehen (d. h. alles, was von einem ideal vollständigen Stammbaum umfaßt würde), kann als ein Genus (= Geschlecht, Stamm) bezeichnet werden. Das Genus ist ein in sich geschlossenes Ganzes, geeint durch die Reihe von Generationsprozessen: ein endliches Ganzes, wenn die Reihe der Generationen rückwärts auf einen einzigen Stammorganismus und vorwärts zu einer letzten Generation führt. Auf einen einzigen Stammorganismus müssen wir notwendig kommen, wenn wir von einem einzelnen Lebewesen ausgehen und seinen »Stammbaum« aufsuchen (vorausgesetzt natürlich, daß man durch keine praktischen Hindernisse oder prinzipiellen Grenzen der Erkenntnis im Aufsuchen gehemmt wäre). Rückwärts kann die Reihe nicht unendlich sein. Vorwärts wäre es prinzipiell denkbar. Dann wäre das Ganze kein endliches, aber doch in dem Sinn ein geschlossenes, daß jedes Einzelwesen, das von dem Stammorganismus abgeleitet werden kann, und kein anderes dazu gehört.*

*Wir haben also zunächst das Genus erfaßt als eine Einheit des Ursprungs. Es kommt aber eine andere hinzu. Es geht etwas durch alle Generationen hindurch, was vom Stammorganismus bis auf den letzten »Sprossen« sich fortpflanzt; das, worin alle sich gleichen, das Genus als Gattung (im Sinne eines inhaltlichen Bestandes). Was ist dieses Inhaltliche, und wie ist seine »Fortpflanzung« zu verstehen? Es ist nicht alles das, was das einzelne Exemplar der Gattung ist; und umgekehrt: das, was das einzelne Exemplar ist, erschöpft sich nicht in dem, was es als Exemplar der Gattung ist. Es wurde ja gesagt, daß sie sich »mehr oder minder« gleichen. Das, worin sie sich alle gleichen, ist der inhaltliche Bestand der Gattung. Das, worin sie sich nicht alle gleichen, kann wiederum etwas sein,*

worin eine engere Gruppe sich gleicht, oder etwas, was das einzelne für sich allein hat. Wenn wir die Gruppe, in der ein Teil der Exemplare einer Gattung durch einen ihnen gemeinsamen Bestand geeint ist, und diesen gemeinsamen Bestand selbst als Spezies oder Art bezeichnen, so ist leicht zu sehen, daß dieser Name noch eine Mannigfaltigkeit umfaßt. Es sind innerhalb einer Gattung eine Reihe von gleichgeordneten Spezies zu denken, die außer dem gattungsmäßigen Bestand inhaltlich nichts gemeinsam haben. Wenn wir das, was die Exemplare einer Spezies miteinander gemeinsam haben und mit den andern Exemplaren nicht gemeinsam haben, als spezifische Differenz bezeichnen, so ist jede der gleichgeordneten Spezies im Besitz einer solchen spezifischen Differenz, von der sie nichts mit den andern gemeinsam hat. Außerdem sind aber Allgemeinheitsstufen denkbar: höhere und niedere Spezies, deren Verhältnis ein analoges ist wie das von Genus und Spezies. Das heißt, alle Exemplare der niederen Spezies werden von der höheren umfaßt, aber nur ein Teil der Exemplare der höheren von der niederen (darum weniger »allgemeinen«). Der inhaltliche Bestand der höheren ist in dem der niederen enthalten, darüber hinaus wiederum eine spezifische Differenz, die nur der niederen eigen ist und sie abgrenzt gegenüber andern Spezies derselben Allgemeinheitsstufe. Die Zahl der Stufen ist nicht prinzipiell in bestimmte Grenzen eingeschlossen; es kann aber die Differenzierung realiter nicht in infinitum fortgehen, sondern muß in einer Spezies specialissima enden, einer niedersten Spezies. Es ist nicht gesagt, daß diese nur ein Exemplar umfassen könnte. Prinzipiell ist eine Mehrheit völlig gleicher Exemplare denkbar. Wo die species specialissima nur in einem Exemplar existieren kann, ist die spezifische Differenz als individuell zu bezeichnen und das Exemplar als Individuum (in einem ausgezeichneten, von dem traditionellen unterschiedenen Sinn). Genus und species specialissima bzw. Individuum stellen die obere und untere Grenze der Differenzierung oder Spezifizierung dar.

Wir haben die Einheit des Genus zunächst als Einheit des Ursprungs begriffen und dann als Einheit des Inhalts. Ob beide denselben Umfang haben, ist nicht ohne weiteres einzusehen. Der Einheit des Ursprungs nach umfaßt das Genus alle Exemplare, die von einem Stammorganismus ausgehen. Der Einheit des Inhalts nach umfaßt es alle Exemplare von gemeinsamem inhaltlichen Bestand. Prinzipiell wäre es – so scheint es wenigstens – denkbar, daß nicht alles, was einen gemeinsamen Bestand hat, auf einen einzigen Stammorganismus zurückginge, sondern daß eine Mehrheit von Stammorganismen vorhanden wäre. Die Erwägung dieser Möglichkeit führt zurück zu der Frage, wie die »Fortpflanzung« des inhaltlichen Bestandes innerhalb des Genus zu verstehen sei. Man kann sie aber zunächst unabhängig davon in Angriff nehmen. Dem hl. Thomas folgend müßte man wohl sagen: Wenn zwei Dinge einen gemeinsamen Bestand haben, so muß entweder eines Ursache des andern sein, oder es müssen beide auf eine gemeinsame Ursache zurückgehen. Das würde auch für zwei gattungsmäßig gleiche Stammorganismen gelten. Es wäre nur zu fragen, ob das Kausalverhältnis zwischen diesen beiden Organismen bzw. zwischen ihnen und ihrer gemeinsamen Ursache ein anderes sein könnte als das der Generation, der die von ihnen erzeugten und der Annahme nach getrennten »Stämme« ihr Dasein verdanken. Wäre kein solches andersartiges Kausalverhältnis denkbar, dann würde sich der Generationszusammenhang herstellen und die Fiktion getrennter Stämme aufheben:

*Gattungsmäßige Einheit dem Inhalt und dem Ursprung nach würden in ihrem Umfang zusammenfallen. Die Frage ist also: ob ein andersartiges Kausalverhältnis an dieser Stelle denkbar ist. Zuvor aber ist zu fragen, wie jener Thomasgrundsatz einsichtig zu machen sei. Was ein Ding ist, das ist es durch seine Form. Wenn es aus Form und Materie besteht, so ist die Materie (als prima materia verstanden) doch für sich nichts, sie wird erst zu etwas gestaltet durch die Form, die sie in sich aufnimmt. Wenn zwei Dinge etwas inhaltlich gemeinsam haben, so muß das etwas Formales sein. Die Materie ist nicht von sich aus im Besitz ihrer Form. Kann sie sie von einem andern Ding, das geformte Materie ist, empfangen?*

## *§ 15. Erste Formung der prima materia. Elemente, räumliche Bewegung, Naturkausalität*

*Die erste Form, die ihr das Sein gibt, kann die prima materia nur von dem ersten Sein erhalten: Das ist die erste Ursache und die Schöpfung die erste Kausalität, die allem andern zugrunde liegt. Nicht erste Formung, sondern nur Umformung kommt für irdische Kausalität in Betracht. Die niederste Gattung im Bereich des Materiellen stellt das dar, was der materia prima am nächsten steht: die einfachen Stoffe oder Elemente, aus denen anderes Materielles besteht und entsteht, die aber selbst nicht mehr aus anderem bestehen und entstehen. Sie weisen nur auf die erste Formung, auf keine andere zurück. Jedes Element ist eine Spezies, und zwar eine species specialissima, die keine Differenzierung mehr zuläßt. Wenn man die Gesamtheit der Elemente als eine »Gattung des Seienden« bezeichnet, so ist zu fragen, ob »Gattung« ganz in dem früheren Sinn zu nehmen ist: d. h. im Sinne eines inhaltlichen Bestandes, der in den Spezies enthalten ist und der Einheit des Ursprungs entspricht; der Entstehung durch die erste Formung. Auf Grund dieser Formung sind sie eben das, was man »Element« nennt, d. h. qualifizierte räumliche Materie; diese Qualifizierung ist der Gehalt ihrer Spezies, in dem sich nicht ein allen gemeinsames Genus und eine spezifische Differenz unterscheiden läßt. Die Elemente kommen nicht in Exemplaren, sondern in »Stücken« vor, d. h. in verschiedener Menge, räumlicher Gestalt und Lage, die dem Element als solchem außerwesentlich sind und es nicht differenzieren. (Wenn die Atomistik die Elemente aus kleinsten Teilen aufgebaut sein läßt und auf die verschiedene Gestalt und Lagerung der Atome die Verschiedenheit der Elemente zurückführt, so wären die »Atome« das die »Elemente« in dem hier herausgestellten Sinn Spezifizierende, die erfahrbaren einfachen Stoffe wären aus den Atom-Elementen aufgebaute Stücke. Die Verschiedenheit der Atome müßte dann eine spezifische sein, und ihre Idee müßte selbst erst die Möglichkeit kleinster Teile begrifflich machen, die von Raum oder Materie her nicht zu gewinnen ist.)*

*Ob man nun von den Atom-Elementen oder von dem ganzen Stoffquantum ausgeht – jedenfalls liegt außer der Qualifizierung des Stoffes eine zweite Form vor: die räumliche (nach Gestalt, Größe und Lage). Durch seine substantiale Form ist das Element als Eines konstituiert und als Ganzes im Sinne*



eines stofflichen Quantums. Als solchem ist es ihm wesentlich, den Raum zu füllen, aber es ist außerwesentlich, welchen Teil des Raumes es einnimmt und ob es als Zusammenhängendes oder als Geteiltes existiert. Weil die Teilung bzw. Zusammensetzung selbst sowie Gestalt, Größe und Lage der Stücke außerwesentlich sind, lassen sie sich nicht aus der ersten Form herleiten und bedürfen einer anderen Kausalerklärung. (Bei Annahme der Atomtheorie müßte man für die »Atom-Elemente« Gestalt, Lage und Größe als durch die erste Form begründet ansehen, für die Zusammensetzung der Atome zu den »Stücken« einfacherer Stoffe, die erfahrungsgemäß vorkommen, müßte wiederum eine weitere Ursache gesucht werden.) Materielle Teilung und Zusammensetzung, räumliche Lagerung und Gestaltung von Materiellem, wenn es als ruhendes Geteilt-, Zusammengesetzt-, Gelagert-, Gestaltetsein verstanden wird, könnte als ein dem Materiellen ursprünglich, d. h. vom Beginn seines Daseins an Eigenes aufgefaßt werden, aber als etwas ihm zu seiner ersten, seiner substantiellen Form Hinzugegebenes, als Ergebnis einer den schöpferischen Akt begleitenden Anordnung, die als eine zweite Form des Wirkens der ersten Ursache aufzufassen wäre. Nimmt man dagegen Teilung etc. im Sinne von Geteilt-, Zusammengesetzt-, Gelagert-, Gestaltetwerden, d. h. als Änderung eines ursprünglichen Zustandes, so ist es als ein materieller Vorgang zu fassen, der räumliche Bewegung einschließt. (Prinzipiell denkbar sind auch Veränderungen auf Grund eines anordnenden geistigen Aktes, die Veränderung durch räumliche Bewegung ist nur die erfahrungsmäßig bevorzugte Möglichkeit). Alle diese Veränderungen sind nicht in der Form des Elements begründet, sondern sind etwas, das ihm von außen widerfährt, sind kausales Geschehen. Wie ist es denkbar, daß etwas, was nicht durch seine Form in Bewegung ist, von außen her in Bewegung versetzt wird?

Die Bewegung eines Materiellen kann durch die eines andern hervorgerufen werden. Wir sprechen davon, daß eine bewegte Kugel, die auf eine ruhende trifft, dieser ihre Bewegung mitteilt. Um die Berechtigung dieser Redewendung zu prüfen, müssen wir Klarheit darüber haben, als was Bewegung ontisch zu verstehen ist (zunächst die räumliche Bewegung eines Materiellen, womit wir es hier zu tun haben). Bewegung ist nicht die Ortsveränderung, in der sie sich dokumentiert. Sie ist, im Hinblick auf das Bewegte betrachtet, ein Akt als »zweiter Akt«, Tätigkeitsakt, verstanden, in dem Sinn des Wortes, der »Aktion« und »Passion«, Tun und Erleiden, umfaßt, d. h. ein Seinsmodus, in dem sich das Bewegte während einer gewissen Dauer befindet. Im Hinblick auf das Ergebnis (in diesem Fall evtl. eine Ortsveränderung) betrachtet, kann man sie als Übergang von der Potenz zum Akt bezeichnen, sofern die Möglichkeit, an einen gewissen Ort zu gelangen, durch die Bewegung aktualisiert wird. Andererseits kann sie selbst als Akt einer Bewegungspotenz aufgefaßt werden, die dem Bewegten während der Ruhe innewohnt. Es fragt sich, ob diese Potenz als eine aktive oder eine passive aufzufassen ist. Es gehört zu dem Unterscheidenden zwischen den Lebewesen und den toten Dingen, daß diese eine passive, jene eine aktive Bewegungspotenz haben, daß die aktuellen Bewegungen hier Passionen, dort Aktionen sind. Wenn die Bewegung eine Passion ist, so liegt das Prinzip der Bewegung nicht in dem Bewegten bzw. nicht in ihm allein. Sofern Bewegung ein Akt ist, kann sie

dem Materiellen nicht auf Grund seiner Materie, sondern nur auf Grund seiner Form zukommen. Es muß aber an dem Materiellen als solchem liegen, daß die Bewegung nur eine Passion sein kann.

Die Materie ist nach Lage, Gestalt, Größe (d. h. räumlich) nicht bestimmt, aber bestimmbar. Sie muß bestimmt werden, um ins Dasein zu treten. Als prima materia ist sie allen Raumbestimmungen in gleicher Weise zugänglich; welche sie annimmt, das muß durch ihre erste Formung, die ihr das Dasein gibt, festgelegt sein. Wäre es vollständig festgelegt, so daß keinerlei Bestimmbarkeit übrig bliebe, dann wäre die Natur ein starres Gebilde mit fester räumlicher Anordnung: Jedes Element wäre als festes Quantum darin eingefügt (als Ganzes oder in getrennten »Stücken«, zwischen die sich »Stücke« von andern Elementen einschieben würden), hätte seinen festen Platz (oder, als geteiltes, eine Mehrheit von Plätzen) und seine feste Gestalt (bei einer Teilung in Stücke hätte jedes seine bestimmte Gestalt, die der andern Stücke des Elements nicht notwendig gleich sein müßte). Es gäbe dann in der materiellen Natur keine Bewegung.

Die zweite Möglichkeit ist, daß die erste Formung keine vollständige Raumbestimmtheit gibt. Die Elemente wären wohl in einer gewissen räumlichen Anordnung da, aber in einer ihnen nicht notwendig zukommenden, die Andersbestimmung zuließe. Dafür ergeben sich wieder verschiedene Möglichkeiten: 1. Die räumliche Bestimmtheit könnte etwas dem Element rein äußerlich Hinzugegebenes sein (weil es irgendeine haben muß), so daß es für jede beliebige zugänglich bliebe. 2. Es könnte eine gewisse Raumbestimmtheit (nicht bloß irgendeine beliebige) für das Element wesentlich sein und dadurch ein Umkreis möglicher Veränderungen abgegrenzt werden. Im ersten Falle wäre die Andersbestimmung rein von außen bedingt, im zweiten teils von außen, teils von innen. Die Möglichkeit der Umbestimmung schafft Raum für Bewegung. Sie ist innerhalb der materiellen Natur nur als ein Geschehen im Zusammenhang des Ganzen, d. h. als etwas, wovon das Ganze betroffen wird, denkbar. Das heißt, wenn etwas darin in Bewegung gerät, so muß alles in Bewegung geraten. Dieses »Wenn ... so« ist die Grundform der Naturkausalität. Wenn Raumbestimmtheit des Ganzen wie jedes Elementes völlig beliebig wäre, so müßte die Umbestimmung durch einen Anstoß von außen erfolgen, d. h. von einem Nicht-Materiellen. Wenn jedem Element und damit dem Ganzen eine gewisse Raumbestimmtheit eigen wäre, so würden sich wieder verschiedene Möglichkeiten ergeben. Die teilweise Bestimmtheit könnte eine Hinordnung auf vollständige Bestimmtheit einschließen, d. h. auf einen starren Endzustand. (Diese Möglichkeit liegt offenbar der Auffassung zugrunde, die jedem Dinge ein Streben nach »seinem Ort« zuschreibt.) Wäre diese Hinordnung als Potenz in die Elemente selbst hineingelegt, so wäre die gesamte Natur von Beginn ihres Daseins an in Bewegung zu denken, das ganze Naturgeschehen als eine Mannigfaltigkeit sich kreuzender und beeinflussender Bewegungen. (Dabei wäre denkbar eine Ordnung dieser sich kreuzenden Bewegungen, die zu dem Endzustand der Ruhe hinführen müßte; es könnte aber auch nur jedem Element sein »Streben« mitgegeben sein, das durch die andern durchkreuzt würde, so daß alles dauernd in Bewegung bliebe.)

Daß alle Bewegung ein normales Prinzip haben muß, ist bereits festgestellt worden. Die Möglichkeit einer starren Ruhelage der Elemente zeigt, daß dieses Prinzip ein zu der ersten Formung

hinzukommendes sein muß, sei es ein äußerer Anstoß von seiten eines geistigen Urhebers der Bewegung, sei es eine Ausstattung der Elemente mit einer Bewegungspotenz. Man könnte fragen, ob nicht in diesem zweiten Fall die Potenz als eine aktive aufgefaßt werden müßte und der Unterschied der materiellen gegenüber der lebendigen Bewegung verschwände. Das zweite wäre keineswegs der Fall. Es wäre der natürliche Zustand eines jeden Elements – isoliert gedacht –, in Bewegung zu sein, aber es könnte durch die andern darin gehemmt werden, und der jeweilige aktuelle Bewegungszustand eines jeden würde sich aus dem Zusammenwirken seiner Potenz mit der der andern naturnotwendig ergeben. Die aktuelle Bewegung der Lebewesen aber ist nicht eine solche durch den Gesamtzustand der materiellen Natur bestimmte, naturnotwendige oder mechanische, sondern eine durch ihre innere Form (wenn auch nicht durch sie allein) bestimmte und – in gewissen Grenzen – freie. Sofern die Aktualisierung der Bewegungspotenz eines jeden Elements in der dargelegten Weise von der Gesamtkonstellation abhängig wäre, bliebe diese Potenz eine passive, die aktuelle Bewegung selbst als Resultante innerer und äußerer bewegender Kräfte eine Mischung von Aktion und Passion.

## § 16. Gemischte Stoffe. Supramundane und intramundane Kausalität

Aus der Bewegung der Elemente würde sich ihre Verschiebung gegeneinander, Trennung zusammenhängender Stücke und Vereinigung getrennter, Mischung und Entmischung, erklären. Alles das wäre etwas, was mit ihnen äußerlich geschähe, ohne daß ihre substantiale Form davon betroffen würde. Es läge keine Entstehung einer neuen Form, keine »Fortpflanzung« einer Form von einem Ding auf ein anderes vor. Anders scheint es bei dem zu sein, was die Scholastik »gemischte Körper« nannte, den chemischen Verbindungen.

Wasserstoff und Sauerstoff verbinden sich zu Wasser. Von einem bestimmten Augenblick an ist der neue Stoff, und die alten sind nicht mehr da. Es ist etwas Neues entstanden. Es liegt etwas anderes vor als bei einer Mischung, in der sich die alten Stoffe unverändert vorfinden ({{bei der}} höchstens dem äußern Anschein nach, d. h. als Gesamterscheinung, etwas Neues vorliegt). Es ist aber auch etwas anderes als bei organischer Fortpflanzung, die aus einem Individuum oder zweien ein neues von gleicher Art entstehen läßt. In dem neuen Stoff liegt eine andere Form vor als in jedem der Elemente. Kann man sagen, die Formen der Elemente hätten sich zur Form des gemischten Körpers verbunden? Offenbar nicht. Die äußere Gestaltung und das kausale Verhalten des gemischten Körpers – also das, worin die substantiale Form sich auswirkt und dokumentiert – hat evtl. nichts mit Gestaltung und Verhaltensweisen der Elemente gemeinsam. Wären die Formen aktuell in dem neuen Gebilde erhalten, so müßten die aktuellen Akzidenzien beider daran hervortreten. Thomas sagt, die Elementarformen seien in den gemischten Körpern nicht aktuell, sondern virtuell erhalten, d. h., die Akzidenzien der Elemente blieben »in gewisser Weise« darin erhalten. Daß eine Entstehung des neuen Stoffes aus den

alten, eine Umwandlung der alten in den neuen vorliegt und keine Vernichtung der alten und Neuschöpfung des neuen, dafür spricht phänomenal eine gewisse Kontinuität des Übergangs und seine regelmäßige Wiederkehr unter den gleichen Bedingungen, ferner die Umkehrbarkeit des Prozesses: daß die alten Stoffe aus dem neuen wiederzugewinnen sind. Ontisch zu begreifen wäre sie als Neuformung derselben Materie, die vorher anders geformt war.

Auf Grund der Einheit der *materia prima* und ihrer unterschiedslosen Empfänglichkeit für alle Formen wäre prinzipiell eine Ordnung der Natur denkbar, bei der jeder Stoff eine Umformung in jeden andern gestattete. Andererseits besteht die Möglichkeit einer Ordnung der Naturformen, die eine gesetzmäßige Bindung der Übergänge festlegt: einmal die Möglichkeit einer Verbindung und Trennung von Elementen (unter Ausschaltung der Möglichkeit einer Umformung von Elementen ineinander); sodann die Beschränkung der Verbindungsmöglichkeiten für jedes Element, so daß jede Elementarform eine Potenz des Übergangs in gewisse Verbindungen einschliesse: das, was man »Affinität« nennt. Wenn Thomas von einem Stufenreich von Naturformen spricht, worin die jeweils niedere als Materie der höheren aufzufassen sei, so bedeutet das nicht, daß eine Form durch die andere geformt würde, sondern daß für die Formung der Materie durch die höhere die Formung durch die niedere vorausgesetzt sei, in unserm Fall die Formung zum Element für die Neuformung zur Verbindung. Was geformt würde, wäre hier wie überall die *materia prima*, nur daß für ihre Neuformung eine erste Formung vorausgesetzt wäre. Wenn aus Elementen Verbindungen entstehen, so kann man wohl sagen, daß neue Formen ins Dasein treten, aber man kann nicht sagen, daß neue Formen »entstehen«. Die Rede von einer »Entstehung« von Formen hat immer nur den uneigentlichen Sinn des Geformtwerdens der Materie. Die Formen als solche entstehen und vergehen nicht. Die Entstehung von Mischungen ist auf Grund von materieller Bewegung zu verstehen. Auch für die Entstehung von Verbindungen ist Bewegung vorausgesetzt, darüber hinaus aber Affinität. Deren Aktualisierung ist an »Begegnung« der Elemente (damit eben an Bewegung) gebunden, zugleich wiederum – wie die Bewegung selbst – an die Gesamtkonstellation innerhalb der materiellen Natur, in der jeder Vorgang andere auslöst (z. B. die Entstehung einer Verbindung die Lösung einer andern).

So haben wir nun schon eine Reihe verschiedener Kausalitäten kennengelernt: »supramundane« und »intramundane«. Unter »supramundane Kausalität« soll dabei die Bedingtheit des geschöpflichen Seins und Geschehens durch das ungeschaffene Sein verstanden werden, unter »intramundane« die Wechselbedingtheit innerhalb der geschaffenen Natur. Die erste Form supramundane Kausalität war die Schöpfung, die ein Doppeltes in sich schließt: Erschaffung und erste Formung der Materie (beides ist nur gedanklich trennbar, weil die Materie nicht ohne Form ins Dasein treten kann); die zweite Form ist die Kausalität, die für den Ursprung der Bewegung vorauszusetzen ist (sei es ein erster Anstoß oder eine Ausrüstung der Elemente mit eigenen Bewegungspotenzen); die dritte ist das Prinzip der Umformung von Stoffen ineinander. »Intramundane Kausalität« ist einmal das Abhängigkeitsverhältnis eines Bewegungsvorganges von anderen bzw. von der gesamten Bewegungskonstellation und die Abhängigkeit der stofflichen Umformungen von den Bewegungen und

voneinander. Es ist noch zu fragen, ob auf Grund der mehrfachen supramundanen Kausalität das kausale Geschehen »ohne weiteres« abläuft, d. h. ohne erneutes supramundanenes Eingreifen beim einzelnen Vorgang. Prinzipiell denkbar ist ein supramundanenes Eingreifen in jedem Fall, aber es ist – mindestens bei Bewegungen – auch ein rein mechanischer Ablauf denkbar. (Der phänomenale Unterschied zwischen regulärem Naturgeschehen und Wunder legt die Auffassung des regulären Geschehens als eines rein intramundanen nahe.) Bei den Umformungen der Stoffe scheint es anders zu liegen, weil dabei neue Formen ins Dasein treten. Kann man sich das – auf Grund der natürlichen Ausrüstung der Elemente – als rein intramundanen Vorgang denken? Es ist möglich, wenn man in der Affinität nicht nur eine Potenz sieht, die unter gewissen Bedingungen den Übergang in eine andere Form möglich macht, sondern eine determinierte, wonach er bei Gegebenheit der Bedingungen notwendig eintreten muß.

## § 17. Idee der materiellen Natur. Genus, Spezies, Individuum, Exemplar innerhalb der materiellen Natur. Spezies als Erscheinungsgehalt. Entstehung auf materiellem Gebiet

Nach allem, was bisher über Entstehen und Vergehen festgestellt wurde, läßt sich die materielle Natur als die Gesamtheit dessen, was geformte Materie und nichts sonst ist, als ein Einheitliches, als ein in sich geschlossener Zusammenhang auffassen, innerhalb dessen nichts Neues geschaffen wird. Die prima materia ist als ein bestimmtes Quantum zu denken, das weder vermehrt noch vermindert wird. Sie liegt in gewissen Grundformen und in abgeleiteten Formen vor, und es gibt einen geordneten Übergang von den einen zu den andern. Das Ganze ist in ständiger Bewegung zu denken auf Grund ursprünglicher Bewegungsimpulse, und es ist vorstellbar, daß keine neuen Impulse hinkommen, daß das Naturgeschehen als reine Auswirkung der ursprünglichen Bewegungsimpulse anzusehen ist. Ob die Erschaffung der Materie als ein Anfang in der Zeit oder von Ewigkeit her zu denken ist, ob die Welt von Anbeginn in Bewegung war oder ursprünglich in einem Ruhezustand, ob als erstes nur gesonderte Elemente vorhanden waren und erst im Laufe des Naturgeschehens Mischungen und Verbindungen sich herstellten oder ob von vornherein alle Verbindungsmöglichkeiten realisiert waren: Das alles sind Tatsachenfragen, die sich a priori nicht entscheiden lassen.

Kann man innerhalb dieses Zusammenhangs von Genus, Spezies und Individuum sprechen? Offenbar nicht im Sinne eines Generationenzusammenhangs wie innerhalb der belebten Natur. Die Scheidung wäre hier zu treffen mit Rücksicht auf die Eigentümlichkeit des Ursprungs. Alles, was auf die gleiche Zahl von Ursprungsprinzipien zurückgeht, könnte man zusammen als Genus bezeichnen (z. B. alle

Elemente zusammen, sofern sie auf die erste Formung allein zurückzuführen sind), als Spezies jedes für sich, was innerhalb dieses Genus steht und eigentümlich qualifiziert ist. (Danach wären die einzelnen Elemente Spezies des Genus »Element«, die einzelnen »gemischten Körper« Spezies dieses Genus). Nimmt man die Stoffe selbst als Spezies, so ist die Spezies durch Materie und Form konstituiert. Sofern aber die Formen es sind, die die Stoffe spezifizieren, ist es verständlich, daß der Name »Spezies« sich auf die Form überträgt. Von einer Konstitution der Spezies durch Genus und spezifische Differenz kann insofern gesprochen werden, als der inhaltliche Bestand des Genus: qualifizierte, räumliche Materie, in dem »qualifiziert« eine Leerstelle für die Spezies offenläßt. Es besteht aber zwischen diesem Genus und seinen Spezies kein so »notwendiger Zusammenhang« wie zwischen Farbe und Farbenspezies. Ferner brauchen den Genera, die dem Ursprung nach unterschieden sind, nicht notwendig inhaltlich verschiedene Bestände zu entsprechen. Die gemischten Stoffe, die durch eine Mehrheit von Prinzipien genetisch konstituiert sind, bilden durch diese Einheit des Ursprungs ein gemeinsames Genus. Zwischen den Spezies eines Genus kann es eine engere Einheit geben: z. B. alle Verbindungen, in die ein bestimmtes Element eingehen kann. Diese Einheiten wären wiederum Einheiten des Ursprungs. Darum müßte man ihnen auch den Namen »Genus« geben und sie als Genera von geringerer Allgemeinheitsstufe bezeichnen. Andererseits gibt es noch eine größere Allgemeinheit als die des Genus »Element« und des Genus »Verbindung«, nämlich ein Genus, das alles umfaßt, was überhaupt »geformte Materie« ist. Darin haben wir das allgemeinste Genus, das den inhaltlichen Bestand bezeichnet, der den ursprungsmäßig getrennten Genera gemeinsam ist. Ihm ordnen sich die Genera »Element«, »Mischung«, »Verbindung« ein und unter, deren jedes dem andern nebengeordnet ist, sofern keins von ihnen die andern oder eins der andern umfaßt; sie bilden andererseits eine Stufenordnung, sofern jedes auf eine andere Zahl von Prinzipien zurückweist. Innerhalb des Genus »Element« könnte man als engere Genera die Einheiten bezeichnen, die ein jedes Element mit den andern bildet, zu denen es Affinität hat; innerhalb des Genus »Verbindung« die Einheiten, die als Verbindungen eines Elements zusammengehören. Das Genus »geformte Materie« umfaßt nur die eingeordneten Genera, ohne sich darin zu spezifizieren. Die Genera »Element«, »Verbindung« umfassen die ihnen eingeordneten Genera und gewinnen spezifizierten inhaltlichen Bestand in den einzelnen Elementen, ohne daß innerhalb der Spezies ein genereller und ein differenter Bestand zu scheiden wären. Liegt nun im Verhältnis der engeren Genera – wir können sie zur Unterscheidung von den weiteren »Familien« nennen – zu den ihnen angehörigen Spezies eine Spezifikation derart vor, daß die Spezies durch Genus und Differenz konstituiert wäre? Offenbar läßt sich nicht für alle Wasserstoffverbindungen ein gemeinsamer qualitativer Bestand angeben, der gegenüber ihren spezifischen Eigentümlichkeiten abgegrenzt wäre (wie wir es beim Verhältnis des Dreiecks zum rechtwinkligen und schiefwinkligen Dreieck haben oder auch beim Verhältnis des Lebewesens zu den verschiedenen Tierspecies). Nehmen wir dagegen einen bestimmten Stoff, z. B. Marmor, und die verschiedenen »Sorten«, in denen er »vorkommt«, etwa italienischen und schlesischen Marmor, so haben wir etwas inhaltlich Gemeinsames und einen spezifischen Bestand, das Verhältnis

von »species universalior« und »species specialior«. Und hier sind Stufen der Differenzierung bis zur »species specialissima«.

Es liegt nahe zu sagen, daß dieser gemeinsame und spezifische Bestand in der sinnlichen Erscheinung der Dinge zur Abhebung gebracht werde und daß mit dieser Berücksichtigung der sinnlichen Erscheinung eine ganz neue Betrachtungsweise der Naturgebilde hereingetragen werde gegenüber der bisherigen »objektiven«. Es fragt sich, ob darin eine unerlaubte Grenzüberschreitung zu sehen ist oder ein erlaubter, vielleicht sogar notwendiger Übergang. Ob die bisherige Betrachtung eine »objektive« und die gegenwärtige eine »subjektive« ist, welchen Sinn »objektiv« und »subjektiv« haben, das wird sich erst von einer letzten Sinnanalyse des Seins aus beantworten lassen, zu der eine Untersuchung über Gattungen des Seienden und Seinsweisen ja schließlich hinführen muß. Wir sind zur Betrachtung der materiellen Gebilde geführt worden, weil es uns darum zu tun war, die Weise des Entstehens, die auf organischem Gebiet vorliegt, zu begreifen durch Vergleich mit der Weise des Entstehens, die das Gebiet des bloß Materiellen zeigt. Wir fanden dabei Gemeinsamkeiten und Unterschiede des Ursprungs, denen nicht unmittelbar Gemeinsamkeiten und Unterschiede des Inhalts parallel gehen. Die Aufsuchung solcher Unterschiede und Gemeinsamkeiten des Inhalts hat uns zum »Inhalt« im Sinne des »Gehalts der sinnlichen Erscheinung« geführt. Es ist nun die Frage, ob auf materiellem Gebiet »Inhalt« überhaupt noch einen andern Sinn haben kann.

