

Die Substanz im Bereich des geistigen Seins

Von Joseph de Vries S. J.

Die Frage nach der Substanz bezeichnet Aristoteles als die Kernfrage der Metaphysik: „Was man von je gesucht hat und jetzt sucht und stets suchen wird und was uns stets in Verlegenheit bringt, die Frage nämlich: Was ist das Seiende, bedeutet nichts anderes als: Was ist die Substanz? . . . Und so wird sich auch unsere Betrachtung am meisten, am ursprünglichsten und sozusagen ausschließlich darauf zu richten haben, was das in diesem Sinne Seiende ist.“¹ Zu dem brennenden Wissensdurst bezüglich der Substanzfrage, die aus diesen Worten spricht, steht die Gleichgültigkeit, ja Abneigung gegen diese Betrachtungsweise bei vielen modernen Denkern in einem merkwürdigen Gegensatz. Man hält diese Frage vielfach geradezu für eine von vornherein verfehlt Problemstellung, die das Denken auf eine falsche Bahn lenke. Vor allem für den Bereich des geistigen Seins glaubt man den Substanzbegriff als völlig unangemessen ablehnen zu müssen. Diese schroffe Gegensätzlichkeit in der Einstellung zur Substanzfrage im allgemeinen und zur Frage der geistigen Substanz im besonderen weist auf die Schwierigkeit der Frage hin und läßt vermuten, daß es in diesen Auseinandersetzungen an Begriffsverwechslungen und Mißverständnissen nicht fehlt. So dürfte es gerechtfertigt sein, die alte Frage nach der Substanz im Bereich des geistigen Seins und nach ihrer Erkenntnis von neuem zu stellen.

Ein Überblick über die auseinanderstrebenden Meinungen mag zunächst andeuten, wie verwickelt und vielschichtig die Fragen sind. Nur kurz hingewiesen sei auf den *Materialismus*. Er lehnt zwar meist die Substanz nicht schlechthin ab, aber es gibt für ihn nur die materielle Substanz. Alles seelische und geistige Leben ist nur eine besondere Art von Bewegung, ein Geschehen in einer eigenartig organisierten Materie, in der Sprache der Ontologie also Akzidens der einzig realen materiellen Substanz. Daran ändert auch der Übergang vom vulgären zum dialektischen Materialismus nichts. Denn wenn dieser auch einen qualitativen Unterschied zwischen Anorganischem und Lebendigem, zwischen unbewußtem und bewußtem Leben, zwischen sinnlichem Empfinden und Denken zugesteht, so läßt er doch diese Unterschiede nicht in einer jeweils wesensverschiedenen Substanz gründen, sondern in der einen materiellen Substanz, durch Ansammlung unmerklicher und allmählicher quantitativer Veränderungen vorbereitet, in sogenannten dialektischen Sprüngen entstehen. Alle qua-

¹ Metaph. 7, 1; 1028 b 2—4, 6f.

litativen Unterschiede halten sich also im Bereich des materiellen, d. h. räumlich-zeitlichen Geschehens.

Aber auch viele moderne Denker, die eine wesentliche Überlegenheit des Seelischen und Geistigen über das Materielle anerkennen und nichts weniger als Materialisten sein wollen, zeigen gegenüber dem Substanzbegriff oder wenigstens gegenüber seiner Anwendung im Bereich des geistigen Seins größtes Mißtrauen. Sogar Aristoteles hatte ja geschrieben: „Der Substanzcharakter kommt nach der gewöhnlichen Auffassung am augenscheinlichsten den Körpern zu.“² Wenn die Anwendung des Substanzbegriffs also sogar für die Körperwelt fragwürdig wird, muß sie dann nicht für den Bereich des geistigen Seins erst recht anfechtbar werden? Nun scheint aber die *moderne Physik* alles, was man in der Körperwelt für beharrende Substanz hielt, immer mehr aufzulösen. Korpuskeln, die doch als die eigentliche Substanz galten, können in Energie, also in etwas, was ontologisch als Akzidens aufgefaßt zu werden pflegt, umgewandelt werden; es scheint also diesen Unterschied von Substanz und Akzidens gar nicht zu geben. Sogar B. Bavink schreibt: „Die scheinbar so unverändert und ruhig beharrende Materie, dieses Ding der täglichen Erfahrung, an das man so hart und unerfreulich schon als kleines Kind anstoßen konnte, . . . enthüllt sich als eine höchst verwickelte Form unzählig vieler *Elementarvorgänge*, ihre ‚Beharrlichkeit‘ als eine perspektivische Täuschung, ihre scheinbar schlechthin gegebenen ‚Eigenschaften‘ als Formen jener Vorgänge.“³ So kommt er schließlich zu dem Ergebnis: „Das Etwas, was die Welt vom Nichts unterscheidet, ist zugleich Sein und Geschehen, Materie und Energie. Eine Unterscheidung von ‚Substanz‘ und ‚Akzidens‘ hat keinen Sinn mehr, wenn es sich um die letzten Grundlagen handelt.“⁴

Es ist also der dynamische Charakter der materiellen Wirklichkeit, der die Anwendung des Substanzbegriffes auszuschließen scheint. Aus demselben Grund hatte schon zu Ende des vorigen Jahrhunderts W. Wundt in seiner *Aktualitätstheorie* die Seelensubstanz entschieden abgelehnt; Fr. Paulsen folgte ihm in dieser Ablehnung. Die Seele ist nach Wundt nicht eine von dem geistigen Geschehen verschiedene Substanz, sondern das geistige Geschehen selbst in seinem unaufhaltsamen Fließen und seiner inneren Verbundenheit. Der innere Zusammenhang des Seelenlebens werde zerstört, wenn man ein beharrendes Substrat als Ursache der Vorgänge hinzudenke; das Lebensgeschehen werde dadurch zu einem diesem Substrat nur äußerlich

² Metaphysik 7, 2; 1028 b 8 f.

³ Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 9. Aufl., Zürich 1949, 212.

⁴ A. a. O. 215. Weitere Zeugnisse für die Preisgabe der Substanz bei J. Seiler, Philosophie der unbelebten Natur, Olten 1948, 371.

anhaltenden Spiel veränderlicher Wirkungen. Zudem wisse das Bewußtsein nichts von einer Seelensubstanz, sie sei nur ein abstrakter, leerer Begriff, der für die Erklärung des Seelenlebens unfruchtbar sei⁵.

Wundt blieb nicht bei der Aktualitätstheorie als psychologischer Theorie stehen, sondern versuchte sie zu einer Metaphysik auszuweiten; das tiefste Wesen alles Seienden ist ihm Wille als unablässiges Werden und Geschehen im Gegensatz zu dem immerwährenden Beharren der Substanz. Dieser metaphysische Charakter der substanzlosen Auffassung des Seelenlebens ist noch viel deutlicher in der *Lebensphilosophie Bergsons* ausgeprägt. In dem stetig strömenden Leben des eigenen Bewußtseins entdeckt die Intuition das letzte Wesen aller Wirklichkeit. Es ist Bewegung, Dauer (*durée*), Lebensschwungkraft (*élan vital*). Das Wesen dieser stetig fließenden Dauer verfehlt der Verstand, indem er sie in eine Abfolge von erstarrten Zuständen (*états*) zerteilt. Diese erste Täuschung führt dann notwendig zu einer zweiten: Damit nicht jede Verbindung zwischen den zerteilten Zuständen fehle, sieht sich der Verstand genötigt, ihnen eine beharrende Substanz zugrunde zu legen, ähnlich wie die Perlen einer Kette an einem festen Faden aneinandergereiht werden. So wird aber das wahre Wesen des Lebens verfälscht.

M. Scheler lehnt die Auffassung der Aktualitätstheorie, die Person bestehe im Zusammenhang der Akte, ab; aber darin ist er mit ihr einig, daß die Person kein „Ding“, keine „Substanz“ ist, die Akte vollzieht. Sie ist vielmehr die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens⁶. Anderswo braucht Scheler dafür den Ausdruck „Aktsubstanz“. Die Person unterscheidet er scharf von dem psychischen Ich; dieses ist noch ein „Gegenstand“, die Person dagegen wesenhaft ungegenständlich. Auf andere Behauptungen Schelers über die Person und das Ich können wir hier nicht eingehen.

