

Der Zugang zur Metaphysik: Objektive oder transzendente Methode?

Von Josef de Vries S. J.

Vielleicht die wichtigste Frage des heutigen Philosophierens ist die Frage nach dem Zugang zur Metaphysik. Gewiß kann man, wenn man die Lage zu Anfang des Jahrhunderts mit der heutigen vergleicht, von einer „Auferstehung der Metaphysik“ reden; die Zahl der Veröffentlichungen zur Metaphysik ist bedeutend gestiegen und scheint noch zu steigen, und diese Veröffentlichungen finden eifrige Leser. Aber ich glaube, wir dürfen uns trotzdem keiner Täuschung darüber hingeben, daß es verhältnismäßig kleine Kreise von Eingeweihten sind, die begierig nach den Büchern greifen, die metaphysische Einsichten versprechen. Ihnen steht die gewaltige Überzahl mehr oder weniger positivistisch denkender Wissenschaftler gegenüber, und auch unter den Philosophen teilen noch immer viele die Auffassung Kants, die Metaphysik sei „ein Kampfplatz, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spiegelfechten zu üben, auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können“¹. Die scheinbar willkürlichen, unkontrollierbaren, sich gegenseitig widersprechenden, für den Außenstehenden unverständlichen Behauptungen mancher Vertreter der Metaphysik bestärken deren Gegner in der Meinung, es handle sich bei ihr um ein vielleicht geistreiches, aber jedenfalls völlig ungesichertes Jonglieren mit Begriffen oder sogar nur mit tiefsinnig klingenden Worten.

Dieses eingewurzelte Mißtrauen gegen die Metaphysik können wir, wenn überhaupt, dann nur durch eine klare und nüchterne Begründung der Metaphysik überwinden. Wir müssen dem heutigen Menschen einen verständlichen und überzeugenden Zugang zur Metaphysik eröffnen. Das scheint die Forderung einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Metaphysik einzuschließen.

Aber ist eine solche überhaupt möglich? Ist nicht die Metaphysik die „erste Philosophie“, die Grundwissenschaft schlechthin? Kann es zu ihr einen Zugang, sozusagen von außen her, geben? — Der Einwand ist berechtigt. Einen nicht-metaphysischen Zugang zur Metaphysik kann es tatsächlich nicht geben. Aber damit ist denen nicht rechtgegeben, die sich jede Bemühung um einen verständlichen Zugang schenken zu können glauben. Auch innerhalb der Metaphysik gibt es sozusagen verschiedene Schichten. Der „Zugang“ zur Metaphysik wird also darin

¹ Kritik der reinen Vernunft B XV.

bestehen müssen, daß wir die von tiefem Mißtrauen gegen alles metaphysische Denken erfüllten Hörer oder Leser zunächst dahin zu bringen versuchen, gewisse einfachste und grundlegende metaphysische Einsichten zu vollziehen, um sie dann langsam schrittweise weiterzuführen.

Kann eine „Erkenntnistmetaphysik“ diesen Zugang geben? Kann sie die Rolle der Erkenntnistheorie übernehmen? — Die Antwort hängt davon ab, was man unter „Erkenntnistmetaphysik“ versteht. Wenn man darunter jede Untersuchung der Erkenntnis versteht, die metaphysischen Charakter hat, so ist die Frage nach der Wahrheit überhaupt und namentlich die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik allerdings eine erkenntnistmetaphysische Frage. Aber meist versteht man das Wort „Erkenntnistmetaphysik“ in einem engeren, bestimmteren Sinn. Das Gemeinte ist eine Erkenntnisontologie, im Gegensatz zu einer Erkenntnisphänomenologie. Die letztere beschreibt die Erkenntnisakte und -inhalte so, wie sie unmittelbar gegeben sind; die Erkenntnisontologie dagegen fragt nach der Seinsart des Erkenntnisaktes, nach seinen seinshaften Bedingungen, z. B. nach der Natur der Erkenntnisfähigkeiten und des erkennenden Subjektes selbst, insbesondere nach der Natur des Verstandes.

Sicher haben solche Untersuchungen auch für die Fragestellung der Erkenntnistheorie nach der Wahrheit unserer Urteile ihre Bedeutung. Wenn durch sie die seinshaften Gründe aufgedeckt werden, die wahre Erkenntnis letztlich ermöglichen, dann wird die Wahrheit des Urteils nicht mehr bloß als Tatsache festgestellt, sondern zugleich aus ihren Seinsgründen begriffen. Die Frage aber lautet jetzt: Kann durch solche Untersuchungen die Erkenntnistheorie im üblichen Sinn ersetzt werden? Kann durch sie der geforderte erste Zugang zur Metaphysik geleistet werden? — Es ist leicht einzusehen, daß dies unmöglich ist. Da wir nun einmal keine reinen Geister sind und darum keine geistige Intuition der Natur unseres Geistes und seiner Akte haben, ist Erkenntnistmetaphysik im umschriebenen Sinn nur durch spekulatives, über die gegebenen „Phänomene“ hinausgehendes Denken möglich. Damit wird sie aber zu einem Teil jener spekulativen Metaphysik, gegen die sich das Mißtrauen so vieler gerade richtet. Sie bedarf also nicht weniger als die Metaphysik des Objektes einer Grundlegung, die den Zugang zu ihr eröffnet².

