

# Kant und das Sein.

Von Walter Brugger S. J.

Es ist niemals ohne Bedeutung, was ein Philosoph über das Sein gedacht hat; am wenigsten, wenn es sich um einen Mann von der geschichtlichen Bedeutung Kants handelt. Das Sein ist dem Gedanken so innerlich, daß kein Gedankenbau Bestand haben kann ohne eine bestimmte Seinsauffassung. Überdies hat die Auseinandersetzung zwischen Kant und der Scholastik eine besondere Nähe zum Seinsbegriff. Die Metaphysik der Scholastik ist Seinsmetaphysik. Auch ohne ausdrückliche Erklärung ist ihr bloßes Dasein ein Bekenntnis zur Möglichkeit, transzendentes oder erfahrungsjenseitiges Sein zu erkennen. Kant bestreitet diese Möglichkeit. Der Seinsbegriff erlaubt also, die beiderseitige Stellungnahme und den Fragepunkt aufs schärfste zu bestimmen. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß es gelingt, die Seinsbegriffe beider in ein bestimmtes Verhältnis zueinander zu bringen; was für den von der Scholastik kommenden wieder zur Voraussetzung hat, daß er sich über den Kantischen Seinsbegriff Klarheit verschaffe.

Im folgenden soll versucht werden, die Gedanken Kants über das Sein aufzugreifen, sie im Lichte der scholastischen Philosophie zu prüfen und den Versuch Kants, das Sein als Setzung an sich zu denken, folgerichtig weiterzuführen. Es wird sich zeigen, daß dieser Versuch Kants, der in seinem System leider keine ausschlaggebende Stellung erlangt hat, folgerichtig zu Ende gedacht, zur Erkenntnis des transzendenten Seins und damit zur Seinsmetaphysik führt. Die Abhandlung umschließt drei Teile: I. die Darlegung des kantischen Seinsbegriffs; II. dessen Prüfung; III. dessen Weiterführung.

## I. Darlegung des Kantischen Seinsbegriffs.

Nach Sein als solchem kann in der Philosophie nur an zwei Orten gefragt werden: in der Metaphysik und in der Kritik der Metaphysik. Da Kant keine theoretische Seinsmetaphysik kennt, bleibt als Raum unserer Untersuchung die „Kritik der reinen Vernunft“. Der Ausdruck „Sein“ kommt in der KrV verhältnismäßig selten vor. Als sinn- gleich oder doch sinnverwandt können vorläufig gelten: Dasein, Existenz, Realität und Wirklichkeit.

Der Sache nach spricht Kant in der KrV zweimal ausführlicher über das Sein: in der tr Analytik und in der tr

Dialektik. In der tr Analytik treten Realität und Dasein als Kategorien auf: jene als die erste Kategorie der Qualität und im Gefolge der logischen Funktion behahender Urteile, diese als die zweite Kategorie der Modalität und im Gefolge der logischen Funktion assertorischer Urteile (80/105)<sup>1</sup>. Wie die andern Kategorien sind auch Realität und Dasein bestimmte Weisen des Verstandes, den sinnlich gegebenen Stoff zu einem Gegenstand in der Erscheinung zu verknüpfen, und beschränken sich deshalb auf das Feld möglicher Erfahrung. Genauerer über Realität und Dasein erfahren wir im Abschnitt „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“. Während die Kategorie ein Erzeugnis des reinen Verstandes ist, wird das ihr entsprechende Schema unter dem Einfluß des Verstandes von der Einbildungskraft hervorgebracht. Es ist das allgemeine Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen. Im einzelnen bestimmen sich die Schemata durch das Verhältnis der Kategorien zur Zeit als der allgemeinen Form möglicher Erfahrung.

*Realität* ist im reinen Verstandesbegriff das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen [Gegenständen als Erscheinungen] der Empfindung entspricht, die transzendente Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität) (143/182). Der Gegenstand bedarf, um im Bewußtsein zu erscheinen, nicht bloß der Form, sondern auch des Stoffes, der Empfindung. Diesem bewußtseinsinneren Stoff entspricht die transzendente Materie aller Gegenstände, d. h. die Vorstellung von Gegenständen als Dingen an sich, oder die Vorstellung von Sachheit, Realität. Die Beziehung der Realität zur Zeit ergibt das Schema einer Realität, als der Quantität von etwas, sofern es die Zeit erfüllt (ebd.).

Die Kategorie des *Daseins* unterscheidet sich von der Kategorie der Realität dadurch, daß sie nicht auf den Inhalt des Gegenstandes geht, sondern auf dessen Beziehung zum Denken überhaupt (vgl. 74/99); sie gehört zu den Kategorien der Modalität. Wenn der Begriff schon ganz vollständig ist, also auch die Sachheit oder Realität enthält, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei? Hierdurch werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich (samt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande, zur empirischen Urteilskraft und zur Vernunft verhalte. Für das Dasein oder die Wirklichkeit gilt: Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich [= zweites Postulat des empirischen Denkens überhaupt] (218—219/265—266). Das Schema aber der Wirklichkeit

<sup>1</sup> Die beiden durch einen Strich getrennten Zahlen geben die Seitenzahl der 1. und 2. Auflage an. Texte, die nur in der 1. oder 2. Auflage stehen, werden wie üblich mit A und B angegeben.

ist das Dasein in einer *bestimmten* Zeit [während das Schema der Möglichkeit die Vorstellung eines Dinges auf irgendeine Zeit bezieht, das der Notwendigkeit aber auf alle Zeit] (144—145, 183—184).

Als Kategorien haben Realität und Dasein nur im Felde der möglichen Erfahrung objektive Gültigkeit. Werden sie darüber hinaus angewandt, so weiß man nie, ob dadurch überhaupt ein Gegenstand vorgestellt werde. So weit es sich nicht bloß um leeres Denken, sondern um inhaltliche Erkenntnis handelt, kann nur das als seiend angesprochen werden, was in der inneren oder äußeren Erfahrung wahrnehmbar ist. In diesem Sinne sind Seiendes und Erfahrbares, Sein und Erfahrbarkeit vertauschbare Begriffe. Das Sein übersteigt zwar den einzelnen Gegenstand, nicht aber die gesamte Erfahrung (relative Transzendenz). Die Seinsordnung ist gleich dem Felde möglicher Erfahrung.

Das Verhältnis von Realität und Dasein (Wirklichkeit) läßt sich an dem scholastischen Begriffspaar *essentia* und *esse* näher erläutern. Die Realität oder Sachheit entspricht dem ersten, das Dasein oder die Wirklichkeit dem zweiten, wobei jedoch die Beschränkung beider Begriffe auf die bloße Erfahrungsordnung nicht vergessen werden darf. Die Washeit ist für Kant immer die Sachheit des erfahrbaren Dinges, die Wirklichkeit dessen Erfahrbarkeit zu einer bestimmten Zeit.

Da die Kategorien Realität und Dasein nur im Rahmen der *tr* Deduktion und der sich daran anschließenden Kategorienlehre Kants Sinn und Bedeutung haben, kann auch ihre kritische Erörterung nur in der Untersuchung jenes größeren Zusammenhangs erfolgen. Das würde aber die Grenzen, die sich die vorliegende Arbeit gesteckt hat, überschreiten. Kant hat sich jedoch auch außerhalb jenes Rahmens über das Sein ausgesprochen: in der *tr* Dialektik. Die Untersuchung des ontologischen Gottesbeweises veranlaßte ihn, auch dem überkategorialen Sinn des Seinsbegriffs seine Beachtung zu schenken.

Kant schreibt in diesem Zusammenhang: „Sein ist offenbar *kein reales Prädikat*, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne“ (598/626). Durch das Hinzutreten des Seins wird das Wesen keiner Sache vermehrt oder vermindert. Das Sein ist ganz außerhalb des Bereiches der Washeit und des Begriffs. Denn Begreifen heißt nach Kant ein *So-sein* bestimmen.

Unmittelbar zuvor hatte Kant den Unterschied zwischen logischen und realen Prädikaten dargelegt. „Zum logischen Prädikate kann alles dienen, was man will, sogar das Subjekt kann von sich selbst prädiziert werden; denn die Logik abstrahiert von allem Inhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten sein“ (ebd.). Das reale Prädikat ist die Bestimmung eines Dinges, oder dasjenige, was hinzukommen

muß, um den Begriff eines Dinges bestimmt zu machen. Als hinzutretende Bestimmung darf sie nicht schon im Begriff des Subjekts enthalten sein, sondern muß durch ihr Hinzutreten seinen Begriff vergrößern. Diese letzte Forderung ist beachtenswert. Sein ist kein reales Prädikat, eben weil es den Begriff keines Subjekts vergrößert. Es liegt also ganz außerhalb der Ebene der Begriffe und kann deshalb auch niemals durch Begriffszergliederung gefunden werden.