»Spezies« gemahnt ja schon mit seinem Wortsinn an »Sichtbarkeit«. Die Elemente sind unterschiedene Spezies (mindestens auch) als verschiedene Erscheinungsgehalte, die gemischten Stoffe gleichfalls. Dem Erscheinungsgehalt nach sind die einen und die andern nicht prinzipiell verschieden: Das heißt, man könnte vom Erscheinungsgehalt aus nicht zur Scheidung der Genera »Elemente« und »Verbindungen« kommen. Es führt zu dieser Scheidung einmal eine ontische Ursprungserwägung, wie sie soeben versucht wurde, sodann die empirische Untersuchung des kausalen Verhaltens der Stoffe. (Welches Verhältnis zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen, der philosophischen und der naturwissenschaftlichen, erkenntnistheoretisch und erkenntnispraktisch besteht, braucht hier nicht untersucht zu werden.) Die empirische Untersuchung kann das faktische Entstehen von Stoffen feststellen und zugleich einen »objektiven Inhalt« im Sinne des stofflichen Bestandes. Sie kann gemeinsame und verschiedene Bestandteile in verschiedenen Stoffen nachweisen. So kommt man auf empirischem Wege zu Elementen und Verbindungen und »Familien« aus den einen und den andern. Aber der Ausgangspunkt für alle empirische Untersuchung der materiellen Welt ist das sinnlich Wahrgenommene bzw. sind die Spezies im Sinne von Erscheinungsgehalten. Die naturwissenschaftliche Verarbeitung dieser Spezies führt zur Feststellung »objektiver Inhalte« sowie ihrer Einfachheit oder Zusammengesetztheit und der Art der Zusammensetzung. Aber es läßt sich auf diese Weise keine notwendige Beziehung zwischen dem »objektiven Inhalt« und der anschaulichen Spezies herstellen. Es läßt sich nicht feststellen, daß nur auf Grund dieser und keiner andern Zusammensetzung eine bestimmte anschauliche Spezies möglich oder notwendig sei. Wo dagegen im Erscheinungsgehalt selbst durch intuitive Abstraktion Gemeinsames und Verschiedenes herausgehoben

werden kann, da ergeben sich Genera und Spezies verschiedener Stufe und notwendige Zusammenhänge zwischen ihnen.

Wo wir bisher von »Spezies« sprachen, waren allerdings nicht die Erscheinungsgehalte selbst, die sinnlichen Spezies, gemeint, sondern das Seiende, das die Erscheinungsgehalte gestaltet, die Form. Wenn die empirische Untersuchung eine Zusammensetzung nachweist, wo für die Anschauung etwas Einfaches vorliegt, so ist damit nicht eine Zusammensetzung der Form nachgewiesen, sondern ein Hinweis auf eine Mehrheit formender Prinzipien gegeben. Was durch eine Einheit des Ursprungs zusammengefaßt ist, bildet ein Genus im Sinne des Genetischen. Wo der Ursprung eine Ausstattung des Entstehenden mit einem gemeinsamen Bestande einschließt, kann dieser Bestand selbst als Genus bezeichnet werden. Sonst sind die Formen, die von einer Einheit des Ursprungs umfaßt werden, als Spezies zu bezeichnen, die nicht als echte Spezifikationen eines generellen Bestandes aufzufassen sind. So ist Verschiedenheit des Inhalts bei Einheit und Gemeinsamkeit des Ursprungs möglich. Bei Einheit des Inhalts im Sinne innerer Einheit einer Spezies ist Einheit des formgebenden Prinzips notwendig, obwohl die Formgebung andere Prinzipien voraussetzen kann. Bei Einheit des Inhalts im Sinne einer Gemeinsamkeit des inhaltlichen Bestandes in einer Mehrheit von Spezies weist der gemeinsame Bestand wiederum auf Einheit des Ursprungs im Sinne eines formgebenden Prinzips zurück.

So haben wir uns einen Sinn des Thomasgrundsatzes: daß Gleichheit auf eine gemeinsame Ursache zurückweise, erschlossen. Er leuchtet durchaus ein, wenn »Ursache« die prima causa, das letztlich formgebende Prinzip, ist und das Gleiche ein genereller Bestand in einer Mehrheit von Spezies. Wir haben es noch nicht einleuchtend gemacht für Gleichheit der Spezies in einer Mehrheit von Exemplaren und haben auch die andere Hälfte des Satzes noch nicht geklärt: daß von zwei gleichen Dingen eines Ursache des andern sein müsse (oder beide auf eine gemeinsame Ursache zurückgehen).

Auf »Exemplare« der Spezies und »Dinge« ist die vorausgehende Untersuchung des Materiellen noch gar nicht eingegangen. Es wurde nur die Frage gestreift, ob die Stücke, in denen die Stoffe »vorkommen«, als Exemplare und evtl. als Individuen aufzufassen seien. »Stücke« sind räumliche und räumlich getrennte Teile eines Ganzen. Einzeldinge, die eine Spezies ausprägen, nennt man deren Exemplare. Ist das Ganze, das im gesamten Quantum eines Stoffes vorliegt, eine Spezies, und sind die Stücke Exemplare des Ganzen? Wir haben den Stoff als Spezies bezeichnet und verstanden darunter die spezifisch qualifizierte Materie oder auch die qualifizierende Form selbst. Das Ganze ist das gesamte Quantum des Stoffes (sei es als begrenztes oder unbegrenztes zu denken). Diese Idee der extensiven Ganzheit ist in der Speziesidee nicht enthalten: Selbst wenn man die Materie einbezieht, ist es kein bestimmtes Quantum, das einbezogen wird. Die Spezies prägt sich in jedem Stück ebenso wie im Ganzen aus. Der Stoff als Quantum ist also von der Spezies unterschieden. Das Ganze als Quantum prägt sich in keinem Stück aus, die Stücke sind keine Exemplare des Ganzen. Kann man sagen: Das Ganze und seine Stücke sind Exemplare der Spezies (z. B. alle wirklichen und möglichen Stücke Gold Exemplare der Spezies Gold)? Jedenfalls nicht das Ganze und die Stücke, weil das Ganze nicht neben den Stücken, sondern aus ihnen besteht; so könnte es nur in ihnen und durch sie



*Exemplar sein oder – als unzerstücktes – das einzige Exemplar. Aber wenn eine Spezies prinzipiell nur einmal vorkommt, nennt man das Einzelne selbst die Spezies. Und außerdem kommt eine solche prinzipielle Einzigkeit bei Stoffen nicht in Betracht, weil sie wesenhaft zerstückbar sind. Alle Stücke sind wiederum zerstückbar, allerdings nicht unbegrenzt. Die Stoffe haben, wie alles Materielle, Anteil an der Teilbarkeit von Raum und Materie. Doch die Teilbarkeit geht bei ihnen weiter als bei anderem Materiellen, sofern das Ganze darunter nicht leidet. Das stoffliche Ganze ist nur ein Quantum, keine geschlossene Gestalt. Es muß wohl das Ganze wie jedes einzelne Stück eine Raumgestalt haben, aber welche Gestalt es hat, das ist »zufällig«: d. h., es folgt nicht aus der Spezies, sondern ist Ergebnis äußeren Geschehens. Wo einem materiellen Ding eine bestimmte Raumgestalt oder auch eine begrenzte Anzahl möglicher Raumgestalten spezifisch zugehört, da ist wohl auch noch räumliche Teilung möglich, aber das Ganze wird dadurch zerstört. Eben darum kann man ein solches Ding ein »Individuum« nennen, ein Unteilbares. Und von »Exemplaren« spricht man eigentlich nur dort, wo es Individuen (in dem angegebenen Sinn) sind, in denen sich die Spezies ausprägt.*

*Welches Recht haben wir, von »anderem Materiellen« als den Stoffen zu reden noch innerhalb der bloß materiellen Natur? Ein Stück Gold werden wir kein Individuum nennen, wohl aber einen Kristall. Seine Raumgestalt, und zwar die äußere Umrißgestalt, die den Körper umgrenzt, ist für ihn nicht zufällig, sondern entspringt dem inneren Formprinzip, ist in der Spezies begründet. Stoffe, die kristallisieren, kommen nicht nur in gesonderten Kristallen vor: Es gibt Stücke, die aus einer Menge von Kristallen bestehen, und auch die einzelnen Kristalle kann man noch »in Stücke schlagen«. Dem Stoffganzen macht das nichts, aber der Kristall wird dadurch zerstört. Der innere Aufbau des Stoffes gibt einer gewissen Art der Teilung, die ihm gerecht wird, den Vorzug, macht aber eine andersartige Teilung nicht unmöglich. Auch kristallinische und amorphe Stoffe haben einen inneren Aufbau, der für ihre Zerstückung von Bedeutung ist. Sie haben zwar keine ihnen spezifisch zugehörige Umrißgestalt und sind darum nicht in Individuen (im angegebenen Sinn) zu zerlegen. Sie zeigen aber eine eigentümliche Oberflächengestaltung und zerbrechen oder zerfallen nicht »beliebig«, sondern auf eine spezifische Weise, worin sich eine ihnen eigene materielle Struktur offenbart. Auch hier ist es möglich, bei der Teilung praktisch ohne Rücksicht auf die inneren Grenzen vorzugehen, das tatsächliche Ergebnis wird aber immer durch äußere und innere Faktoren bestimmt sein. So haben wir auch hier »charakteristische«, wenn auch nicht spezifisch festgelegte Umrißgestalten. Man kann sagen: Beim Kristall ist die Gestalt durch die innere Form gebildet, aber die äußeren Umstände wirken als mehr oder minder günstige Bedingungen für die reine Ausprägung der spezifischen Gestalt mit. Bei den andern Stoffen bestimmen die »äußeren Geschicke« die Gestalt der Stücke, aber die materielle Struktur begrenzt die Möglichkeiten der Einwirkung. Ein Felsblock mit seiner charakteristischen Gestalt erscheint uns ebensogut als ein Individuum wie ein Kristall: Es ist hier wie dort eine Einheit der Erscheinung vorhanden, die durch Teilung zerstört wird. Aber das innere Formprinzip ist ein anderes. Ein Granitblock ist kein Exemplar der Spezies Granit (höchstens ein Exemplar des Typus Granitblock).*

*Bei atomistischer Auffassung wäre jedem Stoff eine spezifische Gestalt seiner »kleinsten Teile« (Atome oder Moleküle) zuzuschreiben. Wiederum würden dadurch die Unterschiede der materiellen Struktur nicht aufgehoben: Sie würden zu verschiedenen Prinzipien der Anhäufung, die in einem Fall zu spezifischer Raumgestalt führte, im anderen nicht.*

*Die Frage, ob »Exemplar« und »Individuum« dasselbe bedeute, ist dahin zu beantworten: Nur ein Individuum kann Exemplar einer Spezies sein. Aber »Exemplar« bedeutet etwas anderes als »Individuum«, und der Sinn von Individualität, der für das Exemplarsein vorausgesetzt ist, ist nicht der einzig mögliche Sinn.*

*Daß Gleichheit von Dingen auf Gleichheit der Ursache hinweise, läßt sich auf das Verhältnis von Spezies und Individuen anwenden. Wenn zwei Dinge gleich sind, so können sie das einem inneren Formprinzip verdanken, Exemplare derselben materiellen Spezies sein. Es kann auch anschauliche Gleichheit das Ergebnis einer Mehrheit von Wirkfaktoren sein und evtl. des Zusammenspiels verschiedener Wirkfaktoren hier und dort. Es muß aber ein beherrschendes Formprinzip vorhanden sein, das die Gleichheit der Ergebnisse bedingt.*

*Die Frage, in welchem Sinn ein Ding Ursache eines andern (und zwar eines gleichen) sein könne, hängt zusammen mit der andern, ob ein Ding einem andern seine Entstehung verdanken könne. Bisher bedeutete uns Entstehung Ins-Dasein-Treten und Geformtwerden der Materie. Sie tritt in der Form verschiedener Spezies ins Dasein, die als Stoffe, Stücke von Stoffen, individuelle stoffliche Gebilde vorkommen. Das »Geschick« all dieser materiellen Gebilde steht in Wechselbedingtheit, so daß jedes Geschehen in der materiellen Welt als Ursache eines andern betrachtet werden kann. Es können ferner die Stoffe, aus denen andere aufgebaut werden, (in einem andern Sinn des Wortes) »Ursache« genannt werden, oder richtiger ihre innere Form oder Natur, die das Wirksame in ihnen ist. Natur der Dinge und natürliches Geschehen – die intramundanen Ursachen – setzen die supramundane, die prima causa, voraus, durch die alles ist, was ist, und das ist, was es ist, und das wirken kann, was es wirkt. Eine Ursächlichkeit, kraft deren innerhalb der materiellen Natur ein Individuum ein anderes hervorbrächte, ist nicht zu entdecken. Das Genus bezeichnet wohl einen genetischen Zusammenhang, aber Genesis ist hier ontischer Ursprung aus einem formenden Prinzip, nicht Entstehung eines Individuums aus einem erzeugenden.*

## § 18. Neues Verhältnis von Form und Materie im Organismus. Entelechie. Genus, Spezies, Individuum, Typus

Generationszusammenhang gibt es nur zwischen lebenden Individuen. In der materiellen Natur bedeutete Entstehung entweder erste Formung der Materie oder Umformung der bereits geformten Materie zu neuen Stoffen, wobei die Umformung nicht den Aufbaustoffen, bzw. deren Formen, zuzuschreiben ist. Die Kristalle scheinen die materiellen Gebilde zu sein, in denen die materielle Natur der organischen am nächsten kommt, sofern sie Individuen von spezifischer Raumgestalt sind und von innen heraus gestaltet. Aber einen Generationszusammenhang zwischen diesen Individuen gibt es nicht. Wo ein völlig neuartiges Wirken vorliegt, da muß auch ein andersartiges Sein und eine andersartige innere Form zugrunde liegen. Gestaltung von innen her scheint dem Kristall und dem Organismus gemeinsam zu sein. Wenn aber die Form hier und dort generell verschieden ist, so wird es auch die Gestaltung von innen her sein. Wenn eine Lösung kristallisiert, so macht ein Stoff eine Umwandlung seiner materiellen Struktur durch und gelangt darin erst zum aktuellen Besitz seiner »eigentlichen« Struktur und der ihr zugehörigen spezifischen Raumgestalt. Es ist das ein zeitlicher Prozeß innerhalb des stofflichen Gebildes. Es erfolgt kein Übergreifen nach außen, es wird keine neue Materie einbezogen. Und wenn der Kristallisationsprozeß abgeschlossen ist, verharrt der Stoff in der erlangten Gestalt, ohne daß weiterhin von innen her etwas geschieht.

Der Organismus, der sich selbst aufbaut, greift beständig über sich hinaus, zieht Aufbaustoffe in sich hinein und »organisiert« sie. Wenn nichts mehr von innen geschieht, wenn das Gebilde in starrem Zustande verharrt bzw. nur noch äußeren Einwirkungen unterworfen ist, dann hat es aufgehört, Organismus zu sein. Es ist also schon im einzelnen lebendigen Individuum das Verhältnis der Form zur Materie ein anderes als in dem ihm am nächsten stehenden bloß materiellen Gebilde. Bei den materiellen Dingen ist das Sein das Ergebnis der Formung, bei den Lebewesen ist die Formung selbst ihr eigentümliches Sein, ihr Leben: Sie formen sich, solange sie sind. Der Aufbau und die Aufnahme von Aufbaustoffen erfolgen mit Hilfe von Bewegungen, die selbst von innen her kommen. Die aufgenommenen Stoffe werden vom Organismus zuerst umgewandelt in solche, die in ihn selbst eingehen, zu Teilen seiner selbst werden können. Erst wenn das geschehen ist, sind sie »organisiert«. Dabei hat offenbar das »innerhalb« einen doppelten Sinn, dem verschiedene Stufen der Formung parallel gehen. Die Nahrungsaufnahme ist zunächst nur in räumlichem Sinn ein Hineinnehmen von außen nach innen. Die aufgenommenen Stoffe sind, solange sie bleiben, was sie sind, Fremdkörper im Organismus. Sie müssen erst zu solchen Stoffen umgeformt werden, aus denen er selbst aufgebaut ist, ehe sie ihm eingestaltet werden können: »Verdauung« ist für »Erhaltung« und »Wachstum« vorausgesetzt. Die Umformung der Stoffe ist etwas, was wir schon in der materiellen Natur kennengelernt haben: Wir faßten sie als eine Neuformung der Materie auf, die nicht als Wirkung der

*in der Ordnung der Natur vorausgesetzten Formen zu denken ist, sondern als supramundane Formung. Die Notwendigkeit solcher Umformung für Erhaltung und Wachstum der Lebewesen weist darauf hin, daß nur bestimmte Stoffe den lebendigen Körper aufbauen können, Thomistisch gesprochen: daß bestimmte Dispositionen der Materie für die Aufnahme der Seele vorausgesetzt sind, analog wie die Elemente für die Verbindungen vorausgesetzt sind.*

*Wie ist nun die Umformung der so disponierten Materie in einen Organismus zu verstehen, d. h. die Belebung und die Organisation im Sinne der Gestaltung der Stoffe zu einem gegliederten Ganzen? Sobald die Belebung erfolgt ist, vom ersten Augenblick des Daseins eines Lebewesens an, organisiert es sich selbst, d. h., es gestaltet sich fortschreitend zu einem gegliederten Ganzen. Die Organisation ist ein zielgerichteter Prozeß: Sie wirkt auf eine bestimmte Gestaltung des Individuums hin: die, in der es voll entfaltet, die Form rein ausgewirkt ist. Darum verdient die lebendige Form den Namen Entelechie. Sie wirkt sich aus in Bewegungen, die die nötigen Aufbaustoffe herbeiholen, in der Umformung und Anordnung der Stoffe. Das Ziel, worauf die Formung hinsteuert, ist ein Ganzes, das in seiner Gesamtheit wie in jedem Teil die Seinsweise des formenden Prinzips fortsetzt: nämlich lebendige, zweckvolle Tätigkeit. Der »Organismus«, im Sinne des lebendigen, zweckvoll tätigen Individuums, oder das »Lebewesen« bezeichnen ein Genus im Sinne des Ursprungs aus einem gleichen Prinzip, eben einer lebendigen Form, einer Entelechie, und im Sinne eines inhaltlichen Bestandes, eben dessen, was das Wort »Organismus« besagt, schließlich im Sinne des Umkreises aller Individuen, die auf solche Weise entstehen und diesen inhaltlichen Bestand verkörpern. Das Genus, sowohl im Sinne des formenden Prinzips wie im Sinne des inhaltlichen Bestandes, tritt nur in spezifizierter Form auf. Es gibt keinen Organismus schlechthin, sondern nur spezifisch qualifizierte Organismen, und keine Entelechie, die generell formt, ohne spezifisch zu formen. Das spezifisch Geformte in seiner Gesamtheit wiederum ist kein Stoff, der als ein materielles Ganzes vorliegt und eine Zerstückung zuläßt, die das Ganze nicht aufhebt, sondern kommt in Form von Individuen vor, die Exemplare der Spezies sind. So bezeichnet sie einen Inhaltsbestand, der den des Genus in sich schließt, und zugleich einen Umkreis von Individuen, der von dem des Genus umschlossen wird. Und jedes Individuum hat seine Entelechie.*

*Nun ist zu fragen, wie in dem inhaltlichen Bestand das Verhältnis des Generellen zum Spezifischen und Individuellen (falls auch dieses noch einen inhaltlichen Bestand über den der Spezies hinaus bezeichnet) und welcher Art der Generationszusammenhang zwischen den Individuen eines Genus und seiner Spezies ist. Thomas legt den größten Nachdruck darauf, daß das Individuum das, was es ist, einer substantiellen Form verdankt, daß also nicht generelle, spezielle und evtl. eine individuelle Form nebeneinander bestehen und wirken. Diese Linde ist eben damit, daß sie »Linde« ist, auch Baum, Pflanze, Organismus. Und eben damit, daß sie Organismus ist, muß sie einer Spezies angehören: entweder Linde oder Eiche etc. sein. (Von dem Verhältnis allgemeinerer und speziellerer Spezies wollen wir an dieser Stelle absehen.) Genus und Spezies sind in ihrer Zusammengehörigkeit formal konstituiert; die Spezifikation ist als echte Spezifikation unabhängig von der Materie, die geformt wird;*

*in diesem Sinne können wir auch hier sagen, daß die Gleichheit von Spezies, die Gemeinsamkeit ihres generellen Bestandes, auf eine Einheit des ontischen Ursprungs hinweist.*

*Diese Linde ist von jener nicht nur numerisch unterschieden, auch nicht nur dadurch, daß diese an einem andern Platz steht als jene oder an dem Platz, an dem früher jene gestanden hat, sie sind einander auch nicht völlig gleich. Den generellen und den spezifischen Bestand haben sie gemeinsam, aber diese ist ein stattlicheres Exemplar als jene. Wenn man unter Spezies die sinnenfällige Erscheinung versteht, so kann man den vollen konkreten Erscheinungsbestand eines Individuums als species specialissima bezeichnen und daran allgemeinere Bestände zur Abhebung bringen. Aber es ist nicht gesagt, daß hinter dem konkreten Bestände eine substantiale Form steht, die echte Spezifikation eines generellen Bestandes wäre; anders gewendet: daß die Entelechie, die in dem Individuum als formendes Prinzip wirksam ist, alles das, was es ist, zum tfflo@ hat. Zwei völlig gleiche Samenkörner von derselben Mutterpflanze: und doch gibt das eine einen stattlichen, das andere einen kümmerlichen Baum. Vielleicht wäre das Verhältnis umgekehrt, wenn das eine an den Platz des andern gepflanzt worden wäre. Es sind die »äußeren Umstände«, die zu dem verschiedenen Ergebnis geführt haben, äußere formende Kräfte, die neben der substantialen Form auf die Gestaltung des Individuums eingewirkt haben. Entweder, es fanden sich hier nicht dieselben Aufbaustoffe wie dort und damit keine für die Formung von innen gleich günstig disponierte Materie. Oder die natürliche Wachstumsrichtung wurde von den räumlichen Verhältnissen durchkreuzt: wiederum ein materielles Hindernis, das sich der substantialen Formung entgegenstellt. So läßt sich die individuelle Eigenart »de ratione materiae« verstehen. Aber muß es unter allen Umständen so sein? Die Unterschiede der äußeren Bedingungen können kaum merklich sein und die Unterschiede der Entwicklung sehr erhebliche: muß dann nicht das Prinzip der individuellen Gestaltung im Innern, in der Entelechie, gesucht werden? Es bleibt allerdings die Möglichkeit, in den materiellen Bestandteilen der Samenkörner den Grund für die Verschiedenheit der Entwicklung zu suchen. Ist der gesamte individuelle Bestand des Organismus de ratione materiae, dann ist er im Verhältnis zur substantialen Form »zufällig«, die »species specialissima« keine echte Form und keine Spezifikation des Genus. Als Telos der Entelechie ist danach der Organismus als Exemplar der Spezies anzusprechen. Sie formt den Organismus zu einem Ganzen, dessen Tätigkeit nicht nur darauf hingeordnet ist, in ihm selbst die Spezies zu erhalten, sondern neue Exemplare der Spezies aufzubauen.*

*Das, was von Individuum zu Individuum tradiert wird, scheint demnach die Spezies zu sein. Daß eben damit das Genus tradiert werden muß, leuchtet auf Grund des Verhältnisses von Genus und Spezies ein. Es war früher die Frage aufgeworfen worden, wie das Tradieren zu verstehen sei: ob als Bildung der neuen Form durch die alte. Nach allem, was nun über Formung gesagt wurde, scheint das ausgeschlossen. Wie in der materiellen Natur die Elemente zu gemischten Stoffen sich verbinden, indem sie die entsprechend disponierte Materie für eine Neuformung bilden, so erzeugen Organismen neue Exemplare ihrer Spezies, indem sie die geeignete Materie für eine neue Entelechie gestalten, ohne ihr diese lebendige Form selbst geben zu können. Wenn unter dem Einfluß äußerer Bedingungen die*

*Exemplare der Spezies nicht nur sich zu inhaltlich verschiedenen Individuen gestalten, sondern unter gleichen Bedingungen Typen entstehen, d. h. Gruppen von Individuen mit einem über den Speziesgehalt hinausgehenden, gemeinsamen inhaltlichen Bestand (bzw. dieser inhaltliche Bestand selbst), so sind diese Typen sowenig wie die Individuen Spezifikationen der Spezies, sondern im Verhältnis zu ihr zufällig. Wie ist es aber aufzufassen, wenn die typische Eigenart sich tradiert und wenn durch Kreuzung verschiedener Individuen neue Typen entstehen? Wird man nicht dazu gedrängt, von einer Umwandlung der substantialen Form und von einer Neubildung von Formen aus andern und durch andere zu sprechen? Bei der Fortpflanzung der typischen Eigenart (und ebenso der ursprünglich individuellen, die durch Fortpflanzung zur typischen der »Familie« wird) ist die Deutung möglich, daß die Disposition der Materie, die sich bei den Exemplaren eines Typus aus den äußeren Lebensbedingungen ergibt, bei den erzeugten ebenso wie bei den erzeugenden Individuen in typisch gleicher Weise die Auswirkung der spezifischen Form modifiziert, so daß das eigentlich Tradierte die so oder so disponierte Materie wäre. Wenn durch die Kreuzung verschiedener »Rassen« eine neue Spielart entsteht, so ist wiederum daran zu denken, daß der Befruchtungsvorgang (analog der Verbindung von Elementen) eine neu disponierte Materie schafft. Welches ist aber die Spezies, die in dieser Materie wirksam wird: die des einen oder andern erzeugenden Individuums oder eine neue? Es wird sowenig hier von einer Verbindung der Spezies zu einer neuen die Rede sein dürfen, wie bei Gleichheit von erzeugendem und erzeugtem Individuum die spezifische Form als dem neuen von dem alten übergeben anzusehen ist oder die spezifische Form einer Verbindung als aus den Formen der Elemente gebildet. Es muß von einer neuen »Spezies« gesprochen werden, für deren Auftreten bestimmte andere und die Kreuzung ihrer Exemplare vorausgesetzt ist. Daß eine feste Ordnung für das Auftreten neuer Spezies besteht, deutet sich darin an, daß nicht zwischen beliebigen Individuen Kreuzung möglich ist.*

*Die Form des Individuums bildet die Grenze zwischen materieller und organischer Natur. Die formale Struktur befindet sich bereits im niederen Gebiet, sie findet aber auf dem höheren eine reichere Erfüllung und einen neuen Seinsmodus. Das materielle Gebiet erreicht diese Form nur in seinen höchsten Gebilden. Für das organische Gebiet ist sie wesentlich: Hier kann nichts, was ist, anders als in dieser Form existieren. Und dem entspricht die Entstehungsordnung, der gemäß die organischen Individuen auseinander hervorgehen. Das Genus tritt spezifiziert in Individuen auf. Jedes Individuum trägt seine spezifische Form als lebendig wirksame Entelechie in sich, die seine Materie gestaltet. Die Materie ist nicht beliebig, sondern es ist für jede Spezies und für das ganze Genus eine bestimmt disponierte Materie vorausgesetzt. Prinzipiell denkbar wäre es, daß alle möglichen Spezies durch die erste (schöpferische) Formung ins Dasein gesetzt wären. Die andere Möglichkeit ist die, daß eine kleine Anzahl von Spezies ursprünglich vorhanden wäre und in bestimmter Ordnung durch Kreuzung neue entstünden, ferner durch Einwirkung mannigfaltiger äußerer Bedingungen jede Spezies sich in verschiedenen Typen ausprägte. Es ist ferner ebensowohl denkbar, daß jede Spezies zunächst nur in einem oder zwei Stammindividuen vorhanden wäre und alle andern durch Zeugung aus ihnen*

*hervorgingen, als daß eine Mehrheit gleicher Individuen durch die erste Formung ins Dasein treten würde.*

## *§ 19. Allgemeine ontische Bedeutung von Genus, Spezies, Kategorie. »Geformte Materie«*

*Danach haben wir die Möglichkeit, die verschiedenen Bedeutungen von Genus, die sich in verschiedenen Zusammenhängen aufdrängten, gegeneinander abzuwägen und zu festerer begrifflicher Prägung zu gelangen. Als Genus wurde in der materialen Untersuchung zunächst bezeichnet, was in Generationszusammenhang steht (Generation als Zeugung von Individuen durch andere Individuen verstanden). Später ergab sich »Genus« als genetische Einheit in einem andern, und zwar in einem dreifachen Sinn: 1. als Einheit des ontischen Ursprungs, d. h. der formenden Prinzipien; 2. als Gemeinsamkeit des inhaltlichen Bestandes in dem, was durch diese Prinzipien konstituiert ist; 3. als Gesamtheit der Individuen desselben generellen Bestandes und Ursprungs. Die Individuen eines Genus in diesem Sinn brauchen nicht in Generationszusammenhang zu stehen. Generation (als Zeugung) ist eine spezielle Weise empirischen Entstehens, die einem bestimmten Genus zugehört. Darum wird man dem, was in Generationszusammenhang steht, besser einen andern Namen geben, z. B. den des Stammes.*

*Einheit der Prinzipien kann noch Verschiedenes besagen: Das primum principium ist für alles Geschaffene dasselbe, die ursprüngliche Genesis aus diesem Prinzip als dem seingebenden ergibt darum keine Abgrenzung von Genera innerhalb des Seienden. Die erste Differenzierung ergibt sich aus eben diesem ersten Prinzip, sofern es nicht nur seingebendes, sondern formgebendes, d. h. dem Seienden seine substantiale Form gebendes, ist. Was unmittelbar durch diese Formung durch das erste Prinzip ins Dasein tritt, das ist durch eine engere Einheit des Ursprungs zusammengehörig, obgleich die Formung jedes als eine differente Spezies konstituiert. So charakterisierte sich das Genus der Elemente. Was durch die erste Formung nicht unmittelbar ins Dasein tritt, sondern eine empirische Genesis hat, bei dem kommt als generell einigendes Prinzip die Ordnung der empirischen Genesis hinzu: Was durch Bewegung und Verbindung der Elemente entsteht, das bildet ein Genus. Was durch eine solche Einheit der empirischen Genesis zusammengehört (d. h. Elemente und Verbindungen), ist zugleich eine stoffliche oder materielle Einheit. Die erste Formung, die zugleich Setzung ins Dasein ist, ist Formung der Materie. Das Erstgeformte und das aus ihm in empirischer Genesis Hervorgehende ergibt die Gesamtheit dessen, was als geformte Materie konstituiert ist und als solche einen eigentümlichen Seinsmodus hat. Was an diesem Seinsmodus Anteil hat, das bildet eine Grundform des Seienden, eine Kategorie. Es ist keine rein formale Kategorie, wenn »Materie« im materialen Sinn der raumfüllenden Materie zu verstehen ist. Sie enthält aber in dem »geformt« eine Leerstelle, die durch verschiedene substantielle Formen material zu erfüllen ist. Wird auch »Materie« noch formal gefaßt, so kommen*

wir auf jene formale Kategorie zurück, die alles endliche (= geschaffene) Seiende umfaßt. Ist dagegen das »geformt« ebenso wie »Materie« material zu fassen, so bezeichnet »geformte Materie« ein bestimmtes Seinsgebiet. Setzen wir »materielle Form« ein, wie es der raumfüllenden Materie entspricht, so steht alles, was zu dieser Kategorie gehört, durch die Ordnung des empirischen Ursprungs in einem gesetzlichen Zusammenhang: dem Zusammenhang der materiellen Natur. Als Spezies haben wir die bestimmt qualifizierenden substantiellen Formen sowohl als die Einheit aus Materie und spezifisch qualifizierender Form bezeichnet.

## § 20. Die Kategorie des Organischen oder Lebendigen.

### Form, Materie, Seinsmodus, Ursprungsordnung

Wenn das Organische oder Lebendige als eine neue Kategorie anzusprechen ist, so muß es dem Materiellen gegenüber einen neuen Seinsmodus haben, und das besagt zugleich einen neuen materialen Sinn von »Form« oder »Materie«, evtl. auch von beidem, darum ein neues Verhältnis von Form und Materie und damit eine andersartige Genesis. Alles das ist bereits hervorgetreten. Das Eigentümliche der Genesis ist, daß in gewisser Weise die ontische Genesis sich in der empirischen fortsetzt: Die Formung wird zum zeitlichen Prozeß, in eins damit die Form zur lebendig wirksamen Entelechie, die nicht nur die ihr mitgegebene Materie formt, sondern beständig neue Materie sich aneignet und organisiert; der Seinsmodus zum Leben als zielgerichteter Entwicklung mit allen darin beschlossenen Bewegungen, Tätigkeiten, Wandlungen etc. von innen her. Es gilt nun aus dem, was das Gebiet des Organischen als eine Kategorie abgrenzt, die weiteren Eigentümlichkeiten dieses Gebietes verständlich zu machen: daß das Seiende dieses Gebiets als Individuum, als Organismus, als Exemplar einer Spezies konstituiert ist.