Gegen die „Vergegenständlichung“ der Person wendet sich auch die *Existenzphilosophie*. So wird auch in ihr die Substanz zum mindesten vernachlässigt. Die Existenz hat akthaften Charakter, besteht sozusagen in der Kette der freien Entscheidungen, mit denen der Mensch sich selbst wählt. Heidegger leugnet ausdrücklich, daß die Ek-sistenz Substanz im überlieferten Sinne, d. h. etwas Beharrendes sei; sie ist vielmehr ein je und je sich Zeitigendes⁷.

Scheler meint, wenn man schon einmal im Bereich des Geistigen

⁵ Vgl. J. Hessen, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Berlin 1932, 261 f.; W. Wundt, *Einführung in die Psychologie*, 3. Aufl., Leipzig 1913, 124—129.

⁶ *Der Formalismus in der Ethik*, 2. Aufl., Halle 1921, 397—399.

⁷ Vgl. J. B. Lotz S. J., *Zum Wesen der Existenzphilosophie*: Schol 25 (1950) 161—183, bes. 169.

Substanz annehme, so führe das folgerichtig zu der Auffassung Spinozas von der *einen* Substanz in allen; denn es fehle hier jede Art von Mannigfaltigkeit, wie Zeit, Raum, Menge⁸. In der *pantheistischen Auffassung* Spinozas wird aber ebenfalls der Substanzcharakter der geistigen Seele des Einzelmenschen geleugnet. Sie ist nur mehr endlicher Modus der einen Allsubstanz. Hegel lehnt zwar die Auffassung Spinozas als zu naturalistisch ab; aber auch bei ihm bleibt alles Endliche letztthin ein bloßes Entwicklungsmoment des einen absoluten Subjekts.

Im Gegensatz zu allen bisher erwähnten Denkern leugnet *Kant* nicht eigentlich die Substantialität der geistigen Seele selbst, vielmehr nur deren *Erkennbarkeit*; er hat aber durch seine Substanzlehre der Leugnung der Substanz bei vielen Späteren vorgearbeitet. Der versuchte Beweis der Substantialität des Ich ist nach Kant ein „Paralogismus“, weil er das nur im Denken als Subjekt erfaßte identische Ich mit einem in der Anschauung gegebenen beharrenden Ich verwechsle. Eine solche Anschauung gebe es nicht; darum sei die Kategorie der Substanz auf das Ich nicht anwendbar, da die Kategorien ja nur dann objektive Bedeutung haben, wenn ihnen eine Anschauung entspricht. Die der Kategorie der Substanz entsprechende Anschauung aber ist die eines in der Zeit beharrenden Gegebenen. Das „Schema“ der Substanz ist ja nach Kant die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit. Obwohl er das Beharren nie als das Wesen der Substanz bezeichnet, tritt diese Bestimmung doch derart in den Vordergrund, daß sie fast als das eigentliche Wesen der Substanz erscheint. Mit Recht bemerkt *Hessen*⁹, dies habe seinen Grund darin, daß Kants gesamte Vernunftkritik auf das naturwissenschaftliche Erkennen zugeschnitten ist. So hat seine Substanzlehre viel zu der Einengung des Substanzbegriffs auf die Körperwelt beigetragen, ähnlich wie seine Lehre von der Kausalität für die Einschränkung des Begriffs der Ursache auf das naturgesetzlich notwendige Geschehen in weitem Maß bestimmend geworden ist.

Wie dieser gedrängte Überblick zeigt, ist der immer wiederkehrende Hauptgrund der Gegner einer geistigen Substanz der Charakter des Beharrenden, der mit der Substanz notwendig gegeben und mit dem geistigen Leben unvereinbar zu sein scheint. Darum meint man, die Auffassung der Seele als einer Substanz beruhe auf unberechtigter Übertragung einer Kategorie des physischen Seins auf das ganz andersgeartete seelische bzw. geistige Sein.

Dem steht schroff die Meinung derer entgegen, die gerade im Bewußtsein unseres geistigen Lebens den Ursprung des Substanzgedankens sehen, ja ein *unmittelbares Bewußtsein der Seele bzw. des Ich*

⁸ Der Formalismus in der Ethik 399.

⁹ Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit 157.

als *Substanz* annehmen. So schreibt z. B. J. Donat in seiner lateinischen Psychologie: „Nach dem Zeugnis des Bewußtseins ist unser Ich eine Substanz. . . . Wir nehmen unmittelbar wahr, . . . daß jenes Ganze, das wir Ich nennen, ein in sich bestehendes Seiendes (ens in se) ist.“¹⁰ Ähnliche Begründungen für die Substantialität des Ich findet man nicht selten, wenn auch meist nicht so eindeutig klar. Im Mittelalter beriefen sich für diese Auffassung viele auf die Autorität des hl. Augustinus, der bekanntlich lehrt, der Geist erkenne sich selbst durch sich selbst: mens seipsam per seipsam cognoscit. Matthaeus ab Aquasparta, Heinrich von Gent, der Verfasser des Buches *De rerum principio* und andere verstanden diese Lehre im Sinn einer unmittelbaren Anschauung der Seele als geistiger Substanz; der hl. Thomas deutet die Texte bekanntlich anders.

Andere scheinen noch weiter zu gehen und zu lehren, die *Substanz* sei ganz allgemein in der geistigen Erkenntnis *wesensmäßig das Erst-erkannte*. Es kann nicht nur kein Akzidens geben, ohne daß *natura prius* eine Substanz besteht, sondern es kann auch kein Akzidens vom Verstand erfaßt werden ohne Voraussetzung der Substanz. In diesem Sinn wird der Text des hl. Thomas angeführt: „Wie der Begriff des Sinnenwesens früher ist als der des Menschen, weil die Definition des Sinnenwesens in der Definition des Menschen enthalten ist, so ist auch die Substanz ihrer Definition nach früher als die Akzidentien“; . . . „weil man in die Definition eines jeden Akzidens die Definition der Substanz setzen muß.“¹¹

Angesichts so tiefgehender Gegensätze der Meinungen drängt sich die Vermutung geradezu auf, daß der Begriff der „Substanz“, der in den verschiedenen Auffassungen vorausgesetzt wird, nicht ganz der gleiche ist, daß also den Meinungsverschiedenheiten, wenigstens zum Teil, nur verschiedene Gesichtspunkte zugrunde liegen, die wegen der Schwankungen im Bedeutungsgehalt des Wortes „Substanz“ als gegensätzlich erscheinen. Eine Klärung dieses Bedeutungsgehaltes scheint daher unerläßlich zu sein, wenn wir die sachlichen Probleme und Meinungsverschiedenheiten nicht durch mißverständliche Wortfassungen noch unnötigerweise verwirren wollen.

Zunächst einige Worte über die *vorphilosophische Bedeutung des Wortes „Substanz“*, an die der philosophische Sinn des Wortes anknüpft. A. Brunner meint, dies sei die Bedeutung „Besitz, Mittel zum Unterhalt, Lebensgrundlage, die darunter steht und das Leben hält“; da aber das verfügende Aussein auf Besitz feste, beständige Dinge suche, mit denen man rechnen kann, Dinge, die eine gewisse Beständig-

¹⁰ Psychologia, ed. 10, Innsbruck 1936, 391.

¹¹ In 7 Metaph. lect. 1 n. 1258.

keit haben, so bekomme das Wort „Substanz“ den Sinn des Festen, Beständigen, Fertigen, und von da aus habe sich die philosophische Bedeutung des Wortes entwickelt¹². Die philosophische Urbedeutung des Wortes wäre demnach die des Festen, Beharrenden im Gegensatz zu den wechselnden Eigenschaften.