Wenn Sein kein reales Prädikat ist, gehört es zu den *logischen Prädikaten*. Das schließt zweierlei ein: erstens, daß das Sein kein reales Prädikat ist, daß es also dem Begriff des Gegenstandes, von dem es ausgesagt wird, in der Linie des Begriffes nichts hinzufügt; und zweitens, daß es dennoch sinnvoll in einer Aussage an der Stelle des Prädikats stehen kann. Diesen beiden Bedingungen genügt das Sein nur, wenn es eine *außerbegriffliche Bestimmung* ist. Eine Bestimmung des Subjekts muß es sein, sei es an sich oder in Bezug auf anderes, da sonst überhaupt nichts ausgesagt würde; außerbegrifflich muß diese Bestimmung sein, da sonst der Subjektbegriff vergrößert würde.

Welcher Art ist nun diese außerbegriffliche Bestimmung? „Sein“, sagt uns Kant, „ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“ (598/626)<sup>2</sup>. Die Einschränkung „bloß“ will nur das Mißverständnis abwehren, daß überdies der Subjektbegriff vermehrt werde. Zweierlei kann durch das Sein gesetzt werden: das Ding selbst und seine Bestimmungen oder realen Prädikate. Denn ein Prädikat heißt nicht deshalb real, weil es existiert, sondern weil es den Subjektbegriff vermehrt. Die Aufstellung, Sein ist kein reales, sondern bloß ein logisches Prädikat, bedeutet deshalb keineswegs, daß das Sein ein bloßes Gedankending sei. Kant macht denn auch im folgenden einen Unterschied zwischen dem logischen und einem andern Gebrauch des Seins, den er nicht näher bezeichnet, der aber auf Grund des vorgebrachten Beispiels als realer Gebrauch angesehen werden muß. Dabei ist aber zu beachten, daß realer Gebrauch und reales Prädikat nicht dasselbe bedeuten. Das Sein im realen Gebrauch ist kein reales, sondern ein logisches Prädikat, während das Sein im logischen Gebrauch überhaupt kein Prädikat, sondern bloße Kopula ist. Doch haben wir damit dem Text Kants schon vorgegriffen.

Um zu erklären, was er unter der Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst verstehe, geht Kant vom *logischen Gebrauch* des Seins aus. „Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils. Der Satz: *Gott ist allmächtig*, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: *ist*, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat *beziehungsweise* aufs Subjekt setzt“ (598—599/626—627). Die Setzung selbst ist das, was durch das

<sup>2</sup> Sperrung von mir.

Wörtchen *ist* bezeichnet wird; das was gesetzt wird, ist das Prädikat. Es liegt in der Natur des Prädikats, daß es nur als Bestimmung eines andern, also in Beziehung auf das Subjekt gesetzt werden kann. Kant widerspricht hier nicht seiner vorigen Festsetzung, daß das Sein die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst sei. Die Worte, *an sich selbst* beziehen sich nicht auf das, was gesetzt wird, sondern auf die Setzung. Das was gesetzt wird, wird so gesetzt, wie es seiner Natur entspricht: das Relative als ein Relatives, das Absolute als ein Absolutes. Prädikate sind aber ihrer Natur nach relativ zum Subjekt. Sie können also nur beziehungsweise zum Subjekt gesetzt werden. Die Setzung selbst hingegen geschieht an sich selbst, also nicht nur bedingungsweise oder bloß in Beziehung auf das setzende Bewußtsein.

Es ist bemerkenswert, daß Kant hier — außer dem Rahmen der transzendentalen Deduktion — eine *andere Auffassung* von der Kopula vertritt als in der *tr* Analytik. Während er dort, in der rationalistischen Auffassung verbleibend, die Kopula eine Vorstellung nannte, eine Vorstellung zwar eigener Art, die das objektive Verhältnis zweier Begriffe betreffe, aber immerhin bloß eine Vorstellung, betrachtet er die Kopula hier tiefer und besser als Setzung (vgl. B 140—142).

Kant geht nun zum *realen Gebrauch* des Wortes *ist* über, in dem die Kopula als Prädikat gebraucht wird. „Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen und sage: *Gott ist*, oder: es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff“ (599/627). Sein im realen Gebrauche ist hier soviel wie Existenz, und Existenz soviel wie Setzung an sich selbst des im Subjekt gedachten Gegenstandes.

Die letzten Worte Kants erregen allerdings ein Bedenken wider diese Auffassung. Der Gegenstand soll im Existenzurteil in Beziehung auf meinen Begriff gesetzt werden. Soll damit die Identität zwischen dem Gegenstand und meinem Begriff ausgedrückt sein, so daß der Gegenstand nur als ein im Begriff gedachter gesetzt würde? So aufgefaßt wäre das Urteil: *Gott ist*, sinngleich mit dem Urteil: *Gott ist Gott*; es wäre kein Existenz-, sondern ein Identitätsurteil. Abgesehen davon, daß wir Kant eine so grobe Verwechslung nicht zutrauen dürfen, hätte er dadurch den entscheidenden Trumpf aus der Hand und die Möglichkeit des ontologischen Gottesbeweises zugegeben. Ein Unterschied zwischen der Begriffs- und Daseinsordnung bestünde unter dieser Voraussetzung überhaupt nicht mehr. Diesen Unterschied aber scharf hervorzuheben, ist gerade der Zweck, den Kant in diesem Abschnitt verfolgt. Jene Worte können also nicht dahin verstanden werden, daß der Gegenstand nur als ein im Begriffe gedachter gesetzt werde; er wird vielmehr, wie es den vorausgehenden Feststellungen

Kants entspricht, an sich selbst gesetzt. Der Zusatz, daß der Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff gesetzt werde, ist also keine Einschränkung der Setzung, sondern bloß eine *Einschränkung des zu Setzenden*. Der Gegenstand wird im Existenzurteil gesetzt nach Maßgabe des Begriffes, durch den er im Subjekt gedacht wurde. Was im Subjektsbegriff nicht gedacht wurde, wird weder gesetzt noch verneint.

„Beide [der Gegenstand, sofern er zu setzen ist, und mein Begriff] müssen genau einerlei enthalten und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen“ (599/627). Einen Gegenstand an sich selbst setzen heißt also: *ihn als schlechthin gegeben denken*. Denken steht hier nicht im engeren Sinn der begrifflichen Bestimmung, sondern als Handlung des Verstandes überhaupt, ohne daß Kant ihre Art näher angibt. Der Nachdruck liegt aber auf dem Worte schlechthin. Nicht darauf kommt es an, daß der Gegenstand *mir* gegeben sei, auch nicht, daß er mir in einer möglichen *Erfahrung* gegeben sei, wie es in der tr Analytik hieß, sondern daß er schlechthin oder an sich selbst gegeben sei. Ob Kant die objektive Möglichkeit solcher Existenzurteile anerkenne, davon ist hier noch nicht die Rede, sondern vom *Sinn* des überkategorialen Existenzurteils<sup>3</sup>. Die Gleichstellung von „Setzen an sich selbst“ und „Etwas als schlechthin gegeben denken“ deutet darauf hin, daß Kant das Setzen im Existenzurteil nicht als ein ursprüngliches Setzen betrachtet, sondern als das Setzen eines schon Gesetzten, eines Vor-Gegebenen. Dem Denken, daß etwas schlechthin gegeben sei, tritt der Gegenstand als ein schlechthin *Gegebener* gegenüber, dem Setzen des urteilenden Verstandes das Gesetzsein des Gegenstandes an sich selbst.

„Und so enthält das Wirkliche nicht mehr als das bloß Mögliche [dem Was nach, das in Begriffen ausgedrückt wird, dürfen wir im Sinne Kants hinzufügen]. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein“ (599/627). Die Wirklichkeit unterscheidet sich also von der Möglichkeit durch *die Position des Gegenstandes an sich selbst*. Der Begriff drückt zwar den ganzen Gegenstand, aber nicht dessen Position an sich selbst oder seine Wirklichkeit aus. Der Gegenstand ist nicht mehr, wenn er existiert, als wenn er bloß möglich ist; aber *es* ist mehr. Der Sinngehalt ist derselbe, die Wirklichkeit eine andere.

„Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d. i. ihrer

<sup>3</sup> Kanterklärer, welche die tr Analytik zu sehr im Auge haben, neigen dazu, Kant überhaupt jeden Blick für das überkategoriale Sein abzusprechen. Vgl. C. Nink, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1930, 265: „Das Sein (Existieren)“, erklärt Nink unseren Text der tr Dialektik, „... besagt bloß, daß ein Ding oder gewisse Bestimmungen an einem Gegenstande (als Erscheinung) gesetzt sind.“ Man vergleiche damit den oben angeführten Text Kants. Der erklärende Einschub „an einem Gegenstande (als Erscheinung)“ steht hier an Stelle der Worte „an sich selbst“.

Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe diese gedachten hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden“ (ebd.). Diese Worte drücken die Denkunabhängigkeit des Seins aus und bestätigen so, daß das Urteil zwar Setzung, aber nicht ursprüngliche Setzung ist. Noch deutlicher spricht das Kant an einer anderen Stelle aus: „Ebendarin besteht die Erkenntnis der Existenz des Objekts, daß dieses *außer dem Gedanken* an sich selbst gesetzt ist“ (639/667).

Kant unterscheidet — das geht aus dem bisher untersuchten Text hervor — scharf zwischen Washeit und Sein. Sein ist für ihn soviel wie Existenz. Da analytische Urteile auf der Zergliederung von Begriffen beruhen, Existenz aber außer allen Begriffen liegt, müssen Existenzurteile *synthetisch* sein (vgl. 597/625). Kant geht aber noch über diese Forderung hinaus: er verlangt für die Existenz, daß die Erkenntnis eines existierenden Objekts auch *a posteriori* möglich sei. „Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage: ob es existiere oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich: daß die Erkenntnis eines Objekts auch *a posteriori* möglich sei“ (600/628). Was unabhängig von meinem Denken gesetzt ist, muß von meiner Erkenntnis angetroffen, als vorhanden festgestellt werden können. Ein existierender Gegenstand muß fähig sein, meine Erkenntnis zu bestimmen. Kann er das nicht, so ist er für mich seiner Existenz nach unerkennbar.

Da diese Bestimmung jedoch nur durch Erfahrung geschehen kann, verengert sich der Begriff der (erkennbaren) Existenz noch weiter. „Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht“ (600/628). Es werden hier zwei Gedanken ausgesprochen: erstens, daß Existenz nicht nur „Gesetztsein“, sondern auch „in einen Zusammenhang hinein Gesetztsein“ bedeutet; und zweitens, daß dieser Zusammenhang *der Kontext der Erfahrung* sein müsse. Kant sieht richtig, daß die existierenden Gegenstände als solche zusammengehören, daß

sie nicht nur unter einen „Begriff“ fallen, sondern eine gemeinschaftliche, vom Bereich der bloßen Möglichkeit abgehobene Ordnung bilden, in der Verhältnisse und Bestimmungen herrschen, gegen die die bloße Möglichkeitsordnung gleichgültig ist. Es genügt darum nicht, daß existierende Gegenstände gesetzt seien, sie müssen in einem Zusammenhang gesetzt sein. Durch den Begriff werden die Gegenstände bloß als in diesen Zusammenhang einordnungs*fähig* gedacht, durch das Existenzurteil werden sie *eingeordnet*. Während eine solche Einordnung bei Gegenständen der Sinne möglich ist, kann sie nach Kant bei Gegenständen bloßer Begriffe nicht vorgenommen werden, da die reine Kategorie kein Merkmal angibt, Existenz von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden (vgl. 601/629).

Kant bestimmt nun weiter die Art der Einordnung in den Zusammenhang der Erfahrung. Es ist dazu nicht unmittelbare Wahrnehmung erforderlich; es genügt der *Zusammenhang mit wirklicher Wahrnehmung*. Dieser Zusammenhang muß jedoch *nach empirischen Gesetzen* bestehen. Hier ist der Stein des Anstoßes. Die Forderung nach Zusammenhang mit wirklicher Wahrnehmung würde an sich einen Überstieg der Erfahrung nicht unmöglich machen; auch die Scholastiker fordern ihn. Nach Kant jedoch muß nicht nur die Wahrnehmung, von der aus, sondern auch der Gegenstand, auf den als existierenden geschlossen wird, im empirischen Zusammenhang stehen. Die Zuerteilung von Existenz geschieht „bei Gegenständen der Sinne durch den Zusammenhang mit irgendeiner meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden; sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können“ (601/629).

Wie Kant sich die *Verknüpfung nach empirischen Gesetzen* denkt, sagt er uns in der *tr* Analytik. „Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges und also komparative a priori das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien) zusammenhängt. Denn alsdann hängt doch das Dasein des Dinges mit unsern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfadens jener Analogien, von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in

der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen“ (225—226/272 bis 273). Die empirischen Gesetze, nach denen der Zusammenhang mit wirklichen Wahrnehmungen hergestellt werden muß, sind „die Analogien der Erfahrung“. Ihr gemeinsamer Grundsatz lautet in der ersten Ausgabe: „Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit“ (A 176—177); in der zweiten Ausgabe: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich“ (B 219). Wir wissen jetzt, was es heißt, daß das Bewußtsein aller Existenz ganz und gar zur Einheit der Erfahrung gehöre: was existiert, muß *Teil* der möglichen Erfahrung sein.

Kant geht bei der Entwicklung des Seinsbegriffes im Zusammenhang mit der Kritik des ontologischen Gottesbeweises von dem Satze aus: Sein ist die Setzung eines Gegenstandes an sich selbst. Sowohl dieser Ausgangspunkt wie die sich anschließenden Schritte sind noch frei von der einengenden Bedingung der *tr* Analytik. Sein kann auf dieser Stufe der Entwicklung noch im überkategorialen Sinne verstanden werden. Die Verengerung des Seins zur Kategorie des Daseins wird für Kant erst notwendig, wenn er die Frage nach der Erkennbarkeit des Seins stellt. Sein als solches ist nicht notwendig Kategorie, wohl aber Sein als erkennbares Sein.

## II. Prüfung des Kantischen Seinsbegriffs.

Um die Prüfung der Anschauungen Kants über das Sein zu erleichtern, fasse ich seine Ausführungen in der *tr* Dialektik in folgende Sätze zusammen:

1. Sein drückt keine Washeit aus; es ist bloß die Setzung eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.

2. Einen Gegenstand setzen heißt ihn als schlechthin gegeben denken.

3. Bei der Wirklichkeit ist mehr als beim bloßen Begriff des Gegenstandes, nämlich dessen Setzung an sich selbst.

4. Obwohl das Sein kein Prädikat ist, das zum Begriff des Subjekts etwas hinzufügt, kann es doch die Stelle eines Prädikats vertreten.

5. Existenzurteile sind synthetische Urteile.

6. Damit ich urteilen könne: ein Gegenstand existiert, muß seine Erkenntnis auch a posteriori möglich sein.

7. Im Existenzurteil denke ich den Gegenstand als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten.

8. Existenz außer aller Erfahrung kann weder behauptet noch bestritten werden.

Den genauen Sinn dieser Sätze kennen wir aus dem ersten Teil. Satz 1—5 dürften, recht verstanden, bei Scho-

lastikern kaum auf Widerspruch stoßen. Das Sein, von dem Kant spricht, ist der *actus essentiae*, der auch in der Scholastik der *essentia* oder *quidditas* gegenübergestellt wird. Allerdings herrscht in scholastischer Sicht zwischen Existenz und Wesen eine innere Verwandtschaft, die ihre Wurzeln im überkategorialen Bereich hat, während bei Kant zwischen beiden ein Abgrund klafft, weil er den kategorialen Bereich nicht überschreiten zu können glaubt. Für den kategorialen Bereich, und nur für diesen, hat Kant allerdings recht, daß weder die Washeit aus der Setzung, noch die Setzung aus der Washeit abgeleitet werden kann.

Befremden könnte auch erregen, daß Kant das Sein als *Setzung* an sich selbst bezeichnet, zumal wenn man dabei bloß an die Setzung durch das urteilende Subjekt denkt. Es ist schon im ersten Teil darauf hingewiesen worden, daß man dadurch dem Texte Kants nicht gerecht wird. Nicht jede Setzung ist Urteilssetzung. Sein als Setzung an sich eines Gegenstandes dürfte dem entsprechen, was der hl. Thomas mit *actus essentiae* bezeichnet:

„Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod *est* dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae“ (in I Sent. dist. 33 q. 1 a. 1 ad 1).