Das, was dem materiellen Ding Sein gibt, das, wodurch es ist, ist seine substantiale Form. Weil das, was Sein gibt, selbst aktuell sein muß, nennt man die Form den Akt der Materie und die Materie, die nur durch den Akt ins Dasein tritt, d. h. am Sein der Form Anteil gewinnt, Potenz. Wie die Potentialität der Materie von der Aktualität der Form sozusagen überwunden wird, so nimmt die Form in der Materie gleichsam etwas von ihrer Starrheit und Potentialität an. Ihre Aktualität ist nicht reine Aktualität. Sie ist nicht durch sich selbst in der Materie, sondern durch den schöpferischen Akt dessen, der allein reiner Akt ist. Sie ist darin wie ein Abdruck dieses schöpferischen Aktes, und ihr Sein ist Beharren ohne innere Lebendigkeit. Die Entelechie ist die substantiale Form der belebten Materie. Sie ist der Akt der Materie, in die sie eingeht und der sie das Sein gibt, jenen eigentümlichen Seinsmodus, den wir »Leben« nennen. Nach der Ordnung des ontischen Ursprungs ist es eine bereits geformte Materie, in die sie eingeht und in der sie an die Stelle der bloß materiellen Sein gebenden Form tritt. Diese Materie ist nicht mehr rein potentiell, darum auch nicht unbegrenzt empfänglich, sondern nur für eine in gewissen Grenzen bestimmte Neuformung und für Aktualisierung bestimmter



Möglichkeiten zugänglich. Auch die Entelechie ist nicht rein aktuell. Auch sie verdankt ihr Sein in der Materie dem schöpferischen Akt. Aber sie ist darin nicht bloß wie ein starrer Abdruck, und ihr Sein ist nicht bloß Beharren: Sie ist lebendige Kraft, als sei etwas von dem schöpferischen Atem in ihr zurückgeblieben, und ihr Sein ist lebendiges Wirken. Diese Kraft ist eine begrenzte, auf ein endliches Ziel gerichtete und damit richtungsbestimmte: ein bestimmtes Quantum bestimmt qualifizierter Materie zu bestimmter Gestalt zu organisieren. Aus dieser Umgrenzung ihres Seins, ihrer Aufgabe, ihrer Materie ergibt sich die »Sammlung« dieser Materie in die Form des Individuums und die Individualität der Entelechie selbst. Die Einheit des ontischen Ursprungs und die dadurch bedingte Einheit des Seinsmodus, für den die Art der materiellen Bindung wesentlich ist, ergibt die Möglichkeit einer Vielheit gleicher Entelechien in einer Vielheit gleicher Quanten gleich qualifizierter Materie und damit eine Vielheit gleicher Individuen. Die Einheit des Seinsmodus schließt alle Individuen, die daran teilhaben, zur Kategorie der belebten Materie, des Organischen oder Lebendigen, zusammen. Die Einheit des ontischen Ursprungs, d. i. des schöpferischen Impulses, der ein bestimmtes Quantum bestimmt qualifizierter Materie auf eine Vielheit von Entelechien »verteilt«, eint diese Individuen zu einem Genus im Sinn der ontischen Genesis. Die Eigentümlichkeit der Entelechie als solcher und ihres Telos, des Organismus, ergibt das Genus als gleichen Inhaltsbestand aller zugehörigen Individuen. Andererseits grenzt das Genus als Einheit des Ursprungs und Inhalts den Umkreis zugehöriger Individuen ab. Die Möglichkeit einer qualitativen Differenzierung der Entelechie, die gleichbedeutend ist mit einer Differenzierung des Telos, im Rahmen des inhaltlichen Bestandes, der mit »Entelechie« und »Organismus« bezeichnet ist, ergibt die Möglichkeit des Auseinandertretens des Genus in differente Spezies, deren qualitativer Bestand in einen gemeinsamen generellen und einen getrennten spezifischen zu scheiden ist, zugleich die Möglichkeit der Sonderung der generell gleichen Individuen, deren jede in sich durch spezifische Gleichheit zusammengehalten ist.

Die Spezifikation des Genus ist denkbar rein auf Grund der ontischen Genesis, d. i. als ursprüngliche Differenz der Entelechien. Sie ist aber auch denkbar als gebunden an einen Weg empirischer Genesis: Es könnte eine Vielheit gleicher Entelechien verteilt sein auf materielle Quanten von nur teilweise gleicher Qualifizierung. Dann würde das Ergebnis der Formung der Materie durch die Entelechien verschiedene Variationen des einen Telos bzw. verschiedene »Annäherungen« an das Telos zeigen. Es ist ferner möglich die Einbeziehung der Generation in die Ordnung der empirischen Genesis. Generation haben wir verstanden als Disponierung der Materie für die Aufnahme einer neuen Entelechie durch die formende Kraft einer bereits bestehenden Entelechie. Dabei wäre die neue Entelechie als eine {{gegenüber}} der alten spezifisch gleiche zu denken. Es könnte aber die zu disponierende Materie durch Einwirkungen anderer formender Kräfte, denen sie neben der Formung durch die Entelechie unterliegt, eine Variation erfahren, auf Grund deren auch der neue Organismus trotz der Gleichheit der Entelechie Abweichungen von dem alten zeigte. Schließlich kann die Kreuzung verschieden qualifizierter Individuen (seien es verschiedene Exemplare derselben Spezies oder Exemplare verschiedener Spezies) der Ordnung der empirischen Genesis zufolge Bedingung für das Hervortreten

neuer Spezies sein. (Diese Möglichkeiten bilden die ontologische Grundlage für verschiedene biologische Entwicklungstheorien.)

## § 21. Konstitution des Lebendigen »von unten« und »von oben«

Die letzten Untersuchungen legen eine Antwort auf manche Fragen nahe, die durch die Naturauffassung der Metaphysischen Gespräche angeregt waren. Es wurde dort von einem dunklen, formlosen Drängen nach Sein und Gestaltung gesprochen, von leitenden »Ideen« und dem leitenden »Logos«, die dem dunklen Drängen Ziel und Richtung und Gestaltungsmöglichkeit geben. Wir können jetzt den Gegensatz des »von unten« und »von oben« in einem gewissen Sinn verstehen. Alles, was ist, ist durch das eine, einzige Prinzip alles Seins: selbst noch das, was nichts weiter ist als pure Empfänglichkeit für Sein und Form, die Materie. Aber sie ist, indem sie aus ihm heraus- und ihm entgegengesetzt ist, gewissermaßen als ein zweites Prinzip gesetzt, das Spiel der Formen und Kräfte, die in sie gelegt sind, sich selbst oder richtiger der darin waltenden Gesetzlichkeit überlassen. In dieser aus dem Geist herausgesetzten »unteren« Welt, der materiellen Natur, erwacht das Leben, wiederum als ein »von oben« gewecktes, in die dafür disponierte Materie hineingesenktes. Wir können »das Leben« nicht als dunklen, formlosen Drang verstehen, der absolut zu setzen wäre, die belebte Natur nicht als eine dämonische. Leben ist uns das Sein des Lebendigen. Das, was das Lebendige zum Lebendigen macht, ist individuell konstituierte, richtungsbestimmte Form und Kraft, richtiger noch: geformte Kraft. Darin ist angedeutet, was später noch näher ausgeführt wird, daß in der Entelechie selbst noch ein formaler (qualifizierender) und ein »materieller« (d. h. in sich formloser) Faktor zu unterscheiden ist, und entsprechend an ihrem Sein. Als eine »untere Welt« kann auch die belebte Natur aufgefaßt werden, sofern auch sie aus dem Geist entlassen und ihrem bestimmt geordneten Werdegang überlassen ist. Es war in den Gesprächen davon die Rede, daß für jeden Gestaltungsbereich wohl nur eine leitende Idee anzunehmen sei (wie die der Pflanze), die in der Entelechie wirke; die mannigfaltigen Gestaltungen wurden als mehr oder minder geglückte »Entwürfe« auf diese Idee hin angesehen. Damit ist doch wohl zuviel dem »Zufall« überlassen. Der Versuch, den Sinn von »Genus« und »Spezies« zu ergründen, führte darauf hin, der Entelechie eine spezifische Richtungsbestimmtheit zuzuschreiben, allerdings keine das durch sie Geformte bis ins letzte bestimmende, sofern das Ergebnis, das vollbestimmte Was der Individuen, nicht nur durch die Entelechie, sondern auch die für sie vorausgesetzten »niederen« materiellen Formen und Kräfte bestimmt ist. So sind individuelle Eigenart und typische Variationen der Spezies vom Standpunkt der Entelechie aus zufällige Ergebnisse, vom Logos aus aber als im geordneten Spiel der Kräfte begründete Möglichkeit vorausgesehen.

*Die Untersuchung der Fortpflanzung hat verstehen gelehrt, in welchem Sinn ein Individuum aus andern hervorgeht und wie darin die »Arten« zugleich erhalten und variiert werden. Auch die Möglichkeit einer Entwicklung in aufsteigender Linie ist begrifflich geworden, sofern eine Ordnung des Ursprungs zu denken ist, wonach gewisse Spezies für das Hervortreten anderer vorausgesetzt wären und die späteren von höherem Seinsmodus als die früheren wären. Andererseits wird »Degeneration« verständlich, sofern die Entelechie nicht nur Form, sondern gestaltende Kraft ist, die zwar über das Individuum hinaus und evtl. durch eine lange Reihe von Individuen hindurch über ein ganzes »Geschlecht« sich erstreckt, aber in ihren Leistungen sich erschöpft.*

## *§ 22. Das Animalische im Unterschied zum bloß Organischen. Leib und Seele. Substanz, Potenz und Akt der Seele. Seelische Kraft. Subjektivität. Spezies und Individuum. Konstitution von unten und von oben*

*Wo ein eigentümlicher Seinsmodus vorliegt und, was dasselbe besagt, ein besonderer materialer Sinn und ein eigentümliches Verhältnis von Form und Materie, Akt und Potenz, da haben wir eine eigene Kategorie. So haben sich materielle Natur und belebte Natur gegeneinander abgegrenzt. Besteht auch zwischen Pflanzen- und Tierreich dieser radikale Schnitt? Ist die »Tierseele« eine von der »Pflanzenseele« generell verschiedene Form? Auch sie ist Entelechie, das, was sie formt (d. h. das Ergebnis der Formung), Individuum, Organismus, Exemplar einer Spezies. Die Ordnung des empirischen Ursprungs ist analog für Pflanze und Tier, der ontische Ursprung gleichfalls. Dürfen wir demnach Tier und Pflanze als Spezies des Genus »Organismus« oder »Lebewesen« ansehen? Wir kämen dann innerhalb des Genus zu verschiedenen Allgemeinheitsstufen von Spezies, da die einzelnen Pflanzen- und Tierspezies nicht einfach nebeneinander stehen, sondern die einen untereinander und gegenüber den andern eine engere Zusammengehörigkeit haben. Darum ist auch die Ordnung des Ursprungs eine analoge, nicht dieselbe: Es sind gewisse Pflanzenspezies für andere vorausgesetzt und gewisse Tierspezies für andere, aber nicht gewisse Pflanzenspezies für gewisse Tierspezies und auch nicht die Pflanzenspezies als Gesamtheit für die gesamte Tierspezies, so wie die materielle Natur für die belebte, für Pflanzen- und Tierwelt, vorausgesetzt ist: Es ist kein Übergang vom einen zum andern möglich.*

*Das, was wir für das Tier gegenüber der Pflanze als wesentlich Neues fanden, war der Aufbruch eines »Inneren«. Das Sein der substantialen Form ist hier nicht nur Leben als Gestaltung toter Materie zum Organismus, sondern inneres Leben, Sichfühlen im Leib und eine Beherrschung des Leibes in »freier« Bewegung, die nicht nur unmittelbar im Dienst der Formung des Organismus steht. Damit hat*

»Leben« eine ganz neue Bedeutung bekommen (wie ja auch der Name »Lebewesen« bald in dem weiteren Sinn des »Organismus«, bald nur für die animalia verwendet wird). Es ist ein Sein, das immateriell ist noch in einem andern Sinn, als es die Formen der toten und belebten Materie sind. Auch die materielle Form und die Entelechie sind nicht materiell (im Sinn raumfüllender Materie), aber sie sind auf die Materie hingeordnet als das ihr Formgebende und sich in ihr Manifestierende. Das Leben, das der Tierseele darüber hinaus eigen ist, entfaltet sich wohl auch in Bindung an die Materie, aber als ein in sich sinnvolles und seinem Sinne nach von ihr unabhängiges. Die Qual, die aus den Augen eines verwundeten Tieres schaut, gehört einer andern Welt an als dieser ganze tierische Leib (auch wenn wir ihn nicht als toten Körper, sondern eben als lebendigen, von innen geformten Leib ansehen), und ebenso die Anhänglichkeit, die den Hund an seinen Herrn bindet, die Aufmerksamkeit, mit der er auf seinen Wink achtet, die Bereitwilligkeit, mit der er einem Befehl gehorcht. Wir bezeichnen das, was in der Tierseele vor sich geht, mit Namen, die wir dem menschlichen Seelenleben entnehmen. So gewiß hier und da nicht dasselbe vorliegt, so gewiß handelt es sich nicht um eine bloße Äquivokation und auch nicht um eine sentimentale Hineindeutung und Übertragung (wie bei der seelischen Deutung von Gestalten und Bewegungen im Pflanzenreich), sondern eine echte Analogie bildet die objektive Grundlage für diese Redeweise. So ist offenbar die Tierseele noch etwas anderes als Form des Leibes; etwas, was sich nicht nur in der Gestaltung des Leibes manifestiert, sondern in einem eigenen Leben, mag auch dies eigene Leben wiederum nur durch eigentümliche Gestaltungen des Leibes nach außen hin in Erscheinung treten. Die sinnenfälligen Gestalten, durch die das geschieht, reden eine eigene Symbolsprache und bilden einen Zusammenhang, der sich aus dem Gesamtzusammenhang der sinnenfälligen Erscheinungen des Leibes heraushebt.

Wenn wir dieses innerseelische Leben ein immaterielles Sein nennen, so ist es nur negativ gekennzeichnet. Nennen wir es geistig, so ist zu fragen, in welchem Sinn hier »geistig« zu verstehen ist. In gewissem Sinn, in dem des objektiven Geistes, ist auch das Sein der materiellen Form und der Entelechie ein geistiges, sofern dieses wie jenes aktuelles Sein und Abbild des höchsten aktuell-geistigen Seins, des reinen, personalen Aktes ist. Die Entelechie ist in höherem Grade Abbild des ursprünglichen Seins, sofern sie lebendig und von sich aus bewegt und bewegend ist. Die Tierseele ist noch nicht personal-geistig – sie ist nicht Herr über sich selbst und nicht für sich selbst durchleuchtet –, aber sie steht dieser höchsten Form des Geistigen näher als die bloße Entelechie. Sie hat ein »Spüren« ihrer selbst und des Geschehens in ihr, das wie eine Vorstufe intellektuellen Durchleuchtetseins ist, eine Empfindlichkeit für das, was ihr von außen begegnet, die wie eine Vorstufe intellektuellen Geöffnetseins ist, ein Reagieren darauf mit Leib und Seele, das wie eine Vorstufe freien Handelns und persönlicher Beherrschung des Leibes ist. Wenn die Stufen der Geistigkeit mit Graden der Aktualität gleichbedeutend sind, so muß sich auch das Sein der Tierseele als ein eigentümlicher Modus der Aktualität bzw. als ein eigentümliches Verhältnis von Akt und Potenz kennzeichnen lassen.

Leib und Seele des Tieres sind nicht in derselben Weise ineinander verhaftet wie die materielle Form (oder die Entelechie) und die ihr zugehörige Materie. Die Materie, die durch die Tierseele zum Leib

geformt wird, ist von ihr, sofern sie Entelechie ist, zum Organismus geformt; sofern sie aber noch etwas mehr als Entelechie ist, formt sie ihn zu dem, was er als Leib ist und verwendet ihn in der ihm eigentümlichen Weise; sie rückt ihn in gewisser Weise von sich ab – eben damit ergibt sich die Scheidung eines »Äußeren« und eines »Inneren« – und macht ihn zum handlichen Werkzeug, zu einem im Raum frei beweglichen. Sie hat einen größeren Aktionsraum, als es das ihr in Form ihres eigenen Leibes zugehörige Stück Materie ist: Ihre Wirkensmöglichkeiten erstrecken sich über einen gewissen Umkreis der materiellen Natur, der ihr durch Bewegungen ihres Leibes erreichbar ist: ihre materielle Umwelt; zugleich auf die organische und die beseelte Welt dieses Umkreises; und zwar sind es für jeden dieser Bereiche und innerhalb der Bereiche für verschiedene Spezies verschiedene Wirkensmöglichkeiten. Diese ganze Umwelt ist »Materie« für die formende Kraft der Tierseele. Der Leib ist nur das Stück Materie, das ihr als nächstes und unabtrennbares und am weitgehendsten unterworfen ist, zugleich das, dessen sie zur Vermittlung aller über ihn hinausgehenden Tätigkeit bedarf. Man kann sagen, daß ihre gesamte Umwelt in Potenz sei im Hinblick auf die Wirkungen, die durch die Tierseele darin hervorgebracht werden können, und daß sie selbst der dieser Potenz entsprechende Akt sei (andererseits ist das aktuelle Sein, in das die Tierseele das ihr in der äußeren Welt unterworfenene potentielle Sein überführt, dessen Akt). Doch auch sie ist nicht reiner Akt. Was sie ist und was sie wirken kann, das ist und wirkt sie nur zum kleinen Teil jeweils aktuell, das andere ist potentiell in ihr, und sie ist im Hinblick darauf potentiell. Und die Aktualisierung dessen, was potentiell in ihr ist, steht nicht in ihrer Macht; es ist an Einwirkungen von außen gebunden, so daß ihr eigenes spezifisches Sein nur aktuell werden kann durch aktuelles Sein, das nicht ihr eigenes ist. Alle ihre Aktionen in der äußeren Welt und auch alle ihre inneren Bewegungen sind Reaktionen, Aktuellwerden ihres eigenen Seins in der Berührung mit fremdem. Und jede solche Berührung, die wir als innerlich gespürte »Empfindung« nennen, ist durch den Leib vermittelt. So ist die Seele nicht nur Akt für die Potenz der Leibesmaterie, sondern Akt für eine ganze Fülle von Potenzen ihrer Umwelt und selbst im Besitz von Potenzen, die auf formende Akte aus der Umwelt angewiesen sind, um in ihren spezifischen Akt überzugehen. Sie ist einem größeren Ganzen eingeordnet, das eine Einheit aus formenden Kräften und zu formender Materie ist. Sie bildet ein Aktionszentrum in diesem Ganzen. Sie ist räumlich darin durch ihren Leib und ist und wirkt alles, was sie aktuell und potentiell ist, was sie wirkt und wirken kann, in ihrem Leib. Sie hat kein Leben außerhalb des Leibes, obgleich sich ihr Leben nicht darin erschöpft, ihn zu formen.

Demnach kommen wir innerhalb des Seelischen selbst zu einer Scheidung von Akt und Potenz. Das ergibt mancherlei neue Probleme: Ist die Seele Form des Leibes als Ganzes oder nur durch das, was sie aktuell ist? Ist das, was sie aktuell ist, Akt und Form im Verhältnis zu dem, was sie potentiell ist? Und ist das, was sie potentiell ist, als Materie zu dieser (oder evtl. einer andern) Form anzusehen? Für die Beantwortung dieser Fragen ist zu bedenken, daß im Aufbau der Seele zu scheiden ist zwischen dem, was ihr Wesen ausmacht, was sie dauernd sein muß, wenn sie nicht aufhören soll, Seele zu sein, dem, was ihr als dauernde Eigenschaft zukommt, was aber nicht zum Wesen selbst

gehört, und was die Möglichkeit des Übergangs zu etwas anderm in sich schließt: zu den vorübergehenden Zuständlichkeiten, die wir ihres Seinsmodus wegen Akte nennen. Diese drei Stufen im Aufbau der Seele sind bezeichnet durch die Namen Substanz, Potenz, Akt. Substanz der Seele ist das, was sie im Sein konstituiert, das, wodurch sie ist (dem entsprechend, was bei den materiellen Gebilden die substantielle Form ist). Dafür ist charakteristisch, daß es ein Zeitfüllendes ist, also Dauerndes, das seine Dauer mit einem im Wechsel beharrenden qualitativen Bestande füllt. Das Wechselnde sind qualitative Modifizierungen des beharrenden Bestandes, doch mit dem Wechsel des qualitativen Bestandes geht ein Wechsel des Seinsmodus Hand in Hand. Das Beharrende ist dauernd aktuell, grenzt aber einen Umkreis von Möglichkeiten für die wechselnden qualitativen Modi ab, so daß zu dem, was aktuell beharrt, wesensmäßig ein Bestand an Potenzen hinzugehört. Da aber das Beharrende nur in einem der wechselnden qualitativen Modi aktuell sein kann, muß während der ganzen Dauer seines Seins immer mindestens eine der zugehörigen Potenzen aktualisiert sein, und dieser aktuelle qualitative Modus ist das, was man einen seelischen Akt nennt. Substantiale Form oder Wesen der Seele ist demnach der beharrende qualitative Bestand, der ein Quantum, die seelische Kraft, qualifiziert, und die formale Struktur, die ihn an einen Bestand von Potenzen und wechselnden seelischen Akten bindet. Was an Potenzen und wechselnden Akten für die Seele möglich ist, ist durch ihre Substanz abgegrenzt: Darum kann diese als Form und Akt im Verhältnis zu dem wechselnden Bestand bezeichnet werden. Was aber von dem potentiellen Bestand jeweils aktualisiert wird, hängt nicht von der substantialen Form allein ab. Es ist von den wechselnden Akten der Tierseele gesagt worden, sie seien Reaktionen auf das, was ihr von außen geschehe. Und danach muß das, was die Seele potentiell ist, durch ihre eigene substantiale Form und durch Formen, die von außen hinzukommen, aktualisiert werden. Wie diese Formung der Seele von außen zu verstehen ist, dafür muß man sich noch klarer machen, was es ist, das als ihr beharrender und als wechselnder qualitativer Bestand bezeichnet wurde.

Der Löwe, der Fuchs, der Bär etc. sind nicht nur ihrer leiblichen Beschaffenheit nach verschiedene Tierspezies, sondern haben auch eine spezifische seelische Eigenart. Was den Löwen, den Fuchs etc. seelisch spezifisch charakterisiert, das ist das in ihm aktuell Beharrende. Es ist aber in ihnen lebendig in dem, was in ihnen kommt und geht, in ihrem Hunger, in ihrem Zorn, in ihrem Schmerz usw. Diese Namen bezeichnen Spezies seelischer Akte, und ihnen gemäß spezifizieren sich die ihnen entsprechenden seelischen Potenzen. Die Spezies seelischer Akte bilden die Mannigfaltigkeit qualitativer Modi, in deren Wechsel eine seelische Substanz aktuell sein kann. Diese Mannigfaltigkeit bildet eine neue Kategorie des Seienden: Seiendes, das nur in einem andern (nämlich in einer Substanz) aktuell sein kann. Von der Substanz hängt es ab, welche Spezies von Akzidenzien in ihr möglich sind. Nicht alle Spezies seelischer Akte, die für die Menschenseele in Betracht kommen, sind in der Tierseele möglich. Und nicht für jede Tierspezies kommen dieselben Spezies seelischer Akte in Betracht. Es gibt seelische Akte, die bei allen animalia auftreten, und solche, die nur bestimmten Spezies eigentümlich sind. Aber auch die, die einer Mehrheit von Tierspezies eigen sind, zeigen bei den

einzelnen spezifische Modifikationen, der substantialen Form entsprechend. Die Mannigfaltigkeit aller Spezies seelischer Akte ist ein gewisses Analogon der Mannigfaltigkeit sinnenfälliger Qualitäten, der Qualitäten materieller Dinge; wie diese die Materie kennzeichnen, die durch die substantialen Formen in sie hineingeformt wird, so wird durch das, was die Seelen dauernd aktuell sind, etwas der Materie Analoges geformt. Wie die Materie der Körper und ihre Akzidenzien nur durch die Vereinigung mit einer substantialen Form von der Potentialität zu aktuellem Sein übergehen, so auch die seelischen Akzidenzien und diese »Materie der Seelen«. Die Gehalte seelischer Akte können nur im lebendigen Vollzug der Akte durch ein seelisches Subjekt ins Dasein treten. Jeder durch eine Spezies qualifizierte Akt ist »ein Stück seelisches Leben«.

Haben wir hier nicht die gesuchte »seelische Materie«, das Analogon der körperlichen Materie? Wie jeder substantialen Form auf körperlichem Gebiet ein bestimmtes Quantum Materie zugehört, so jeder Seele ein bestimmtes Quantum »Lebenskraft«. Wie die körperliche Materie mit ihren Qualitäten den Raum füllt, so das seelische Leben mit dem, was es qualifiziert, die Zeit. Wie die Seele als Entelechie die Zusammenfassung der belebten Materie in die Form des Individuums, zum in sich beschlossenen Organismus, bedingt, so faßt sie auch ihr »Leben« zu einer individuellen Einheit zusammen. Es läßt sich nicht zerschlagen in getrennte Dauerstrecken, zwischen die sich seelisches Leben von anderer substantieller Qualifizierung einschieben könnte, so wie Stücke verschiedener materieller Stoffe »durcheinander« liegen. Die individuelle Einheit des seelischen Lebens ist einmal dadurch bedingt, daß die Seele nicht nur für den Leib, sondern auch für sich selbst Entelechie ist, d. h. ein Telos in sich trägt, dem ihr Leben zustrebt, und daß sie sich als ein »Organismus« aufbaut, d. h. als ein Ganzes, in dem alle Teile nach einer festen Ordnung zusammenwirken. Die Einheit hat aber noch einen andern Pol, in dem sich alles Leben der Seele zusammenschließt oder richtiger: von dem es ausgeht.

Seelisches Leben ist Leben eines seelischen Subjekts. Der Durchbruch nach innen, der die Tierseele von der Pflanzenseele scheidet, ist ein Durchbruch zur Subjektivität. Das ist bezeichnet in dem »Sich«-Spüren, das zum Sein der animalia gehört. Das Subjekt lebt sein Leben, das nur als »geformte Materie«, nur als qualifiziertes gelebt werden kann. Und es wird qualifiziert von außen und von innen. Wie ist die Differenzierung eines individuellen Lebensganzen in Akte von verschiedener Spezies zu verstehen? Es ist verhältnismäßig leicht zu fassen, wenn die seelischen Akte – wie beim Menschen – die Form der Intentionalität haben. Man kann dann mit Thomas sagen: die Akte spezifizieren sich durch die Objekte, und hat darin jedenfalls ein Prinzip der Differenzierung, wenn auch noch näher zu untersuchen wäre, ob es das einzige Prinzip sei. Aber dem tierischen Leben ist nicht dieselbe Intentionalität zuzuschreiben wie dem menschlichen. In seinen Akten ist das Tier den Objekten nicht mit offenem Geistesauge zugewendet. Das Tier »erkennt« nicht, es »nimmt« nicht »wahr« – es wird nur »affiziert« und »reagiert« in aktuellen und habituellen Stellungnahmen und gelangt auch darin zu einer niederen Vorstufe des intellektuellen Erkennens und Wissens. Es lauert auf die Beute, stürzt sich wütend auf sie, verzehrt sie mit Gier. Das sind keine bloßen objektiven Kausalvorgänge wie das Fallen eines Steins, der auf einen andern herabstürzt und ihn zertrümmert. Es sind Vorgänge, die wohl auch

eine objektiv-kausale Betrachtung zulassen, aber als seelische Vorgänge sind sie von innen her zu begreifen. In all dem ist das Tier mit etwas außer ihm in seelischem Kontakt. Es ist eine Subjekt-Objekt-Spannung da, ein Hinzielen und Gezogenwerden, ein Besitzergreifen und Befriedigtwerden etc. Das Leben ist ein beständiges Getrieben- und Gezogenwerden und dabei ein inneres Betroffensein. Der Entelechiecharakter der seelischen Substanz, die Werdeform seines Seins, bedingt ein Drängen und Treiben von innen her, dem zu, was der Organismus zu seinem Aufbau sich aneignen muß. Schon das ist ein wechselndes Drängen und Treiben, weil es jeweils auf Verschiedenes hinlenken muß. Die Begegnung mit dem, was den Trieben Befriedigung verheißt – »Begegnung« und »Verheißung« dumpf empfunden – gibt den noch unbestimmten Trieben Ziel und Richtung und führt zu weitergehender Differenzierung und Qualifizierung. Die Begegnung ist in gewisser Weise ein Einswerden. Das Tier, das von der Beute angezogen wird, erfährt einen Einbruch in seinen Lebenszusammenhang und greift über seinen eigenen Lebensbezirk hinaus: nicht nur körperlich, indem es sich die Beute als Nahrung aneignet und einverleibt, sondern auch seelisch, indem es danach verlangt, darum kämpft, sie genießt und in all diesem aktuellen seelischen Sein an etwas gebunden ist, was nicht es selbst ist. (Natürlich dürfen wir bei dem Tier kein dem menschlichen analoges Bewußtsein voraussetzen, das ihm erlaubte, sich selbst als Selbst und das andere als anderes voneinander zu trennen.) Wie die materiellen Dinge in den Kausalzusammenhang der materiellen Natur hineingestellt sind und nur im Zusammenhang des kausalen Geschehens zur Entfaltung bringen können, was sie sind, so ist jedes belebte und beseelte Wesen, jedes animal, hineingestellt in den Wirkungszusammenhang seiner Umwelt, d. h. alles dessen, was ihm in die Sinne fallen und es damit seelisch affizieren kann, was es andererseits selbst mit seinen durch solche Affektionen motivierten Aktionen erreichen kann.

»In die Sinne fallen« – damit ist ein neuer, großer Problembereich bezeichnet. Hier kann nur hervorgehoben werden, was unerläßlich ist, um das spezifische Sein des animal zu erfassen: Die Sinne sind Organe des Leibes und der Seele. Durch sie und in ihnen ist der leiblich-seelische Organismus für die Einflüsse der Umwelt aufgeschlossen. Durch den Leib und im Leibe oder am Leibe trifft die Tierseele alles, was sie trifft. Und alles, was in ihr vorgeht, betrifft den Leib. Wenn von ihr gesagt werden kann, daß ihr Sein ein Werden, ein Entwicklungsgang auf ein Telos hin, sei analog dem des Leibes, so ist er doch nicht als neben dem des Leibes hergehend zu denken und das Telos nicht als ein eigenes, von dem des Leibes getrenntes: Der tierische Organismus und sein ganzes Sein sind ein Leiblich-Seelisches. Von hier aus lassen sich nun die Fragen beantworten, die das seelische Sein sowie das Verhältnis von Seele und Leib betrafen. Ist die Seele als Ganzes Form des Leibes oder nur durch das, was sie aktuell ist?