Diese Ableitung scheint mir wenig wahrscheinlich zu sein. Das lateinische Wort *substantia* dürfte durch Übersetzung des griechischen ὑπόστασις entstanden sein. Dieses Wort hat aber nach Passows Wörterbuch erst bei Byzantinern gelegentlich die Bedeutung „Vermögen“, während sein philosophischer Gebrauch schon viel älter ist. Das lateinische „*substantia*“ findet sich bereits im 1. Jahrhundert nach Christus bei Quintilian, und zwar im Sinn von Bestand, Wesen; erst später, bei Tacitus, scheint es im Sinn von „Subsistenzmittel, Vermögen“ vorzukommen. Die Urbedeutung, an die der philosophische Sprachgebrauch anknüpft, dürfte wohl eher die des „Zugrundeliegenden“ als die des „Festen, Beständigen“ sein. Ebenso scheint es wenig wahrscheinlich, daß die griechischen Philosophen, die das Wort οὐσία in den philosophischen Sprachgebrauch einführten, daß insbesondere Aristoteles, der es für die erste seiner Kategorien wählte, dabei nicht dessen Ableitung von εἶναι im Auge gehabt hätte, sondern an die Bedeutung „Vermögen“, die das Wort in der Volkssprache hatte, angeknüpft hätte. Daß Aristoteles das Wort οὐσία vorzüglich zur Bezeichnung des selbständig Seienden gewählt hat, geht daraus hervor, daß er seinen Sinngehalt nahe an den des Wortes ὑποκειμενον heranrückt: „Die ersten Substanzen heißen deshalb im vorzüglichen Sinn Substanzen, weil sie Subjekt von allem andern sind (διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἔπασιν ὑποκεῖσθαι) und alles andere von ihnen ausgesagt wird.“¹³ Ähnlich heißt es im 5. Buch der Metaphysik: „Alles dies wird οὐσία genannt, weil es nicht von einem Substrat (οὐ καθ' ὑποκειμένου), sondern anderes von ihm ausgesagt wird.“¹⁴

Diese Stellen sind natürlich auch für die *sachliche Klärung des Begriffs der Substanz* von größter Bedeutung. Wenn die „Substanz“, die im eigentlichsten Sinn „Substanz“ heißt, nämlich die „erste Substanz“, nicht von etwas anderm ausgesagt werden kann, so deshalb, weil sie nicht Bestimmung eines anderen ist, sondern selbst allen Bestimmungen zugrunde liegt; alles andere ist „in“ der ersten Substanz, sagt Aristoteles. Dieses „Insein“ meint natürlich kein räumliches Verhältnis, ebensowenig wie das „Zugrundeliegen“ der Substanz das räumliche Verhältnis des Fundaments zu dem aufruhenden Gebäude meint, obwohl das Wort daher genommen ist. Positiv dürfte uns die hier ge-

¹² Der Stufenbau der Welt, München 1950, 63 f.

¹³ Categ. 5; 2 b 15—17.

¹⁴ Metaph. 5, 8; 1017 b 13 f.

meinte Beziehung des „Inseins“ und „Zugrundeliegens“ wohl nirgends anders gegeben sein als in dem Verhältnis unserer bewußten Akte zum „Ich“: wir erleben alle unsere Akte als „unsere“ Akte, d. h. als Akte des „Ich“. Auf verschiedene Weise drücken wir dieses Verhältnis aus: das Ich „hat“ die Akte, es „liegt ihnen zugrunde“, ist ihr „Träger“, ihr „Subjekt“; die Akte ihrerseits sind Akte „des Ich“, sind „in ihm“, „inhärieren“ ihm, sind seine Bestimmungen, seine „Akzidentien“.

Von diesem „Den-Akzidentien-Zugrundeliegen“ hat die Substanz also ihren Namen, der ja nichts anderes bedeutet als „Darunterstehen“ oder konkret das „Darunterstehende“: *substantia, quia substat accidentibus*. Und das ist auch jenes Merkmal, das uns von unserer Erfahrung aus als erstes die Substanz kundtut. Aber damit ist nicht gesagt, daß es bereits das eigentliche Wesen dessen ausmacht, was wir mit dem Wort „Substanz“ bezeichnen. Das ist in der Tat nicht der Fall. Der Begriff bedarf vielmehr unter doppelter Rücksicht einer genaueren Fassung. Weder ist jedes Seiende, das Akzidentien zugrunde liegt, schon ohne weiteres eine Substanz, noch muß jede Substanz notwendig Akzidentien zugrunde liegen.

Zum ersten: Es ist bekannt, daß die scholastische Philosophie mit der Möglichkeit rechnet, daß sich das Verhältnis des Inhärierens eines Seienden in einem andern wiederholt, so daß das Subjekt einer Bestimmung seinerseits wieder Bestimmung eines andern Subjektes ist. So nehmen z. B. viele Scholastiker an, daß die Qualitäten der Körper zunächst der Quantität inhärieren, die selbst wieder Akzidens der körperlichen Substanz ist. Die Möglichkeit einer derartigen Wiederholung des Inhärenzverhältnisses läßt sich nicht bestreiten. Soll man dann aber *das* Akzidens, das selbst wieder Träger anderer Akzidentien ist, „Substanz“ nennen? Es wäre dann, wenn auch unter verschiedener Rücksicht, zugleich Substanz und Akzidens. Eine solche Möglichkeit widerspricht aber dem überlieferten Sinn des Wortes „Substanz“. Um diesen Sinn begrifflich festzulegen, genügt es also nicht, zu sagen, die Substanz sei das Subjekt, der Träger von Akzidentien. Es muß vielmehr hinzugefügt werden: Sie ist das *letzte Subjekt*, jenes Subjekt, das selbst nicht wieder einem andern Subjekt inhäriert. Positiv gewendet heißt das: sie ist das selbständige Seiende; das meinen auch die lateinischen Ausdrücke: *ens in se* oder *per se stans*, *ens, cui competit esse per se*. Es scheint aber, daß dieser anscheinend rein positive Begriff nur dann wirklich klar wird — namentlich in seinem Unterschied zu dem, was wir *ens a se* nennen —, wenn er zugleich negativ bestimmt wird als das Seiende, das *nicht* einem andern als Akzidens inhäriert; nur diese Art der Unselbständigkeit, der Abhängigkeit, schließt der Begriff der Substanz aus, nicht aber

die Abhängigkeit von einer Wirkursache. Die Substanz ist also das Seiende, das in sich und für sich besteht, im Gegensatz zu den Akzidentien, die nur Bestimmungen eines andern, entis ens, sind.

Damit ist auch schon die zweite Präzisierung des Substanzbegriffs angedeutet. Solange wir die Substanz „Subjekt“, wenn auch „letztes Subjekt“, nannten, schienen wir die Beziehung zu ihr inhärierenden Akzidentien für wesentlich zu halten. Sie ist auch gewiß wesentlich für jede endliche Substanz. Aber wäre ein Seiendes, das in voller Selbständigkeit für sich besteht, ohne durch irgendwelche Akzidentien bestimmt zu sein oder bestimmt werden zu können, nicht „Substanz“ zu nennen? Der philosophische Sprachgebrauch hat sich nicht auf diese Einschränkung des Substanzbegriffs auf den Bereich des relativen Seins festgelegt. Auch das schlechthin absolute Seiende, das in keiner Weise „Subjekt“ von Akzidentien ist, wird als „Substanz“ bezeichnet. Der relative Gegensatz, der dem Begriff des „Akzidents“ wie auch dem des „Subjektes“ wesentlich ist, ist also dem Begriff der Substanz nicht wesentlich, sondern nur der privative Gegensatz zum Akzidents: die Substanz ist nicht, in keiner Weise, akzidentelle Bestimmung eines andern, sie negiert das eigentümliche „Insein“, das dem Akzidents als solchem eignet. Der Begriff „letztes Subjekt“ kann demnach nicht als Definition der Substanz gelten, sondern nur der Begriff „*selbständiges Seiendes*“, „Seiendes, dem es nicht zukommt, in einem andern zu sein“. Gewiß ist der Name „Substanz“ ebenso wie der Name „Subjekt“ von der Beziehung auf die Akzidentien her genommen, aber der so bezeichnete Begriff besagt nicht wesentlich diese Beziehung, während der Begriff „Subjekt“ in seiner Entgegensetzung zu „Bestimmung“ oder „Akzidents“ so gefaßt wird, daß er wesentlich die Beziehung des Trägerseins gegenüber den akzidentellen Bestimmungen besagt.