Setzung und *actus* bezeichnen zunächst eine Tätigkeit. Darauf deutet sowohl der Vergleich mit dem *vivere viventium*, als auch *actus* als Substantiv von *agere*. Der *actus essentiae* wird von der *operatio* oder der Tätigkeit im gewöhnlichen Sinne dadurch unterschieden, daß die *operatio* als *actus secundus* den *actus essentiae* als den *actus primus* notwendig im Geschaffenen zur Voraussetzung hat und ihn ergänzt. Diese Rangordnung kommt aber daher, daß der *actus essentiae* Vollzug des Wesens rein an sich ist, während die *operatio* Vollzug des Wesens (als Subjekt), in Beziehung auf ein anderes (als Objekt) ist, sei dieses Objekt mit dem Subjekt real identisch oder nicht. Daß das *esse* als *actus essentiae* in Analogie zur Tätigkeit steht, wird auch dadurch nahegelegt, daß es sprachlich mit dem *esse* der Urteilsfunktion verwandt und sachlich der Zielpunkt der schaffenden Tätigkeit Gottes ist. Da der *actus essentiae* jedoch Vollzug eines in sich geschlossenen Wesens ist, erscheint er auch selbst als in sich ruhend, was auch im

Ausdruck „Setzung“ zutage tritt. Daß dabei von keiner actio immanens die Rede sein kann, geht schon daraus hervor, daß die Setzung an sich nur ein Analogon zur eigentlichen Tätigkeit ist.

Satz 4 drückt nichts Geringeres als die Möglichkeit und Notwendigkeit der *Analogie des Seins* aus. Sein als solches übersteigt den kategorialen Bereich der Washeit. Es wird aber dennoch auf ein kategoriales Was bezogen und von ihm ausgesagt, und zwar in der Form eines Prädikats oder eines Was. Das Sein wandelt sich also von Was zu Was, ohne sich doch im Sein als Sein zu wandeln. Als alle Washeit übersteigendes ist es eins, als sich in die Washeit einsenkendes ist es verschieden. Die Analogie des Seins ist also die Voraussetzung für die Möglichkeit des Existenzurteils, somit zumindest logisch möglich und notwendig.

Daß Existenzurteile *synthetische Urteile* sind (Satz 5), kann in einem doppelten Sinn verstanden werden: erstens so, daß Existenz außerhalb der eigentlichen Washeit liegt und deshalb im Urteil zur Washeit hinzukommt; zweitens so, daß die Existenz etwas zu meinem Denken des Gegenstandes hinzufügt. Während die erste Auffassung im ganzen Gedankengang Kants begründet ist, wird die zweite nur durch eine beiläufige Bemerkung Kants nahegelegt [der Gegenstand komme bei der Wirklichkeit zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines *Zustandes* ist) synthetisch hinzu (599/627)]; sie ist auch mehr eingeschränkter Art, da sie bei Existenzurteilen über das eigene Denken keine Anwendung findet.

Mit Satz 6 beginnen die einschränkenden Bedingungen für die Erkennbarkeit des Seins. Die Möglichkeit, Existenz *a posteriori*<sup>4</sup> zu erkennen, wird nicht für die

<sup>4</sup> Da im folgenden häufig die Rede von *a priori* und *a posteriori* ist, sei der genaue Sinn dieser Ausdrücke angegeben, wie sie hier im Anschluß an Kant zur Verwendung kommen. Beide Begriffe beziehen sich auf die Erfahrung. Erfahrung aber kann in einem doppelten Sinn genommen werden: entweder versteht man darunter den Inbegriff dessen, was uns durch das Zusammenspiel unserer äußeren und inneren Fähigkeiten als tatsächlich bewußt wird, oder man scheidet aus diesem Inbegriff durch Abstraktion alles aus, was zum Zustandekommen jenes Bewußtseins notwendige und unerläßliche Bedingung vonseiten des Subjekts ist (ohne daß damit geäußert wird, daß diese Bedingungen auch vonseiten des Objekts vorhanden seien). Der Rest kann dann der Stoff der Erfahrung heißen; die Erfahrung im ersten Sinn hingegen konkrete Erfahrung. *A posteriori* ist alles, was dem Stoff der Erfahrung angehört, *a priori* alles, was nicht *a posteriori* ist. Beides aber kann in ungeschiedener Einheit der konkreten Erfahrung angehören oder daraus durch Abstraktion und Schlußfolgerung erkannt werden. — Der Unterschied zwischen *a priori* und *a posteriori*, wie er hier angegeben wurde, ist der Sache nach dem scholastischen Denken nicht so fremd, wie es scheinen möchte. Der hl. Thomas stellt im *Comp. theol.* I 79 das Prinzip auf: *recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur*. Nun bezeichnet aber die Erkenntnis *per modum receptionis* die Erfahrungserkenntnis. Was *per receptionem* erkannt wird, wird *a posteriori* erkannt. Der Verstand kann aber sich selbst und sein Verhältnis zum Gegenstand

Existenz als solche gefordert, auch nicht für deren Erkennbarkeit an sich, sondern nur, damit sie für mich erkennbar sei. Auf den ersten Blick scheint es, daß man diesen Satz zugeben könne, ohne daß man damit schon etwas über die Erkennbarkeit des transzendenten Seins vorentscheide. Der Gedanke liegt nahe, auch den *Schluß* aus der Erfahrung auf das übersteigende Sein als Erkenntnis a posteriori gelten zu lassen. Kant läßt aber diesen Schluß nicht zu; was mehr ist: er bestreitet, daß diese Schlußart überhaupt Erkenntnis a posteriori oder aus dem Stoff der Erfahrung sei. Wenn das wahr ist, hebt Satz 6 die Möglichkeit, das übersteigende Sein zu erkennen, auf.

Der Hinweis, daß jener Schluß doch zugestandenermaßen seinen Ausgang in der Erfahrung nehme und auf der Erfahrung aufruhe, verfängt gegen Kant nicht. Nicht darauf kommt es ihm an, ob der Schluß Prämissen aus der konkreten Erfahrung enthalte, sondern ob das Gesetz, das zum Überstieg der Erfahrung zwingt, dem Stoff der Erfahrung entnommen sei. Daß dies nicht der Fall ist, ist leicht einzusehen. Die Erfahrung bürgt nur für den Zusammenhang solcher Glieder, die selbst im Umkreis der Erfahrung liegen. Sie kann zwar als Ganzes oder unter bestimmten Gesichtspunkten Nichterfahrbares als notwendige Voraussetzung fordern, die Notwendigkeit dieser Forderung jedoch kann nicht *durch* Erfahrung oder aus dem Stoff der Erfahrung erkannt werden.

Die Scholastik verweist hier auf die ersten Seins- und Denkprinzipien, deren Herkunft sie letztlich durch den „tätigen Verstand“ erklärt. Kann aber die Abstraktion des tätigen Verstandes als Erkenntnisweise a posteriori im Sinne Kants verstanden werden? Aufgabe des tätigen Verstandes ist es, das sensible, das nur ein intelligibile in potentia ist, auf die Stufe des intelligibile in actu zu erheben. Das sensible ist ihm gegeben; die Funktion jedoch, es zum intelligibile zu erheben, kommt ihm unabhängig vom Gegebenen, also *a priori* zu. Auf das psychologische Wie dieser Erhebung braucht hier nicht eingegangen zu werden. Bedeutungsvoll aber ist die Frage, was nun eigentlich mit der Erhebung auf die Stufe des intelligibile erreicht ist oder was die *intelligibilitas* bedeutet. Intelligibile ist etwas, insofern der Verstand es nach seinem Wesensgesetz begreifen kann. Das Wesensgesetz des Verstandes spricht sich aber in seinem Formalobjekt aus. Da das Formalobjekt des Verstandes das Seiende als solches ist, ist intelligibile in actu etwas, insofern es *als Seiendes* begriffen wird. Wenn aber die Erhebung des sensible zum intelligibile in actu eine apriorische Funktion des tätigen Verstandes ist, zu der er vom sensible nicht bestimmt wird, dann ist auch das Begreifen des Gegenstandes als eines Seienden eine apriorische Funktion des Verstandes. „Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus et discernamus *ipsas res* a similitudinibus rerum“ (I q. 84 a. 6 ad 1). Daß

nicht per receptionem oder als ein receptum erkennen, also auch nicht *durch* Erfahrung oder a posteriori, sondern nur als Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung, also a priori, obwohl er das nie außer der Erfahrung erkennt, sondern recipiendo aliquid aliud.

*dies* oder *jenes* Seiende begriffen wird, geht auf das a posteriori Gegebene zurück; daß dies und jenes aber *als Seiendes* begriffen wird, hat seinen Grund nicht in der Erfahrung. „Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae*“ (I q. 84 a. 6 c.).