»Das, was sie aktuell ist« ist nach den vorausgegangenen Untersuchungen doppeldeutig: Es muß zwischen dem, was sie dauernd aktuell ist, und den wechselnden seelischen Akten unterschieden werden. Das dauernde Aktuelle, die substantiale Form, macht Seele und Leib zu dem, was sie sind. Die Potenzen wie die wechselnden Akte sind seelische und leibliche zugleich, in der Substanz als der einen Wurzel begründet. Sofern aber der ganze Bestand an leiblich-seelischen Potenzen und Akten die



jeweilige Beschaffenheit und das Verhalten des materiellen Körpers bestimmen, der durch die Beseelung Leib ist (vor allem seine räumliche Gestaltung und Bewegung), kann die ganze Seele als Form dieses Leibkörpers bezeichnet werden. Die substantiale Form im Verein mit dem, was von außen formend eingreift, führt zur Aktualisierung der Potenzen und zur Formung des seelischen Lebens zu Akten von verschiedener spezifischer Qualifizierung. Der ganze leiblich-seelische Organismus ist als Individuum zu bezeichnen, als eine Einheit, die nicht beliebig zerstückt werden kann, ohne zerstört zu werden. Was ist dabei das Individuierende, das einen Organismus vom andern scheidet? Jedem gehört sein »Stück Materie« zu und jedem seine Lebenskraft als »Materie« seines seelischen Seins, und jedes ist von jedem anderen durch die Form der Subjektivität getrennt. Besteht auch in der Qualifizierung eine Sonderung der Individuen? Wir haben das die Akte Qualifizierende als »Spezies« bezeichnet und auch die substantialen Formen qualitativ unterschiedene und qualifizierende »Spezies« genannt: Von verschiedenen Tierspezies wie Fuchs, Löwe etc. gingen wir aus. Alle Tiere einer Spezies sind gleich qualifiziert, aber sie sind doch nicht völlig gleiche Exemplare derselben Spezies. Worin ist die qualitative Verschiedenheit der Individuen begründet? Sie kann ihren Grund haben in Verschiedenheit der Materie, die hier und dort mehr oder minder geeignet für die Formung durch die Spezies sein kann. (Es ist daran zu denken, daß im Bereich des Organischen nach der Ordnung des Ursprungs eine bereits geformte Materie für die Aufnahme der Entelechie vorausgesetzt ist.) Dabei kommen Einflüsse in Betracht, die schon während der Erzeugung auf die Materie des werdenden Organismus einwirken und sie mehr oder minder günstig disponieren; ferner Unterschiede der äußeren Lebensbedingungen, der Umwelteinflüsse, unter denen die Entwicklung des Individuums vor sich geht. Prinzipiell sind völlig gleiche Individuen einer Spezies denkbar. Demnach ist die Qualität der substantialen Formen nicht als eine individuelle aufzufassen.

Die Untersuchung über Aufbau und Entstehung der Naturentitäten wurde angeregt durch die Darstellung der Metaphysischen Gespräche, die den Menschen als »von oben« und »von unten« konstituiert erklärten. Es war darauf abgesehen, den Sinn dieses »von oben« und »von unten« zu klären. In einem gewissen Sinn ist alles Sein »von oben«, sofern nichts ist, was nicht sein Sein und das, was es ist, vom höchsten Sein empfangen hätte. Das gilt auch noch von dem, was im äußersten Gegensatze zum höchsten Sein steht, dem Niedersten im Bereich des Seienden, das – für sich betrachtet – noch nicht »ist« und noch nicht »etwas« ist, sondern pure Empfänglichkeit für Sein und Was ist, die es durch die substantiale Form gewinnt. Diese pure Potentialität ist uns in doppelter Gestalt entgegengetreten: als Materie, die den Raum erfüllt, und Leben, das in die Zeit hinein und durch die Zeit hindurch vorwärts dringt. Die substantialen Formen, die in dieses schlechthin Potentielle hineingesenkt sind und ihm Sein und Gehalt geben, können relativ zu ihm als »von oben« und jenes in Relation zur Form als »von unten« bezeichnet werden. Die substantialen Formen, die der zweifachen »Materie« entsprechen, sind unter sich verschieden: »materielle Formen« und »lebendige Formen«. Die organische Form steht in gewisser Weise zwischen materieller und animalischer Form, indem sie

*einerseits nach der Art jener der Materie verhaftet ist, andererseits nach der Art dieser sie gestaltet, d. h. organisch gestaltet.*

*Was durch einen eigenen Seinsmodus ausgezeichnet und geeint ist, haben wir unter dem Titel »Kategorie« zusammengefaßt, als Einheit der Genesis unter dem Titel »Genus«. Das Organische galt uns als eigene Kategorie gegenüber dem nur Materiellen. Die animalia könnte man geneigt sein, als Spezies des Genus »Organismus« zu bezeichnen, sofern sie Organismen sind mit der spezifischen Differenz der Empfindungsfähigkeit und der Fähigkeit freier Bewegung im Raum im Unterschied zu den Pflanzen. Aber damit würde man der radikalen Scheidung zwischen Pflanze und Tier nicht gerecht. Als Organismen wären die Tierspezies den Pflanzenspezies an die Seite zu stellen. Aber als Sinnen-Seelenwesen, als nach innen und außen aufgebrochene, bilden sie wiederum eine neue Kategorie: Das seelische Leben als innerliches und als mit seiner Formkraft über die Materie des Organismus hinausgreifendes bezeichnet einen eigenen Seinsmodus, eine stärkere Annäherung an das personal-geistige Sein. Es gilt nun zu prüfen, ob im Aufbau des Menschen etwas aufzuweisen ist, was in einem radikal neuen Sinn als »von oben« zu bezeichnen wäre.*

## § 23. Der Mensch

### *a. Personalität als frei bewußtes geistiges Sein. Unterschiede gegenüber dem tierischen Seelenleben und dem reinen Sein*

*Aristotelisch-Thomistisch wird der Mensch als Spezies des Genus »animal« bezeichnet. Er ist ein Organismus wie Pflanze und Tier und hat darüber hinaus mit dem Tier gemeinsam die Empfindsamkeit und das Hinausgreifen über sich selbst in Aktionen, die Reaktionen auf Eindrücke von außen sind. Aber seine Innerlichkeit beschränkt sich nicht auf die des Tieres. Die Menschenseele ist in einem neuen Sinn nach innen aufgebrochen und nach außen aufgeschlossen: nicht nur sich selbst und sein eigenes Sein und seine Berührung mit anderem in tierischer Dumpfheit spürend, sondern ihrer selbst und ihrer Beschlossenheit in sich und alles anderen als anderem in intellektueller Klarheit bewußt. Wir haben auch hier die Dreischichtigkeit im Aufbau: Substanz als das von innen Formende, dauernd Aktuelle, Potenzen, als durch das dauernd Aktuelle bedingt und die fluktuierende Aktualität bedingend, Akte als die fluktuierende, wechselnd spezifisch qualifizierte Aktualität. Menschliche Akte können den Modus tierischer Dumpfheit haben (im frühen kindlichen Seelenleben, in Zuständen herabgeminderten Bewußtseins); aber nicht alle menschlichen Akte sind in diesem Modus möglich; und für die, bei denen es möglich ist, besteht die Möglichkeit des Übergangs in frei persönliches Sein. Spezifisch menschliche Akte, die in tierischer Dumpfheit nicht möglich sind, sind die freien oder willentlichen, für die nach psychologischer Terminologie vielfach allein der Name »Akt« gebraucht wird: Willensakte und die durch den Willen eingeleiteten und gelenkten Akte.*

Denken wir daran, daß Akte das spezifische qualifizierte aktuelle Sein der Seele sind, so ist in dem Namen »willentlicher Akt« schon ein Hinweis auf die Eigentümlichkeit des Seins, das darin vorliegt, gegeben: ein Sein, das sich selbst will und durch sich selbst ist. Ich will die Lösung eines Problems suchen (d. h. jetzt sogleich daran gehen und womöglich nicht ablassen, bis ich am Ziel bin). Mit diesem Willensakt setzt sich das wollende Ich geistig in bestimmter Richtung in Bewegung. Es muß darin sich selbst gefaßt halten und das Ziel, worauf es sich richtet, und die Bewegung, die dahin führt. »Sich selbst gefaßt halten« – dazu muß es sich selbst haben, und zwar in einem mehrfachen Sinn: Es muß von sich selbst wissen, sich intellektuell haben – nur ein seiner selbst bewußtes Ich kann wollen; es muß seiner selbst mächtig sein – nur ein freies Ich kann wollen; es muß seiner Macht über sich selbst, seines Wollenkönnens, bewußt sein – nur ein bewußt-freies Ich kann wollen. Das Ziel wird vom wollenden Ich wiederum in verschiedenem Sinn gefaßt gehalten: im Sinne des intellektuellen Habens, das aber als Haben eines Gegenständlichen ein spezifisch anderes Haben ist als das Haben seiner selbst, {{als}} Zuwendung zu etwas, was näher oder ferner von einem steht (in unserm Beispiel ist das Gegenständliche kein zureichend Erkanntes, sondern ein Fragliches); als ein praktisch Anzugreifendes und meinem Zugriff Erreichbares. Und eben damit ist die Bewegung, die zum Ziel führt, gefaßt im Sinne des Kennens und Könnens. Der Willensakt ist die Entscheidung für den Aufbruch zu einem Ziel. (Der Aufbruch kann für sofort beschlossen und sofort vollzogen werden oder für einen späteren Zeitpunkt beschlossen und dann vollzogen oder auch nicht vollzogen werden.)

Willentliche Akte sind Bewegungen zum Ziel hin, je nach dem Ziel spezifisch verschieden, aber darin untereinander und mit dem Willensakt selbst übereinstimmend, daß das frei tätige Subjekt sich darin seiner selbst, des Ziels, seiner Freiheit und seines Könnens bewußt ist. Eben diese Klarheit und Freiheit sind die Eigentümlichkeit des personal-geistigen Seins und für tierische Dumpfheit unerreichbar. Es steht der reinen Aktualität des göttlichen Seins näher als alles, was wir bisher »aktuelles Sein« genannt haben. Es ist nicht nur etwas, was selbst ist und wodurch anderes als es selbst ist (wie die substantialen Formen), sondern etwas, was seiner selbst und anderen Seins gewiß und in gewissem Sinne durch sich selbst ist. Dennoch ist es nicht reine Aktualität und nicht einmal die nächste Annäherung daran. (NB: Die Grade der Annäherung gehen in infinitum, so daß sich keine als »nächste« bezeichnen läßt; aber auch unter den für uns faßbaren sind die freien Akte nicht die nächste Annäherung an das reine Sein, jedenfalls nicht schlechthin.) Menschliche Akte heben an und hören auf. Es wurde gesagt, sie seien »in gewissem Sinn« ein Sein durch sich selbst. Es muß nun festgestellt werden, in welchem Sinn sie es sind und in welchem nicht.

Sie sind das Sein des Subjekts, das in ihnen aktuell ist. Aber sie sind nicht sein ganzes Sein, und es ist nicht dauernd in ihnen aktuell. Strenggenommen sind es nicht die Akte, die durch sich selbst sind, sondern das Subjekt, das durch sich selbst in ihnen ist. Es entscheidet sich für diesen oder jenen Akt und bestimmt damit sein eigenes aktuelles Sein, aber es bestimmt es so nur für eine flüchtige Dauer, und die Flüchtigkeit dieser Dauer bedeutet einen radikalen Unterschied gegenüber der Ewigkeit des reinen Seins. Im Vergleich zur Flüchtigkeit des einzelnen Aktes erscheint die gesamte Seinsdauer des

*Subjekts als stärkere Annäherung an das ewige Sein. Aber während dieser Dauer hat es nur vorübergehend den Seinsmodus des freien Aktes. Die freien Akte erheben sich aus einem andern Seinsmodus des Subjekts und enden in einem andern. Wiederum ist es das Subjekt, das »sich« erhebt. Und daß es sich erhebt, bringt zum Ausdruck, daß es von einer niederen zu einer höheren Aktualität aufsteigt. Und diesem minderen Sein gegenüber stellen die freien Akte eine stärkere Annäherung an das reine Sein dar. Das Subjekt kann sich aus dumpfem Hinbrüten aufraffen zu freiem Denken oder praktischem Tun: Dann ist es durch sich selbst in dem höheren Seinsmodus. Aber es kann auch sein, daß es von außen aufgerüttelt wird, und wenn auch das Verbleiben in dem neuen Seinsmodus oder das Zurücksinken in den früheren in gewissen Grenzen Sache seiner Freiheit sind, so hat doch diese Freiheit unter allen Umständen ihre Grenzen. In der niederen Aktualität ist die Möglichkeit zum Übergang in die höhere gegeben. Das Subjekt ist auf dieser Stufe aktuell und potentiell zugleich.*

### *b. Substanz. Formung des Seelenlebens von innen und von außen*

*Die Möglichkeit, zum höheren Seinsmodus überzugehen und von sich aus überzugehen, hat das Subjekt nicht durch sich selbst, obwohl sie in seinem Wesen begründet ist, oder vielmehr: weil sie in seinem Wesen begründet ist; denn es ist ja nicht durch sich selbst, sondern empfängt Sein und Wesen und darin die Freiheit, seine wechselnde Aktualität mitzubestimmen. Mitzubestimmen – denn selbst im freien Übergang von einem Seinsmodus zum andern ist es nicht allein bestimmend. All sein aktuelles und potentielles Sein ist ein material erfülltes: Immer ist es Etwas, das ist, und ein so oder so geartetes. Jeder Akt hat einen Gehalt (er ist Erkenntnis- oder Willensakt etc. und wiederum Erkenntnis dieses oder jenes Objekts, Wollen dieses oder jenes Ziels), und die Gehalte kann sich das Subjekt nicht selbst geben, es kann sich nur mit seinem Sein diesem oder jenem evtl. in freier Wahl hingeben. Wie beim Tier so sind auch beim Menschen die seelischen Akte spezifisch qualifiziert, sein seelisches Leben, das niedere wie das höhere, ist durch Spezies geformt. Und hier wie dort differenzieren sich die spezifischen Akte durch die substantiale Form: Auch das menschliche Seelenleben ist von innen und von außen geformt. Die von innen nach außen gestaltende substantiale Form, der »Kern der Person«, hat uns schon wiederholt und ausgiebig beschäftigt: das, was das personale Subjekt in sich selbst ist und was den Spielraum seiner wechselnden Aktualität abgrenzt.*

*Was ist das »Material«, das durch die innere Form geformt wird, das Potentielle, das es zur Aktualität führt? Zunächst das eigene innere Leben der Person, das nur als geformtes aktuelles Sein ist. Es ist qualifiziert durch die Qualität der Substanz selbst und durch die akzidentellen Spezies, die wechselnd seine Aktualität bestimmen. Die Lebenskraft ist die der substantiellen Form unabtrennbar zugehörige »Materie«, deren Formung das Sein der Form selbst ist. Stellen die Substanz der Menschenseele und das Verhältnis zu dem Leben, das sie gestaltet, etwas Neuartiges dar gegenüber der Tierseele? Etwas radikal Neues ist die Form der Personalität: Die Substanz kann ihrer selbst frei bewußt sein. Das Können muß betont werden, weil die Seele nicht während ihrer ganzen Dauer diese Seinsform hat: Sie erwacht dazu nach einer vorausgehenden Dauer eines dumpferen Seins und kann auch nach dem Erwachen wieder in solche Dumpfheit zurücksinken. Die Freiheit besagt einmal die*

*Möglichkeit, von sich aus vom niederen zum höheren Seinsmodus überzugehen (eine Möglichkeit, die nicht für das Erwachen und auch später nicht unter allen Umständen, aber doch unter gewissen Umständen gegeben ist). Ferner die Möglichkeit, von der ursprünglichen Form des Bewußtseins, in der es zum momentanen Sein der Person gehört, zu einer andern überzugehen, zu einem eigenen Akt der Reflexion, in dem die Person sich selbst und ihrem Akt gegenübertritt. Schließlich die Möglichkeit, mit einem Mehr oder Minder der eigenen Substanz in die wechselnde Aktualität einzutreten und diese Aktualität durch eine Wahl zwischen den möglichen akzidentellen Spezies selbst zu bestimmen. In all dem liegt es begründet, daß die Formung des Lebens hier freie Selbstgestaltung sein kann.*

*Zum näheren Verständnis dieser freien Gestaltung des inneren Lebens ist die Erörterung der Formung durch die akzidentellen Spezies nötig. Zu deren Verständnis aber wird es gut sein, vorher den Bereich der Potentialität, der für die substantiale Form in Betracht kommt, weiter zu überschauen. Wie bei der Tierseele, so grenzt bei der Menschenseele die Substanz den Bereich möglicher wechselnder Akte ab, damit aber einen Bestand an Potenzen, die nach den Spezies der Akte voneinander getrennt sind. Die freie Entscheidung zwischen verschiedenen möglichen Akten bedeutet zugleich eine Entscheidung darüber, welche Potenzen aktualisiert werden sollen, und damit nicht nur über das momentane aktuelle Sein der Person, da die Aktualisierung der Potenzen sie für dauernd in eine neue Seinsform, die früher charakterisierte des Habitus, überführt. So kann man sagen, daß die Potenzen der Seele eine weitere »Materie« für die Formung von innen sind, wobei die dauernde Gestaltung der Seele, die Formung zum »Charakter«, wie es früher genannt wurde, mit der Formung der Lebensaktualität untrennbar verbunden ist.*

### *c. Formung des Leibes*

*Anima forma corporis – das gilt für die Menschen- wie für die Tierseele. Damit kommen wir erst zum Verhältnis der substantialen Form zur Materie im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Wie Pflanze und Tierkörper, so wird der Menschenkörper durch die innere Form zum Organismus gestaltet. Wie der Körper des Tieres Leib wird dadurch, daß die Seele in ihm – in einem von allem Räumlichen unterschiedenen Sinn des »in« – ihr eigenes inneres Leben hat und ihn nicht nur formen, sondern den geformten handhaben kann in äußerer Tätigkeit, so ist auch der menschliche Leib sozusagen Schauplatz eines sich in ihm und an ihm sich entfaltenden seelischen Lebens und Werkzeug einer über sich selbst hinausgreifenden äußeren Wirksamkeit. Aber die neue Form der Innerlichkeit bedingt auch eine andersartige Formung des Leibes. Die Tierseele ist ganz dem Leib verhaftet und in ihm versunken oder in ihm ausgegossen. Die personal geformte Menschenseele beseelt und beherrscht ihn von einem Zentrum aus, in dem sie in sich gesammelt ist und ein eigenes Leben führt, wovon der Leib gar nicht betroffen wird oder doch nur in einer sehr sekundären Weise. Allerdings erhebt sich das personal-geistige Leben des Menschen auf der Grundlage eines sinnlichen, das wie das tierische dem Leib verhaftet ist, aber doch durch den Zusammenhang mit dem höheren anders geformt ist. Die Tierseele wird spezifisch charakterisiert als Sinnenseele. Die Sinnesdaten sind das, worin Leib und Seele und zugleich Innenwelt und Außenwelt sich berühren und in eigentümlicher Weise eins sind. Die Bindung*

ist nicht gleichmäßig für alle Sinne, am stärksten für den »sinnlichsten« aller Sinne, den Tastsinn. Druck und Stoß und Zug usw. werden von der Seele empfunden, aber am und im Leibe. Eben damit empfindet das seelische Subjekt den Leib als sich zugehörig oder sich als leibliches. Zugleich wird in solchen »Eindrücken« die Berührung mit etwas Äußerem empfunden. Das tierische Empfinden haben wir uns als ein dumpfes Spüren zu denken, in dem weder Leib und Seele noch Inneres von Äußerem geschieden sind. Die ihrer selbst bewußte personal-geistige Seele empfindet diese empfindungsmäßig gegebene Leiblichkeit als mit ihr selbst verwachsene, sie umschließende Hülle, die ihren eigenen Seinsbezirk abgrenzt, und die einzelnen Daten als Berührung mit etwas Äußerem, das eben in dieser Berührung und durch sie sich bemerklich macht.

Der Leib ist damit geformt als Schauplatz seelischen Geschehens und Organ zur Entgegennahme der äußeren Welt. Er ist das zunächst durch eine Formung, die nicht freier und bewußter sich vollzieht als die der Pflanze und des Tierleibes. Aber der Mensch kann über seinen Leib in einem andern Sinne frei verfügen als das Tier. Auch das Tier kann ihn so oder so, dahin oder dorthin bewegen und dadurch bestimmte Empfindungsverläufe hervorrufen; nach der jeweiligen Verwendung gestaltet sich der Leib auch als äußerer Körper so oder anders, so daß die aktuelle Betätigung an der Formung der Materie mitarbeitet. In diesem Sinne konnte die ganze Seele Form des Leibes und Akt für seine Potenz genannt werden. Die tierische Aktivität aber ist Reaktivität ohne Wahl zwischen möglichen Reaktionen oder zwischen Reagieren und Nicht-Reagieren. Darum ist sein Leib nicht Materie freier Gestaltung. Der Mensch aber ist den Reaktionen seines Leibes nicht hemmungslos ausgeliefert, sondern ist (wenn auch nicht unbeschränkt) Herr darüber. Er kann unwillkürlich anhebende Reaktionen zurückhalten, den Leib nach Gutdünken so oder so einsetzen und damit ihn selbst gestalten. Das gilt für den Leib als »Schauplatz« der Empfindungen, als Organ der Bewegungen und äußeren Wahrnehmungen, es gilt auch für ihn als Werkzeug einer in die äußere Welt eingreifenden Tätigkeit. Eben damit dehnt sich die formende Aktivität auf eine weit über den Eigenbestand des Individuums hinausreichende Materie aus, auf die gesamte es umgebende und für es erreichbare Umwelt. Und wiederum ist diese Tätigkeit, wenngleich durch den Leib vermittelt, eine persönlich-geistige, frei-bewußte, die nach eigenem Gutdünken, d. h. erkennend und wollend, die Umwelt gestalten kann, wobei wiederum rückwirkend Leib und Seele Gestaltung erfahren. Noch in einer andern Hinsicht ist der Leib freier Gestaltung unterworfen. Es prägt sich in ihm das innere seelische Leben aus. Es war schon von der Symbolsprache die Rede, deren Träger gewisse Gestaltungen des Leibes als Ausdruck von Seelischem sind. Was beim Tier wiederum der Willkür entzogen ist, wird beim Menschen auf doppelte Weise willkürlich beeinflussbar: Sofern er den Leib beherrscht, kann er Ausdrucksbewegungen zurückhalten oder willkürlich hervorbringen und damit die natürliche Ausdruckssprache hemmen und evtl. verfälschen. Sofern das aktuelle und habituelle Sein der Seele von seiner Freiheit abhängt, kann er mittelbar auch die dadurch bedingte Ausdrucksgestaltung des Leibes beeinflussen.

Das mögliche freie Verhalten zum Leib, das der personal-geistigen Seele eigen ist, läßt ihre Bindung an ihn als eine viel losere erscheinen im Vergleich zum Zusammenhang von Tierseele und -leib. Obgleich

sie mit ihm verwachsen ist und ihn nicht abschütteln kann, vermag sie ihn doch in gewisser Weise geistig von sich abzurücken – zu freier Betrachtung und Behandlung, in freier Verwendung. Und sie kann eine Tätigkeit entfalten, in der er gar keine Rolle mehr zu spielen scheint: wenn sie weder mit ihm selbst, noch durch seine Vermittlung mit der sinnenfälligen Welt beschäftigt ist, sondern mit rein geistigen Objekten. Thomas pflegt die höheren, geistigen Potenzen gegenüber den niederen, sinnlichen dadurch zu charakterisieren, daß sie nicht an leibliche Organe gebunden seien und daß die Seele darin ein vom Leib unabhängiges Leben führe. Als rein tatsächliche Behauptung wird man das heute zurückweisen im Hinblick auf die zu jener Zeit noch zu wenig bekannte und erforschte Bedeutung der Gehirntätigkeit. Andererseits ist trotz dieser tatsächlichen (ja auch heute noch sehr wenig aufgeklärten) Zusammenhänge das Verhältnis zum Leib ein völlig anderes für die geistigen Akte als für die Sinnlichkeit. In ihren eigenen Gehalt geht nicht wie in den der Sinnesdaten eine Bindung an den Leib ein. Darum erscheint der Zusammenhang nicht als ein wesentlicher, sondern als ein zufälliger und lösbarer, die Seele selbst aber, die einer solchen Aktualität fähig ist, als eine rein geistige Substanz.

#### *d. Formung des aktuellen Seelenlebens durch species sensibiles und intelligibiles*

Dieser Substanz wurde als erste Formung die ihres eigenen aktuellen Lebens zugeschrieben. Es wurde aber gesagt, daß diese Formung sich unter Mitwirkung akzidenteller Formen, der Spezies der wechselnden Akte, vollziehe. Sie werden traditionell in species sensibiles und intelligibiles unterschieden. Ihr ontischer Sinn wurde schon an früherer Stelle erwogen, besonders der der species intelligibiles. Es hat sich ein mehrfacher Sinn von »species« herausgestellt. Die Akte sind einmal spezifiziert durch ihre Richtungsbestimmtheit, ihre Intention. So kann man sagen, daß das geistige Leben sich durch wechselnde Intentionen zu bestimmten, im Nacheinander und auch evtl. im Nebeneinander abgegrenzten Akten forme. Das ist der noetische Sinn von »species intelligibiles«. Aber jedem Akt gehört unaufhebbar ein Objekt zu, worauf er gerichtet ist oder worauf das in ihm lebende Subjekt gerichtet ist, und er meint das Objekt, indem er darauf gerichtet ist, in einem bestimmten (bzw. mehr oder minder bestimmten) Sinn oder faßt es als etwas auf. Der Sinn oder noematische Gehalt des Aktes sucht das zu treffen, was das Ding selbst ist. Das, was er zu treffen sucht, ist die Spezies im objektiven Sinn, die substantiale Form des Dinges. Unter dem »Sinn« des Aktes war noch Verschiedenes zu verstehen: der noematische Gehalt, der ihm unabtrennbar zugehört – wir haben ihn auch »subjektive Idee« genannt – und mit dem, was das Ding in sich ist, mehr oder minder in Deckung sein kann; die »objektive Idee« als der identische Kern in einer Mehrheit von Akten desselben Subjekts oder auch verschiedener Subjekte, die dasselbe Objekt im Auge haben – auch sie kann mit dem, was das Objekt selbst ist, mehr oder minder in Deckung sein; schließlich die »ideale Idee«, die das Was des Objekts vollständig decken würde. In der natürlichen Aktrichtung auf das Objekt ist der noematische Gehalt nicht Gegenstand, die Intention geht durch ihn hindurch; er kann aber durch eine Reflexion zum Gegenstand gemacht werden.

Diese Gehalte oder Ideen kann man als Erkenntnisformen im noematischen Sinn bezeichnen, sowohl die subjektiven als die objektiven (die ja auch nur relativ objektive sind). Sie sind nicht im Geist,

strenggenommen – das sind nur die Intentionen –, aber sie gehören ihm zu, bauen seinen Besitz auf. Sofern sie von den Intentionen untrennbar sind, bestimmen sie die Spezies der Akte – sind also in diesem Sinne »formend«. Sie formen aber das geistige Leben noch in einem andern Sinn: sofern sie die Übergänge von Akt zu Akt bestimmen, also die vorwärtsschreitende Bewegung des geistigen Lebens. Unter diesem Gesichtspunkt kommt ihnen der Name »Motiv« zu. Sie motivieren aber vermöge ihres eigenen inneren Aufbaus. Das Subjekt sucht den Gegenstand, dem es zugewendet ist, und das, was es ist, zu treffen. Seine Intention kann auf das gesamte Was des Gegenstandes gehen und birgt dann eine Fülle von Teilintentionen in sich. Es kann auch speziell in einer Teilintention leben. Das Noema der Gesamtintention mißt sich dem Aufbau des Gegenstandes an, kann aber mehr oder minder erfüllt oder leer sein. Das Ding ist z. B. nur seiner Kategorie nach bestimmt aufgefaßt: als »materielles Ding«. Es steht aber so verschwommen vor einem, daß die Spezies unbestimmt ist. In der Gesamtintention ist aber die Richtung auf eine Spezies enthalten, und diese »leere« Intention treibt das Subjekt zu einer Aktivität, die sie zur Erfüllung bringen könnte.

Die Noemata können anschauliche oder unanschauliche sein. Dabei können »Anschaulichkeit« und »Unanschaulichkeit« noch verschiedene Bedeutung haben. »Anschaulichkeit« kann sinnliche Anschaulichkeit meinen, und dann wiederum wahrnehmungsmäßige oder vergegenwärtigende Anschauung. Wenn ein Gegenstand in sinnlicher Wahrnehmung klar und deutlich vor uns steht, so ist er als ein seiner Spezies nach bestimmter aufgefaßt, mag auch die Spezies, die uns anschaulich vor Augen steht, unbekannt oder unanalysiert sein. Die naive Auffassung macht keinen Unterschied zwischen dem Ding selbst und dem »Aspekt«, in dem es uns wahrnehmungsmäßig vor Augen steht: der bestimmten perspektiven Erscheinung seiner Gestalt, der Abschattung seiner Farbe etc. Die reflektierende Analyse trennt das Ding selbst von dem Aspekt oder der Erscheinung: Das heißt, sie bringt zur Klarheit, daß das Ding etwas anderes ist als die Erscheinung, in der es sich mir zeigt, und daß diese Erscheinung nicht nur durch das Ding selbst, sondern auch durch seine Beziehungen zu andern (z. B. durch die Beleuchtungsverhältnisse) und zu mir, dem Wahrnehmenden (seine Entfernung von mir, meine Sehschärfe usw.), bedingt ist. Die nachkommende Analyse kann im Gehalt der Wahrnehmung diese Sonderung vornehmen, sie kann aber für den normalen Vollzug der Wahrnehmung keine Trennung zwischen Ding und Erscheinung feststellen, so als wäre die Erscheinung ein »Bild«, das mir das selbst nicht gegenwärtige Ding vergegenwärtigte. Es ist – der Auffassung gemäß, die in der unreflektierten Wahrnehmung lebt und durch die Reflexion zur Klarheit gebracht wird – das Ding selbst, das so oder so erscheint. Es ist seiner eigenen Natur nach ein unter diesen Umständen für ein so beschaffenes und so zu ihm orientiertes Subjekt so erscheinendes. Was es ist, das gibt es in wechselnden Erscheinungen kund, und sofern die Erscheinungen durch meine Orientierung bedingt sind und ich als frei bewegliches meine Orientierung zu ihm mannigfach variieren kann, bin ich imstande, es in wechselnden Erscheinungen mir vor Augen zu bringen und es dadurch fortschreitend näher kennenzulernen; auch durch Variierung der andern Bedingungen, unter denen es erscheint, soweit dies in meiner Hand steht. Die Auffassung des Dinges als solchen enthält



die Möglichkeit des Fortschreitens im Erscheinungszusammenhang in sich, sie birgt entsprechende, unerfüllte Intentionen und damit das Drängen nach Erfüllung in sich, das zum Vorwärtsschreiten führt.

Das, was vom Ding anschaulich-erfüllt gegenwärtig ist, ist seine Erscheinung. Und damit ist ein erster Sinn von »species sensibilis« gegeben: das, was vom Ding jeweils »in die Sinne fällt«. (Es wäre noch zu scheiden zwischen der Gesamterscheinung für alle Sinne und dem, was in die einzelnen Sinne fällt.) So gefaßt ist es etwas, was dem Dinge selbst zugehört, nicht von ihm abgelöst ist; zugleich aber etwas, was mir, dem Wahrnehmenden, zugehört: das Ding, wie es mir, dem Wahrnehmenden, hier und jetzt erscheint. In der species sensibilis (in diesem ersten Sinn des Wortes) fallen sinnenfälliges Objekt und sinnlich wahrnehmendes Subjekt in gewisser Weise zusammen. Das Objekt ist mehr als das, was jeweils einem Subjekt in die Sinne fällt; und das Subjekt ist mehr als das, was jeweils von einem Objekt in seine Sinne fällt. Aber die Spezies ist etwas, was beiden zugehört. Ihr aktuelles Sein ist Aktualisierung der Potenzen des Dinges: in die Sinne zu fallen, und der Potenz des Subjekts: sinnlich erfüllt zu werden. Sie formt als akzidentelle Form das Sein des Objekts wie das aktuelle Leben des Subjekts.

Die species sensibilis ist kein *pures sensibile* (Sinnesdatum). Sie ist sinnenfällige Gestalt, das sensible ist ungestaltet. Sie ist das Ding, sofern seine Dingform von sinnenfälligem Material erfüllt ist, oder sinnliche Qualitäten, sofern sie die Dingform erfüllen. Das »sensible« kann in doppeltem Sinn gedeutet werden: objektiv als sinnliche Qualität, losgelöst von der Dingform (in diesem Sinn braucht es uns hier nicht zu beschäftigen); subjektiv als Empfindungsdatum, losgelöst aus dem Zusammenhang der Wahrnehmung. Empfindungsdaten können die Lebensaktualität eines Subjekts wechselnd erfüllen; sie sind qualitativ unterschieden (eben darum kann von einem Wechsel der Empfindungen gesprochen werden), und dementsprechend sondern sich die Sinne als Potenzen zu so oder so qualifizierten Empfindungen. Sie sind als leiblich lokalisiert oder in bestimmter Weise an gewisse Teile des Leibes gebunden zu charakterisieren, und darum überträgt sich der Name »Sinn« auf die ihnen zugehörigen leiblichen Organe. Das nur empfindende Subjekt als solches ist kein geistiges (im Sinne frei-bewußten geistigen Lebens). Es hat wechselnde Empfindungen und spürt sie, wird auch in gewisser Weise durch sie zu Reaktionen gereizt. Aber es ist nicht in ihnen für eine sinnenfällige Welt aufgeschlossen. Ein geistig-sinnliches Subjekt hat auch Empfindungen und spürt sie. Aber es nimmt »mit ihnen« einerseits die äußere Welt, andererseits den eigenen Leib wahr. Indem es geistig wach in ihnen lebt, formen sie sich zu sinnenfälligen Gestalten, zu Erscheinungen von Dingen. Es gibt ein Umspringen von dem einen Seinsmodus zum andern: wenn z. B. zuerst nur Kälte empfunden und dann auf Grund dieser Empfindung ein den Körper berührender kalter Gegenstand wahrgenommen wird. Im Umspringen wird das geistige Leben wach (falls der vorausgehende Seinsmodus ein stumpf empfindungsmäßiger war) und formt sich zu einer bestimmten Wahrnehmungsintention, oder das bereits vorher wache geistige Subjekt geht aus einer andern Intention in diese über. Alle Wahrnehmung sinnenfälliger Dinge baut sich auf dem »Empfindungsmaterial« auf. Unter dem, was Thomas »Phantasma« nennt, kann

man sich solche Sinnesdaten denken. Sofern die puren Empfindungsdaten Anstoß zu einer sie »beseelenden« oder erkenntnismäßig auswertenden Geistesbewegung geben, kann man sie als Motive (im weitesten Sinne des Wortes) bezeichnen. Gegenüber den Motiven, die innerhalb des Zusammenhangs geistiger Akte als etwas gegenständlich Erfasstes die Vorwärtsbewegung bestimmen, sind sie als »Reiz« abzugrenzen. Das Phantasma vor einem Eingehen in einen Anschauungszusammenhang ist noch nicht *species sensibilis*. Es wird dazu durch die »beseelende Auffassung«.