Wir haben so den Wesensbegriff der „Substanz“ gewonnen, ohne auch nur ein Wort vom „Beharren“ als Wesensmerkmal der Substanz zu sagen. In der Tat macht das Beharren nicht das Wesen der Substanz aus. Sonst wäre die Frage unvermeidlich: Wie lange muß ein Seiendes beharren, um als „Substanz“ gelten zu können? Offenbar muß es nicht ohne Anfang und ohne Ende oder auch nur ohne Ende beharren. Es gibt vergängliche Substanzen. Sobald das zugegeben wird, kann aber nicht mehr ohne Willkür eine bestimmte Minderdauer für die Substanz festgesetzt werden. Es ist also recht wohl denkbar, daß eine Substanz nur den Bruchteil einer Sekunde „beharrt“, und ebenso ist es denkbar, daß eine akzidentelle Bestimmung eines Seienden jahrhunderte- und jahrtausendlang besteht. Ein absolutes Maß für das „Beharren“ der Substanz gibt es also nicht.

Ist darum die Bestimmung der Substanz als des beharrenden Seien-

den völlig verfehlt? Das ist auch nicht anzunehmen. In der Tat ist die Substanz, mit ihren eigenen Akzidentien verglichen, wesentlich *das relativ beständigere Seiende*, aus dem einfachen Grund, weil die Substanz in ihrem Sein nicht abhängig ist von den Akzidentien, wohl aber diese von jener: die Substanz kann weiterbestehen, auch wenn ihre akzidentellen Bestimmungen wechseln, das Akzidens aber kann — wenigstens natürlicherweise — nicht als dieses Akzidens identisch weiterbestehen ohne die individuelle Substanz, deren Bestimmung es ist. Insofern hat auch die Lehre Kants, das Beharren einer Erscheinung in der Zeit im Wechsel anderer Erscheinungen sei das sinnliche Schema der Substanz, ihren guten Sinn. Nicht als ob das im Wechsel anderer Bestimmungen beharrende sichtbare Merkmal, z. B. die im Wechsel der Farben bleibende Gestalt, sogleich notwendig die Substanz *wäre*; wohl aber in dem Sinn, daß die beständigeren Merkmale eher als allzu flüchtige auf die Substanz hinweisen. Man wird aber weder sagen können, daß das Beharren irgendeines sichtbaren Merkmals ein untrügliches Zeichen ist für den Weiterbestand der gleichen Substanz, noch umgekehrt sagen können, daß der Wechsel sämtlicher oder der meisten wahrnehmbaren Merkmale ein untrügliches Zeichen für eine eingetretene substantielle Veränderung sei. Jedenfalls ist die körperliche Substanz in ihrer Eigenart nur bestimmbar von den sinnlich wahrnehmbaren Akzidentien her. Hier dürfte ein Problem liegen, über dessen ganze Schwierigkeit man sich bisher noch nicht genug Rechenschaft gegeben hat. Vielleicht ist es schwer, hier über Wahrscheinlichkeiten überhaupt hinauszukommen, wenigstens was etwaige substantielle Wesensunterschiede innerhalb der großen Naturreihe angeht. Jedenfalls müßte man, bevor man solche Unterschiede behauptet, zunächst einmal grundsätzlich die Frage nach den Kriterien stellen, nach denen derartige Unterschiede zu beurteilen sind; sonst ist der Eindruck unvermeidlich, man gehe nur „gefühlsmäßig“ voran. Dies sei hier im Vorübergehen bemerkt; für unser Thema, das nur die Substanz im Bereich des geistigen Seins betrifft, ist ein Versuch der Lösung dieser Fragen nicht erforderlich.

Das Beharren der Substanz ist jedenfalls nur in einem relativen Sinn zu verstehen. Noch wichtiger zur Vermeidung von Mißverständnissen ist eine Abgrenzung des der Substanz eigenen „Beharens“ gegen den Begriff der *Unveränderlichkeit*. Wie wir sahen, beruhen sehr viele Vorurteile gegen den Begriff der Substanz auf der Vorstellung, die Substanz sei notwendig etwas Starres, Unbewegliches, Unveränderliches. Aber „sich identisch durchhalten“ bedeutet durchaus nicht dasselbe wie „unverändert bleiben“. Die Substanz bleibt gewiß im Wechsel der Akzidentien dieselbe, aber sie bleibt nicht un-

verändert. Dieser Unterschied ist für das rechte Verständnis der Lehre von Substanz und Akzidens entscheidend. Wer das Verhältnis der Substanz zu ihren Akzidentien so auffaßt, als sei die Substanz ein starrer Block, dem die Akzidentien nur äußerlich angeheftet werden, so wie man Klötzchen in eine Stecktafel hineinsteckt und wieder aus ihr herauszieht, der hat den wahren Sinn dieser Lehre überhaupt noch nicht verstanden. Selbstverständlich bestimmen und formen die Akzidentien die Substanz innerlich; sie sind ja nichts anderes als ihr wechselndes Sosein. Aber in all diesem Wechsel bleibt die innerlich veränderte Substanz doch die gleiche¹⁵. Das ist so wenig ein Widerspruch, daß im Gegenteil ein identisch bleibendes Substrat wesensnotwendige Voraussetzung für die Möglichkeit jeder Veränderung ist; eine Veränderung ohne bleibendes Substrat ist ein innerer Widerspruch; denn sie wäre eine Veränderung, ohne daß sich etwas veränderte; es verändert sich ja weder das, was völlig aufhört zu sein, noch das, was völlig neu beginnt zu sein, sondern nur das, was als ein und dasselbe vorher so war und nachher anders ist. Dieses „Anderssein“ ist keineswegs dasselbe wie „ein anderes sein“; wenn ich heute fröhlich bin und morgen traurig, so bin ich gewiß anders geworden, ich habe mich verändert, aber ich bin nicht ein anderer geworden, sondern nach wie vor derselbe Mensch. Dies und nichts anderes ist es, was die Lehre vom „Beharren“ der Substanz im Wechsel der Akzidentien besagen will.

Und das ist gewiß nichts wesentlich Neues, sondern ist schon oft mit ähnlichen Worten gesagt worden. Und doch scheint das Mißverständnis, als besage „Substanz“ ein „starres Wirklichkeitsklötzchen“, fast unausrottbar zu sein. Bei dieser Lage der Dinge drängt sich die Frage auf: Wäre es nicht besser, auf das nun einmal mißverständlich gewordene Wort zu verzichten und den Gedanken in anderer Weise auszudrücken?

Dann müssen wir uns aber zunächst darüber klar werden, daß ähnliche *terminologische Schwierigkeiten* auch bei vielen andern Begriffswörtern der überlieferten Philosophie bestehen, so etwa bei den Wörtern Kausalität, Gegenstand, ja sogar Sein. Bei vielen modernen Denkern sehen wir die Tendenz, die Bedeutung dieser Begriffswörter einzuengen, ohne daß man sich dessen immer klar bewußt wäre. So entsteht dann der Schein, als hätte die überlieferte Philosophie, die den Anwendungsbereich dieser Begriffswörter viel weiter ausdehnte, wesentliche Unterschiede übersehen und z. B. das Geistige, Personale nach Kategorien einer bloßen Sachwelt gedacht, die Werte auf ein

¹⁵ Bleibt die Substanz selbst nicht die gleiche, so liegt nicht eine nur akzidentelle, sondern eine substantielle Veränderung vor.

wertfreies Sein, Religion auf Metaphysik zurückgeführt. Wir leugnen auch nicht, daß die moderne Philosophie sich vielfach mit Erfolg bemüht hat, die besondere Eigenart der verschiedenen Seins- und Lebensbereiche klarer herauszuarbeiten. Soweit sie sich dabei gegen „monistische“ Richtungen wendet, die alle wesentlichen Seins- und Wertunterschiede in öder Gleichmacherei aufheben, ist sie ohne Zweifel im Recht. Aber wenn sie in einseitiger Betonung einer bis in die letzten Wurzeln reichenden Gegensätzlichkeit die tiefe Verwandtschaft aller Seinsbereiche übersieht oder leugnet, zerstört sie folgerichtig alle echte Metaphysik und führt zum Agnostizismus.