Dieselbe Reflexion jedoch, die die apriorische Funktion des tätigen Verstandes aufweist, zeigt auch den Anteil des sinnlich Gegebenen. Es tritt dem Verstand nicht als ein völlig fremder und chaotischer Stoff gegenüber, sondern als *intelligibile in potentia*, als eine Erscheinung, die die Seinsstruktur konkretisiert in sich enthält, so daß die Tätigkeit des Verstandes als ein wirkliches *intus legere* bezeichnet werden muß. Es ist aber die tätige Loslösung des abstrakten Seins (des Seins als solchen), nicht dessen konkrete Verwirklichung, die die transzendente Gültigkeit unserer Begriffe und Prinzipien begründet. Da nun diese transzendente Geltung die notwendige Voraussetzung für den Überstieg aller Erfahrung ist, kann der Schluß aus der Erfahrung auf ein übersteigendes Sein nicht als eine Erkenntnis a posteriori im Sinne Kants bezeichnet werden<sup>5</sup>.

Die Einsicht, daß das übersteigende Sein nicht a posteriori im Sinne Kants erkannt werden könne, zwingt uns zu der Auseinandersetzung mit Satz 6, der die Möglichkeit einer *Erkenntnis a posteriori* für jedes Existenzurteil fordert. Es soll hier zunächst nur die Frage erörtert werden, ob diese Forderung auf Grund der vorangehenden, von uns angenommenen Sätze über das Sein notwendig ist. Die weitere Frage, ob Kants Grundsätze über das Sein die mit Satz 6 beginnenden Einschränkungen der Erkennbarkeit vielleicht gar ausschließen, soll dem dritten Teil vorbehalten bleiben.

Die Verhänglichkeit der Forderung Kants beruht darauf, daß man bei Existenz zunächst nur an die *kategoriale* und endliche Existenz denkt. Diese ist sowohl an sich als für unsere Erkenntnis zufällig, also a posteriori. Gilt dies aber auch für Existenz-überhaupt? Gibt es — da Existenz-überhaupt vom Unterschied des Kategorialen und Überkategorialen abstrahiert — nicht vielleicht eine *überkategoriale* Existenz, deren Wirklichkeit für unsere Erkenntnis nicht zufällig, sondern notwendig ist? Von einer analytischen Not-

<sup>5</sup> Daß dieser Schluß im Sinne der Scholastik ein *argumentum a posteriori* bleibt, ist selbstverständlich, da diese Bezeichnung in der älteren Scholastik nicht der logischen Abhängigkeit in Bezug auf den *Stoff der Erfahrung*, sondern der realen Ordnung der *Gegenstände* entnommen wurde. Wenn die neuere Scholastik lehrt, daß alle Erkenntnis ihrem *Inhalte* nach a posteriori sei, so lehnt sie dadurch mit Recht jede *idea innata* ab. Damit steht jedoch nicht in Widerspruch, daß die Erkenntnis ihrer *Form* nach vom Verstand her bestimmt wird. Durch eine Reflexion auf die Natur seiner Tätigkeit erkennt der Verstand, daß dieses funktionale Apriori zum Objekt, wie es an sich ist, nichts Inhaltliches hinzutut. Über seine positive Funktion vgl. den vorigen Abschnitt.

wendigkeit kann nicht die Rede sein, denn Existenz als Wirklichkeit wird uns durch keinen bloßen Begriff gegeben. Mit dem Ausschluß der analytischen Notwendigkeit bleibt jedoch die Frage nach der *synthetischen Notwendigkeit* offen. Eine solche wäre anzunehmen, wenn überkategoriale Existenz eine notwendige, apriorische Bedingung für die Synthesis unserer Vorstellungen im Urteilen wäre<sup>6</sup>. Dann wäre unsere Erkenntnis a posteriori ohne überkategoriale Existenz gar nicht möglich, infolgedessen aber, entgegen der Forderung Kants, überkategoriale Existenz als apriorische Bedingung der Erfahrung erkennbar.

Die Sätze Kants über das Sein schließen jedoch eine synthetische Notwendigkeit von überkategorialer Existenz nicht aus, es sei denn unter *zwei* stillschweigenden *Bedingungen*, die weder unmittelbar einsichtig, noch durch Kant jemals bewiesen worden sind. Die *erste* dieser Bedingungen lautet: die apriorischen Bedingungen der menschlichen Erkenntnis erschöpfen sich in den Formen der Sinnlichkeit und den Kategorien des Verstandes, oder, was dasselbe ist: die Konstitution des Gegenstandes vollendet sich in der erscheinenden *Washeit*. Existenz liegt aber außerhalb der Washeit. Also trägt sie nichts zur apriorischen Konstitution des Gegenstandes bei. Die *zweite* Bedingung lautet: das a posteriori Gegebene und die Bedingungen der Erkenntnis a priori können weder auf einander (was zugegeben wird), noch auf ein *gemeinsames Dritte*, das beide übersteigt, zurückgeführt werden. Überkategoriale Existenz müßte, auch wenn sie apriorische Bedingung unserer Erkenntnis wäre, auch über den Weg der kategorialen Existenz a posteriori angetroffen werden können. Das ist jedoch nur möglich, wenn die überkategoriale Existenz auch Bedingung der Möglichkeit des a posteriori Gegebenen ist. Treffen jedoch die Bedingungen a posteriori und a priori nur im empirischen Bewußtsein zusammen, ohne einen gemeinsamen tragenden Grund außerhalb des empirischen Bewußtseins, dann gibt es auch keine synthetische Notwendigkeit für die überkategoriale Existenz.

Satz 6 — und damit auch Satz 7 und 8, die bloß Folgerungen aus Satz 6 sind — erweist sich somit als eine Einschränkung der Erkennbarkeit des Seins, die nicht aus dessen Natur als Setzung hervorgeht, sondern eine Folge des verneinenden Ergebnisses der tr Analytik ist. Es

<sup>6</sup> Daß die Tätigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens auch in der Scholastik als eine fortschreitende Synthesis gegebener Elemente betrachtet werden kann, wobei das vorläufig Geformte jeweils der Formkraft einer höheren Erkenntnisfähigkeit unterliegt, hat J. B. Lotz, *Einzelding und Allgemeinbegriff* (Schol 14 [1939] 321—345) gezeigt.

bleibt also noch die Frage, ob das Sein als Setzung diese Einschränkung nicht von innen her unmöglich mache.

### III. Weiterführung des Kantischen Seinsbegriffs.

Es soll nun versucht werden, die Folgerungen aus dem zu ziehen, was Kant in der tr Dialektik über das Sein und das Urteil gesagt hat. Es ist dabei zu zeigen, daß seine dort geäußerten Auffassungen in einem notwendigen Zusammenhang stehen mit der Transzendenz des Seins an sich und als apriorische Bedingung des Urteilens.

#### 1. Transzendenz und absolute Geltung des Urteils<sup>7</sup>.

Die Transzendenz des Seins kann im logischen oder metaphysischen Sinn aufgefaßt werden. Unter Transzendenz im *logischen* Sinn versteht man die Eigenschaft des allgemeinen Seinsbegriffs, weder auf eine einzelne, noch auf die Gesamtheit der Kategorien eingeschränkt zu sein. Diese Eigenschaft betrifft zunächst den Inhalt und die Bedeutung des Seinsbegriffs, von da aus aber auch die Beziehung auf die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, auf die er angewandt werden kann. Es ist deshalb nicht nur möglich, sich durch den Seinsbegriff auf Gegenstände beliebiger Kategorien zu beziehen, es besteht auch die wenigstens negative Möglichkeit, sich durch ihn auf einen Gegenstand *über* allen Kategorien zu beziehen.

Der bloß logischen Transzendenz des Seins steht, sie begründend, die *metaphysische* Transzendenz des Seins gegenüber. Transzendenz in diesem Sinne umschließt drei Gedanken. Erstens: Das reale Sein ist nicht auf das Seiende der Kategorie eingeschränkt. Es gibt über die Schranken der Kategorie hinaus noch reales und existierendes Sein, und zwar nicht zufällig, sondern notwendig, so notwendig, daß zwar das Existierende *in* der Kategorie fehlen könnte, niemals aber die Existenz *über* der Kategorie. Zweitens: Das kategorial Existierende steht nicht getrennt und zusammenhanglos neben der überkategorialen Existenz, sondern gründet in ihr und verweist deshalb notwendig auf sie. Drittens: Alles kategorial Existierende steht auf Grund seiner Beziehung zur überkategorialen Existenz in einem notwendigen und letzten Zusammenhang: es steht im absoluten „Raum“ des Seins.

Transzendenz in dieser dreifachen Ausfaltung des Gedankens gibt die metaphysische Begründung ab für die absolute

<sup>7</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt J. B. Lotz S. J., *Sein und Wert*. I.: Das Seiende und das Sein. Paderborn 1938.