### *Exkurs über den transzendentalen Idealismus*

Die richtige Deutung dieser Umwandlung ist von höchstem philosophischem Interesse: Hier ist der Punkt, an dem »Idealismus« und »Realismus« sich scheiden. Das »Gewühl der Empfindungen« wird in die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes gefaßt – so baut der Geist die erscheinende Welt auf. Das ist die Kantische Deutung der »beseelenden Auffassung«. Und wenn er an einem »Ding an sich« als in sich unerkennbarer realer Grundlage der transzendentalen Formung und der Erscheinungswelt festhält, so erscheint dieser Rest eines »naiven Realismus« radikal beseitigt in der idealistischen Deutung, die Husserl seiner eigenen Lehre von der transzendentalen Konstitution der gegenständlichen Welt gibt. »Ding« und »dingliche Welt« ist hier nichts anderes mehr als ein Titel für Zusammenhänge von Akten, in denen ein geistiges Subjekt (auf höherer Stufe eine intersubjektive, in Wechselverständigung stehende Gemeinschaft von »Monaden«), nach festen Motivationsgesetzen von Akt zu Akt vorwärtsschreitend, einem vorgegebenen, in sich sinnlosen Empfindungsmaterial Sinn gibt und damit intentionale Objekte aufbaut. Die Rede von einem Ding, das erscheint, von dem etwas in die Sinne fällt, wird damit zu einer bloßen »façon de parler«. Wenn man in phänomenologischer Reduktion den Formen und Leistungen der transzendentalen Synthesis nachgeht, wird man dieser idealistischen Deutung an gewissen Punkten immer wieder zuneigen. Was ebenso oft dagegen bedenklich macht, ist nicht nur die in der ursprünglichen Geistesrichtung liegende Auffassung von Ding und Sein, sondern die Tatsache, daß dieser transzendental Idealismus selbst das Empfindungsmaterial, das für alle Konstitution vorausgesetzt ist, und das Faktum der konstitutiven Leistung als ungelösten und unlösbaren, völlig irrationalen Rest zurückbehält. Damit erscheint alles geistige Leben – und d. h. alles Sein, da das geistige Leben das einzige absolute Sein ist – in ein sinnloses Spiel aufgelöst. So kommt es darauf an, für das Verhältnis des Empfindungsmaterials zu Subjekt und Objekt und für die formende Tätigkeit des Geistes Verständnis zu gewinnen. Ein solcher Versuch wird gegenüber der transzendental-phänomenologischen Argumentation nur Kraft haben, wenn er selbst, soweit es sachlich zulässig ist, in phänomenologischer Reduktion durchgeführt wird, wie ja die vorausgehende Bemühung um die Klärung der »species sensibiles« als phänomenologische Analyse der Wahrnehmung durchgeführt wurde.

Wenn ein Lichtreiz mich anschauen läßt und ich feststelle, daß draußen soeben eine Bogenlampe aufgeflammt ist, so finden wir als erstes, was sich an diesem inneren Ablauf in reflektierender Analyse feststellen läßt, den Lichtreiz. Wir nehmen dabei »Reiz« in dem zuvor festgestellten immanenten Sinn

des Empfindungsdatums, das eine Bewegung des Subjekts auslöst, nicht als etwas äußerlich Bestehendes und auf das Subjekt kausal Einwirkendes. Das Empfindungsdatum tritt auf als etwas meine Lebensaktualität in Anspruch Nehmendes und Erfüllendes und doch in gewissem Sinn von mir Unabhängiges. Es kommt ungerufen, tritt in meinen Lebenszusammenhang ein, durchbricht vielleicht einen Gedankengang, in dem ich lebte. Ich habe nicht die Freiheit, es kraft rein geistiger Aktivität hervorzurufen oder zu vertreiben. Ich kann mich davor schützen, indem ich die Augen schließe und mit der Hand bedecke; kann mich ihm aussetzen, indem ich die Augen öffne. Das Bewußtsein dieses Könnens setzt schon die Erfahrung voraus, daß der Lichtreiz von außen kommt und daß er mit meinem Auge etwas zu tun hat. In der ursprünglichen Empfindung liegt das zunächst nicht; sie tritt auf als etwas mich Bedrängendes, mir von außen Zukommendes. Das »von außen« braucht noch nicht zu sagen: aus einer äußeren Welt. Es kann im Gegensatz zu dem »Inneren« im eigentlichsten Sinn genommen werden, dem Subjektleben. Empfindungsdaten sind nicht mein Leben (d. h. das, wozu sich mein aktuelles Leben streckenweise formt); das, was »von außen« kommt, wird also Gehalt meines Lebens und dringt in diesem Sinne in mich ein, bleibt aber dort ein »immanent Transzendentes«. So läßt sich das, was in der puren Empfindung liegt, interpretieren.

Der Lichtreiz »läßt mich anschauen«. Das kann heißen: Er motiviert gewisse körperliche Bewegungen, Hebung des Kopfes und der Augen, Wendung in bestimmter Richtung. Das kann »triebhaft«, als »Reaktion«, geschehen, nicht in freier Aktivität und ohne Bewußtsein des Zusammenhangs zwischen Reiz und Reaktion. Aber für ein geistig waches Subjekt kommen in solchen unwillkürlichen Reaktionen die Zusammenhänge zwischen Reizen und Reaktionen, d. h. Empfindungen und Bewegungen des Leibes, zwischen ihnen und leiblichen Organen zum Bewußtsein; zugleich wird das »Können« bewußt, d. h. die willensmäßige Beherrschung der leiblichen Organe und Bewegungen und damit – in gewissen Grenzen – der Empfindungen. Und auf Grund solcher »Erfahrungen« (die zur transzendentalen Konstitution des Leibes und des geistig-leiblichen Subjekts gehören) kann das »läßt mich aufblicken« auch die Motivation eines frei-bewußten Tuns bezeichnen. Dazu gehört allerdings, daß das »von außen« noch einen andern Sinn bekommen hat.

Den Leib und seine Bewegungen in transzendentaler Erfahrung kennenlernen heißt zugleich, den Raum kennenlernen, denn alle Bewegungen haben eine räumliche Richtungsbestimmtheit, vollziehen sich in den Raum hinein und im Raum. »Außen« heißt nun räumlich außen, und zwar außerhalb des Leibes. Mit der Konstitution des Leibes erfahren die Empfindungsdaten räumliche Lokalisierung: manche im oder am Leibe, andere draußen im Raum. Zu gewissen Reizen gehört es nun, daß sie von außen kommen. Indem Licht und Farbendaten z. B. immer in einem gewissen Abstand von mir erscheinen, andererseits je nach meiner leiblichen Orientierung auftauchen, verschwinden, variieren, stellt sich der Erfahrungszusammenhang zwischen solchen Daten und den Bewegungen meines Leibes, speziell der Augen, her; ferner der Zusammenhang zwischen diesen und andern Empfindungsdaten, Organempfindungen, Schmerzen in den Organen etc. Ein nur empfindendes Subjekt bleibt im Spüren der Daten und »unbewußten« Reaktionen stecken. Ein geistig-waches Ich ist auf Grund solcher

*Erfahrungszusammenhänge in bestimmter Weise auf die Empfindungsdaten eingestellt; durch jedes werden Intentionen geweckt, die es gegenständlich deutet, in den Zusammenhang der Leiblichkeit oder der äußeren Welt einfügt. Diese Intentionen sind die »Formen« der Sinnlichkeit und des Verstandes (»noetische« Formen). Ihr aktueller Vollzug ist nicht willkürlich, aber auch nicht ganz der Freiheit entzogen. Bei manchen Daten ist eine doppelte Intention möglich: Die Kälte kann als Kälte meiner Hand oder als Kälte des berührenden Gegenstandes aufgefaßt werden, das Schwarz als »Schwarz vor den Augen« oder als Farbe eines äußeren Dinges. Es gibt ein willkürliches Hin- und Hergehen von der einen zur andern Intention; dabei ist manchmal die eine ebensogut möglich wie die andere, keine »empfiehlt sich« mehr als die andere. In den meisten Fällen aber stellt sich eine feste Intention ohne weiteres ein und schließt alle andern aus bzw. läßt sie als ein bloßes Spiel erscheinen, das nicht der Wirklichkeit entspricht. Es ist die Beschaffenheit, Klarheit, Schärfe, innere Gliederung des Materials selbst, das eine bestimmte Auffassung und die entsprechenden Aktverläufe motiviert, ohne eine Wahl zu lassen, während eine andere Beschaffenheit eine Mehrheit von Deutungen zuläßt. Die Öffnung eines geistigen Subjekts für eine gegenständliche Welt ist eine konstitutive, geistiges Leben ist intentionales, und diese Intentionalität ist nicht eine völlig unbestimmte, sondern von vornherein, d. h., sobald das Ich zu geistigem Leben erwacht, in gewissen allgemeinen Grundzügen geformt (wie früher bei der Erörterung der »Prinzipien« gezeigt wurde). Diesen »Bewußtseinskategorien« fügt sich das Material ein, je nach seiner Struktur dieser oder jener Form, und aktualisiert damit diese oder jene. Der Grundform der Intentionalität – der Spannung zwischen Subjekt und Objekt – ist es gemäß, daß den Bewußtseinskategorien gegenständliche Kategorien entsprechen, denen das sinnliche Material eingepformt ist, und den bestimmt erfüllten Intentionen bestimmte »Dinge der Erfahrung«. Indem die ursprünglichen allgemeinen Formen sich mit bestimmten Inhalten erfüllen, spezifiziert sich die Intention zu einer spezifisch gerichteten, die dem Subjekt als habituelle Einstellung bleibt, so daß allmählich zu den ursprünglichen allgemeinen Bewußtseinsformen immer mehr »erworbene« kommen. Eine feste Gesetzlichkeit beherrscht den Gang des intentionalen Lebens und den darin sich vollziehenden Aufbau (die »Konstitution«) einer gegenständlichen Welt für das Subjekt.*

*Wie ist es zu verstehen, daß die dingkonstituierenden Aktverläufe der dinglichen Welt ein von ihnen selbst unabhängiges Sein zuschreiben? Läßt sich dieser Glaube an eine in sich bestehende dingliche Welt, der in der Wahrnehmung und Erfahrung lebt, mit Gründen rechtfertigen, oder ist eine Umdeutung des Sinnes zu vollziehen, den das naive erfahrende Bewußtsein dem Dasein der Erfahrungswelt gibt? Dem naiven Wahrnehmungsglauben entsprechend ist es das Ding selbst, das der Wahrnehmende vor Augen hat, wenn es auch nicht als ganzes in die Sinne fallen kann. Jede Wahrnehmungsintention geht über die Erscheinung hinaus auf das Ding selbst; zugleich auch in weitere Erscheinungsverläufe hinein, aber nur, um durch sie das Ding fortschreitend immer näher kennenzulernen. »Es fällt in die Sinne« – darin liegt: Es war draußen vorhanden, ehe es mir in die Sinne fiel, und wird fortbestehen, wenn ich mich abwende oder so weit entferne, daß es meine Sinne*

nicht mehr erreichen kann. Ich kann mich um die Wahrnehmung bemühen, und ich kann mich ihr entziehen, aber das Ding kann ich dadurch nicht ins Dasein rufen oder zerstören.

Dieser Wahrnehmungswelt steht eine andere gegenständliche Welt gegenüber, die ich mit weit größerer Freiheit beherrsche: Ich kann mir in der Erinnerung weitgehend nach meinem Belieben Dinge »vergegenwärtigen« und kann in freier Phantasie sogar Dinge »bilden«. Ich vergegenwärtige mir jetzt ein Zimmer in einer fernen Stadt, das lange Zeit »mein« Zimmer gewesen ist. Ich kann mich »im Geist« in eine bestimmte räumliche Situation hineinversetzen, in der ich darin war: Ich sitze am Schreibtisch und sehe die Bilder an der Wand vor und neben mir, ich kann mir Schritt für Schritt »ins Gedächtnis zurückrufen«, was im Zimmer war. Tatsächlich sitze ich hier am Schreibtisch und nicht dort. Indem ich mich dorthin versetze, verlasse ich in gewisser Weise meinen Leib und seine gegenwärtige Situation – ohne daß er doch aufhörte, für mich dazusein; die Art, wie ich dort bin, wohin ich mich im Geist versetze, ist eine ganz andere als die, wie ich hier bin. Die Seinsweise an dem fernen Ort und die Anschauung dessen, was von jenem Platz sichtbar ist, hat den Charakter der Vergegenwärtigung: des »nicht jetzt wirklich«. Ich meine in einer solchen Vergegenwärtigung die Dinge selbst und den Ort selbst, die jetzt fern von mir sind und die ich früher wahrgenommen habe. Aber sie fallen mir jetzt nicht in die Sinne. Ich kann mich dorthin versetzen: Dann bin ich in gewisser Weise, aber nicht wirklich dort, ich schaue die Dinge in gewisser Weise, aber nicht wirklich an. Ich kann mir die Dinge auch hierher rufen: Sie schweben mir dann hier vor, aber sie sind nicht wirklich hier im Raum, und sie sind es auch gar nicht selbst, die mir vorschweben, sondern ihr »Bild«. Es schwebt mir jetzt das Bild eines Mädchens vor, das ich dort sah. Ich sehe es weder dort im Raum noch hier in meiner wirklichen räumlichen Umgebung. Das besagt eben das »Vorschweben«, daß das, was ich anschaulich vor mir habe, nirgends verwurzelt ist. Ich glaube nicht, das Mädchen selbst vor mir zu haben. Was mir vorschwebt, ist nur ein »Erinnerungsbild«: Gesichtszüge mit einem ganz bestimmten, mir vertrauten Ausdruck – nicht die Gestalt, nicht die räumliche Umgebung, auch der Kopf ohne fest abgrenzende Umrißlinien. Dieses verschwommene, lückenhafte Bild stellt mir den Menschen vor, den ich in verschiedenen Situationen gesehen habe (ohne mir eine davon jetzt zu vergegenwärtigen) und der jetzt nicht hier, sondern an einem andern Ort ist. Das Bild kann klarer, deutlicher, vollständiger sein, mehr von der Umgebung umfassen – solange es den Charakter der Vergegenwärtigung hat, ist es nicht der Mensch selbst, den ich vor mir habe, obwohl die Intention (in der unreflektierten Erinnerung) auf ihn und nicht auf das Bild geht.

Das »Erinnerungsbild«: Das ist ein neuer Sinn von *species sensibilis*. Nicht das Ding, sofern es in meine Sinne fällt, sondern das, was ich vom Ding im Gedächtnis bewahrt habe und jetzt hervorhole. Was ich im Gedächtnis bewahre, ist nicht das Ding selbst. In mir (im strengen Sinn) bleibt nur die Intention auf dieses Ding, die es selbst meint. Und die Gesamtheit aller auf wirkliche Dinge gerichteten Intentionen, die ich jeweils habituell in mir bewahre, umfaßt meine Erfahrungswelt. Solche Intentionen können »leer« sein, ohne etwas Vermittelndes den Dingen selbst zugewendet, und nur in erneuter Wahrnehmung ihrer Gegenstände Erfüllung finden. Es kann aber noch etwas außer der

*Intention zurückbleiben: Das, was ich vom Ding erfaßt habe, nehme ich »in mich auf«, d. h., ich fasse es, um es nicht wieder loszulassen, und löse es in gewisser Weise von dem Ding selbst los. Das ist ein erster Grad von Abstraktion: das Bild, das ich von dem Ding habe, von dem Ding selbst unterschieden. Das Bild, das in der Erinnerung auftaucht, braucht mit dem Bild, das ich in der Wahrnehmung gewonnen habe, nicht vollkommen übereinzustimmen. Es kann (wie das vorher angeführte) lükenhaft, verschwommen etc. sein. Wir halten mit unsern Intentionen eine in sich zusammenhängende Erfahrungswelt mit scharf gegeneinander abgegrenzten und zueinander geordneten Dingen umfaßt. Wir verfügen überdies über einen Schatz an Erinnerungsbildern, durch die wir uns bald dies, bald jenes aus dieser Erfahrungswelt nahebringen können. Auch die Erinnerungsbilder werden durch habituelle Intentionen von uns festgehalten. Diese Intentionen und die unmittelbar auf die Dinge gerichteten fallen nicht ohne weiteres zusammen, stehen aber in Zusammenhang. Die Intention kann zunächst leer auf das Ding selbst gehen, das ich meine, und es kann dann ein Erinnerungsbild auftauchen, das der leeren Intention anschauliche Erfüllung, aber nicht die »eigentliche« Erfüllung, gibt. Die Erinnerung geht dann durch das Bild, und speziell durch die einzelnen Züge, die anschaulich vergegenwärtigen, auf das Ding selbst, evtl. auf das Ding selbst so, wie es einmal wahrgenommen wurde. Es kann auch sein, daß zunächst das Bild auftaucht und dann die meinende Intention durch es hindurch auf das Ding selbst geht; oder es kann die Erinnerungsaktion zunächst das Bild hervorholen, um dadurch das Ding sich nahezubringen.*

*Wir haben größere Freiheit gegenüber unserer Erinnerungswelt als gegenüber der wirklichen Welt. Das heißt, wir haben es leichter, geistig uns den uns bekannten Dingen zuzuwenden und sie uns zu vergegenwärtigen, als sie uns wirklich vor Augen zu stellen. Für unsere Wahrnehmungen sind sie evtl. schwer und manchmal gar nicht zu erreichen (wenn sie zerstört bzw. in etwas anderes umgewandelt worden sind). Dennoch sind wir auch in der Erinnerung nicht vollkommen frei. Zunächst bedarf die willkürliche Erinnerung eines Motivs: Entweder »es fällt mir etwas ein«, was ich früher einmal gesehen oder erfahren habe (ohne daß ich weiß, warum es mir jetzt einfällt), oder etwas in meiner gegenwärtigen Situation erinnert mich an eine frühere (bzw. an ein einzelnes Ding, das ich früher wahrgenommen habe). Die Freiheit der Erinnerung besteht darin, daß ich mich dem Ding, das mir einfällt, zuwenden, mich in einer vergegenwärtigenden Intention und einer ganzen Reihe dazugehöriger, motiviert ineinander übergehender Intentionen damit beschäftigen kann. Was aber von dem Gegenstand, mit dem ich mich in der Erinnerung beschäftige, anschaulich wird, das hängt nicht von meiner Willkür ab: Es kann sein, daß die ganze Erinnerung unanschaulich, in leeren Intentionen, verläuft; es kann sein, daß das Erinnerungsbild Lücken hat, und es kann Züge aufweisen, die anschaulich vorschweben, aber dem Ding, das ich meine, bewußtseinsmäßig nicht entsprechen: Das anschaulich Vorschwebende erfüllt die Intention nicht, sondern erscheint als Lückenbüßer, der die eigentlich gemeinte Erfüllung vertritt. Die Erinnerung ist also orientiert an dem Ding, wie ich es einmal kennengelernt habe, sie ist ferner bedingt durch das Material an Phantasien und den*

*unwillkürlichen Verlauf des geistigen Lebens. (Für eine gründliche Behandlung der Erinnerung wie der Wahrnehmung wäre eine durchgeführte phänomenologische Assoziationslehre unerlässlich.)*

*In der Phantasie bereichert sich der Bereich der Freiheit, d. h., es entfällt noch ein Teil der Bedingungen, die für die Erinnerung bestehen. In der Phantasie »schaffe« ich frei die Dinge, Ereignisse, Situationen; ich bin nicht gebunden an das, was ich einmal wahrgenommen und erfahren habe, d. h., die Intentionen suchen nicht Erfüllung in etwas bestimmtem einzelnen, was ich einmal erfahren habe und wie ich es erfahren habe. Aber auch hier ist die Freiheit nicht vollkommen. Wiederum stehen nur die Intentionen in meiner Macht und nicht die Phantasmen und damit nicht die Anschaulichkeit dessen, was ich durch meine Intentionen konstruiere. (Man kann sich darüber täuschen, weil bei einer besonders lebhaften »imaginatio« die intentionale Zuwendung sofort das Auftreten des »Bildes« zur Folge hat, so daß es den Anschein gewinnt, als ob man die Bilder selbst beliebig hervorrufen könnte.) Auch Anfang und Verlauf des schöpferischen Prozesses zeigen ein Zusammenwirken von Willkür und unwillkürlichem »Spiel der Phantasie«. Es kann mir ein Phantasieeinfall kommen, während ich in einen schweren Gedankengang vertieft bin; ich kann ihn mit Willensanspannung abweisen und bei meiner Arbeit bleiben; es ist möglich, daß er dann verschwindet; es ist aber auch möglich, daß er neben dem gedanklichen Prozeß im Hintergrunde sich fortspinnend oder daß ich willentlich den Gedankengang abbreche und mich in die Intentionen des Phantasieprozesses hineinbegebe. Es betätigt sich aber die freie Aktivität immer auf einem Untergrund unwillkürlich verlaufender Prozesse. Schließlich besteht noch eine andere Bindung: Die Phantasie ist nicht in der Weise an den Dingen der Erfahrung orientiert wie die Erinnerung; es ist ihr nicht darum zu tun, etwas Einmaliges zurückzurufen, was früher einmal erfahren wurde. Sie kann sich eine Welt ausdenken, in der der Himmel grün ist und die Bäume blau sind, die Dinge in die Höhe steigen, statt zu fallen, die Flüsse rückwärts fließen usw. Das heißt, sie kann nicht nur den konkreten Bestand der Einzeldinge verändern, sondern auch die allgemeinen Erfahrungstypen und die Naturgesetze. Aber völlig ohne Grenzen ist diese Variationsfreiheit nicht. Ich kann dem Ding jede beliebige Farbe verleihen, aber irgendeine Farbe muß es haben. Ich kann seine Gestalt beständig wechseln lassen, aber völlig gestaltlos kann ich es nicht denken – sonst wäre es kein »Ding« mehr. Und ebenso darf ich den Löwen nicht gar zu unlöwenmäßig denken, sonst hört er auf, Löwe zu sein. Das Wesen der Dinge, das, was sie in sich selbst sind und was daraus folgt, setzt der Phantasie Grenzen (wie andererseits die freie Variation der Erfahrungswelt zur Erkenntnis ihrer wesenhaften Struktur führt). So erweist sich alles intentionale Leben, sofern es eine dingliche Welt aufbaut, als ein objektiv gebundenes. Es soll nun untersucht werden, was diese »Objektivität« besagt und ob sie je nach der Verschiedenheit der Bindung einen verschiedenen Sinn hat.*

*Es ist davon gesprochen worden, daß eine feste Gesetzlichkeit den Verlauf des intentionalen Lebens regelt. Wir können sie als Motivationsgesetzlichkeit bezeichnen. Das Subjekt gibt sich diese Gesetze nicht selbst. Es lebt danach und hat nicht die Freiheit, von ihnen abzuweichen (sie selbst begrenzen den Bereich seiner Freiheit). Es stößt darauf, wenn es auf sein eigenes Leben reflektiert und es*

reflektierend zergliedert. Das Bestehen der Gesetzlichkeit, die das Bewußtseinsleben regelt, ist objektives Sein, d. h. vom Subjekt unabhängiges, und weil es für das Bewußtseinsleben vorausgesetzt ist, a priori. Daß sich für das Subjekt durch sein intentionales Leben eine gegenständliche Welt aufbaut, ist in der reflektiv zu enthüllenden Gesetzlichkeit des Bewußtseins begründet. Es ist nun zu erwägen, was für eine Art des Seins den konstituierten Gegenständen zukommt.

Phantasiegebilde haben den Charakter: von mir geschaffen; Gegenstände der Erinnerung: mir durch frühere Erfahrung zugehörig und zugänglich, aber von mir unabhängig existierend; Wahrnehmungsgegenstände: mir gegenwärtig in die Sinne fallend, von mir unabhängig existierend. Für das in der Phantasie angeschaute oder gedachte Ding bedeutet »Sein« nichts anderes als konstituiert sein und dem Subjekt vorschweben. Das in der Erinnerung gemeinte (evtl. anschaulich vergegenwärtigte) und das wahrgenommene Ding erheben den Anspruch auf ein objektives, d. h. von dem Subjekt, dem sie gegenüberstehen, und seinen Akten unabhängiges Sein. Der Sinn des Wahrnehmungs- und Erinnerungsglaubens ist, daß das Ding war, ehe es mir in die Sinne fiel, und fortbesteht, wenn es mir nicht mehr in die Sinne fällt, gleichgültig ob ich es in Erinnerung behalte oder nicht. Läßt sich diese Objektivität, die Unabhängigkeit von meinem aktuellen Leben, auf die Objektivität der Gesetze, die das Bewußtseinsleben regeln, zurückführen? Könnte man sagen: Das objektive Sein der Erfahrungswelt bedeutet, daß beim Auftreten gewisser Empfindungsdaten als immanent transzendenter Daten für ein Subjekt von bestimmter Struktur Akte motiviert werden, die ihm eine gegenständliche Welt mit dem phänomenalen Charakter der Seinsselbständigkeit vor Augen stellen? Daß dieser Charakter dem wahrnehmungsmäßig Gegebenen anhaftet, dem phantasiemäßig Vorschwebenden nicht, würde man versuchen, auf Unterschiede des zugrundeliegenden Empfindungsmaterials zurückzuführen: daß die Verschwommenheit dieses Materials im Fall der Phantasie mehrfache Verarbeitung und damit einen Spielraum für willkürliche Formung offenläßt. Man könnte diese Auffassung stützen mit dem Hinweis, daß bei sehr lebhafter Phantasie die Grenzen gegenüber der Wahrnehmung verschwinden und (in Illusion und Halluzination) die Phantasiegebilde für wirklich gehalten werden. Daß Illusionen und Halluzinationen als »Täuschungen« entlarvt werden können, wäre durch Unstimmigkeit im weiteren Fortgang der Erfahrung und in der Wechselverständigung mit andern zu erklären. Daß der Erinnerung, die dem sinnlichen Material nach von der Phantasie nicht zu unterscheiden ist, der Erfahrungsglaube innewohnt, das kann man aus dem immanenten Aufbau des intentionalen Lebens begreiflich machen, das nach dem Ablauf nicht verschwindet, sondern zurückbleibt und in dem Kontinuum des abgelaufenen Lebens seine Stelle hat, so daß die aktuelle Erinnerung Reaktualisierung einer potentiell fortbestehenden Erfahrung und als solche intentional gekennzeichnet ist. So scheint es, als seien die verschiedenen möglichen Gegebenheitsweisen der anschaulichen Welt nicht ontisch zu interpretieren, sondern durch die Aufbaugesetze des geistigen Lebens hinreichend zu deuten. Ist diese »idealistische« Deutung eine unausweichlich zwingende? Oder ist in dem, was sich gegen diese Deutung sträubt, etwas enthalten, was sich sachlich rechtfertigen läßt?



Das Weltbild, wie es sich nach Husserls Cartesianischen Meditationen, der bisher geschlossensten und eindringlichsten Zusammenfassung seiner Konstitutionslehre, darstellt, zeigt als einziges »absolutes Sein« die »Monaden«: Jedes Ich hat als erste ursprüngliche Sphäre seiner (transzendentalen) Erfahrung sein eigenes Subjektleben gegeben, sodann die immanent-transzendenten Daten und die »transzendente« Welt, die sich ihm als »seine« Welt konstituiert. In dieser Welt treten Gegenstände auf, deren körperliche Erscheinung dem Typus meines Leibes entspricht und die darum als Leib eines andern Ich aufgefaßt werden, eines Subjekts gleich mir, das ein dem meinen analoges (aber mir nicht unmittelbar zugängliches) inneres Leben und eine der meinen analoge äußere Welt hat. Die Möglichkeit der Verständigung mit andern Subjekten läßt die Welten einer jeden Monade zur Bekundung einer intersubjektiven Welt werden. Ist mit der Intersubjektivität nun das getroffen, was der naive Erfahrungsglaube mit Objektivität meint? »Dasselbe«, das die andern und ich wahrnehmen, nur daß es jedem in einer andern Orientierung und auch mit sonstigen Modifikationen der Erscheinung vor Augen steht, ist es etwas, das in sich selbst Bestand hat, oder ist damit nur eine Regel für den Ablauf synthetischer Akte gegeben, die über das einzelne Individuum hinaus auf die Gemeinschaft aller in möglicher Wechselverständigung stehenden Individuen sich erstreckt? Daß die »objektive Welt« sich intersubjektiv konstituiert und daß es gegenständliche Gebilde gibt, die auf Gemeinschaft speziell bezogen sind, das läßt sich nicht leugnen. Sobald man dem aber die Wendung gibt, daß das Sein eines Objektiv-Transzendenten gar keinen andern Sinn habe als intersubjektiv, für eine Gemeinschaft von Monaden, konstituiert zu sein, dann kommen die Bedenken. Mit welchem Recht wird den Subjekten ein »absolutes Sein« zugesprochen, den materiellen Dingen dagegen nicht? Zunächst: Was besagt dieses absolute Sein? Daß das transzendente Ich »unbedingt« sei, d. h. nichts anderes voraussetzt, und daß alles andere, das ist, durch sich selbst bedingt sei?