Zur Überwindung solcher terminologischer Schwierigkeiten mag man gewiß in Einzelfällen versuchen, die alte Wahrheit in ein neues sprachliches Gewand zu fassen. Aber ob durch dauernde Einführung einer neuen Terminologie die Schwierigkeit wirklich beseitigt würde, kann man wohl bezweifeln. Vielleicht besteht eher die Gefahr, daß die neuen Termini bald auch wieder in einem verengten Sinn ausgelegt würden. Außerdem würde der Zusammenhang mit der Überlieferung gelockert. Viele würden in der Auffassung, die überlieferte christliche Philosophie habe das Personale usw. in seiner Eigenart völlig mißkannt, und damit in ihrer Geringschätzung dieser Philosophie nur bestärkt werden. Mit Recht mahnt darum auch das Rundschreiben „*Humani generis*“ zur Zurückhaltung, was die Änderung der überlieferten Terminologie angeht, wenn es auch zugleich zugibt, daß der Schulsprache natürlich nicht die gleiche Unveränderlichkeit zukommt wie der Wahrheit selbst, die sie zum Ausdruck bringt. Viel mehr als auf eine neue Terminologie wird es also darauf ankommen, wieder den Sinn zu wecken für die eigentlich metaphysische, alle Seinsbereiche umspannende Bedeutung der philosophischen Grundbegriffe. Denn das Fehlen dieser echt metaphysischen Denkweise ist der tiefere Grund für so manches Mißverständnis. Wir werden also immer wieder auf den eigentlich metaphysischen Sinn der umstrittenen Begriffswörter hinweisen müssen und ihn abheben gegen den verengten, vielfach auf Kant zurückgehenden Sinn der gleichen Wörter.

Wir werden also den Begriff der Substanz nach wie vor im überlieferten metaphysischen Sinn verwenden dürfen. Und so fragen wir nunmehr, welche Anwendung dieser Begriff im Bereich des geistigen Seins finde. Als geistiges Sein ist uns zunächst unser bewußtes geistiges Leben, unser Denken, Fühlen, Wollen gegeben. Freilich hebt sich dieses geistige Leben für das unmittelbare Bewußtsein nicht deutlich gegen das sinnliche Leben ab, da sich beide aufs innigste durchdringen. Es fragt sich also zunächst, *ob dem sinnlich-geistigen Erlebnisstrom überhaupt eine „Substanz“ zugrunde liegt.*

Man könnte hier zunächst auf den unmittelbar einsichtigen Satz verweisen, daß jedes Seiende, das nicht selbst Substanz ist, notwendig Bestimmung einer Substanz ist, da sich das Verhältnis des Inhärierens nicht ins Unendliche fortsetzen kann; sonst wäre ja alles Seiende abhängig von einem andern, und es wäre doch kein anderes da, von dem es abhängig ist, was einen inneren Widerspruch bedeutet. Wenn es also überhaupt etwas gibt, so gibt es „Substanz“. Dieser Satz, den man das *Substanzprinzip* nennen kann, erlaubt uns aber für sich allein noch nicht, zu bestimmen, welches die Substanz im einzelnen ist, die für das gegebene Seiende in Frage kommt; in unserm Fall z. B. läßt sich durch das Substanzprinzip allein nicht entscheiden, ob der Erlebnisstrom selbst Substanz ist oder ein individuelles Ich oder ein überindividuelles oder gar absolutes Subjekt die Substanz ist, der die Erlebnisse als Akzidentien inhärieren.

Weiter führt uns hier zunächst das unmittelbare Bewußtsein als *Ich-Bewußtsein*. Es zeigt uns alle unsere gegenwärtigen „Akte“, die übrigens dem unmittelbaren Erleben nicht wie scharf sich voneinander abhebende Einheiten erscheinen, als Akte des „Ich“. Wenn ich das erlebte Geschehen nur durch Sätze wie „Es existiert ein Sehen“, „Es denkt“ usw. ausdrücke, so bringe ich nicht das Ganze, was ich erlebe, zum Ausdruck. Ich muß vielmehr sagen: „*Ich* sehe dies und jenes“, „*Ich* denke über das Problem der Substanz nach“ usw. Dieses „Ich“, das wir als ein und dasselbe in allen verschiedenartigen gegenwärtigen Bewußtseinszuständen und „Akten“ erleben, tut sich uns unmittelbar als das „Subjekt“ aller dieser Zustände und Akte kund: es ist der Träger der Akte, die Akte sind „seine“ Akte. Das ist einfach unmittelbar erlebte Tatsache; wenn Hume und andere Empiristen diese Tatsache wegzudeuten versuchen, indem sie das Ich nichts anderes als die Summe der Akte sein lassen, so tun sie gerade das, was sie den Metaphysikern vorwerfen: sie verfälschen wegen vorgefaßter Meinungen die Erfahrung. Besonders klar wird das Ichbewußtsein da, wo wir uns schmerzlich oder freudig betroffen fühlen, und noch mehr, wo wir selbst aktiv den Bewußtseinsstrom lenken. Das „Ich“ als Subjekt der gegenwärtigen Erlebnisse und diese ihrerseits als dem Ich „inhärierend“ sind also unmittelbare Gegebenheiten des Bewußtseins. Was wir philosophisch mit den Worten „Akzidens“ und „Subjekt“ bezeichnen, ist nichts anderes als das, was wir jeden Augenblick im Verhältnis unseres Denkens, Fühlens, Strebens zum „Ich“ erleben.

Zu diesem unmittelbaren Ichbewußtsein kommen die Gegebenheiten des *Gedächtnisses*. Die Erinnerung sagt mir, daß ich, d. h. der gleiche, der jetzt diese Erlebnisse hat, früher ähnliche oder auch ganz andersartige Erlebnisse gehabt habe. So bezeugt sie uns die Identität des Ich

durch unser ganzes bewußtes Leben hindurch. Ja ohne ein streng identisch sich durchhaltendes Subjekt wäre echtes Gedächtnis überhaupt unmöglich. Und doch haben wir uns im Verlauf der Jahre in unserm Denken, Fühlen und Streben bedeutend verändert. So zeigt sich einerseits klar das identische Beharren des Ich als des Subjektes der Zustände und Akte, anderseits der stetige Wechsel dieser seiner Zustände und Akte und die damit gegebene Wandelbarkeit des Ich. Eines von beiden leugnen hieße die Erinnerung grundsätzlich für Täuschung erklären. Es würde uns hier zu weit führen, wollten wir das Unberechtigte einer solchen skeptischen Haltung ausdrücklich aufweisen.

Ist damit das *Ich als „Substanz“ erwiesen?* Wie wir sahen, ist weder das Beharren noch das Subjektsein das eigentliche Wesen der Substanz, sondern jene Selbständigkeit, die wir durch das „Insichsein“ bezeichnen. Diese ist uns aber weder durch das unmittelbare Bewußtsein noch durch die Erinnerung als Erfahrungstatsache gegeben. Gewiß gibt uns das Bewußtsein nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß das Ich seinerseits als akzidentelle Bestimmung oder auch nur als substantieller Teil einem umfassenderen überindividuellen Subjekt angehörte. Eine solche Behauptung wäre also willkürlich; aber damit allein ist ihre Falschheit noch nicht positiv erwiesen.

Die meisten Autoren, die sich um den Beweis der Substantialität des Ich bemühen, schenken dieser Schwierigkeit wenig Aufmerksamkeit. Ihr ganzes Augenmerk richtet sich auf die Widerlegung der Aktualitätstheorie, und dazu genügen allerdings die bisherigen Überlegungen. Sie genügen aber nicht, um gegen pantheistische Verflüchtigungen des individuellen Seelenlebens die Substantialität des individuellen Ich zu erweisen. Man könnte gegen diese Theorien geltend machen: Wenn wir wirklich nur Seinsweisen oder Entwicklungsmomente einer Allsubstanz oder sonst eines überindividuellen Wesens wären, müßten wir uns dessen bewußt sein. Dieser Gedanke hat sicher sein Gewicht; aber bedeutet er einen strengen Beweis?