Geltung des Urteils sowohl dem Anspruch nach, der von jedem Urteil erhoben wird, als auch was die Erfüllung dieses Anspruchs angeht, wie er im wahren Urteil statthat.

Absolute Geltung ist soviel wie bedingungslose Geltung. Insbesondere wird dadurch die Einschränkung der Geltung auf eine bestimmte Klasse erkennender Subjekte ausgeschlossen. Das Urteil tritt mit dem Anspruch auf, für jedes, auch für das unendliche, allwissende Subjekt zu gelten. Ferner schließt die absolute Geltung des Urteils dessen Einschränkung auf einen bestimmten Gegenstandskreis aus. D. h. die Behauptung muß mit jeder anderen rechtmäßigen Behauptung zusammen bestehen können. Das aber hat zur Voraussetzung, daß das, was behauptet wird, mit allem andern, was der Behauptung fähig ist, in einem gemeinsamen Zusammenhang steht.

Diese beiden Ansprüche der absoluten Geltung gehören innerlich zusammen. Wenn zwei behauptete Gegenstände zwei beziehungslos verschiedenen Gegenstandskreisen angehören könnten, wären grundsätzlich auch zwei beziehungslos verschiedene Erkenntnissubjekte denkbar, von denen das eine diesem, das andere jenem Gegenstandskreis angehören könnte. Für diese Erkenntnissubjekte hätten die Behauptungen des je anderen Gegenstandskreises nur relative, also keine absolute Geltung. Denn eine solche Geltung würde eine *Beziehung* zwischen den beiden Gegenstandskreisen voraussetzen.

Nun ist es aber gerade die Transzendenz des Seins im metaphysischen Sinn, die eine solche Beziehungslosigkeit verschiedener Gegenstandskreise ausschließt. Denn die Transzendenz besagt die notwendige Beziehung alles kategorial Existierenden zur überkategorialen Existenz. Diese aber ist als subsistierendes Sein wesentlich eins. Wo aber zwischen Vielem und Einem eine Beziehung herrscht, herrschen auch notwendig Beziehungen unter dem Vielen.

Die Transzendenz des Seins reicht jedoch nicht hin, die absolute Geltung von Erkenntnis zu begründen, wenn sie bloß den Gegenständen *an sich* zukommt; sie muß auch die *Form* der Erkenntnis sein, die Anspruch auf absolute Geltung erhebt. D. h. das Erkenntnissubjekt muß seine Gegenstände unter der Rücksicht der Transzendenz betrachten. Hat es, wie z. B. in der Sinneserkenntnis, einen engeren Horizont, so haben seine Erkenntnisse nicht ohne weiteres Geltung für andere Erkenntnissubjekte. Obwohl kein endliches Erkenntnissubjekt in der Mitte des Seins steht, muß es doch, wenn sein Urteil absolute Geltung haben soll, auf die Mitte des Seins ausgerichtet sein. Nur so ist es mög-

lich, daß das, was für es Geltung hat, schlechthin Geltung besitzt.

Wenn hier in der Transzendenz des Seins der letzte Grund für die absolute Geltung des Urteils gesehen wird, so ist von dieser letzten metaphysischen *Begründung* die unmittelbare und erkenntnistheoretisch zunächst hinreichende *Sicherung* der absoluten Geltung des Urteils wohl zu unterscheiden. In jedem Urteil liegt eine Reflexion auf die Natur des urteilenden Verstandes eingeschlossen, in der der Verstand sich selber als auf das An-sich des Gegenstandes ausgerichtet offenbar wird (vgl. de Ver. q. 1 a. 9). Da er nämlich erkennt, daß bloß Relatives ohne ein absolutes Prinzip unmöglich ist und sich selbst aufhebt, sieht er, daß kein Gegenstand bloß für ihn Geltung haben kann, ohne daß wenigstens diese Geltungsbeziehung an sich und absolut Geltung besitzt. Diese einschlußweise Reflexion auf die Natur des Verstandes genügt zwar vorerst zur Rechtfertigung der absoluten Urteilsgeltung; sie muß aber einer weiteren metaphysischen Entfaltung zugänglich sein, soll ihr gutes Recht nicht in schlechten Verdacht geraten.

## 2. Setzung an sich und Urteilssetzung.

Was wir mit dem Worte „Setzung“ für eine Bedeutung verbinden, wollen wir zunächst am *körperhaften* Setzen, woher der Begriff ursprünglich genommen ist, erläutern. Ich setze z. B. diesen Füllhalter auf den Tisch. Ich weise ihm dadurch eine bestimmte Stelle an unter anderen wirklichen Gegenständen im Raum; er erhält zu diesen Gegenständen bestimmte räumliche Beziehungen, die er vorher nicht hatte. Die Anweisung einer solchen Stelle geschieht nicht bloß in meiner Vorstellung, sondern ich bewirke sie durch meine Tätigkeit. Vielleicht war ich beim Aufsetzen des Füllhalters ungeschickt, so daß er auf der Tischplatte ins Rollen kam. Dann konnte ich nicht sagen: ich setze ihn. Gesetzt wird er nur, wenn er durch meine Tätigkeit in Ruhe kommt. Setzung in diesem ersten körperlichen Sinn bedeutet also eine Tätigkeit, durch die einem Körper eine bestimmte und feste Lage zu andern Körpern zugewiesen wird. Daß der Körper dabei nicht überhaupt und erstmals eine bestimmte Lage erhält, sondern nur statt der früheren eine andere, ist klar. Klar ist aber auch, daß eine Tätigkeit, die dem Körper überhaupt und erstmals eine bestimmte Lage zu andern Körpern zuerteilt, Setzung genannt werden müßte, selbst wenn sie ohne jede Veränderung vor sich ginge. Veränderung ist also nicht wesentlich für die Setzung.

Nicht jede Tätigkeit ist Setzung oder Setzen. Damit sie Setzung sei, muß durch sie eine bestimmte und feste Ordnung des Gesetzten zu andern Gegenständen und vor allem zum Setzenden begründet werden. Diese Eigenheit der Setzung gibt den Gesichtspunkt an die Hand, nach dem wir auch im übertragenen, nicht körperhaften Sinn von Setzung sprechen können.

Kant nennt das *Urteil* eine Setzung. Nicht als ob das Urteil bloß Setzung wäre. Es ist auch Verbindung von Subjekt und Prädikat. Aber das Entscheidende, Abschließende an ihm ist die Setzung. Durch sie unterscheidet es sich von der zusammengesetzten Vorstellung. Das Urteil „dieser Tisch ist grün“ und die Vorstellung „grüner Tisch“ sind bei-

des Tätigkeiten. Beide drücken auch ein Verhältnis aus. Während dieses jedoch in der Vorstellung willkürlich und wandelbar bleibt, wird es durch das Urteil auf einen von meiner Willkür unabhängigen Gegenstand bezogen und kommt so zur Ruhe. Mehr noch: der durch dieses Verhältnis bestimmte Gegenstand wird dadurch auch zum Urteilenden und zu allen denkbaren Gegenständen in einem bestimmten oder bestimmbaren und festen Verhältnis stehend gedacht. Er wird so als schlechthin gegeben und vom Urteilenden unabhängig betrachtet. Diese Ablösung vom Urteilenden ist so wesentlich, daß ohne sie überhaupt kein Urteil und keine Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist. Aus all dem geht hervor, daß das Urteil mit Recht eine Setzung genannt wird. Zugleich erhellt aber auch daraus, daß das Urteil nicht die ursprüngliche Setzung des Gegenstandes sein kann, sondern diese voraussetzt.