Den Charakter des unbedingten oder ersten Seins hat die Monade nicht. Das wache Ich findet sich »im Dasein«, und sein Dasein ist als Tatsache von ihm unablässig, obwohl es die Möglichkeit seines Nichtseins denken kann. (Der Unterschied gegenüber anderem empirischen Sein ist, daß das Dasein der Wahrnehmung und das Dasein des Wahrgenommenen dort trennbar sind: Ich kann etwas wahrnehmen, und es kann sich in der Folge herausstellen, daß das vermeintlich Wahrgenommene nicht existiert. Dagegen ist es nicht denkbar, daß meine fortschreitende Erfahrung mein eigenes Nichtsein erwiese und das Bewußtsein meines Daseins als Täuschung entlarvte.) Darum kann das Dasein des Ich in seiner Faktizität als absolut bezeichnet werden. Und diese Faktizität erstreckt sich über den gegenwärtigen Moment hinaus. Das wache Ich findet sich immer schon im Dasein und findet sein gegenwärtiges Dasein als kontinuierliche Fortsetzung eines abgelaufenen. (Das gilt für den menschlichen Typus bewußten Lebens, aber nicht für jeden möglichen: Denkbar sind Subjekte, deren ganzes Leben ein wach-bewußtes wäre und die ihr Leben bis zu seinem Ursprung zurückverfolgen könnten oder die sich selbst ewig gegenwärtig wären.) Es hat eine gewisse Freiheit, sein gegenwärtiges und künftiges Leben zu bestimmen, aber diese Freiheit erhebt sich auf einem Grund von Unfreiheit: Es findet sich »ins Dasein gesetzt«, nicht durch sich selbst daseiend, und in seiner Aktivität in

*doppelter Weise gebunden: durch das, was ihm vorgegeben ist, und durch die Gesetze, die seine eigene Aktivität regeln. Mit dieser ganzen Struktur weist es auf etwas hin, daß in anderm Sinn als es selbst absolut ist: auf ein Prinzip im Sinne des Ursprünglichen und Unbedingten. So transzendiert das Ich sich selbst in der Richtung auf etwas, worin es selbst den Grund seines Seins hat (also eine zu der des transzendentalen Idealismus entgegengesetzte Transzendenz). In seiner Aktivität, die das vorgegebene Material formt, transzendiert es sich nach außen, in eine dingliche »Welt« hinein. Dieses »in eine Welt hinein« hat einen doppelten Sinn: Es blickt in diese Welt als eine ihm gegenüberstehende (erkennend) und findet sich in ihr vor (handelnd und leidend). Das bedarf noch der Aufklärung. Zunächst soll nur festgestellt werden, daß dieser ganzen Welt nicht die absolute Faktizität des eigenen Daseins zukommt (wie die Zweifelsbetrachtung zeigt) und erst recht nicht die Absolutheit des ersten Prinzips.*

*In dieser Welt finden wir die andern »Monaden«. Was gibt ihrem Dasein einen Vorzug vor dem der andern Dinge in der Welt? Daß ich sie als Analoga meiner selbst auffasse. Das Ding, das ihr Leib ist, wird mir zur Bekundung eines Subjektlebens, das dem meinen analog ist, motiviert in mir den Glauben an ein Dasein, das für den andern ein ebenso absolutes Faktum ist wie das meine für mich. Aber für mich hat es nicht diese absolute Faktizität, sondern ist ebenso bezweifelbar wie das der materiellen Dinge: Das, was ich für einen lebendigen Menschen gehalten habe, kann sich in fortschreitender Erfahrung als eine Puppe herausstellen, und dann bin ich genötigt, alles, was ich darin als Subjektleben vorzufinden meinte, zu durchstreichen; und selbst der lebendige Wechselverkehr in Rede und Gegenrede ist keine absolute Bürgschaft: Alles kann sich als Traum oder Delirium herausstellen. Wenn es nun für vernünftig erachtet wird, trotz dieser Täuschungsmöglichkeit den Glauben an ein von dem meinen unabhängiges Dasein der andern Subjekte aufrechtzuerhalten, und wenn dieser Glaube bzw. die Auffassung von anderen Subjekten motiviert ist durch die Gegebenheit ihres dem meinen analogen Leibes, der mir in die Sinne fällt, – was hindert mich dann, diesem Leib und allen andern Dingen, die mir in die Sinne fallen, ebenfalls ein von dem meinen unabhängiges Dasein zuzuschreiben, wie es der naive Wahrnehmungs- und Erfahrungsglaube tut?*

*Freilich behauptet der transzendente Idealismus keine Abhängigkeit der dinglichen Welt von einem bestimmten, individuellen Subjekt (wie der Solipsismus), sondern nur die Relativität einer so gearteten Welt auf Individuen von einer gewissen Struktur, durch deren intentionales Leben sie konstituiert werden kann. Das andere Subjekt kann ich zwar auch nicht mit unbezweifelbarer Gewißheit als daseiend setzen; aber falls es ist, bedarf es keines andern, um sein Dasein zu erweisen. Ein materielles Ding oder was sonst immer sein mag, das ist, ohne seiner selbst bewußt zu sein, kann sein Dasein nicht für sich selbst erweisen, sondern bedarf dazu eines andern, eines geistigen Subjekts (evtl. einer Mehrheit im Wechselverkehr stehender Subjekte). Bedeutet diese Unmöglichkeit sich auszuweisen eine Unmöglichkeit zu existieren? Gewiß ist es unsinnig, von einem prinzipiell unerfahrbaren Sein zu sprechen. Aber nicht darum, weil Sein gar nichts anderes heißt als Erfahrenwerden oder mindestens Erfahrenwerdenkönnen, sondern weil Ungeistiges nicht aus sich selbst sein kann (wie frühere Untersuchungen gezeigt haben), sondern nur als Geschaffenes; das Personal-Geistige aber, indem es ist,*

seiner selbst bewußt ist und, indem es anderes als es selbst schafft, um dieses andere weiß. Darum ist es wohl richtig zu sagen, daß die Welt, wie sie uns erscheint, um sich in solchen Erscheinungsverläufen auszuweisen, auf Subjekte unseres Typus angewiesen ist. Aber es ist nicht unsinnig zu sagen, daß ihr Sein nicht gleichbedeutend sei mit einem so gearteten Erscheinen, daß eine andere Art, um sie zu wissen, denkbar sei und ein Dasein der materiellen Welt vor Gott, ehe es lebendige Geschöpfe gab, in deren Sinne sie fallen konnte. Und das Geschaffensein bedeutet: aus Gott herausgestellt sein und ein anderes Sein als das im göttlichen Geist haben. So zwingt die Erforschung der Leistungen des intentionalen Geisteslebens nicht zur Preisgabe jener Auffassung des dinglichen Seins, wie es der Schöpfungsbericht und das kirchliche Dogma deuten, wenn sie auch vieles als relativ auf eine bestimmte sinnlich-geistige Struktur der erfahrenden Individuen erweist, was der naive Erfahrungsglaube absolut setzt.

Um die Vereinbarkeit der Lehre von der Dingkonstitution mit einem von den konstituierenden Aktgefügen unabhängigen Sein der Dinge einleuchtend zu machen, bedarf es noch einer Erläuterung dessen, was das »in die Sinne fallen« besagt. Alle dingkonstituierenden Akte haben zur Grundlage ein sinnliches Material, das je nach seiner Beschaffenheit gegenwärtige oder vergegenwärtigte Dingzusammenhänge, klare oder verschwommene, mehr oder minder vollständig anschauliche vor uns erscheinen läßt. Es wurde bereits an früherer Stelle gezeigt, daß das Auftreten der »Phantasmen« weitgehend, wenn auch nicht vollständig, unserer Willkür entzogen sei. Plötzlich und überraschend taucht etwas vor meinen Augen auf, ich sehe es »ohne mein Zutun«, und noch ehe ich erkennen konnte, was es war, ist es wieder verschwunden, ohne daß ich es zurückhalten konnte. Ein andermal bleibt es in meiner Nähe, so daß ich es in Muße betrachten kann. Es ist eine Blüte, die der Wind herabgeweht hat und die neben mir zu Boden gefallen ist. Das Auftauchen von etwas in meinem Gesichtskreis läßt mich »unwillkürlich« anschauen, es mit dem Blick verfolgen, evtl. ihm nachgehen oder es nahe zu mir heranholen, um zu erkennen, was es ist. In solchen unwillkürlichen Bewegungen bildet sich ein Erfahrungswissen um die Zusammenhänge von Körperstellung, -haltung und -bewegungen einerseits und wahrnehmungsmäßiger Gegebenheit der Dinge andererseits heraus. Mein Leib, der mit meinem Empfindungsleben unlösbar verknüpft ist, weil ich alles, was ich empfinde, in ihm, an ihm und durch ihn empfinde, ist durch diese Verbundenheit ein einzigartiges Ding, zugleich aber ein Ding gleich den Dingen der Außenwelt, in ihre Zusammenhänge verflochten und mich hineinverflechtend. Das Auftreten von Empfindungsdaten als immanent-transzendenter Bewußtseinsdaten, das in der rein immanenten Reflexion ein völlig irrationales Faktum bleibt, wird auf Grund der Apperzeption des Subjekts als eines psychophysischen zur Bekundung einer »Affektion« von der »Physis«, der Leiblichkeit und der Außenwelt, her. Die Affektionen scheiden sich in solche, die nur eine Reizung des Leibes bekunden, und andere, die eine »objektive« Funktion haben, d. h. die spezifische Erkenntnisfunktion der Sinne aktualisieren. In gewissen Fällen ist Schwanken zwischen dieser und jener Deutung und dadurch Täuschung möglich; Aufschluß und Berichtigung bringt der Fortgang der Erfahrung. So gewiß es vernünftig ist, der in der Apperzeption fremder Leiber beschlossenen Auffassung von

*Subjekten mit dem gleichen Seinsmodus, der mir selbst zukommt, Glauben zu schenken, so gewiß ist es vernünftig, an dem Wahrnehmungs- und Erfahrungsglauben, der der Außenwelt ein von der Erfahrung unabhängiges Sein zuschreibt, festzuhalten, solange nicht Unstimmigkeiten in fortschreitender Erfahrung für gewisse Einzelheiten diesen Glauben durchstreichen.*

\*\*\*

*Die Abhängigkeit der Empfindungsdaten und damit der species sensibiles von der äußeren Welt, rechtfertigt die Rede von einer Formung des aktuellen Subjektlebens durch die äußeren Dinge. Für »species sensibilis« hatte sich schon ein mehrfacher Sinn herausgestellt: 1. das Ding, sofern es in die Sinne fällt, 2. das »Bild« des Dinges, wie es das Subjekt vom Ding ablöst und sich selbst als Besitz aneignet; das »Erinnerungsbild«, d. h. die Erscheinung des Dinges in der Modifikation, wie sie in der Erinnerung auftaucht. (Diese Modifikation und das Auftauchen sind Probleme, die hier nicht behandelt werden können.) Die ganze Untersuchung der species sensibilis hat gezeigt, daß sie nicht pure species sensibilis ist. Daß das Subjekt nicht bloß empfindet, sondern in Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasie Dinge sinnlich-anschaulich vor sich sieht, beruht darauf, daß das Subjekt seiner eigenen Struktur nach ein »aufgeschlossenes«, gegenständlich gerichtetes ist; und das ist es als intellektuelles. So ist jede Anschauung nicht bloß sinnliche, sondern auch Verstandesleistung, alles, was dem Subjekt anschaulich vor Augen steht oder vorschwebt, im Grunde species sensibilis-intelligibilis. Das sinnliche Material erscheint als Ausfüllung einer formalen Struktur: einer Dingform, der gewisse Aktformen entsprechen. Das Subjekt kann durch seine Verstandesaktivität (den intellectus agens in actu) von dem sinnlichen Material absehen und die Form allein zur Abhebung bringen; das ist die doppelte – negative und positive – Leistung der Abstraktion in einem zweiten Sinn. Wir können sie im Gegensatz zur sinnlichen Abstraktion, die das Anschauungsbild ablöst, Verstandesabstraktion nennen (obwohl auch die sinnliche Abstraktion nicht ohne Verstandesleistung zu denken ist), und weil sie vom Material absieht, formale Verstandesabstraktion. Die species intelligibilis, die dabei zur Abhebung kommt, ist ein Doppeltes: in der ursprünglichen Geistesrichtung die noematisch-ontische Form des Dinges, für den reflektierenden Blick die Form des Aktes, die noetische Form. Eine weitere abstraktive Verstandesleistung, die generalisierende Abstraktion, kann auf Subjekt- wie auf Objektseite Formen von größerer und geringerer Allgemeinheit zur Abhebung bringen.*

#### *e. Verstandesaktivität und Verstandeseinsicht. Generelle Scheidung des aktuellen Geisteslebens. Geist und Sinnlichkeit*

*Die reine Verstandestätigkeit, durch die sich das Subjekt über das sinnliche Material erhebt und zu reinen Verstandeserkenntnissen vordringt, ist in höherem Maße freie Aktivität als die sinnlich gebundene. Sie erschien in früherer Betrachtung in gewisser Hinsicht als der höchste Seinsmodus, zu dem sich der Mensch erheben kann, als Annäherung an das reine Sein durch ihre Bewußtheit und ihre Freiheit. Was diese Verstandesaktivität von dem reinen Sein, dem ewig unwandelbaren, scheidet, ist (abgesehen von der mehrfachen Gebundenheit, die ihre Freiheit voraussetzt) der fluktuierende Charakter*

und das Drängen auf ein Ziel hin. Das Ziel, dem sie zustrebt (während das reine Sein immer schon es umfaßt hält) ist die Verstandeseinsicht, das *actu intelligente*. Darum ist die aktuelle Verstandeseinsicht, die im Ziel ruht, in gewisser Hinsicht ein noch höherer Seinsmodus des intellektuellen Subjekts als die Verstandestätigkeit, die sie vorbereitet, und eine stärkere Annäherung an das reine Sein. Aber doch wieder nur in gewisser Hinsicht: Denn die Verstandeseinsicht ist einmal Ergebnis willkürlicher Verstandesarbeit und (in der Regel) nicht ohne solche Vorbereitung zu haben. Das Ruhen am Ziel ist auch immer nur ein vorübergehendes, weil es immer nur eine Teileinsicht ist, die zu weiterführender Tätigkeit drängt. Und schließlich steht sie hinter der forschenden Verstandestätigkeit zurück an Freiheit: Der forschende Verstand kann sich in der Richtung auf das Ziel hin bewegen, aber ob die erfüllende Einsicht erreicht wird, bleibt immer fraglich, sie hat auch dort, wo sie erarbeitet wird, den Charakter eines »Geschenks«, das in einer gewissen Passivität empfangen wird. So wurde an früherer Stelle das *actu intelligente* durch ein Zusammenwirken von *intellectus agens* und *possibilis* erklärt. In die zeitlich und qualitativ geschiedene Aktualität des Suchens und Findens legt sich die einfache Aktualität des göttlichen *intelligere* auseinander.

Doch auch, wenn wir die gesamte Verstandesaktualität zusammennehmen, stellt sie nicht in jeder Hinsicht die stärkste Annäherung an das reine Sein dar. Die Eigentümlichkeit des reinen Seins ist, daß *esse* und *essentia* eins sind, daß Gott alles, was er ist, dauernd aktuell ist. Bei der menschlichen Person geht nicht alles, was sie selbst ist, in jeden ihrer wechselnden Akte ein, und in spezifische verschiedene Akte geht es mehr oder minder ein. Die Verstandesakte aber sind nicht diejenigen, in die es im Höchstmaß eingeht. Die »Tiefen der Seele« erschließen sich zur Aktualität in dem, was wir das Gemütsleben nennen, in Schmerz und Freude, in Liebe und Sehnsucht usw. Und diese »Gemütsbewegungen« sind die bewegenden Kräfte, die das Wollen und Handeln des Menschen, auch seine Verstandesaktivität, bestimmen. Andererseits ist das Gemütsleben selbst durch das intellektuelle Leben bedingt, weil es weitgehend, wenn auch nicht ganz, Stellungnahme zu dem ist, was der Intellekt erschließt. So spaltet sich das personal-geistige Leben des Menschen in eine dreifache, generell verschiedene Aktualität: Verstandes-, Gemüts- und Willensaktualität: Im intellektuellen Leben erschließt es sich einer äußeren Welt und ist für die Formung von außen zugänglich; die Willensaktualität macht dem Subjekt Selbstbestimmung und Selbstgestaltung sowie Gestaltung der äußeren Welt möglich; das Gemütsleben ist die stärkste und reinste Auswirkung der inneren Form. Diese dreifache Aktualität verläuft aber nicht als ein dreifaches Sein, sondern in mannigfaltiger Verflechtung als ein Leben: Das gesamte geistige Leben ist in gewisser Weise intellektuell durchleuchtet, d. h. seiner selbst bewußt und einem Gegenständlichen zugewendet und durch das Selbstbewußtsein, das »es begleitet«, verstandesmäßiger Reflexion und Analyse zugänglich; das gesamte geistige Leben ist ferner in gewisser Weise der Willensherrschaft unterworfen: Alles spezifische »Tun«, auch das intellektuelle, ist freies, willentliches, und die unwillkürlich sich regenden Gemütsbewegungen lassen eine Willenskontrolle zu, eine Zustimmung oder Ablehnung, die ihre freie Auswirkung oder Hemmung bedingen. Alles geistige Leben wird schließlich durch die Gemütsbewegungen »getrieben« und erhält

durch sie seine spezifisch-personale Qualifizierung. Diese ganze dreigespaltene geistige Aktualität erhebt sich auf der Grundlage der Sinnlichkeit, in deren Gehalten eine nähere Untersuchung wohl eine analoge Mannigfaltigkeit aufweisen könnte.

### *f. Einheit der Seele. Lebenskraft. Struktur des personalen Kerns*

Diesen ganzen gegliederten Aufbau könnte man als die allgemeine Form der Menschenseele bezeichnen. Durch die Sinnlichkeit ist die Seele in den Leib hineingewurzelt und -gestaltet. Ist sie in ihrer Doppelfunktion, als Form des Leibes und als Form des geistigen Lebens, wirklich noch als eine Einheit zu begreifen? Beim Tier erscheint die Formung des Leibes und seine Aktivität als das Primäre gegenüber der »Öffnung nach innen« im Empfindungs- und Triebleben. Beim Menschen gibt es in diesem Verhältnis eine Verschiebung im Lauf seiner Entwicklung: von einem Stadium, in dem die Formung des Leibes das Primäre ist (in der embryonalen und der Säuglingszeit bis zum Erwachen des geistigen Lebens), zu einem solchen, in dem das geistige Leben das ist, worauf es ankommt, und der Leib ihm dienstbar ist. Zwischen diesen beiden Polen gibt es mannigfache Zwischenstufen. Nicht jeder Mensch erreicht die höchste Stufe: Welche Höchststufe der einzelne erreicht, das gehört zu seiner individuellen Eigenart. Und nicht jeder bewahrt die erreichte Höchststufe das ganze Leben hindurch, vielmehr gibt es darin – auch noch während der Reifezeit – starke Schwankungen. Wenn das geistig-wache Leben der Seele beginnt, hört die Formung des Leibes nicht auf: Er wächst noch weiter und gestaltet sich noch weiter, bis er – mehr oder minder vollkommen – die Gestalt erreicht hat, die das Telos der leiblichen Entwicklung ist. Zur gleichen Zeit entfaltet sich die Seele in aktuellem Geistesleben und formt darin die geistige Gestalt der Person, den Charakter, eine Entwicklung, die meist sehr viel später zum Ziel kommt als die leibliche.

Beide Entwicklungsprozesse verlaufen nicht völlig getrennt voneinander. Das aktuelle Leben und die habituelle Gestaltung der Seele prägen sich im Leib aus, und die gesamte Entwicklung des Leibes, die Ausbildung seiner Organe, scheint darauf hingeeordnet, daß er den Zwecken der Seele dienen könne, andererseits erscheint der Verlauf des aktuellen Geisteslebens von der jeweiligen Verfassung des Leibes abhängig. Ich habe in einer früheren Arbeit versucht, in der Abhängigkeit aller psychischen Prozesse von der »Lebenskraft« eine eigentümliche »psychische Kausalität« aufzudecken. Das, was ich »Lebenskraft« nannte, bzw. ein größeres oder geringeres Maß an Lebenskraft, bekundete sich in Phänomenen wie Frische und Mattigkeit, der dadurch bedingte Verlauf des geistigen Lebens charakterisierte sich als leicht und lebhaft, rasch, intensiv oder als mühselig und matt, träge, schlaff. Auch an verschiedenen Stellen dieser Arbeit wurde es nötig, von seelischer Kraft zu sprechen, die als eine natürliche Ausrüstung, und zwar als ein gewisses Quantum, erscheint. Im geistigen Sein fanden wir die Scheidung in eine »Materie«, die wir »Leben« nannten, und Formen, die, von außen und von innen wirkend, sie zu bestimmten Akten spezifizieren. In jenen älteren Untersuchungen zeigte sich eine Spaltung der Lebenskraft in eine leiblich-sinnliche – Frische und Mattigkeit als leiblich-sinnliche Gesamtzustände, die den ganzen Verlauf des leiblich-sinnlichen Lebens, der Bewegungen und organischen Funktionen des Leibes, der Empfindungen und Triebe, beeinflussen – und eine geistige,

von deren Stand der Verlauf des personal-geistigen Lebens abhängt, während dieser Stand selbst einerseits von dem Stand der leiblich- sinnlichen Lebenskraft bedingt erscheint, außerdem aber von dem, was sich der Seele durch ihr geistiges Leben erschließt und aus der ihr erschlossenen Welt in sie eindringt: aus der Welt geistiger Personen und objektiven Geistes. (Den Ausgangspunkt für die Feststellung dieser Abhängigkeit bildeten Phänomene wie die »Belebung« der geistigen Aktivität durch die Freude an etwas Schönerem oder an einem erwünschten Ereignis, die Herabminderung der Aktivität durch Trauer über einen Verlust und dgl., das Getragenwerden der geistigen Aktivität durch die Kraft anderer Personen usw.)

In der Abhängigkeit des geistigen Lebens von der leiblich-sinnlichen Verfassung und der evtl. Rückwirkung einer »Belebung« des Geistes von der ihm erschlossenen Geisteswelt her auf die leiblich-sinnliche Verfassung dokumentiert sich die Einheit der sinnlichen und geistigen Lebenskraft über die relative Trennung hinweg und damit die Einheit der Seele. Es ist die Frage, ob diese Einheit die Einheit eines aus selbständigen Teilen Zusammengesetzten ist. Dabei ist einmal das Verhältnis von Form und Kraft zu berücksichtigen, sodann das Verhältnis von Leiblich-Sinnlichem und Geistigem.

Wie das Sein der Seele sich als »geformte Materie« (als qualifiziertes und zu Akten spezifiziertes Leben) darstellte, so ist auch ihre Substanz, das, dessen Sein qualifiziertes Leben ist, geformte Materie = qualifizierte Kraft. Sowenig die raumfüllende Materie als *materia prima*, d. h. formlos, aktuelles Sein haben kann, sowenig kommt der seelischen Kraft ohne Form aktuelles Sein zu: aber auch der Form nicht ohne die Kraft, weil diese Form formal im Sinne einer Leerform ist und erst die geformte Kraft Substanz. Durch diese Leerform ist die Seele erschlossen in der dreifachen Weise der sinnlichen Empfänglichkeit, der intellektuellen Richtung auf Gegenstände und der inneren, der »eigentlich« seelischen Geöffnetheit für geistige Gehalte. Diese Erschlossenheit ist Formierbarkeit durch akzidentelle, d. h. ihr von außen zukommende Spezies. Erst die substantiell und akzidentell geformte Kraft »ist« im Sinne des aktuellen Lebens. Zur Form der Seele gehört ferner der Motivationszusammenhang zwischen sinnlicher und geistiger Aktivität und zwischen generell verschiedenen sowie generell gleichen, aber spezifisch verschiedenen geistigen Akten, schließlich die Freiheit als Möglichkeit zu willentlicher Bestimmung der eigenen Aktivität und die dadurch bedingte Möglichkeit des willentlichen Eingreifens in die äußere Welt und die eigene Entwicklung. So umgreift die Leerform sinnliches und geistiges Leben, und wie sie selbst ein Unteilbares ist und ihr Leben eines, so daß in einem zeitlichen Akt, z. B. in einer Wahrnehmung, sinnliches Material und geistige Aktivität geeint und nur abstraktiv in reflektierender Analyse, aber nicht realiter trennbar sind, so muß auch die Kraft, die von dieser einen Form geformt ist und in einem Leben sich entfaltet, eine sein.

Was die Scheidung zwischen geistiger und sinnlicher Lebenskraft bedingt, ist einmal die Verschiedenheit der Quellen, aus denen bei einem leiblich- sinnlich-geistigen Wesen die eine Kraft genährt wird, ferner die Möglichkeit anderer Formen, die eine Entfaltung der Kraft in einem nur leiblich-sinnlichen oder rein geistigen Leben bedingen (die Form der Tierseele und der endlichen reinen Geister). Die verschiedenen Quellen, aus denen die eine Kraft genährt wird, sind die materielle und die

*geistige Welt. Die Seele ist mit beiden verwachsen. Sie organisiert raumfüllende Materie zu einem Leib, der durch sie lebendiger Leib ist und befähigt, aus der materiellen Welt, in die er als materieller Körper verflochten ist, die zu seiner Erhaltung nötigen Stoffe zu entnehmen und sich einzuformen. Alle leiblich-seelische Aktivität ist Verbrauch von Stoff und Kraft und macht Ersatz von beidem durch Neuaufnahme nötig. (Daß und wie Stoffaufnahme Kraftzunahme bedingt, wäre besonders zu zeigen.) Bei Störungen des Aufnahme- und Organisationsprozesses kann eine Verminderung der Kraft ohne ausreichende Zufuhr eintreten und müßte zu völligem Verbrauch führen, wenn nicht Ersatz von anderer Seite möglich wäre. Die Seele hat ihr eigenes, über die Leibformung hinausreichendes Leben in geistiger Aktivität. Auch dieses ist als Aktivität Kraftverbrauch, ermöglicht aber zugleich Kraftzufuhr aus der geistigen Welt. Das ist nur dort möglich, wo die geistige Aktivität nicht nur intellektuelles Entgegennehmen ist, sondern Aufnahme ins Innere der Seele.*

### *g. Wechselverkehr von Personen. Gemeinschaft*

*Am deutlichsten wird vielleicht – sowohl, was »Aufnahme im Innern der Seele« bedeutet, wie die dadurch bedingte Kraftzufuhr oder auch -abnahme – im Verkehr mit andern Personen. Es ist im Anschluß an Husserls Konstitutionslehre kurz ausgeführt worden, wie die Apperzeption des fremden Leibes als Analogon des eigenen die Mit-Auffassung eines dem eigenen analogen inneren Lebens einschließt. Aber was in uns vorgeht, wenn wir in lebendigem Wechselverkehr mit Menschen zu tun haben, ist wesentlich verschieden von einem auf sinnlicher Grundlage fußenden intellektuellen Verstehen und Deuten dessen, was wir vor uns haben. Es ist wohl in dem »Gesamt-Eindruck« mit beschlossen, tritt aber bewußtseinsmäßig in der Regel völlig zurück hinter dem, was in einem spezifischen Sinne Eindruck ist, einem inneren Betroffensein.*

*Wo wir auf seelisches Leben treffen, fühlen wir uns in einer ganz andern Weise innerlich angerührt als von toten Dingen. Schon wenn ein Tier im Zimmer ist (ein »höheres«, denn mit den »niedereren« haben wir im allgemeinen keinen solchen Kontakt), ist die Umwelt eine ganz andere, als wenn nichts derartiges in Reichweite ist. Und der Gesamteindruck der Umgebung »springt um«, wenn man plötzlich gewahr wird, daß man »nicht allein ist«. »Allein« ist man, solange man nichts in Reichweite hat (bewußtstermaßen), das einen innerlich anrühren kann und seinerseits von einem innerlich angerührt wird. Mitunter kommt es einem durch eine solche innere Berührung erst zum Bewußtsein, daß man nicht allein ist. Was heißt das: »nicht allein«? Ich spüre einen Kontakt mit etwas, was meinesgleichen ist, und mehr als das: was mit mir ein Leben hat. Was ihm begegnet, was es bedroht, spüre ich »gleichsam« mit. Darüber hinaus »wittere« ich evtl. in ihm – und es in mir – etwas Feindliches oder Freundliches; ich achte unwillkürlich darauf, wie es sich zu mir einstellt, ob furchtsam, zutraulich oder gleichgültig, zum Angriff oder zur Flucht bereit, und entsprechende Einstellungen vollziehen sich in mir selbst. Dazu kann, auch im Umgang mit Tieren, eine »Sympathie« oder »Antipathie« – von meiner und von ihrer Seite – kommen, ganz unabhängig davon, ob sich der Partner freundlich oder feindlich zeigt; Sympathie und Antipathie der Spezies oder dem Individuum gegenüber. Über alle diese gegensätzlichen Eindrücke, Einstellungen, Stellungnahmen hinweg aber geht jene Einheit des Lebens.*



*Mit allem Lebendigen weiß ich mich eins gegenüber dem Toten, und nicht bloß in der Weise, daß ich es als Analogon meiner selbst auffasse, sondern so, daß ich mit ihm zusammen eine größere »Macht« habe, daß seine bloße Gegenwart mich stärkt. (Allerdings kann die Stärkung, die vom Leben des Lebendigen ausgeht, aufgewogen und mehr als aufgewogen werden durch die gegenseitigen Stellungnahmen und Verhaltensweisen.)*

*Das ist eine innere Einigung im Zentrum des Lebens, die schon auf der Stufe des tierisch-dumpfen Spürens und Betroffenwerdens sich herstellt, und zugleich eine Berührung im Inneren der Seele durch einander, denn in Furcht oder Zutraulichkeit, freundlicher oder feindlicher Einstellung, Sympathie und Antipathie spürt die Seele »sich selbst«, Modi ihres eigenen inneren Seins, wenn auch mit der Richtung auf etwas, was sie in dieser Weise erregt. (Wieweit auch toten Dingen gegenüber solche Stellungnahmen möglich sind und welche Modifikationen sie dann evtl. erfahren – das zu untersuchen würde hier zu weit führen.) Alle diese inneren Bewegungen der Seele stehen in einem merkwürdigen Verhältnis zu ihrer Kraft. Auf der einen Seite stellt jeder Akt einen Kraftverbrauch dar, und einen um so größeren, je stärker die Seele daran beteiligt ist; auf der andern Seite ist den Gemütsbewegungen ihrem spezifischen Gehalt nach eine Polarität eigen, eine Scheidung in »negative« und »positive«, die nicht nur eine Stellungnahme für oder gegen etwas von außen Andringendes bedeutet, sondern eine gegensätzliche Rückwirkung auf das eigene Sein, eine Steigerung oder Minderung der eigenen Kraft: Zorn, Ärger, Trauer etc. zehren an der Seele, Begeisterung, Freude etc. steigern ihr Leben.*

*Es war notwendig, klarzumachen, daß schon auf der Zwischenstufe zwischen materiellem und personal-geistigem Sein, im Gebiet des »Animalischen«, ein Ineinandergreifen der Seelen und damit ein Wandel in der Lebenskraft der einzelnen stattfindet. Es ist die Frage, ob auf der höheren Stufe mit der intellektuellen Erschlossenheit eine andersartige innere Erschlossenheit der Seele und damit eine andersartige Beeinflussung in ihrem Sein festzustellen ist.*

*Zunächst ermöglicht die intellektuelle Erschlossenheit ein verstehendes Mitgehen mit dem sich erschließenden seelischen Leben anderer statt bloßen Berührtwerdens. Es ist nicht das bloße Leben, das sich einigt, sondern in weitestem Maße das spezifizierte Leben, die geistige Aktivität in wechselseitigem Austausch der Gedanken, Gefühle usw. und gemeinsamem Vollzug des Denkens, Fühlens, Wollens; und gerade in diesem gemeinsamen Vorgehen zeigen sich die Phänomene des Getragenwerdens von der Kraft des andern, und zwar evtl. mit einer merkwürdigen Durchkreuzung verschiedenartiger Wirkungen: Es kann ein Kraftvollerer einen Schwächeren zu einer gemeinsamen Arbeit fortreißen, für welche dieser von sich aus nicht die nötige Initiative aufbrächte, und er kann in dem »Mitschleppen« zunächst einen Kraftverbrauch erfahren, der größer ist, als wenn er allein tätig wäre; er kann aber dabei, weil der andere der »Begabtere« ist, zu Ergebnissen kommen, die er allein nie erreicht hätte, und die Freude am Erfolg kann beide so »beleben«, daß sich für den einen wie für den andern eine Kraftsteigerung ergibt und die Aktivität bei beiden »von selbst« weitergeht. Das Eindringen in die gegenständliche Welt macht eine viel größere Mannigfaltigkeit positiver wie negativer innerseelischer Stellungnahmen möglich und damit eine mannigfaltigere Bewegung in Kraftzunahme und -abnahme.*

*Eine wesentliche Abwandlung der Wechselbedingtheit und Gemeinsamkeit des Lebens einer Mehrheit von Personen gegenüber dem niederen Animalien ist in der personalen Freiheit begründet. Die niederen Animalien sind den Eindrücken von außen, damit auch denen, die von »ihresgleichen« kommen, und zugleich ihren eigenen Reaktionen wehrlos ausgeliefert. Freie Personen haben die Möglichkeit, sich dafür offen zu halten (wie es auch für sie das »Natürliche« ist), sich dagegen zu verschließen und sich wieder zu öffnen. Es ist auch bei ihnen eine Einstellungsveränderung möglich, die die »natürliche« Auswirkung des Wechselverkehrs verhindert und die sich ohne eine explizite Willensaktion vollzieht, »unwillkürlich« – aber in einer Unwillkürlichkeit, die nur bei freien Personen möglich ist: Wer vorwiegend in der Aktualität des theoretischen Erkennens lebt, in dem bildet sich leicht eine »theoretische Einstellung« als Habitus aus, die ihm alle Gegenstände in die Fernstellung eben des »Gegenstands«, des »Objekts«, rücken läßt, auch die Menschen, und das lebendige Band, das in der natürlichen Lebenshaltung sich bei der ersten Begegnung schlingt, wo nicht durchschneidet, so doch unwirksam werden läßt. Und ähnlich steht es bei denen, die sich alles, was ihnen begegnet, daraufhin anzusehen pflegen, ob und wie weit es als Mittel für ihre Zwecke brauchbar sei. Der Mensch, den man vor sich hat, wird daraufhin beobachtet, wie er ist und was er kann, was man mit ihm anfangen könne und wie man ihn behandeln müsse; die unwillkürliche Lebenseinigung und das innere Betroffensein durch den andern tritt dahinter zurück und wird wohl nicht radikal abgeschnitten, aber doch weitgehend unwirksam.*

*So leben heißt aber nicht nur sich gegen die andern abschließen, sondern die Tiefen der eigenen Seele verschließen, sich selbst davon abschneiden und sie gegen die Lebensaktualität abschließen. Damit sind wir erst wieder bei der Frage, ob der Menschenseele eine andersartige innere Erschlossenheit eigen sei als den niederen Animalien (evtl. ihr selbst auf animalischer Stufe). Es ist ja nach den früheren Ausführungen das Eigentümliche der Menschenseele, Tiefe in dem eben wieder berührten Sinn zu haben: das, was sie selbst eigentlichst und innerlichst ist, was aber in die wechselnde Aktualität des Lebens mehr oder minder eingeht. Sie ist in dieser Tiefe wiederum erschlossen für etwas, was in der ihm adäquaten Weise nur in dieser Tiefe aufgenommen werden kann – nicht von den Sinnen und nicht vom Intellekt (wieweit es den Sinnen und dem Intellekt zugänglich ist und wie die Aufnahme durch die Sinne und den Intellekt mit der »Tiefen-Aufnahme« zusammenhängt, das sind eigene große Probleme). Dieses »Etwas« ist eine ganze Mannigfaltigkeit, und ihr entsprechen die verschiedenen Tiefenlagen der Seele, in die es angemessenerweise vordringen kann und soll: das, was die Scholastik »bonum«, die moderne Philosophie »Wert« nennt. Die »Aufnahme« in die Seele bedeutet nicht nur »Erkenntnis« (»erkennen« kann die Seele auch das bonum nur mit Hilfe des Intellekts, der Intellekt aber kann es nicht ohne die Tiefen der Seele erkennen), sondern Aufnahme ins eigene Sein, die Seinssteigerung bewirkt (wenn es ein »malum« ist, »Seinsminderung«). Das »Eingehen in den Geist«, das wir für die Gegenstände der Sinne und des Intellekts – im strengen Sinne des »Im-Geist-Seins« – ablehnen mußten, hier vollzieht es sich realiter. Und es ist ein personal-geistiger, ja im eigentlichen Sinne personal-geistiger Akt, denn nur Personen können so leben und sich »von Geist nähren«. Auf der*

niederen animalischen Stufe ist nur Berührtwerden und Reagieren, aber nicht Geöffnetheit und Aufnehmen möglich.