Überzeugender als eine Begründung der Substantialität, die nur vom *Fehlen* des Bewußtseins der Seinseinheit mit dem Absoluten ausgeht, dürfte ein Beweis sein, der *positive* Gegebenheiten des Bewußtseins als unvereinbar mit einer seinshaften Unselbständigkeit des Ich erweist. Als solche Gegebenheit scheint vor allem die *Freiheit des Wollens* in Betracht zu kommen, die zwar wohl nicht im Bewußtsein ganz unmittelbar erlebt wird, aber doch auf Grund des innern Erlebens angenommen werden muß, wie schon oft gezeigt worden ist. Freiheit besagt wesentlich eine Selbstbestimmung des Handelns. Ist das individuelle Ich aber selbständig handelnd, so muß es auch selbständig seiend sein. Die Substanz ist ja nicht untätiges, starres Substrat des Wirkens, sondern selbst das eigentlich Wirkende; selbst

wenn man von der Substanz real unterschiedene Fähigkeiten annimmt, ist das nicht so zu verstehen, als seien nur die Fähigkeiten wirksam, während die Substanz selbst in unbewegter Ruhe verharrt; vielmehr ist es die Substanz, die durch ihre Fähigkeiten wirkt. Wäre also das individuelle Ich nicht selbständige Substanz, so würde es auch sein Wirken nicht selbst bestimmen; dieses Wirken wäre vielmehr nur Auswirkung des Handelns eines andern, der sich des Ich als einer seiner Kräfte bediente. Von freier Selbstbestimmung könnte keine Rede mehr sein. So ist die Freiheit der stärkste Beweis für die substantielle Eigenständigkeit des individuellen Ich.

Freilich ist damit die Frage nach der Beschaffenheit dieses substantiellen Ich noch nicht entschieden: Ist es ein materielles Substrat, ist es nichts anderes als der Leib, oder ist eine *unkörperliche Substanz* anzunehmen? Daß im Begriff einer unkörperlichen Substanz kein Widerspruch enthalten ist, wurde bereits gezeigt; „Substanz“ ist ja hier nicht im Sinn der Alltagssprache als „Stoff“, sondern im philosophischen Sinn als „selbständiges Seiendes“ zu nehmen.

Die materialistische Auffassung vom Körper als der einzig wahren Substanz ist schon mit der *Identität des Ich während der ganzen Lebensdauer* unvereinbar. Gäbe es im Menschen keine andere Substanz als nur die materielle, so könnte von einer strengen Identität des Ich keine Rede sein, da die einzelnen stofflichen Bestandteile des Leibes im Lauf der Zeit abgenützt und im Stoffwechsel durch neue ersetzt werden; mögen diese neu assimilierten Stoffe auch chemisch von der gleichen Art sein, so sind sie doch nicht identisch die gleichen wie die ausgeschiedenen Stoffe. Wäre die stoffliche Substanz im Menschen also die einzige, so wäre ein bestimmter Einzelmensch heute gewiß nicht mehr derselbe Mensch wie vor 20 Jahren. Zur Erklärung der Identität der Person muß also außer der im Lauf der Zeit kommenden und gehenden stofflichen Substanzen eine durch die ganze Lebensdauer identisch verharrende Substanz angenommen werden.

Noch klarer tritt die Unkörperlichkeit dieses Substrates des bewußten Lebens hervor, wenn wir nicht nur seine Identität in der Zeit, sondern auch seine strenge Identität in dem ganzen durch den Organismus erfüllten Raum, d. h. seine Unräumlichkeit und quantitative *Einfachheit* betrachten. Oft begründet man die Einfachheit des denkenden Subjektes durch die Einfachheit des gedachten Objektes. Aber diese Beweise erscheinen wenig durchsichtig und müssen mit schwer erweislichen Voraussetzungen arbeiten. Der inneren Erfahrung näher bleibt ein anderer Beweis, der darum auch viel einleuchtender zu sein scheint, der Beweis aus der Einheit des Bewußtseins¹⁶; merk-

¹⁶ Vgl. Jos. Fröbes S. J., *Psychologia speculativa* II, Friburgi 1927, 254.

würdigerweise ist er immer noch wenig bekannt. Ausgangspunkt ist die schlichte Tatsache, daß es ein und dasselbe Ich ist, das sieht, hört, riecht, fühlt usw. Offenbar sind an diesen verschiedenen Wahrnehmungen aber ganz verschiedene Organe bzw. Gehirnzentren beteiligt. Wäre das leibliche Organ der einzige Träger der Wahrnehmung, so wäre also das sehende Subjekt nicht das gleiche wie das hörende, ja nicht einmal das Subjekt, das die rechte Hälfte dieses Tisches sieht, wäre das gleiche wie jenes, das die linke Hälfte sieht usw., da es ja jeweils verschiedene Teile des Körpers sind, die als materielles Substrat der verschiedenen Wahrnehmungen gelten müssen. Ein identisches Ich, das z. B. das Ticken der Uhr hört und ihre Gestalt sieht und daher beides auf dasselbe Ding beziehen kann, gäbe es also nicht. Derartige Erfahrungen sind nun aber das Allergewöhnlichste in unserm bewußten Leben. Es muß also in all den verschiedenen, räumlich getrennten Sinnesorganen ein streng einheitliches, identisches Etwas geben, dem all diese, rein materiell betrachtet, räumlich geschiedenen Wahrnehmungen zugleich gegenwärtig sind. Dieses Etwas kann also selbst nicht wieder etwas räumlich Ausgedehntes sein, weil es dann ja wieder nur durch verschiedene räumliche Teile in den verschiedenen Organen zugegen wäre. Es muß also als streng ein- und dasselbe ganz in jedem Teil des empfindenden Organismus gegenwärtig sein, d. h. aber: es muß unräumlich, unausgedehnt, einfach sein. Damit ist seine wesentliche Andersartigkeit und Verschiedenheit gegenüber dem räumlichen, ausgedehnten, teilbaren Organismus erwiesen.

Die „Geistigkeit“ oder *Immaterialität* im strengen Sinn der scholastischen Philosophie ist so freilich noch nicht begründet. Zur Vermeidung von Mißverständnissen gebrauchen wir in diesem Sinn vielleicht besser das Wort „Immaterialität“. Die Ausdrücke „geistig“, „Geistigkeit“ werden sehr oft auch angewandt, nur um die im Bewußtsein gegebene Eigenart des höheren Seelenlebens im Gegensatz zum sinnlichen Leben zu bezeichnen; das Wort „geistig“ entspricht dann etwa dem lateinischen „intellectualis“. Von der seinshaften Eigenart der Akte, die sich dem Bewußtsein entzieht, kann dabei abgesehen werden. Von dem „Geistigen“ in diesem weiteren Sinn ist das Geistige oder Immaterielle im Sinn des lateinischen „spiritualis“ oder „immaterialis“ zu unterscheiden. Es bezeichnet die ontologische Eigenart der im weiteren Sinn „geistigen“ Akte, ihre innerliche Unabhängigkeit von der Materie. Immateriell sind also Akte, an deren Zustandekommen leibliche Organe nicht unmittelbar beteiligt sind. Entsprechend heißt eine Substanz geistig oder immateriell, wenn sie in ihrem Wirken und darum auch in ihrem Sein nicht wesensnotwendig an einen Leib gebunden ist, oder in den Ausdrücken des Hylemorphismus: eine Substanz, die zum mindesten nicht darin aufgeht,

ausschließlich Form eines Körpers zu sein. Einer solchen vom Körper innerlich unabhängigen Form eignet die der Substanz zukommende Selbständigkeit des Seins in höherem Maß als einer völlig an den Körper gebundenen Form; daher nennt Thomas die immaterielle Seele im Gegensatz zu der völlig an die Materie gebundenen Seele der Tiere „etwas Subsistierendes“¹⁷.