Wenn nun der Gegenstand dem Urteil vor-gesetzt ist, und Setzung an sich nach Kant Sein im Sinne von Existenz ist, so bleibt die Frage offen, ob das Urteil notwendig eine Beziehung zur Existenz habe<sup>8</sup>. Diese Frage ist zu bejahen, obgleich nicht alle Urteile Existenzurteile sind. Wir können dreierlei Urteile unterscheiden: reine Existenzurteile, einschlußweise Existenzurteile und Wesensurteile. *Reine Existenzurteile* sagen bloß die Beziehung aus: dieser Tisch ist. Sie setzen das Subjekt des Satzes überhaupt in Beziehung zur Existenzordnung, d. h. zu allen erkennbaren existierenden Gegenständen, ohne jedoch die bestimmte Art des Verhältnisses anzugeben. *Einschlußweise Existenzurteile* sind Urteile wie: dieser Tisch ist grün. Sie haben wegen der Beziehung zur unmittelbaren Sinneserfahrung nur in der Existenzordnung Sinn. Obwohl ausdrücklich nur das Grünsein behauptet wird, wird doch die Existenz mitausgesagt; der Gegenstand wird mittels des Prädikats zu andern existierenden Gegenständen in ein bestimmtes Verhältnis gebracht. Im *Wesensurteil* wird Existenz weder ausdrücklich noch einschlußweise behauptet. Trotzdem liegt auch in ihm eine Existenzbeziehung verborgen. Als Setzung bringt das Wesensurteil Subjekt und Prädikat des Satzes untereinander und zum urteilenden Subjekt in ein festes Verhältnis. Obwohl dieses Verhältnis zunächst nur zwischen Washeiten besteht, so wird es doch notwendig als ein behauptbares, setzbares aufgefaßt. Ja, das Wesensurteil besteht in gar nichts anderem als gerade darin, daß die *Setzbarkeit* gewisser Washeiten und ihrer Beziehungen behauptet wird. Setzbar ist aber das, was an sich gesetzt sein kann, d. h. was existenzfähig ist. Also wird in jedem Wesensurteil die Vereinbarkeit mit Existenz ausgesagt: es wird Setzbarkeit oder Existenzfähigkeit behauptet. Alle Urteile beziehen sich somit notwendig, sei es mittelbar oder unmittelbar, auf Existenz oder auf das, was an sich gesetzt ist.

*Sein* ist nach Kant Setzung eines Gegenstandes oder seiner Bestimmungen an sich selbst. Setzung aber kann zweier-

<sup>8</sup> Vgl. zu dieser Frage P. Hoenen, De Oordeelstheorie van Thomas van Aquino. II: Oordeel en Existentie (BijdrNedJez 3 [1940] 73—110).

lei bedeuten: Setzen oder Gesetzsein, wobei, wenigstens im endlichen Bereich, das Setzen als der Weg zum Gesetzsein betrachtet wird. Als seiend oder existierend betrachten wir aber nicht, was auf dem Wege ist, oder was wird, sondern was ist. Sein als Setzung ist also im endlichen Bereich soviel wie das *Gesetzsein* eines Gegenstandes. Es wird damit ausgedrückt, daß er mit anderen auch gesetzten oder setzbaren Gegenständen in einem festen und bestimmten Zusammenhang steht, dessen Prinzip ein gemeinsames *Setzendes* ist. Denn ohne ein solches gemeinsames Prinzip wäre der Zusammenhang nicht begründet. Setzung oder Gesetzsein allein kennzeichnet aber das Sein noch nicht; erst das An-sich-gesetzt-sein macht den Gegenstand zum Seienden. An-sich-gesetzt-sein heißt soviel wie In-Beziehung-auf-sich-selbst-gesetzt-sein. Was *an sich* gesetzt ist, ist nicht, wie die Idealisten meinen, dem entgegengesetzt, was *für ein anderes* gesetzt ist, sondern dem, was ausschließlich und *bloß* für ein anderes gesetzt ist. Wenn aber die Gegenstände, deren Existenz hier in Frage steht, bloß durch das ihnen allen gemeinsame Prinzip des Setzenden gesetzt wären, wären sie in keiner Weise in Beziehung auf sich selbst, sondern *ausschließlich* für ein anderes gesetzt, hätten also keine Existenz (außer im Sinne des Idealismus, der die Existenz mit dem Ideesein verwechselt). Die Setzung an sich eines Gegenstandes fordert also außer dem Setzen von einem gemeinsamen Prinzip des Setzenden her auch in jedem Gegenstand ein *inneres* Prinzip des Gesetzseins. Dieses innere Prinzip des Gesetzseins muß aber seinem Wesen nach eine *doppelte* Beziehung ausdrücken: eine zum Gegenstand, der durch dieses innere Prinzip ein an sich gesetzter ist; und eine andere zu jenem allgemeinen äußeren Prinzip des Setzenden. Ohne die erste Beziehung wäre der Gegenstand kein *an sich* gesetzter, ohne die zweite wäre er kein in einem *Zusammenhang* gesetzter. Da dieses innere Prinzip dasjenige ist, wodurch etwas in sich selbst gesetzt ist, dürfen wir es Selbstsetzung nennen. Scholastisch ausgedrückt heißt es: esse existentiae oder actus essentiae.

### 3. Die zwei Wege zur reinen Setzung und zur metaphysischen Transzendenz.

Schon bei der Erklärung der Begriffe „Transzendenz“ und „absolute Urteilsgeltung“ in Abschnitt 1 konnte auf die enge Verbindung beider hingewiesen werden. Die notwendige Verknüpfung beider soll hier nun ausführlicher unter Verwendung des Kantischen Setzungsbegriffs dargelegt und bewiesen werden. Als Mittelbegriff soll uns dabei der Be-

griff der reinen Setzung dienen. Unter reiner Setzung verstehen wir eine Setzung, bei der das, was gesetzt ist, und das *Gesetztsein* in der Form des Setzens vollkommen *eins* sind, während was gesetzt ist und das Gesetztsein in der *nicht* reinen Setzung nur tatsächlich *vereinigt* ist. Zur reinen Setzung und damit zur metaphysischen Transzendenz gelangen wir auf zwei Wegen: auf dem Weg über das *Objekt* oder die Setzung an sich der Gegenstände, und auf dem Weg über das *Subjekt* oder die absolute Urteilssetzung.

Der erste Weg führt über die dem Urteil vorgegebene Selbstsetzung oder das in sich selbst Gesetztsein des Gegenstandes. Wie wir sahen, enthält diese Selbstsetzung außer der Beziehung auf das Gesetzte auch eine Beziehung auf das äußere Prinzip, woher es gesetzt ist oder das Setzende. Sie ist wegen der mangelnden Einheit zwischen Setzung und Gesetztem, wegen des Auseinandertretens dessen, was gesetzt ist, und des *Gesetztseins* eine nicht selbstverständliche, sondern von einem andern Prinzip verständlich zu machende und abhängige Selbstsetzung. Grundsätzlich gilt das für jede nicht reine Selbstsetzung. Das Prinzip aber, auf das alle nicht reine Selbstsetzung verweist, muß selbst auch Setzungscharakter tragen; denn es verhält sich der nicht reinen Selbstsetzung gegenüber setzend. Was aber setzend ist, muß selber auch gesetzt sein. Und was ursprünglich setzend ist, muß nicht bloß *in* sich selbst, sondern auch durch sich selbst gesetzt sein mit Ausschluß jedes anderen setzenden Prinzips. Nun fordert aber jede *nicht reine* Selbstsetzung ein anderes setzendes Prinzip. Also muß die ursprüngliche Selbstsetzung *reine* Selbstsetzung sein, d. h. wie oben schon gesagt: eine Setzung, bei der das Setzende und das Gesetzte durch die Form des Setzens vollkommen eins sind, wobei hier Setzen nicht mehr als Übergang vom Nichtgesetztsein zum Gesetztsein, sondern als der reine und tätige Vollzug des Gesetztseins verstanden wird.

Die reine Setzung ist wesentlich *eine*, so daß jede Verdoppelung einen Widerspruch in sich schließt. Gäbe es noch eine andere reine Setzung, so müßte sie mit der ersten darin übereinkommen, daß sie reine Setzung oder reines und bloßes Setzen wäre, und sich in einem anderen von ihr unterscheiden. Durch dieses andere aber wäre sie nicht mehr reine Setzung. Denn alles, was die reine Setzung sonst noch in sich schließt, ist sie durch die reine Setzung. Wenn aber einerseits die reine Setzung wesentlich und notwendig *eine* ist und andererseits alles Gesetzte ebenso wesentlich und notwendig von der reinen Setzung abhängig ist, dann steht auch alles Gesetzte und Setzbare unter sich und mit der rei-

nen Selbstsetzung in einem geschlossenen und festen Zusammenhang, so zwar, daß die abhängige und nicht reine Selbstsetzung fehlen kann, niemals aber die reine Selbstsetzung. Das aber ist die *metaphysische Transzendenz* des Seins. Das Sein als Setzung an sich der Gegenstände führt also über die reine Setzung zur Transzendenz des Seins. Was außer diesem Zusammenhang mit der reinen Setzung noch gedacht und angenommen werden mag, ist nicht das Nicht-Gesetzte, sondern das Nicht-Setzbare, das innerlich Unmögliche, das absolute Nichts.

Dasselbe *scholastisch* ausgedrückt: die Kopula *est* des Urteils gründet nach der objektiven Seite hin im „esse rei, quod est actus essentiae“. Dieses esse rei genügt sich aber nicht selbst. Es steht in Spannung zur essentia, deren Akt es ist, und ist mit ihr bloß tatsächlich, nicht ursprünglich eins. Es verweist deshalb notwendig auf eine ursprüngliche Einheit von esse und essentia, auf das esse subsistens oder den actus purus.