### *h. Persönliche Eigenart. Genus, Spezies, Individualität des Menschen*

*Als für eine Erfüllung von außen erschlossen sind die Tiefen der »Leerform« der Seele zuzurechnen, von der die Rede war, es gehört aber noch etwas anderes dazu als diese und auch als die Kraft, die ihre »Materie« bildet: das von innen her Qualifizierende. Jene Leerform ist die spezifische des Menschen, das, was ihn als Menschen qualifiziert. Sie ist aber nicht nur erfüllt von der ihr zugehörigen Materie und den diese wechselnd formenden akzidentellen Spezies, sondern von dem der individuellen Person eigenen Quale. Es ist von der Leerform der Seele und von ihrer Kraft nur abstraktiv zu trennen: Die Seele als das, was sie in sich selbst ist, oder der Kern sind die so qualifizierte und geformte Kraft und sind das Wesen dieses Menschen, des Individuums, oder seine substantielle Form. Ist diese substantielle Form Genus, Spezies oder selbst Individuum?*

*»Genus« bedeutete uns eine Einheit des Ursprungs (ontisch und evtl. genetisch) bzw. einen Bestand, der auf eine Einheit des Ursprungs zurückweist und den Umkreis von Individuen, die an diesem Bestand Anteil haben; »Spezies« im strengen Sinn Differenzierung eines generellen Bestandes, zu dem es gehört, in differenten Spezies aufzutreten, d. h. differenziert = spezifiziert zu sein. Das, was das Wort »Mensch« besagt, kann als Spezies des Genus »animal« bezeichnet werden, sofern er animal ist, alles in sich enthält, was zu diesem Genus gehört, und zugleich qualitativ unterschieden ist von andern Spezies dieses Genus, d. h. den andern Tierspezies. Aber das, was den Menschen als Menschen (nicht als eine Tierspezies) kennzeichnet, die frei- bewußt-personale Geistigkeit (die, sofern »Bewußtheit« als »Erschlossenheit« = Vernehmenkönnen gefaßt wird und Freiheit die Möglichkeit, dem »Vernommenen« zu folgen, einschließt, zugleich »Vernunftbegabung« bedeutet), ist keine spezifische Differenz, der entsprechende Differenzen bei andern Tierspecies zur Seite stehen, sondern macht das »Wesen des Menschen« zu einem selbständigen ontischen Gestaltungsprinzip, d. h. zu einem Genus. Sie sind differenziert zu den Spezies Mann und Weib, die hier nicht näher erörtert werden sollen; sodann zu mannigfachen Typen (der Rassen-, Volks-, Standes-, Familienzugehörigkeit und dgl. entsprechend), bei denen zu fragen ist, ob sie als echte Spezies anzusehen sind; und zu Individuen, für die wiederum das Problem besteht, welcher Art ihre Individualität ist.*

*Bei der Erörterung der Bedeutung von »Genus«, »Spezies« und »Individuum« auf dem Gebiet des Organischen war die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß nach einer gewissen Ordnung des ontischen Ursprungs zunächst eine kleinere Anzahl von Spezies auftritt und allmählich vermehrt wird dadurch, daß durch Kreuzung von Individuen verschiedener Spezies oder auch von Individuen einer Spezies, die unter dem Einfluß verschiedener äußerer Lebensbedingungen in ihrer Entwicklung die Spezies zu verschiedener Ausprägung gebracht haben, die Materie für die Aufnahme neuer Spezies disponiert wird. Bei der Kreuzung von verschiedenen Individuen derselben Spezies bestand die andere Deutungsmöglichkeit, daß die durch die Kreuzung disponierte Materie des neuen Individuums zu einer*

andern Ausprägung der Spezies führen könne als bei den Erzeuger-Individuen und daß so auf dem Wege der Generation »Typen« entstehen könnten, die keine echten Spezies wären. Die analogen Möglichkeiten bestehen in der Menschheitsentwicklung. Das heißt, denkbar wäre eine (auch zeitlich ursprüngliche) Differenzierung in verschiedene Spezies. Sie ist faktisch ausgeschlossen durch die Offenbarungstatsache des empirischen Ursprungs aus einem Menschenpaar. So ist an die andere Möglichkeit einer Ursprungsordnung zu denken, wonach die Kreuzung von Individuen die Vorbedingung für das Hervortreten neuer Spezies wäre, d. h. die entsprechende Disposition der Materie für die Aufnahme neuer Spezies ergäbe. Es könnten alle Typen als solche echten, wenn auch in ihrem Auftreten an bestimmte Bedingungen geknüpften Spezies gedeutet werden; es könnte aber auch ein Teil und könnten schließlich alle – die dritte Möglichkeit – als »Zufallsbildungen« aufgefaßt werden, d. h. als verschiedene Ausprägung der einen Form durch die verschiedene Disposition der Materie. (Ob eine dieser Möglichkeiten einen Vorzug verdient, muß vorläufig dahingestellt bleiben.)

Die Individuen waren auf dem Gebiet der untermenschlichen Lebewesen als Exemplare des Genus und der Spezies aufgefaßt, die Entelechie als die substantiale Form, die ein ihr zugehöriges bestimmtes Stück Materie zum Exemplar der Spezies formt, zur mehr oder minder vollkommenen Ausprägung je nach der mehr oder minder günstigen Disposition der Materie. Als Individualität war zunächst – dem Wortsinne nach – die durch die substantiale Form bedingte Einheit des singulären Ganzen verstanden, die es zu einem unteilbaren macht, d. h. eine Zerstückung ohne Zerstörung ausschließt. Singularität gehört zur Individualität, beruht aber hier auf der zum Individuum geformten Materie, nicht auf der Form, die eine Mehrheit von Exemplaren zuläßt. Thomas bezeichnet auch die Individualität des Menschen als *de ratione materiae*. Damit ist natürlich nicht ausgesprochen, daß die Menschen alle gleiche Exemplare der »Spezies Mensch« wären. Ist es so aufzufassen, daß sie mehr oder minder »geglückte« Exemplare oder doch jedenfalls verschiedene Ausprägungen derselben Spezies wären? Nach der Darstellung des Verhältnisses von Leib und Seele, wie sie Thomas z. B. in der *Quaestio De anima* gibt, ist es der Typus der menschlichen Erkenntnis, d. h. die Rolle, die die Sinnlichkeit darin spielt, was die Bindung der Seele an einen Leib und damit an ein Stück Materie notwendig macht. Diese Bindung macht eine Mehrheit von Exemplaren der Spezies Mensch möglich, während bei reinen Geistern diese Möglichkeit entfällt und darum jeder eine Spezies für sich sein muß, d. h. Spezies und Individuum zusammenfallen. So betrachtet wäre eine Mehrheit völlig gleicher Exemplare der Spezies Mensch möglich; die tatsächlich vorhandenen Unterschiede ließen sich auf verschiedene Dispositionen der Materie zurückführen, die zwar eine gewisse Disposition haben muß, um überhaupt eine solche substantiale Form in sich aufzunehmen, aber doch einen Spielraum für eine Mannigfaltigkeit von Differenzen innerhalb bestimmter Grenzen hat. Die Verschiedenheiten müßten nicht einfach Grade der Annäherung an die reine Spezies-Idee und damit Vollkommenheitsstufen bedeuten, es könnte das eine Individuum in dieser, das andere in jener Hinsicht die Spezies besser ausprägen, so daß eine Mannigfaltigkeit von verschiedenartigen, aber nicht, oder doch nicht in gleichem Maß, verschiedenwertigen Exemplaren möglich wäre. Aber diese ganze Betrachtung, obgleich sie als eine

*abstrakte Möglichkeitserwägung einleuchtet, kann doch nicht befriedigen: Sie wird dem konkreten Phänomen der menschlichen Individualität nicht gerecht, und vielleicht bestehen andere Möglichkeiten, die ihm eher gerecht werden.*

*In der natürlichen Auffassung des Menschen, der Auffassung, die wir im unreflektierten Leben von uns und von andern haben, bedeutet uns Individualität etwas anderes: Wir halten uns selbst und die andern, ohne uns darüber theoretisch klar zu sein, jeden einzelnen für einzig in seiner Art, d. h. für eine eigene Spezies, wie es Thomas für die Engel in Anspruch nimmt. Auch ein Mensch, der theoretisch eine entgegengesetzte Auffassung vertritt, fühlt sich in seiner Menschenwürde gekränkt, wenn er nur als »Nummer«, als »Exemplar eines Typus« behandelt wird. Aller Sehnsucht nach »Verständnis«, aller Klage über »Nichtverstandenwerden« liegt das Verlangen zugrunde, als Individuum, mit seiner spezifischen Eigenart, die eine singuläre ist, erfaßt zu werden. Die Vorstellung eines »Doppelgängers« hat etwas Entsetzliches, Widernatürliches an sich (was allerdings darauf hindeutet, daß es nicht etwas völlig Unmögliches, Absurdes sein dürfte). Sollte eine solche vor aller Theorie liegende Grundhaltung und -einstellung des Geistes sich als unberechtigt erweisen lassen?*

*Zunächst ist jener Thomistischen Möglichkeitserwägung eine andere zur Seite zu stellen. Wenn die Bindung an einen materiellen Leib eine Mehrheit von Exemplaren derselben Spezies möglich macht, so macht sie sie doch nicht notwendig. Es besteht die andere Möglichkeit, jede Menschenseele als eine Spezies zu fassen, die sich die ihr zu Gebot stehende Materie zu ihrem Leib formt, d. h. ihn nicht nur zu einem Organismus vom Typus des menschlichen, sondern zum Ausdruck ihrer individuellen Eigenart und zum Werkzeug ihres spezifischen (= individuellen) geistigen Wirkens gestaltet, allerdings wiederum mehr oder minder vollkommen gestaltet, je nach der Disposition der Materie (und anderer Umstände, von denen früher schon bei der Erwägung der »Selbstgestaltung« die Rede war). Der unreflektierten Einstellung des Lebens scheint diese Deutung zu entsprechen, allerdings nicht der durchschnittlichen theoretischen Auffassung der Individualität. Sie nimmt die Eigenart als »Schnittpunkt« verschiedener Typen (Alter, Geschlecht, Stand, Volk etc.), den Menschen als Produkt aus Vererbung und Umwelt. Damit wird freilich nur eine Unbekannte auf viele andere zurückgeführt. Wie jene »Typen« zu deuten seien, das wurde vorhin als Problem offengelassen (ob als echte Spezies oder Zufallsergebnisse der Kreuzung von Individuen). Das Problem der Vererbung wurde gestreift in der Erwägung, wie bei der Entstehung neuer Individuen durch Zeugung das Verhältnis der neuen Form zu der der Erzeuger-Individuen zu fassen sei; das Problem der Umwelteinflüsse ist angeschnitten mit der Frage der Aufnahme »geistiger Aufbaustoffe« ins Innere der Seele. Es scheint mir, daß die rechte Auffassung der Individualität erst den Schlüssel zur Lösung all dieser Probleme geben würde.*

*Was sollen wir uns unter dem »Schnittpunkt verschiedener Typen« denken? Die Seele als eine Mischung verschiedener substantieller Formen? Davon kann nach allem Vorausgehenden keine Rede sein. In dem durchschnittlichen populär-wissenschaftlichen Ideen- und Sprachschatz (soweit er auf der Grundlage der modernen Philosophie und Psychologie erwachsen ist) kommen nun freilich »Seele«*

und »substantiale Form« nicht vor. Lieber spricht man von »Charakter«: von ererbter Charakteranlage und von Charaktereigenschaften, die sich der Mensch im Lauf seines Lebens unter dem Einfluß verschiedener Faktoren seiner Umwelt erwirbt. Durch die ererbte Anlage hat er die »typischen« Eigenschaften seiner Familie, seines Volkes, seiner Rasse, und sie werden im Laufe seines Lebens immer stärker ausgeprägt, wenn er unter dem Einfluß der entsprechenden Gemeinschaften bleibt. Durch den Eintritt in andere Gemeinschaften (Berufsklasse z. B.) gerät er unter deren Einfluß und nimmt ihre typischen Eigenschaften an. Und so ist das Ergebnis schließlich ein »individueller Charakter«, d. h. einer, der tatsächlich keinem andern genau gleicht, obgleich er mit vielen Ähnlichkeit, d. h. gewisse Züge, gemein hat; die Mannigfaltigkeit der Charaktere erklärt sich durch die Mannigfaltigkeit der Bedingungen, unter denen sie sich bilden. Das Wenige, was an früherer Stelle über Charakterbildung gesagt wurde, ließ erkennen, daß alle Charakterbildung auf das ursprüngliche Sein der Seele, auf das, was sie in sich selbst ist, oder ihren Kern, zurückweist: auf das, was von innen her das aktuelle Leben und damit die Ausbildung habitueller »Züge« bestimmt. Eben das ist es, wonach jetzt immerfort gefragt wird: Ist es das generelle Wesen des Menschen, ist es eine Spezies, zu der dieses sich differenziert, die aber in einer Mehrheit von Exemplaren vorkommt (etwa ein Gemeinschaftstypus), oder ist es eine »individuelle« Spezies?

Die substantiale Form, die den einzelnen Menschen als leiblich-seelischen Organismus gestaltet, kann nicht bei allen eine undifferenziert gleiche sein, weil dieser ganze leiblich-seelische Organismus und sein aktuelles Leben eine individuelle qualitative Prägung haben. Diese Prägung aus der Materie herzuleiten geht nicht an: 1. weil rein phänomenal das aktuelle geistige Leben, die habituell-geistige Gestaltung und das in beidem zutage tretende ursprüngliche Sein des Menschen es sind, die fortschreitend den materiellen Leib gestalten und umgestalten und »zu ihrem Bilde« prägen; 2. weil – allgemein-ontologisch gesprochen – die Materie das Potentielle, Sein und Form Empfangende, das Geistige aber das Aktuelle, das Sein und Form Gebende ist. Die individuelle Prägung ließe sich nur dann auf die Materie zurückführen, wenn sie, als Abweichung von der intendierten (allgemeinen) Spezies, als Mangel aufzufassen wäre (wie »abnorme« und »entartete« Gebilde). Das geht aber offenbar nicht an. Die individuelle Prägung der Person – des ganzen leiblich-seelischen Organismus, des aktuellen Lebens und aller seiner Auswirkungen – steigert sich mit der Intensität ihres geistigen Seins. Und wenn damit eine gewisse Einseitigkeit verbunden ist, eine Festlegung des geistigen Lebens auf gewisse Formen der Aktivität und ein Zurücktreten anderer, damit zusammenhängend eine stärkere Ausbildung gewisser »Seiten« des Charakters auf Kosten anderer, so ist dieser Mangel – gemessen an einem Idealbild des Menschentums – wohl auf Kosten der »Materie« zu setzen, d. h. auf Kosten der Begrenztheit der Kraft, die keine allseitige Entfaltung geistiger Aktivität gestattet; aber das Prinzip, auf das die positive Entfaltung, die geistige Aktivität, zurückgeht, muß ein geistiges, kann kein materielles sein. (Wieweit das Abweichen von jenem Ideal des Menschentums als Abweichen von der menschlichen Natur anzusehen ist, wieweit Einseitigkeit zur menschlichen Natur selbst gehört und in welchem Sinn etwa eine Allseitigkeit vernünftigerweise angestrebt werden könnte, das alles wäre noch

zu prüfen.) Im übrigen kann die Einseitigkeit der Entfaltung im aktuellen Leben und habitueller Gestaltung außer auf die Begrenztheit der Kraft auch auf eine Begrenztheit der Erschlossenheit zurückgeführt werden, denn die Erschlossenheit ist bei endlichen Geistern keine universelle. Es sind aber die einzelnen positiv zu kennzeichnen durch das, wofür sie erschlossen sind, nicht durch das, wofür sie nicht erschlossen sind. (Da nach der Thomistischen Engellehre die Unterschiede der höheren und der niederen Engel als Unterschiede der Erschlossenheit zu fassen sind, ist es auch von da her unmöglich, diese Unterschiede als *de ratione materiae* zu fassen – jedenfalls wenn »materia« im Sinne der raumfüllenden Materie genommen wird.) Das heißt, zum Geist als solchem gehört Erschlossenheit, zum unendlichen Geist universale Erschlossenheit, zum endlichen Geist (darum auch zum Menschen) Erschlossenheit in gewisser Art und Richtung, in welcher, das gehört zur spezifischen Bestimmtheit der einzelnen. Das, was die leiblich gebundenen und die leiblosen Geister generell voneinander scheidet, ist nicht die Art der Erschlossenheit, sondern die Art des Zugangs zu dem, wofür sie erschlossen sind.

Die substantiale Form des Menschen stellt sich dar als Einheit aus einem Maß an Kraft, das ihm zu Gebote steht (und jedem ist das seine eigen, das von andern als *Quantum*, nicht als *Quale* verschieden ist; prinzipiell sind Individuen mit gleichem Kraftmaß denkbar); einer Leerform, die Erschlossenheit für Gehalte bedeutet (verschieden bei den einzelnen, aber doch nicht so, daß Gleichheit bei einer Mehrheit von Individuen undenkbar wäre); und einem *Quale*, das diese Leerform von innen her erfüllt und dem gesamten Sein der Substanz anhaftet. Es läßt sich bei einer Mehrheit von Individuen nicht vergleichen, weil es kein Maß dafür gibt. Die Kraft läßt sich wohl auch nicht in zahlenmäßig angebbarer Weise messen, aber doch schätzen nach ihren »Leistungen«, der Lebensaktualität. Analog kommt die Erschlossenheit – wenn auch nicht adäquat – zum Ausdruck in der Umwelt, die sich für und durch das Individuum aufbaut und andern durch seine Äußerungen kundgibt. Jenes *Quale* aber wird nur als solches »gespürt«, von jedem darin, wie er »sich selbst fühlt«, {{es bezeichnet}} nicht einen vorübergehenden Modus seines Seins (wie er jeweils »gestimmt« ist), sondern seinen spezifischen Seinsmodus: wie er selbst als er selbst ist. Und es wird am andern gespürt: Man lernt es nicht mehr und mehr kennen in fortschreitender Erfahrung, wie man einzelne Eigenschaften und den ganzen Charakter allmählich kennenlernt; man wird davon innerlich berührt, stärker oder schwächer, meist schon bei der ersten Begegnung mit einem Menschen, er spricht uns an durch das, was wir Ausdrucksphänomene nennen, aber nicht durch das, was die wechselnde Lebensaktualität zum Ausdruck bringt, und auch nicht durch das, was die dauernden Charakterzüge widerspiegelt – dies beides geschieht in einer allgemein-typischen Ausdruckssprache –, sondern in einer individuellen Prägung dieser typischen Ausdrucksphänomene, die allerdings nicht an jedem gleich stark hervortritt. Diesem »persönlichen Eindruck«, den man von einem Menschen empfängt, antwortet eine unwillkürliche Einstellung des eigenen Seins ihm gegenüber: Sympathie und Antipathie, in ihrer höchsten Steigerung Liebe und Haß, beide so mannigfach differenziert wie die Eigenart der Personen, denen sie gelten, sowohl als der Liebenden oder Hassenden selbst. Zwischen einem solchen *Quale* und einem andern kann »Ähnlichkeit«, »Verwandtschaft«, empfunden werden, aber sie läßt sich nicht auf

einen gemeinsamen gleichen Bestand zurückführen und darum nicht messen. (Daß es nicht zwei völlig gleiche geben könne, läßt sich rational nicht beweisen. Es lassen sich aber dafür Argumente aus dem Glauben anführen: Wenn jeder Engel eine eigene Spezies darstellt, so ist diese ihre spezifische [= individuelle] Eigenart offenbar als ein bonum anzusehen. Das läßt sich auf verschiedene Weise begründen, vor allem aber damit, daß sie – wie alle Geschöpfe, aber in einer bevorzugten Weise – nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, als Geschöpfe aber nicht das ganze göttliche Wesen, sondern nur einen Strahl davon nachbilden können; darum vermag eine Mannigfaltigkeit spezifisch verschiedener Geschöpfe mehr von ihm wiederzugeben als eine Vielheit gleicher. Wenn nun – nach einer gewissen theologischen Auffassung – die Auserwählten berufen sind, in der Herrlichkeit des Himmels die Zahl der gefallenen Engel zu ersetzen, so müßten sie auch die fehlende qualitative Mannigfaltigkeit ersetzen, also wie jene jeder eine eigene Spezies darstellen. Auch die bevorzugte Art, wie im Schöpfungsbericht vom Menschen hervorgehoben wird, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen worden sei, legt die Auszeichnung nahe, daß jeder einzelne in seiner Eigenart einen Strahl des göttlichen Wesens widerspiegeln sollte: daß die persönliche Eigenart – jetzt in dem vollen Umfang: als Quale, Erschlossenheit und Kraft – das besondere »Talent« ist, das Gott jedem einzelnen ins Leben mitgegeben hat. Daraus erklärt sich auch das Unheimliche und Widernatürliche des Doppelgängers: Es ist, als wären einer von beiden oder auch beide der besonderen persönlichen Gottesgabe beraubt, die den höchsten Adel des Menschen bedeutet – höher noch als der allgemeine Vorzug des Menschen, die Vernunftbegabung, weil sie jeden in eine ganz persönliche Verbindung mit Gott bringt, die natürliche Grundlage für das Gnadengeschenk der Gotteskindschaft.)

Es ist die eine Substanz der Seele, an der Kraft, Erschlossenheit und Quale abstraktiv herausgehoben werden. Sie sind nicht nur real untrennbar, sondern auch sinngemäß eins: so daß jedem Quale seine spezifische Erschlossenheit und Kraft zugehören. Wenn also das eine Moment ein schlechthin Einmaliges ist, so werden es auch die anderen sein. Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß diese Substanz oder der Kern der Person Entelechie ist. Er hat den gesamten leiblich-seelischen Organismus in einem zeitlichen Entwicklungsgang aufzubauen, und das heißt nicht nur: eine gegebene Materie, in die er hineingesenkt ist, von innen her fortschreitend zu formen, sondern auch die für das Telos, das vollentwickelte Individuum, nötige Materie anzueignen: einmal die raumfüllende Materie, deren der Leib zur Erhaltung und zum Wachstum bedarf, dann aber auch die »Aufbaustoffe« für die Seele. Es zeigte sich, daß die ursprünglich vorhandene Kraft kein abgeschlossenes und unveränderliches Quantum ist, sondern auf der einen Seite im aktuellen Leben sich aufbraucht, auf der andern Ergänzung erfährt, teils vom Leibe her, teils durch unmittelbare Aufnahme in die Seele. Wie der Leib aus Mangel an den materiellen Stoffen, die zum Aufbau nötig sind, hinter seinem Telos zurückbleiben und von ihm abweichen kann, so auch die Seele. Wenn es ihr an Kraft fehlt, dann kann sie nicht die Aktualität entfalten, zu der sie »ihrer Natur nach« befähigt wäre, und kann die entsprechende habituelle Prägung nicht erfahren; sie kann dann aber auch nicht »ihre« Welt so aufbauen, wie es ihrer Erschlossenheit entspräche, und so wiederum nicht den Zugang zu all dem finden, was sie in sich



*aufnehmen und woraus sie sich nähren könnte. Und wo die entsprechenden Aktualisierungsmöglichkeiten fehlen, da kann auch das individuelle Quale nicht so hervortreten, wie es an sich möglich wäre. Es kann aber auch sein, daß die geistige Umwelt, in der der Mensch ins Dasein tritt und sein Leben verbringt, ihm nicht das bietet, was er seiner ursprünglichen Kraft und Erschlossenheit nach in sich aufnehmen könnte, und daß er darum hinter seinem Telos zurückbleibt. Diese Aufnahme ins Innere kann Kraftzufuhr sein, aber noch mehr als das. Die Seele kann nur das in sich aufnehmen, wofür sie ursprünglich erschlossen ist. Das ist aber, wie sie selbst, ein Qualifiziertes, und was sie aufnimmt, ist nicht pure Kraft, sondern qualifizierte Kraft. Wenn sie von der Eigenart eines andern Menschen berührt wird, so kann sie sie in einer gewissen Weise in sich aufnehmen und dadurch wachsen. »In einer gewissen Weise« – sie nimmt jenes Quale auf ihre Weise und in sich auf: Das heißt, sie wird dadurch nicht zu einem bloßen Abbild des andern (obwohl sie ihm ähnlich wird), es entsteht auch nicht eine Summierung des einen und des andern Quale. Es kann durch solche Aufnahme und wird im allgemeinen auch ihre Erschlossenheit wachsen. (Es wäre in diesem Zusammenhang zu untersuchen, 1. wie weit die Aufnahme durch freies Sichöffnen und -verschließen ermöglicht und verhindert werden kann; 2. wie weit ein Wachstum an Kraft, an Erschlossenheit, an qualitativen Reichtum getrennt möglich ist; 3. wie ein analoges Wachstum der Seele durch Aufnahme von nicht-personalem Geistigen zu denken ist.)*

*Bei all solchem Aufnehmen ins Innere der Seele handelt es sich um Wachstum und Entfaltung ihrer selbst, nicht um das, was als Entwicklung bezeichnet wurde, die fortschreitende habituelle Prägung durch die Lebensaktualität. Die Entfaltung der Seele, die Zunahme ihres inneren Reichtums, wirkt sich in der nachfolgenden Lebensaktualität und habituellen Prägung (also in der Entwicklung) aus. Die volle Entfaltung ist als Telos in der Entelechie, dem ursprünglichen Kern der Person, vorgezeichnet. Das Erreichen des Ziels ist daran gebunden, daß die Seele das findet, wofür sie erschlossen ist. Andererseits kann in ihr Inneres nichts eingehen, wofür sie nicht erschlossen ist. (Es ist etwas völlig anderes, ob jemand an andern innerlich wächst oder sich ihnen äußerlich angleicht. Es ist kraft der personalen Freiheit möglich, die Verhaltensweisen anderer Menschen in der eigenen Lebensaktualität nachzubilden und dadurch auch evtl. zu einer gewissen, die andern nachbildenden Prägung zu gelangen; Analoges ist auf Grund von unwillkürlicher Nachahmung möglich. In beiden Fällen handelt es sich um eine Entwicklung, der keine innere Entfaltung zugrunde liegt, um eine Schein-Bildung.)*

### *i. Geistiger Kosmos. Menschliche und Menschheitsentwicklung*

*Durch den eigentümlichen Entelechie-Charakter der Seele ist der Mensch in einen Kosmos hineingestellt, in einen Wechselverkehr mit andern, die seinesgleichen und doch von ihm verschieden sind. Sie alle sind Spezifikationen einer ihnen gemeinsamen »Natur«, aber wechselseitig für ihr Spezifisches erschlossen, so daß sie es in sich aufnehmen und dadurch wachsen können. An sich wäre es denkbar, daß die Menschheit als ein fertig konstituierter Kosmos voll entfalteter individueller Personen (wie die Engel) ins Dasein getreten wäre, jede ihrem Telos entsprechend und zugleich im*

*Besitz aller andern. Die Erfahrung zeigt uns die andere Möglichkeit einer zeitlichen Entfaltung und Entwicklung, die fortschreitende Erschließung für einander zugleich ermöglicht und andererseits zur Voraussetzung hat. Und wo eine solche Ordnung des Werdens vorliegt, ist eine Entfaltung der Entelechie außerhalb des Zusammenhangs mit ihresgleichen undenkbar, es sei denn, daß an die Stelle dieses Zusammenhangs ein analoger Verkehr mit höheren Geistern oder unmittelbar mit Gott selbst treten würde, der aus der unendlichen Fülle des Seins jeder Seele in ihr Inneres hineinzugeben vermöchte, wessen sie zu ihrer Entfaltung bedarf. (Etwas davon liegt in den Fällen vor, wo mystische Begnadung an Stelle der Naturordnung tritt, während der »normale Weg« der Erlösungsordnung das Zusammenwirken von Natur und Gnade ist.)*

*Im Fall jener ersten Möglichkeit (eines Seins geistiger Personen, das nicht Werden wäre) gehörte zu ihrem Leben universelle Lebens- und Verständnismgemeinschaft mit allen andern. Von der andern Seite betrachtet: Das Sein des »geistigen Kosmos« wäre zugleich individuelles Leben, Wechselverständnis und Lebensgemeinschaft der ihn konstituierenden Personen. Das Gemeinschaftsleben wäre gleich ursprünglich wie das individuelle. Es gäbe so wenig Erwachsen von Gemeinschaften wie Entwicklung von Individuen. Engere Gemeinschaften innerhalb der universellen wären nicht völlig ausgeschlossen (sie könnten bestehen auf Grund einer Verwandtschaft der Spezies), wären aber nicht notwendig (wie solche Verwandtschaft nur möglich, nicht notwendig ist). Darum wären auch keine Gemeinschaftstypen – als allgemeine »Spezies« zwischen dem Genus »endliche Person« und den »species specialissima«, den individuellen Personen – nötig. Erst die Festlegung des menschlichen Seins auf einen Entwicklungsgang, die Bindung der Seele an den Leib, des Erkenntnisweges an die Sinnlichkeit und damit des Zugangs zu andern Personen an räumliche Nähe, macht aktuelle Gemeinschaft von Menschen zu einer Sache der Entwicklung und engt sie auf bestimmte Kreise ein. Was uns in der Erfahrung des täglichen Lebens und in der Geschichte vor Augen steht, sind immer menschliche Individuen und Gemeinschaften, die das, was sie potentiell-habituell-aktuell (im Sinne der wechselnden Aktualität) sind, auf Grund einer Entwicklung sind, in der sie sich wechselseitig bedingen und beeinflussen.*

*Fragen wir nach dem ontischen Verhältnis beider, so bestehen die verschiedenen Möglichkeiten, die schon früher erwähnt wurden: Denkbar wäre eine ursprüngliche Differenzierung der Menschheit in Spezies, die gegenüber der allgemeinen Menschennatur engere Kreise abgrenzten, aber sich noch zu den Individuen spezifizierten. Wo räumliche Nähe ein aktuelles Zusammenleben von Individuen derselben Spezies ermöglicht, würde sie zum Gemeinschaftstypus – oder richtiger: zur Grundlage des Gemeinschaftstypus, der selbst Ergebnis einer Entwicklung wäre: Die Individuen trügen die Spezies als ursprüngliche Anlage in sich, andererseits träte sie ihnen an den andern Individuen der Gemeinschaft entgegen und würde von außen ihr Verhalten beeinflussen (durch unfreiwillige und freiwillige Nachahmung); es wäre aber die Spezies in jedem einzelnen spezifiziert zu individueller Eigenart, es käme also zu der Entfaltung der allgemeinen Spezies die individuelle, und sofern sie inneres Wachstum an den andern ist, würde sie zu echter Angleichung aneinander führen; daneben*

käme noch unechte Angleichung durch äußere Nachahmung der individuellen Eigenart anderer in Betracht. All das würde zu einer typischen Prägung der einzelnen und der ganzen Gemeinschaft führen, die von der ursprünglichen allgemeinen Spezies erheblich abweichen könnte. Eine solche Typenbildung ist auch denkbar ohne Annahme einer ursprünglichen Differenzierung zu allgemeinen Spezies: Aktuelle Gemeinschaften auf Grund der allgemeinen Menschennatur und wechselseitige Beeinflussung der zusammenlebenden Individuen durch ihre Eigenart reichten zur Typenbildung aus. Es ist schließlich noch eine weitere Möglichkeit in Betracht zu ziehen: daß wir zwar keine zeitlich ursprüngliche Differenzierung in allgemeine Spezies anzunehmen haben (wie der Schöpfungsbericht es tatsächlich ausschließt), daß andererseits aber die Gemeinschaftstypen nicht als bloße Zufallsergebnisse wechselseitiger Beeinflussung anzusehen sind, sondern als echte Spezies, deren Hervortreten nur an einen bestimmten Generationsweg und Entwicklungsgang gebunden ist. Demgemäß hätten wir nicht nur die Individuen, sondern die ganze Menschheit und die engeren Gemeinschaften, in die sie sich gliedert, als durch eigene innere Formen, Entelechien mit eigenem Telos geformt anzusehen (wie es der Glaubensauffassung von Natur- und Gnadenordnung entspricht).