Da uns diese seinsmäßige Selbständigkeit des substantiellen Prinzips der geistigen Akte nicht unmittelbar bewußt ist, muß sie von der Seinsweise der geistigen Akte, d. h. der Verstandes- und Willensakte her erschlossen werden. Zur Begründung der Immaterialität dieser Akte weist man nicht mit Unrecht darauf hin, daß sich eine eindeutige Zuordnung bestimmter Nerven- oder Gehirnprozesse zu den geistigen Erkenntnis- und Willensakten nicht aufweisen läßt; diese eindeutige Zuordnung ist es aber gerade, die die sinnlichen Empfindungen, Wahrnehmungen usw. als innerlich an den Leib gebunden erweist. Dieser Hinweis hat gewiß seine Bedeutung; aber es ließe sich entgegnen, es sei vielleicht nur bisher noch nicht gelungen, die auch den sogenannten geistigen Akten streng zugeordneten Nervenprozesse festzustellen.

So werden wir zur Begründung der seinsmäßigen Leibunabhängigkeit der Akte von der Eigenart ihrer im Bewußtsein gegebenen intentionalen Hinordnung auf ihr Objekt ausgehen müssen, entsprechend dem methodischen Grundsatz des hl. Thomas: „Die Eigenart des Aktes unterscheidet sich je nach der verschiedenen Eigenart des Objektes.“¹⁸ Wo Thomas diesen Grundsatz auf den Beweis der Immaterialität der Vernunftkenntnis anwendet, geht er meist von der Tatsache aus, daß *unser Verstand im sinnlich Gegebenen das allgemeine Wesen erfäßt*¹⁹. Doch stützt sich diese Begründung auf zwei umstrittene oder nicht völlig einsichtige Voraussetzungen, nämlich erstens auf die These von der Materie als Individuationsprinzip, zweitens auf eine nicht eindeutig zwingende Anwendung des Satzes, daß zwischen dem für eine Fähigkeit charakteristischen Objekt (*objectum proportionatum*) und der seinshaften Vollkommenheit der Fähigkeit selbst eine gewisse seinshafte Ähnlichkeit bestehen muß. Die erste Voraussetzung ist freilich vielleicht nicht wesentlich, wenigstens wenn wir nicht am Buchstaben haften bleiben, sondern den tieferen Sinn des Gedankens beachten. Die Überlegenheit des Verstandes besteht ja, streng genommen, nicht eigentlich in der Erkenntnis des Allgemeinen im Gegensatz zum Einzelnen — denn dies annehmen hieße,

¹⁷ S. th. 1 q. 75 a. 2.

¹⁸ S. th. 1 q. 77 a. 3.

¹⁹ De ente et essentia c. 5; De spir. creat. a. 1; De anima a. 1; S. th. 1 q. 14 a. 1; q. 50 a. 2.

wie A. Brunner bemerkt²⁰, die unbestimmtere Erkenntnis für vollkommener erklären als die bestimmtere —, sondern vielmehr darin, daß er das Allgemeine des Gegenstandes von der konkreten Erscheinung des Einzeldinges abheben und *wesenhaft* erfassen kann, während der Sinn in die konkrete *Erscheinung* des Einzeldinges gebannt bleibt und sie nicht in einen umfassenderen Wesenszusammenhang stellen kann. Die konkrete, auf die Sinne relative Erscheinung der Dinge, namentlich ihre sinnlichen Qualitäten, dürften aber in der Tat in ihrer Materialität begründet sein, während die vom Verstand erfaßten Wesensstrukturen, wenigstens zum Teil, von der Materie absehen. So ist es also nicht unberechtigt, wenn dem für unsern Verstand charakteristischen Objekt im Gegensatz zum Objekt der Sinne eine gewisse Immaterialität zugeschrieben wird. Größere Schwierigkeit bietet die andere Voraussetzung des thomistischen Beweises, die als notwendig behauptete seinshafte Ähnlichkeit zwischen Objekt und Erkenntnisakt. Natürlich ist diese Behauptung nicht mit dem empedokleischen „Gleiches wird durch Gleiches erkannt“ zu verwechseln. Daß eine gewisse Zuordnung bestehen muß zwischen dem Seinsgrad des Erkennenden und seinem Objekt, ist wohl unbestreitbar. Daß diese Zuordnung aber gerade darin bestehen muß, daß dem Wesen des materiellen Dinges als eigentümlichem Gegenstand unserer Verstandeserkenntnis ein erkennendes Prinzip entspricht, das einerseits Form eines Leibes, andererseits doch immateriell ist, das dürfte a priori schwerlich zwingend sein. Wenn die menschliche Seele einmal als geistige Form des Leibes vorausgesetzt wird, dann erscheint die genannte Zuordnung gewiß recht entsprechend, aber allein von ihrem einen Glied her, nämlich von der Eigenart des Objektes her, die Seinsstufe der menschlichen Seele erstlich zu beweisen, scheint kaum möglich zu sein.

Die wesentliche Überlegenheit des geistigen Lebens in seiner Gesamtheit über das rein sinnliche Leben legt ohne Zweifel den Gedanken nahe, daß auch seinshaft zwischen beiden ein tiefgreifender Unterschied besteht, insofern das sinnliche Leben wesentlich leibgebunden ist, das geistige nicht. Über diese allgemeine Erwägung hinaus werden wir uns nach besondern Gesichtspunkten im geistigen Leben umsehen, die ein Mitwirken der Materie eindeutig ausschließen. Ein solcher Gesichtspunkt scheint die *Freiheit des geistigen Lebens von der Naturkausalität* zu sein. Wir müssen hier voraussetzen, daß alles materielle Geschehen der Naturkausalität unterliegt, d. h. daß es durch physisch notwendig wirkende Kräfte eindeutig bestimmt ist²¹. Eben weil das

²⁰ Vgl. Erkenntnistheorie, Köln 1948, 228.

²¹ Vgl. hierzu: J. de Vries, Naturgesetzlichkeit oder Freiheit: Stimmen der Zeit 144 (1949) 489—496; ders., Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Thomas von Aquin: Scholastik 20—24 (1949) 503—517.

sinnliche Leben an die Materie gebunden ist, wirkt sich auch in ihm diese naturhafte Notwendigkeit aus. Sie zeigt sich etwa im Ablauf der Vorstellungen nach den Gesetzen der Assoziation. Es ist nicht ein objektiv-logisch notwendiger Zusammenhang, der im assoziativen Ablauf der Vorstellungen auf eine bestimmte erste Vorstellung gerade diese zweite folgen läßt, sondern dafür ist ein rein subjektiver, naturhafter Zusammenhang entscheidend, etwa die Tatsache, daß die entsprechenden Wahrnehmungen zufällig einmal gleichzeitig gegeben waren. Mit der wesentlichen Abhängigkeit der sinnlichen Erkenntnis von materiellen Bedingungen hängt auch deren Relativität zusammen. Je nach der verschiedenen Eigenart und augenblicklichen Verfassung der wahrnehmenden Subjekte muß dem einen der gleiche Gegenstand so und dem andern anders erscheinen. Von dieser bloß naturhaften Determination aber ist das Denken frei. Das Urteil ist nicht ein Produkt notwendig ablaufender Naturgesetze, sondern der Geist behält allen bloß naturhaften Antrieben gegenüber die Freiheit, sich allein vom klar sich zeigenden Sein des Sachverhaltes bestimmen zu lassen. Das wäre aber nicht möglich, wenn auch das Denken und Urteilen ein leiblich-seelischer Vorgang wäre; dann würde es, wie alles materielle Geschehen, durch die in der Materie wirkende Naturkausalität zu einer bestimmten Stellungnahme hingenötigt, ob diese nun dem wirklichen Sachverhalt entspricht oder nicht. Tatsächlich ist dies ja die Auffassung des Psychologismus, der eben darin gründet, daß er die wesentliche Überlegenheit des Geistes verkennt und darum das geistige Erkennen der Naturkausalität unterwirft.