Der zweite Weg zur reinen Setzung und zur Transzendenz führt über die subjektiven Bedingungen der Urteilssetzung. Das Eigentümliche der Urteilssetzung ist, daß sie immer und auf jeden Fall Anspruch erhebt auf *absolute Geltung*. Das gilt vom wahren Urteil, das seinen besonderen Gegenstand trifft, wie vom falschen Urteil, das seinen besonderen Gegenstand verfehlt. Es gilt vom schlechthin behauptenden wie vom einschränkenden Urteil (z. B. Wahrscheinlichkeitsurteil). Denn in diesem wird wenigstens die Einschränkung (z. B. Wahrscheinlichkeit) schlechthin behauptet.

Nun haben wir aber oben (unter 1) gesehen, daß die absolute Geltung von Erkenntnis nur dadurch gewährleistet wird, daß das Erkenntnissubjekt seine Gegenstände unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz des Seins betrachtet. Für die Urteilssetzung bedeutet das, daß der Urteilende die Gegenstände notwendig in den letzten und allumfassenden Zusammenhang des Seins hineinstellt. Die Hinordnung auf den transzendenten Seinszusammenhang ist also die *Form* des Urteilens, seine apriorische Bedingung, ohne die das Urteil als absolute Setzung unmöglich wäre. Der Seinszusammenhang ist aber der Zusammenhang alles (real) Gesetzten und Setzbaren mit der reinen Selbstsetzung. Das Urteil ist deshalb *interpretative* immer auch die Setzung dieses Zusammenhangs und seines Prinzips, der reinen Selbstsetzung.

Die Hinordnung auf die Transzendenz des Seins als Form des Urteilens ist zwar apriorische, aber noch nicht die letzte

apriorische Bedingung des Urteilens. Das Urteil birgt in sich einschlußweise auch die Setzung der reinen Selbstsetzung. Die reine Selbstsetzung kann aber durch nichts anderes, auch nicht im Nachvollzug, gesetzt werden, als in Kraft ihrer selbst. Folglich ist der Urteilende in Kraft der reinen Selbstsetzung auf die Transzendenz des Seins ausgerichtet und diese so durch jene weiter apriorisch bedingt. Die *letzte* apriorische Bedingung für die absolute Geltung des Urteils ist also die reine Selbstsetzung.

Wenn hier gesagt wurde, daß wir in jedem Urteil interpretative auch die reine Selbstsetzung setzen, so wird damit durchaus nicht gesagt, daß wir in jedem Urteil Gott *erkennen* oder gar Gott zuerst erkennen müssen, um irgend etwas anderes zu erkennen. Von Erkenntnis im eigentlichen Sinn des Wortes kann man erst sprechen, wenn das zu Setzende seinem Was nach irgendwie (sei es auch nur analog) bestimmt wird. Das geschieht aber in der einschlußweisen Setzung der reinen Selbstsetzung nicht. Die Setzung im Urteil ist nicht das ganze, konkrete Urteil (sonst müßte auch die reine Setzung ein Urteil sein, was widersinnig ist), sondern dasjenige, was der Urteilsaussage die Beziehung auf die Seinsordnung als solche verleiht; sie ist nicht Erkenntnis, sondern ein Prinzip der Erkenntnis.

Ferner ist das Eingeschlossensein in einer *Setzung* wohl zu unterscheiden vom Eingeschlossensein in einem *Begriff*. Was in einem Begriff als dessen Merkmal eingeschlossen ist, kann daraus durch bloße *Zergliederung* erkannt werden. Was hingegen in einer Setzung eingeschlossen ist, kann daraus nur durch *Schlußfolgerung* erkannt werden.

Auch der zweite Weg, über das Subjekt, zur reinen Selbstsetzung sei noch einmal in *scholastischer* Sprache wiedergegeben. — Das *est* der Kopula ist die notwendige Form des Urteils. Es verbindet zunächst Subjekt und Prädikat des Satzes. Bei dieser Verbindung steht aber das Subjekt für die Sache an sich, das Prädikat für die Sache, wie sie vom Verstand gedacht und begriffen wird. Nam (intellectus) in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel remouet ab ea (I q. 16 a. 2 c.). Das *est* des Urteils drückt also die Übereinstimmung zwischen Denken und Ansicht-sein aus. Da aber das Urteil die notwendige Form der menschlichen Erkenntnis überhaupt ist, soweit durch sie die Wahrheit erkannt werden kann und innerhalb derer sowohl die beabsichtigte wahre, wie zuweilen auch die unbeabsichtigte falsche Erkenntnis zustande kommt, drückt das *est* der Kopula überhaupt die Hinordnung des menschlichen Verstandes auf das Sein aus. Die Spannungseinheit von Erkennen und Sein verlangt aber nach einer ursprünglichen Einheit, die nur im Intelligere subsistens identisch dem Esse subsistens zu finden ist.

Es kann hier noch nach dem gegenseitigen Verhältnis der bei-

den Wege zur reinen Selbstsetzung gefragt werden. Der erste Weg folgt der *objektiv-metaphysischen* Methode, die die absolute Geltung des Urteils wenigstens als vorläufig gesichert voraussetzt. Der zweite Weg hingegen folgt der *kritisch-transzendentalen* Methode, die die letzte Begründung der absoluten Geltung des Urteils mit sich bringt. Man kann also nicht sagen, daß die Metaphysik ohne die kritisch-transzendente Betrachtungsweise kein Fundament habe; wohl aber wird man sagen müssen, daß die Metaphysik ohne diese Betrachtung noch nicht die ganze, ihrer Vollkommenheit gemäße, reflexe Erkenntnis ihres Fundamentes besitze (vgl. I q. 85 a. 8 ad 1).

Oben schon wurde darauf hingewiesen, daß die im Urteil eingeschlossene Setzung der reinen Selbstsetzung nicht die unmittelbare Gottesschau des Ontologismus mit sich bringt. Es könnte aber in dem kritisch-transzendentalen Weg auch eine Beeinträchtigung der traditionellen Gottesbeweise gesehen werden. Der *Einwand* läßt sich folgenderweise darstellen: Ohne transzendente Geltung der Seinsprinzipien gibt es keine Gottesbeweise. Die transzendente Geltung der Seinsprinzipien hängt aber ab von der erkannten Transzendenz des Seins; diese aber nach Obigem von der erkannten Hinordnung des Verstandes auf die reine Selbstsetzung oder Gott. Also gibt es ohne zuvor erkannten Gott keine Gottesbeweise.

Darauf ist zu *antworten*, daß man zwischen dem unterscheiden muß, was in einem Gottesbeweis einschlußweise miterkannt wird, und dem, was ein Gottesbeweis ausdrücklich als Prämisse zur Voraussetzung hat. Voraussetzung für jeden Gottesbeweis ist die Transzendenz des Seins nur, wie sie in der vorläufigen Sicherung der absoluten Urteilsgeltung erkannt wird. Die volle Tragweite der Transzendenz aber wird erst im Gottesbeweis selbst einschlußweise miterkannt. Es gibt aber eine kritische Haltung den Gottesbeweisen und der Metaphysik überhaupt gegenüber, die es nötig macht, diese einschlußweise Erkenntnis ins ausdrückliche Bewußtsein zu bringen und den letzten Grund der Seinsoffenheit des Verstandes aufzuzeigen. Ein solcher Aufweis ist zugleich ein Gottesbeweis. Er unterscheidet sich von den gewöhnlichen Gottesbeweisen, deren Wert unangetastet bleibt, nur dadurch, daß er die sonst nur miterkannte Hinordnung des Verstandes auf Gott zu seinem ausdrücklichen Thema macht, wie es oben im zweiten Weg geschehen ist.

Wir haben nach den beiden vorbereitenden Abschnitten (1, 2) in diesem dritten Teil gesehen, daß man weder das Sein als Setzung an sich eines Gegenstandes, noch das Urteil als absolute Setzung auffassen kann, ohne dadurch folgerichtig zur reinen Selbstsetzung und zur Transzendenz des Seins zu gelangen. Zugleich ist damit die aus dem zweiten Teil übrigbleibende Frage beantwortet, ob überkategoriale Existenz als apriorische Bedingung jeder anderen Erkenntnis erkennbar sei. Denn es zeigte sich, daß die in der reinen Selbstsetzung als ihrem Prinzip gipfelnde Transzendenz des Seins nicht nur als offenes Feld vor dem menschlichen Verstand liegt, sondern daß diese selbe Transzendenz auch das subjektive Gesetz oder die apriorische Bedingung seines Handelns ist, ohne die kein Urteil möglich wäre.