## *j. Zusammenfassende Darstellung des menschlichen Seins*

Die langen Erwägungen über die Natur des Menschen führen zu dem alten Ergebnis, daß er ein Tier und ein Engel zugleich sei: wenn man den leiblichen Organismus mit den ihm als Leib unaufhebbar zugehörigen seelischen Funktionen betrachtet, eine Tierspezies; wenn man die Seele in sich selbst betrachtet und den Leib, wie er von dieser Seele geformt ist, jeder einzelne Mensch eine eigene Spezies, d. h. eine geistige Person von spezifischer Eigenart; und doch kein Doppelwesen, sondern der eine Mensch durch die eine Seele beides. In diesem Sinn bestätigt sich, was die Metaphysischen Gespräche sagten: daß ein Schnitt zwischen »Naturseele« und »Geistseele« durch die Seele des Menschen geht. Nur darf man nicht an »zwei Seelen« denken, sondern an die Übernahme dessen, was die »Naturseele« des Tieres leistet, durch die »Geistseele« des Menschen. Es bestätigt sich auch, daß das »von oben konstituiert«, das für alle Geschöpfe gilt, für den Menschen noch einen besonderen Sinn bekommt: den der Annäherung an das reine Sein im frei- bewußt-personalen Sein des Menschen als solchem; und darüber hinaus den Vorzug des Seins als individuelle Spezies.

Bestätigt es sich auch, daß dieser höchste Seinsmodus eines endlichen Seienden – das personale Sein – nur möglich sei als »Teilnahme« an Gottes Sein? Zur Beantwortung der Frage muß klar sein, was unter »Teilnahme« zu verstehen ist. Es wird zunächst gesagt, daß der Mensch, sofern er über sich selbst erhoben ist in personaler Freiheit, aus dem Geist, dem »Ur-Ich«, geboren sei. Das gilt nun freilich, wie sich in dieser Arbeit immer wieder zeigte, von allen endlichen Seienden, wenn man »geboren« nicht im strengen Sinn und im Unterschied zu »geschaffen«, sondern in dem beides umfassenden: »durch das erste Sein im Dasein gesetzt«, nimmt. Aber so soll es nicht aufgefaßt werden. Es wird mit »Geburt« eine besondere Art des Ins-Dasein- Gesetztwerdens bezeichnet. Daß dies notwendig sei, wird damit begründet, daß der Mensch als personaler Geist ein »Ich« sei, d. h. »ein Selbst ohne Selbstigkeit, ein Anfang ohne Inhalt«, und so in seiner Endlichkeit nicht »für sich allein in

radikaler Freiheit stehen und bestehen könne«. Darum müsse er aus dem Ur-Ich hervorgehen – »nicht als Geschaffenes, sondern als bleibend aus ihm Gezeugtes oder Geborenes oder in ihm Wohnendes [...]«. Nach der vorausgehenden Untersuchung des personalen Seins hebt diese Schilderung des Ich nur ein abstraktes Moment der Personalität heraus. In concreto betrachtet ist das personale Ich kein »Selbst ohne Selbstigkeit« und kein »Anfang ohne Inhalt«, sondern schon in sich selbst material erfülltes, »kernhaft« Seiendes; und so, wie es ist, ist es nicht »für sich allein« ins Dasein gesetzt, sondern in eine Welt hinein, aus der es auf Grund der Erschlossenheit, die zu seinem eigenen Sein gehört, Inhalt und Leben gewinnen kann. So ist es in einem analogen Sinn aus dem ursprünglichen Sein herausgesetzt wie alles Geschaffene. Darin aber ist es unterschieden von allen nicht-personalen Seienden, daß ihm selbst das, was es ist, in die Hand gegeben ist. Das besagt seine »Freiheit« und Erhabenheit über alles »naturhafte« Sein. Das, was es ist, ist z. T. etwas »Naturhaftes« oder eine »Materie«, die es gestalten kann und soll; z. T. ist es etwas seinem personal-geistigen Sein Zugehöriges, was ihm nicht in die Hand gegeben ist, um es zu gestalten, sondern als die Form, durch die es seine Materie gestalten bzw., sofern zu dieser Form Erschlossenheit gehört, sie durch von außen Kommendes gestalten lassen kann und soll. »Können« ist von der Idee der Freiheit unabtrennbar, und zu beidem gehört ebenso unabtrennbar das »Unterlassenkönnen«. Und »Sollen« setzt dies alles voraus. Freies Können und das darauf bezogene Sollen sind untrennbar von Erschlossenheit, und zu dieser Erschlossenheit als freier gehört wieder ein Sichverschließenkönnen.

Der Geist des Menschen erwacht zu seiner Freiheit und Erschlossenheit, genauer noch: Er erwacht als freier und erschlossener. Er erwacht nicht durch sich selbst und ist ursprünglich nicht durch sich selbst frei und erschlossen. Aber mit dem Erwachen, mit der ursprünglichen Freiheit und Erschlossenheit ist es ihm aufgegeben, sich frei und erschlossen zu halten; damit ist zugleich die Möglichkeit gegeben, daß er beides verlieren kann. Wenn er sich nicht »in der Höhe hält«, kann er in das naturhafte Sein hinabfallen, aus dem er zu personal-geistigem Sein erwacht ist. Das »in der Höhe halten« braucht keineswegs durchweg in der Form spezifischer Willensaktion zu geschehen. Weitgehend ist es ein »Gehaltenwerden« – durch die eigene Kraft und durch das, wofür man erschlossen ist –, das nur »zugelassen«, nicht willensmäßig unterbunden, und insofern freiwillig ist. Erst wenn die Kraft versagt, evtl. durch einen starken Zug von unten her in eine naturhafte Aktivität hineingeleitet und der höheren Aktivität entzogen wird, ist es nötig, willensmäßig einem solchen Zug zu widerstehen und sich hochzuhalten. Willensaktivität ist sodann nötig, wenn die Erschlossenheit zum Vernehmen eines »Sollens« führt, das eine bestimmte Aktivität fordert. Die geforderte Aktivität kann willensmäßiges Sicherschließen für etwas sein, was die innere Kraft und den inneren Reichtum vermehrt: für ein bonum. Sie kann auch willensmäßiges Sichverschließen gegen etwas sein, was an der Kraft zehren und den Reichtum mindern würde: gegen ein malum. Sie kann schließlich auch willensmäßiges Sicherschließen für das summum bonum, das reine Sein, sein. Denn darin vollendet sich die Erhabenheit des personal-geistigen Seins über alles naturhafte Sein, daß es nicht nur als freies und erschlossenes eine alles andere Irdische überragende Analogie zum göttlichen Sein hat, sondern durch

seine Erschlossenheit auch für das göttliche Sein selbst erschlossen ist, durch seine Freiheit aber befähigt, sich aktiv dafür zu erschließen oder zu verschließen. Diese Erschlossenheit ermöglicht ein unmittelbares Eingehen des göttlichen in den menschlichen Geist, sie ist nach den Worten, die in den Metaphysischen Gesprächen von der Ich-Konstitution gesagt werden, die »offene Pforte, durch die Gottes Geist frei hindurchgehen kann.« Hindurchgehen kann: Es ist Sache der göttlichen Freiheit, nicht mit der Ich-Konstitution und der dazugehörigen Erschlossenheit ohne weiteres schon gegeben und auch nicht durch das freie Sicherschließen des Menschen, an das es sich bindet. Erst durch dieses Eingehen und »Hindurchgehen« – die Theologie nennt das Eingehende Gnade – wird der Mensch »aus dem Geist Gottes geboren«, nachdem er zuvor als personal-geistiges Wesen durch Gott geschaffen ist.

Das ist der Punkt, an dem die Untersuchungen dieser Arbeit zu einer andern Auffassung des Menschen führen als die Metaphysischen Gespräche. Der Mensch ist ins Dasein gesetzt und damit aus dem göttlichen Sein als ein eigenes Seiendes herausgesetzt wie alle Geschöpfe: Durch seinen Ursprung hat er, wie alle Geschöpfe, sein Sein »von oben«; dadurch, daß ihm eine Natur gegeben ist, die in einem gewissen Sinn sich selbst und der Gesamtheit des Seienden, in die sie verflochten ist, überlassen wird, hat er, wie alle Geschöpfe, ein Sein »von unten«. Aber dadurch, daß ihm eine ihn vor allen nicht-personalen Geschöpfen auszeichnende Analogie mit dem göttlichen Sein gegeben ist, ist er noch in einem andern Sinn als alle nicht-personalen Geschöpfe »von oben«. Und auf Grund dieses höheren, des personal-geistigen Seins ist für ihn ein »Geborenwerden aus dem Geist« (ein Gnadenleben) möglich. Es ist möglich auf Grund der bloßen ursprünglichen Erschlossenheit und kann dem Menschen evtl. schon zuteil werden, wenn er es nur »zuläßt«; ja sogar, wenn dies Zulassen kein aktives, sondern bloß Fehlen einer Abwehr ist. Es kann aber auch gebunden sein an gewisse Forderungen, die der Mensch kraft seiner Erschlossenheit vernehmen kann und denen er kraft seiner Freiheit aktiv entsprechen muß, damit das göttliche Leben in ihn eingehe. Er kann den Forderungen seine Aktivität versagen und kann sich sogar gegen das Vernehmen der Forderungen verschließen: Auf beide Weisen versperrt er dem göttlichen Leben den Zugang, auf die zweite noch radikaler als auf die erste. Er sperrt sich damit von der unendlichen Quelle ab, aus der ihm Kraft und innerer Reichtum unerschöpflich zufließen würde (es wäre zu zeigen, wie daraus ein Abschluß auch gegen die andern Quellen geistigen Lebens, die »geschaffenen Güter«, folgen kann oder vielleicht sogar muß). In dieser widergöttlichen Aktivität zehrt er von seiner eigenen Kraft und muß sie schließlich aufzehren, wenn er in dieser Art zu sein verharrt: Sein aktuelles Sein muß zum Nichtsein führen, d. h. zu jenem leeren, ohnmächtigen, nichtigen Sein, von dem an einer früheren Stelle einmal die Rede war: das ohne eigene Substanz und Potenz forterhalten wird.

# Schluß: Sein und Nichtsein, Geist und Materie, Akt und Potenz

*Das nichtige Sein des substanzlosen Geistes ist durchaus zu unterscheiden von der puren Potentialität der reinen Materie, die man auch als Nichtsein zu bezeichnen pflegt. Es sind zwei verschiedene Gegenpole des reinen Seins. Alles Sein und Nichtsein, alles Seiende ist, soweit es überhaupt zu begreifen ist, nur vom reinen Sein her zu begreifen, wenn auch wir, die wir endlich und beschränkt sind, nur vom endlichen und beschränkten Sein her – unserm eigenen und dem des andern Seienden, das uns greifbar nahe ist – durch Entschränkung einen Zugang finden können. Reines Sein, das nichts von Nichtsein in sich hat, ewig unendlich, so daß kein Nichtsein vor ihm und nach ihm ist, das alles in sich schließt, was ist und sein kann: Es ist alles, was es ist, im höchsten Seinsmaß oder richtiger maßlos (selber Maß, an dem alles andere zu messen ist) – reiner Akt; in ihm ist nichts Verschlossenes, Unentfaltetes, sondern es ist in absoluter Erschlossenheit, in sich selbst und durch sich selbst durchleuchtet, d. h. selber Licht – reiner Geist. Wenn etwas außer ihm ist, so kann es nur durch es sein. Wenn etwas außer ihm ist, so kann es nur durch Einschränkung von ihm abgehoben sein: dadurch, daß es etwas ist, aber nicht alles; dadurch daß es ist, aber nicht in vollem Maße ist – als ein Analogon des reinen Seins, das ihm ähnlich ist, aber noch mehr unähnlich. Daß es etwas ist, aber nicht alles, besagt, daß ihm zugemessen ist, was es ist, daß es einen eigenen Bestand zum Sein hat, eine begrenzte Essenz oder Substanz. Daß es nicht in vollem Maße ist, besagt, daß es nicht alles, was es ist, aktuell ist. Das ist nur möglich, wenn es sich zeitlich streckt (»zeitigt«, nach dem Ausdruck M. Heideggers) und im zeitlichen Nacheinander bald dies, bald jenes von dem, was es ist, aktuell bzw. potentiell ist.*

*Die Einschränkung des Seins auf etwas (das nicht alles ist) und auf ein Maß (das nicht reine Aktualität ist) ist nur möglich durch die Bindung an etwas, was für sich allein nicht sein kann, was in sich formlos und grenzenlos ist, was Form und Begrenzung, Inhalt und Sein bekommt durch das, was durch es gebunden wird und was darum, weil es ihm Form und Sein gibt, seine Form und sein Akt genannt wird: Dieses schlechthin Potentielle, was notwendig ist, damit etwas sein kann, ohne reiner Akt zu sein, nennen wir Materie. Als das Ungeformte steht sie der Form, als das Potentielle dem Akt, als das Unerschlossene dem Geist gegenüber. Das kann sie sein, ohne raumfüllend zu sein. Materie muß jedes begrenzte Seiende haben, auch die sogenannten »reinen Geister«, sofern sie endliche Geister sind. (Wenn Thomas in den Äußerungen über die Frage, ob den geschaffenen reinen Geistern eine Materie zuzuschreiben sei oder nicht, etwas schwankend ist, so liegt es wohl daran, daß er die*

rein formale Idee der Materie noch nicht von der materialen Bestimmung der Raumerfüllung abgetrennt hatte.) Man wird wohl sagen müssen, daß jedem Seinsmaß und jeder Kategorie von Seiendem, die durch ein eigentümliches Seinsmaß abgegrenzt ist, eine ihr zugehörige Materie entspricht.

Die höchste Kategorie von Seiendem, der unter allem endlichen Seienden das höchste Seinsmaß zukommt, ist die der endlichen Geister oder Personen. Auch sie haben ihre Materie (das, was wir »Lebenskraft« nannten) und ihre Essenz, die diese Materie formt, und bedürfen dessen zu ihrem vollen Sein. Aber sie haben in ihrer personalen Struktur noch etwas darüber hinaus: daß sie Ich sind und mit diesem Ich noch jenseits von dem stehen, was sie substantiell, als geformte Materie, sind. Und dieses Ichsein kann, von der Substanz losgelöst, als nichtiges Sein forterhalten werden, gleichsam als negatives Gegenbild des göttlichen reinen Seins, des Seins der Fülle, zugleich aber auch als Gegenbild der Materie, als völlig entmaterialisiertes Sein. Es ist nur zu denken als ein Sein, das von dem reinen Sein »gefristet« wird, das nicht Sein eines Seienden, nicht Aktualisierung einer Potenz ist.

Zwischen diesen Polen: dem reinen Sein, das reiner Geist und reiner Akt ist, der »materia prima«, die reine Potenz ist und in sich geist-los, und dem nichtigen Sein entmaterialisierter endlicher Geister, steht alles endliche, substantiell Seiende: jedes ein Etwas, das ist: teils aktuell, teils potentiell; jedes geformte und dadurch geisterfüllte Materie, aber alle untereinander verschieden durch das Maß des Seins, das ihnen verliehen ist, und damit verschieden nach dem Verhältnis, in dem Akt und Potenz in ihnen stehen, und nach dem, was »Geist« und »Materie« in ihnen bedeuten.

## Beilage I

(zu Seite 39)

Es ist hier zu bedenken, daß bei den endlichen Individuen »aktuelles Sein« nicht die Seinshöhe des vollentfalteten Seins bedeutet, sondern wirkliches Sein, zu dessen Dauer einander ablösende Höhenphasen gehören. Zu dieser Rose gehört die ihr eigene – etwa hochrote – Farbe, ihr eigentümlicher Duft usw. Es ist noch die wirkliche Rose, auch wenn ihre Farbe verblaßt und ihr Duft verweht sind. Aber solange sie noch in der Knospe war, war sie noch nicht wirklich, und wenn ihre Blätter abgefallen sind, ist sie es nicht mehr. Ehe sie die ihr eigentümliche Farbe und den ihr eigentümlichen Duft erreichte, waren diese beiden ihr wesentlich zugehörenden Eigenschaften nur als noch nicht verwirklichte Möglichkeiten in ihr. Es kann sein, daß beide zugleich oder daß sie in verschiedenen Augenblicken ihre Seinshöhe erreichen. Und vielleicht sind beide schon vergangen, wenn die Rose zu ihrer vollen Größe gelangt. So sind die endlichen Dinge nie ihrem vollen Bestande nach aktuell (sowohl im Sinne der Wirklichkeit als der Seinshöhe), sondern immer zum Teil aktuell, zum Teil potentiell.

So wie »Potentialität« in diesem Beispiel gefaßt war, bezeichnet sie eine niedere Seinsstufe, die zum Übergang in die höhere – zur Wirklichkeit und vollen Entfaltung – innerhalb dieses Individuums bestimmt ist. Dieses potentielle Sein hat die Substanz der Rose zur Seinsgrundlage. Es ist aber hier

noch eine andere Potentialität zur Abhebung zu bringen. Das Hochrot der Rose kann als Spezies genommen werden: nicht als Eigenschaft dieser Rose, sondern als die eigentümliche Rotnuance, die auch anderswo verwirklicht sein könnte. Die Möglichkeit der Verwirklichung in irgendwelchen Individuen gehört zur Spezies als solcher. Wenn sie in einem Individuum verwirklicht ist, so bleibt ihr die Möglichkeit des Verwirklichtwerdens in andern erhalten; und diese Potentialität, die der Spezies zugehört, ist ohne Bedeutung für den gesamten Wirklichkeitsstand dieses Individuums, während es für diesen Wirklichkeitsstand mitbestimmend ist, wenn die entsprechende Eigenschaft noch nicht verwirklicht ist. Dem entspricht, daß die Eigenschaft in der Substanz des Dinges wurzelt, auch mit ihrem potentiellen Sein, während die Spezies ein von diesem Dinge unabhängiges Sein hat. Ihre Möglichkeit, sich in andern Dingen zu verwirklichen, ist nicht in diesem Dinge begründet und überhaupt nicht in irgendwelchem dinglichen Sein, sondern in ihr selbst. Ihre Potentialität als Möglichkeit der Verwirklichung beruht auf einem eigenen Sein, das kein niederer Grad dinglicher Wirklichkeit ist. Es ist das den »idealen Gegenständen« eigentümliche Sein und kann darum am besten »ideales Sein« genannt werden. Dieses ideale Sein – das der »reinen« (d. i. nicht dinglichen) Farben, der reinen Töne, der reinen geometrischen Gestalten – ist, in sich betrachtet, als aktuelles in Anspruch zu nehmen; es steht sogar dem reinen Sein näher als die dingliche Wirklichkeit, weil es kein fließendes, sondern ein der Zeit und dem Wandel in der Zeit enthobenes, auf gleicher Höhe ruhend beharrendes Sein ist.

Daher ist es zu verstehen, daß Plato die Welt des Werdens und Vergehens als etwas Minderes im Vergleich zur »Welt der Ideen« ansah. Immerhin wird man Bedenken haben, den »Ideen« Aktualität zuzuschreiben. Es war stets einer der Haupteinwände gegen die Platonische Ideenlehre, daß die Ideen etwas Starres und Totes seien. Unter Aktualität haben wir aber nicht nur Wirklichsein und Entfaltetsein, sondern auch Wirksamsein, Tätigsein zu verstehen. Mit diesem Einwand hängt der andere nahe zusammen: Wie ist das Verhältnis der Ideen zu den Dingen und dinglichen Eigenschaften zu verstehen? Plato hat die Ideen als Urbilder der Dinge bezeichnet und das Sein der Dinge durch »Teilhaben« am Sein der Ideen erklären wollen. Aber was das »Teilhaben« bedeutet, hat er nicht zu voller Klarheit gebracht. Sind die Ideen nicht nur als Urbilder, sondern als Ursachen aufzufassen, die im Werden und Vergehen der Dinge wirksam sind und sie zu dem gestalten, was sie sind? Die Behandlung dieser Frage würde über die formale Betrachtung, auf die wir uns vorläufig beschränken wollen, hinausführen. Wir halten zunächst nur fest, daß es außer dem göttlichen Sein, das reiner Akt ist, und dem dinglichen Sein, in dem Aktualität und Potentialität in eigentümlicher Weise verbunden sind, eine dritte Form des Seins gibt, die wir ideales Sein nannten. Vom göttlichen Sein unterscheidet es sich einmal dadurch, daß es ein auf ein bestimmtes Was festgelegtes, kein unbegrenztes Sein ist; außerdem ist es nicht actus purus: Es gehört zu ihm eine Beziehung auf dingliches Sein, die ihm den Charakter der unerfüllten Möglichkeit gibt. Andererseits gehört zum dinglichen Sein eine – noch inhaltlich zu bestimmende – Beziehung auf das ideale Sein.



Die Beziehung der individuellen Gegenstände zu den »Ideen« haftet an ihrem Was und Wie. Auf die Frage, was das Ding sei, antwortet am umfassendsten die niederste Spezies, die das »Urbild« des konkreten Individuums ist (z. B. der Name einer ganz bestimmten Rosen-Spielart); auf die Frage, wie es sei, eine Qualität in specie (etwa eine bestimmte Rotnuance). Was unterscheidet nun das konkrete Individuum von der Spezies, der es Zug um Zug gleicht, was die dingliche Eigenschaft von der reinen Farbqualität, die sie verwirklicht? Diese Frage hängt aufs engste zusammen mit der andern: Was unterscheidet das dingliche vom idealen Sein? Ist es die Form des konkreten Individuums, in die die niederste Spezies eingeht? Und entsprechend die Form: dingliche Eigenschaft? Das ist offenbar keine Lösung. Das Ding ist nicht zusammengesetzt aus einer allgemeinen Spezies, die von sich aus eine Mehrheit einzelner Verwirklichungen zuläßt, und aus der Leerform des Individuums. Es kommt ihm vielmehr diese Form zu, weil es selbst nicht etwas Allgemeines, sondern durch und durch individuell ist. Es hat eine eigentümliche Fülle und Schwere, die der Spezies abgeht und sich weder auf einen angebbaren Inhalt noch auf eine Leerform zurückführen läßt. Eben diese Fülle und Schwere kennzeichnet das dingliche im Unterschied zum idealen Sein. Dieses qualitativ nicht zu Fassende im Aufbau des Dinges wird herkömmlich als Materie oder Stoff bezeichnet. Wir untersuchen es vorläufig nicht auf das, was es seinem Wesen nach ist, sondern fassen es auch nur formal als das, was den Unterschied des Dinges von der niedersten Spezies, des dinglichen vom idealen Sein begründet und was es möglich macht, daß eine Spezies in einer Mehrheit von Individuen »vorkommt«.

Zwei Fragen schließen sich hier an: 1. Ist in allen Fällen die Materie das »principium individuationis«, d. h. das, was es macht, daß das Ding ein Individuum – dies und kein anderes – ist, oder gibt es Gegenstände, die ihrem Was nach Individuen sind? 2. Wenn wir dem konkreten Individuum aktuelles Sein (im Sinne von wirklichem Sein) zusprechen: Wem verdankt es dieses Sein? Haftet es an der Form des Individuums oder an der Spezies, die sein Was bestimmt, oder an der Materie, die ihm die eigentümliche Fülle und Schwere des wirklichen Seins gibt? Die erste Frage ist schon an einer früheren Stelle ({{siehe oben}} S. 29) berührt und dahin beantwortet worden, daß es Individuen gibt, für die die Materie nicht Individuationsprinzip ist. Für sie wird die Frage, wem sie das Sein verdanken, besonders zu stellen sein ({{siehe oben}} S. 43). Für die materiellen Dinge werden wir sagen müssen, daß sie das ihnen eigentümlich aktuelle Sein nicht aufgrund der Form des Individuums haben können, denn dieser kommt als Leerform nur ein unselbständiges und darum potentiell Sein zu. Von der Materie wurde gesagt, daß sie dem dinglichen Sein die ihm eigentümliche Fülle und Schwere gebe; aber da sie für sich nicht existieren kann, sondern auch nur ein potentiell Sein hat, läßt sich auch auf sie das dingliche Sein nicht zurückführen. Sie bedarf, um ins Dasein zu treten, der Formung im doppelten Sinn: durch die Spezies, die das Ding inhaltlich bestimmt (die von der Leerform zu scheidende Wesensform) und durch die Form des Individuums, in die sie als von der Spezies geformte Materie eingeht.

Ist es also die Spezies, der das Ding sein Wirklichsein verdankt? Wenn wir die Spezies als »reine Idee« fassen, scheint auch das nicht ohne Schwierigkeiten zu sein. Kann sie, deren Sein als »ideales«

bezeichnet wird, dingliches Sein begründen? Träger des dinglichen Seins ist offenbar das Ganze, dessen aufbauende Teile wir jetzt getrennt betrachten: die zum konkreten Individuum geformte Materie. Wir brauchen uns nicht darum zu bemühen, das Sein dieses Ganzen auf etwas anderes zurückzuführen, wenn es als Ganzes von jeher bestanden hätte, wenn die darin verbundenen Teile unlöslich zueinander gehören. Wir brauchen jetzt nicht zu erörtern, ob eine solche unlösliche Verbundenheit überhaupt denkbar ist, ob nicht vielmehr der Zusammengesetztheit eines Ganzen die grundsätzliche Trennbarkeit seiner Teile entspricht. Wie dem auch sein mag – es gibt jedenfalls Dinge, die uns das Geformtwerden eines Stoffes anschaulich vor Augen führen: beim künstlerischen Gestalten und beim organischen Werden können wir es besonders deutlich verfolgen.

Wenn ein Künstler aus Marmor eine Knabengestalt bildet, so ist das fertige Kunstwerk das konkrete Individuum, das als Ergebnis der »Formung« vor uns steht. »Dieses Ding da« ist die Form des konkreten Individuums. Die Knabengestalt in ihrer eigentümlichen Schönheit ist die Spezies, die dieses Ding zu dem macht, was es ist. Ehe sie verwirklicht wurde, hat sie dem Künstler »als Idee vorgeschwebt«.

## Beilage II

(zu Seite 51)

Steht es dazu im Widerspruch, wenn der hl. Thomas sagt: »Von der Washeit heißt es, daß sie geschaffen werde; denn ehe sie ein Sein hat, ist sie nichts außer im Geist des Schöpfers, und dort ist sie nicht als Geschöpf, sondern als schöpferische Wesenheit?« Wenn wir recht bedenken, was Thomas unter »Idee« und was er unter »Washeit« versteht, dann ergibt die angeführte Stelle vielmehr eine Bestätigung der hier entwickelten Auffassung. Die Washeit ist das, wozu ein Ding geformt wird, das, was es ist, »ein Teil des zusammengesetzten Ganzen«. Dafür  $\{\{ge\}\}$  braucht er auch den Namen »Form« (im Sinne von Wesensform); »seine Idee aber pflegt sie nicht genannt zu werden, denn dieser Name Idee scheint eine von dem, dessen Form sie ist, getrennte Form zu bedeuten.« Sie ist das, »wonach es geformt wird; und dies ist die exemplarische Form, zu deren Abbild etwas gestaltet wird [...]«

Sodann gehört es zum Verhältnis von Urbild und Abbild, daß die Absicht besteht, dem Ding die bestimmte Form zu geben. Wo nur eine zufällige Ähnlichkeit vorhanden ist, da kann von Ab- oder Nachbilden nicht gesprochen werden. Schließlich muß das Wirkende, dem die Formung zuzuschreiben ist, sich selbst das Ziel stecken, etwas einem Urbild nach zu bilden, so wie es der Künstler tut. »Das also scheint der Sinn von Idee zu sein, daß die Idee eine Form ist, die etwas aufgrund der Absicht eines Wirkenden abbildet [...]« Für die Naturdinge ist der »schaffende Künstler« Gott; »da es aber nicht angemessen ist, Gott um eines Zieles willen wirken zu lassen, das von Ihm verschieden ist, und von anderswoher zu empfangen, wodurch Er instand gesetzt würde zu wirken, darum können wir die Ideen nicht außer Gott setzen, sondern nur im göttlichen Geist«.

*Thomas lehnt also eine selbständig existierende Welt objektiver Ideen ab. Er kennt geschaffene »Formen«: die Wesensformen, die ihr Sein in den Dingen haben; und er kennt davon unterschiedliche Ideen als ewige Urbilder der Dinge im göttlichen Geist.*

# Verzeichnis der von Edith Stein zitierten Literatur

*Augustinus, Aurelius: De trinitate*

*Conrad-Martius, Hedwig: Metaphysische Gespräche, Halle 1921.*

–: »Die Zeit«, in: *Philosophischer Anzeiger* 2 (1927/1928), S. 143–182, 354– 390; wiederabgedruckt in: dies.: *Schriften zur Philosophie*, Bd. 1, hg. von E. Avé-Lallemant, München 1963, S. 101–184.

Denzinger, Heinrich und Clemens Bannwart: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. 1928; erste Aufl. von H. Denzinger, Würzburg 1865.

*Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, erste Aufl. Halle a. d. S. 1900/ 1901; textkritisch ediert als Husserliana Bd. XIX/1, hg. von U. Panzer, The Hague/Boston/Lancaster 1984.*

–: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Halle a. d. S. 1913; textkritisch ediert als *Husserliana* Bd. III/1, hg. von K. Schuhmann, Den Haag 1976.

–: »Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins«, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung IX* (1928), S. 367–498; textkritisch ediert in: ders.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)* (*Husserliana* Bd. X), hg. von R. Boehm, Den Haag 1966.

–: *Formale und transzendente Logik*, Halle a. d. S. 1929, textkritisch ediert als *Husserliana* Bd. XVII, hg. von P. Janssen, Den Haag 1974.

–: *Méditations Cartésiennes*, Paris 1931; textkritisch ediert in: ders.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (*Husserliana* Bd. I), hg. von St. Strasser, Den Haag 1951

–: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914* (*Husserliana* Bd. XXVIII), hg. von Ulrich Melle, Dordrecht/Boston/London 1988.

Manser, Gallus: »Das Wesen des Thomismus«, in: *Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* [Freiburg i. Ü.] 38 (1924).

Platon: *Theaitetos, Philebos, Politeia, Timaios*.

Reinach, Adolf: »Über das Wesen der Bewegung«, in: *ders.: Gesammelte Schriften, Halle 1921, S. 406–461; textkritische Neuausgabe in: ders.: Sämtliche Werke, hg. von K. Schuhmann und B. Smith, München/Hamden/Wien 1989, S. 551–588*.

Stein, Edith: *Zum Problem der Einfühlung, Halle a. d. S. 1917; Nachdruck München 1980*.

–: »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften« (I. *Psychische Kausalität, II. Individuum und Gemeinschaft*), in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V* (1922), S. 1–283; Neudruck Tübingen 1970.

–: »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband [Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag], Halle a. d. S., 1929, S. 315–338; wiederabgedruckt in: H. Noack (Hg.), Husserl (Wege der Forschung Bd. XL), Darmstadt 1973, S. 61–86*.

Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de anima*.

–: *Quaestiones disputatae de homine*.

–: *Quaestiones disputatae de potentia*.

–: *Quaestiones de spiritualibus creaturis*.

–: *Quaestiones disputatae de veritate. – Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, in deutscher Übertragung von E. Stein, 2 Bde., Breslau 1931 und 1932; Neuausgabe: ESW Bd. III und IV, Freiburg/Louvain 1952 und 1955; Lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis, Breslau 1935*.