² Aus diesem Grund dürfte auch der „Dynamismus“ J. Maréchal's nicht als Lösung der erkenntnistheoretischen Grundfrage gelten können. Maréchal selbst setzt zwar seine bekannte Deduktion als „transzendente Deduktion“ der „metaphysischen Methode“ der Alten entgegen. In dem Sinn aber, in dem wir hier von Erkenntnistmetaphysik reden, ist sie ebenfalls „Metaphysik“. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, den mehrgliedrigen Beweis zu prüfen, mit dem Maréchal seine „transzendente Deduktion der ontologischen Behauptung“ begründet; vgl. *Le point de départ de la métaphysique*, Cah. 5 (Louvain 1926) 406 f. und die folgende ausführliche Darlegung des Beweises, 407—430. Auch E. Coreth, der Maréchal sonst

Der Zugang zur Metaphysik muß also vom unmittelbar Gegebenen bzw. unmittelbar Einsichtigen her gefunden werden. Dieses Unmittelbare kann nun aber in doppelter Richtung gesucht werden: in der Richtung auf das Objekt oder in der Richtung auf das Subjekt. In diesem Sinn unterscheidet J. B. Lotz die objektive und die subjektive, transzendente Methode: In der Scholastik der Vergangenheit trat fast nur die objektive Methode hervor; die subjektive, transzendente Methode wurde zuerst durch Kant entwickelt und wurde, wenn man von gewissen Ansätzen absieht, erst in jüngster Zeit durch J. Maréchal in die scholastische Philosophie übernommen³.

1. Die objektive Methode

Die objektive Methode wendet sich den Objekten zu, insofern sie dem erkennenden Subjekt gegenüberstehen. „Objekt“ ist hier also nicht einfach alles Erkannte — denn das Subjekt erkennt ja auch sich selbst und seinen Akt —, sondern das in „direkter“ Erkenntnis, d. h. ohne Rückwendung des Subjektes auf sich selbst und seine Akte, Erkannte. Das sind im besonderen die sinnlich wahrgenommenen Einzeldinge und -vorgänge der räumlich-zeitlichen Umwelt, aber auch die im begrifflichen Denken erfaßten Wesensstrukturen dieser Dinge und ihre notwendigen Wesenszusammenhänge, die, wenn einmal die Wesenheiten abstrahiert sind, als allgemeingültige Wesensverhalte eingesehen werden, ohne daß eine Erfahrung aller Einzelfälle notwendig wäre; das letztere zeigt, daß die objektive Methode eine „apriorische“ Erkenntnis keineswegs ausschließt. Wir haben hier, wie J. B. Lotz treffend sagt, „ein Sich-richten nach dem Gegenstand *im allgemeinen*, das nicht mit seinem Gegebensein *im einzelnen* gleichbedeutend ist, weshalb kraft des Sich-richtens der Gegenstand im allgemeinen Aussagen über den Gegenstand im einzelnen gestattet, ehe dieser als solcher gegeben ist“⁴.

Die scholastische Metaphysik ist ohne Zweifel bis in unsere Tage oft ausschließlich oder fast ausschließlich nach dieser „objektiven Methode“ ihrem Gegenstand nachgegangen. Das geht z. B. aus der Lehre von den drei Graden der Abstraktion hervor, die fast die einzige methodologische Überlegung über den Weg zur Metaphysik darstellt, die Gemeingut

sehr hochschätzt, nennt sein System als System der Erkenntniskritik „unzulänglich“; vgl. E. Coreth, *Aufgaben der Philosophie* (Innsbruck 1958) 18. Es fragt sich allerdings, ob Maréchal selbst seine Ableitung als eine Erkenntniskritik aufgefaßt wissen wollte. Der Unterschied, den Maréchal mit der Entgegensetzung von Metaphysik der Erkenntnis und transzendentaler Deduktion bezeichnen will, entspricht in unserer Terminologie dem Unterschied einer Erkenntnismetaphysik nach objektiver und nach transzendentaler Methode.

³ Joh. B. Lotz in: *Kant und die Scholastik heute*, hrsg. von J. B. Lotz (Pullach 1955) 40.

⁴ Ebd.

der Scholastik ist⁵. Die Abstraktion geht von dem konkreten materiellen Einzelding aus und führt auf ihrer dritten Stufe zum Gegenstand der Metaphysik.