Noch deutlicher tritt die Freiheit von der Naturkausalität im Willen hervor. Hier haben wir nicht nur, wie im Denken, eine andersgeartete Determination, nämlich die Determination durch das intentionale Objekt anstatt durch naturnotwendig wirkende physische Kräfte, sondern eigentliche Wahlfreiheit zwischen mehreren intentionalen Objekten. Die Freiheit von der materiellen Kausalität und daher von der Materie selbst ist hier also noch deutlicher. Darum muß dem freien Wollen, ähnlich wie der Einsicht und dem Urteil des Verstandes, eine immaterielle Substanz als Träger und wirkendes Prinzip zugrunde liegen. Ohne eine solche Substanz bleibt das geistige Leben unbegreiflich.

Freilich ist dieses geistige Prinzip nicht real verschieden von dem Ich, das wir als Träger auch der sinnlichen Akte erleben. Diese Identität des Ich wird durch die Einheit des Bewußtseins aufs klarste bezeugt. Es ist also eine Übertreibung, wenn Scheler²² das Ich als psychologisches Subjekt der geistigen Person so schroff entgegengesetzt, als handle es sich um zwei verschiedene Subjekte.

²² Der Formalismus in der Ethik 401—408.

Das sinnliche Leben, das dem gleichen Ich zukommt wie das geistige, ist aber wesentlich an das Mitwirken körperlicher Organe gebunden. Daraus geht hervor, daß das in den geistigen Akten erlebte immaterielle Ich zugleich „*Form des Leibes*“ und „*Seele*“ im aristotelischen Sinn des Wortes ist. Auf die genauere Begründung dieses Satzes wie auch auf die nicht leichten neuen Probleme, die sich aus ihm ergeben, können wir hier nicht eingehen. Im Rahmen dieses Aufsatzes muß es uns genügen, die Substanz im Bereich des geistigen Seins aufgewiesen zu haben.

Die entscheidende Bedeutung dieser Einsicht ist klar. Die Substantialität der Seele ist die Seinsgrundlage der personalen Identität während der ganzen Dauer des menschlichen Lebens und damit jeder echten Verantwortung für vergangene Taten. Die Geistigkeit der Seele aber ist Voraussetzung für die Möglichkeit des Fortlebens nach dem Tode.

Diese Zusammenhänge dürften wohl manche Gegner der Substantialität der Seele zu wenig beachten. Ihre Gegengründe aber beruhen zum guten Teil auf Mißverständnissen, wie sich aus unsern Darlegungen ergibt. Nur auf einige Punkte sei zum Schluß noch ausdrücklich hingewiesen.

Immer wieder wird von den Gegnern des Substanzbegriffes das Beharren irrtümlich als das eigentliche Wesen der Substanz betrachtet und dieses dazu noch als starre Unveränderlichkeit aufgefaßt. Ähnlich meint man, die „Akzidentien“, die „Akte“, seien nach der Auffassung der Alten feste, von der Substanz und voneinander sich scharf abhebende Einheiten; darin sieht man eine Zerstückelung des lebendigen Stroms des Bewußtseins. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß das *abstrahierende Denken* und die Sprache allerdings gewisse Unterscheidungen schärfer herausstellen, als es der lebendigen Wirklichkeit entspricht. Das ist unvermeidlich; aber eine Falschheit liegt nicht darin, solange nicht die durch die abstrakte Denkweise gegebene Trennung der Inhalte auf die konkrete Wirklichkeit übertragen wird. Diese Wirklichkeit ist natürlich stets lebendige Einheit von Substanz und Akzidentien, etwa das mit bestimmten Bildern und Gedanken erfüllte, so und so gestimmte, diese oder jene Ziele verfolgende Ich. Die „Akte“, die unser abstrahierendes Denken in diesem Lebensstrom unterscheidet, folgen nicht ruckweise aufeinander wie die Einzelbilder eines Filmstreifens, sondern sind in beständigem Übergang von einem zum andern, in „Bewegung“ gerade im Sinn des alten *Motus*-Begriffes. Und ihr Zusammenhang liegt nicht allein in der abstrakt gefaßten, gleichsam leeren Substanz, die in unbegreiflicher Aufeinanderfolge einen Akt nach dem andern aus ihrer unbe-

wußten Tiefe hervortreten läßt; vielmehr ist es natürlich stets das durch seine gegenwärtigen Zuständlichkeiten bestimmte Ich, das wirkt; die vorhergehenden Zuständlichkeiten sind keineswegs gleichgültig für die folgenden, sondern es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen ihnen. Aber gerade dieser innere Zusammenhang verlangt auch eine identisch verharrende Substanz; ohne sie würde die Person bzw. die „Existenz“ völlig aufgelöst; es wäre kein „Selbst“ mehr da, das „sich zeitigt“ und seiner Selbstverwirklichung zustrebt.

Diese „*Selbstverwirklichung*“ kann also gewiß nicht als eine *productio ex nihilo sui et subiecti*, als völlige Neuschöpfung, aufgefaßt werden, sondern sie setzt die Substanz des Selbst voraus, die schon in wahrem Sinn „Person“ ist. Andererseits entfaltet sich die Person erst im Vollzug ihres Wirkens allmählich zu ihrer vollen Wirklichkeit. Die Akzidentien sind also keineswegs etwas „Nebensächliches“, ohne das die Substanz schon vollendet wäre. Die Substanz ist vielmehr innerlich ausgerichtet auf die in ihr bereits vorgezeichnete Vollverwirklichung. Das Bild Gottes, das in der geistigen Substanz grundgelegt ist, verlangt danach, selbsttätig ausgestaltet zu werden.

Wenn wir das Ich als Substanz denken, liegt darin auch keineswegs, wie Kant meint, ein „*Paralogismus*“. Gewiß ist das Ichbewußtsein keine „Anschauung“ im strengen Sinn des Wortes, weil es keine direkte, sondern eine reflexe Erfassung ist, aber es ist, was wesentlicher ist, eine unmittelbare Erfassung eines realen Seienden. Und in diesem Seienden erleben wir unmittelbar das für die Substanz-Betrachtung grundlegende Verhältnis des „Inseins“ der Akte im Ich als Subjekt. Diesem Sachverhalt wird Kant nicht gerecht. Er tritt bereits mit einem fertigen Begriffsschema von Anschauung, Kategorien usw. an ihn heran. Dieses Schema ist allein aus der Analyse der äußeren Erfahrung erarbeitet und darum unzureichend.

Zuzugeben ist freilich, daß das Ich uns *nicht unmittelbar als Substanz gegeben* ist. Der Schein des Gegenteils konnte nur dadurch entstehen, daß die Begriffe „Subjekt“ und „Substanz“ nicht gehörig unterschieden wurden. Wie wir aber zeigten, liegt in dem Bewußtsein des Ich als Subjektes der Akte der Ansatzpunkt für den Schluß auf seine Substantialität.

Auch aus der *Priorität des Begriffs der Substanz* vor dem des Akzidens folgt nicht, daß es eine unmittelbare Wahrnehmung des Ich als Substanz geben muß. Zunächst ist hier der Unterschied von Begriff und Wahrnehmung zu beachten. Dann gilt auch betreffs der Begriffe, wie wir sahen, daß der Begriff der Substanz ohne die Entgegensetzung gegen den Begriff des Akzidens kaum völlig klar wird; das Akzidens seinerseits kann zwar ohne ein *Subjekt*, dem es inhäriert, in keiner Weise gedacht werden; dieses Subjekt muß aber nicht sogleich letztes

Subjekt, d. h. *Substanz*, sein. So kann auch das Akzidens unmöglich *als* Akzidens wahrgenommen werden, ohne daß es zugleich als einem Subjekt inhärierend wahrgenommen wird; eine unmittelbare Wahrnehmung der Substanz als Substanz braucht aber damit nicht verbunden zu sein.

Auf dieser mittleren Linie scheint am ehesten eine echte Metaphysik der Substanz mit nüchterner Anerkennung der Erfahrungswirklichkeit vereinbar zu sein. Wir haben versucht, die philosophische Spekulation möglichst eng an die Tatsachen der innern Erfahrung anzuknüpfen und allzu abstrakte Begriffsspekulation zu vermeiden. Vielleicht ist das der Weg, auf dem wir am ehesten hoffen können, gegenüber aller Herabsetzung des Substanzbegriffs durch so manche moderne Denker diesen wieder zu Ehren zu bringen.