D. Feuling bemerkt aber mit Recht, dieser Weg sei dem modernen Menschen nicht leicht verständlich und in seiner begrifflichen Beschreibung sei oft mehr als eine Zweideutigkeit enthalten. Es ist in der Tat, wie Feuling sagt, „geheimnisvoll“, wie wir das körperliche Welt Ding „sofort in seiner Fülle — in der Fülle seiner Seinsheit, das heißt in einer Stufenfülle von Bestimmungen“ erfassen⁶. Das ist sogar so geheimnisvoll, so dunkel, daß eine Besinnung auf das durch die Sinne gegebene Objekt manche Bestimmungen, die das spontane Denken den Dingen ohne viel Überlegung zuschreibt, bei genauerem Hinsehen im Gegebenen gar nicht zu entdecken vermag. Wir schreiben den Dingen ein Wirken zu, betrachten sie als „Ursachen“ — und sehen doch nur ein zeitliches Nacheinander. Wir fassen die Dinge als „Substanzen“ mit „Akzidentien“ auf — unsere Wahrnehmung aber entdeckt nichts dergleichen. Und selbst das An-sich-Sein, das unser Denken den Dingen zuschreibt — ist es in der sinnlichen Wahrnehmung wirklich „gegeben“, oder wird es nicht von unserm Denken erst hinzugedacht? Wenn aber, mit welchem Recht? Solange diese Fragen nicht geklärt sind, scheint jede am Objekt anknüpfende Metaphysik einer festen Grundlage zu entbehren.

In der neuzeitlichen Philosophie von Descartes über Locke und Hume zu Kant sind diese Fragen scharfsinnig erörtert worden. Da sich die metaphysischen Inhalte, wie es schien, vom Objekt her nicht begründen ließen, wandte man sich mehr und mehr dem Subjekt zu und suchte in ihm den Ursprungsort der metaphysischen Gehalte. Freilich war damit die Gefahr einer Subjektivierung und infolgedessen einer Entwertung, Entleerung, ja Zerstörung der Metaphysik verbunden, und dieser Gefahr ist die neuzeitliche Philosophie erlegen. Trotzdem können wir nicht annehmen, daß all das zähe Ringen mit den Problemen völlig nutzlos war und zu keinerlei brauchbarem Ergebnis geführt hat; man müßte ja sonst an der Kraft der menschlichen Vernunft überhaupt zweifeln. Zum mindesten wird man zugeben müssen, daß die neuzeitlichen Philosophen echte Probleme gesehen haben. Und diese Probleme werden nicht dadurch gelöst, daß man die Augen vor ihnen verschließt. Wir können nicht mehr zum Mittelalter zurückkehren und so tun, als ob die ganze neuzeitliche Philosophie nicht bestände. Die Fragen sind nun einmal da und verlangen eine Antwort. Darum verurteilt sich eine Metaphysik, die heute noch nach der beschriebenen rein objektiven Methode vorangeht, selbst zur Wirkungslosigkeit. In diesem

⁵ Vgl. die anschauliche Darlegung dieser Lehre bei D. Feuling, Hauptfragen der Metaphysik (Salzburg 1936) 24—30.

⁶ Ebd. 24.

Sinne sagt *E. Coreth* mit Recht: „Das Philosophieren der Neuzeit hat eine transzendente Selbstreflexion vollzogen, die nicht mehr rückgängig zu machen ist.“⁷

Die Reflexion auf die Bedingungen der Erkenntnis im Subjekt wird sogar von der objektiven Methode selbst gefordert, wenn sie ihrer eigenen Intention treu bleiben will. Der eigentliche Grundgedanke der objektiven Methode ist, daß sich die Erkenntnis nach ihrem Gegenstand richten muß, daß darum das Urteil nur das mit Recht aussagt, was sich vom Gegenstand her evident zeigt. Mit anderen Worten: Die objektive Methode fordert ihrer eigentlichen Intention nach die Rückführung des Urteils auf die Evidenz des Gegenstandes. Wenn diese Evidenz also ohne den Rückgang zu den im Subjekt gelegenen Bedingungen der Erkenntnis des Objekts nicht aufweisbar ist, dann fordert die objektive Methode diesen Rückgang.

2. Die transzendente Methode

Die so geforderte subjektive Methode wird nun genauer als „transzendente“ Methode gekennzeichnet. So meint *E. Coreth*, *Metaphysik* sei, „wenn überhaupt, dann nur auf transzendentalphilosophische Weise begründbar und vollziehbar“⁸. Was ist damit gemeint?

Der Ausdruck „transzendental“ in dem hier gemeinten Sinn geht auf Kant zurück. Bekannt ist dessen Begriffsbestimmung: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“⁹ „Transzendental“ ist danach die Theorie der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis, kurz: die Theorie des Apriori. In diesem Sinn spricht Kant von der „transzendentalen Ästhetik“, der „transzendentalen Logik“ usw. Aber schon Kant selbst überträgt das Wort „transzendental“ von der Theorie der apriorischen Erkenntnisbedingungen auf diese Bedingungen selbst, so etwa, wenn er von der „transzendentalen Einbildungskraft“ spricht.

„Transzendente Methode“ ist demnach die Aufdeckung der apriorischen, im Subjekt selbst gelegenen Bedingungen, ohne die eine objektive Erkenntnis nicht zustande kommen kann. Und „durch transzendente Methode ein Problem lösen“ heißt: es lösen durch Reflexion auf diese apriorischen Bedingungen.

Hier erhebt sich nun aber die Schwierigkeit: Verschreibt man sich durch einen solchen Versuch nicht von vornherein auch dem transzendentalen Idealismus Kants? — Die Antwort lautet: Nur dann, wenn man Kants

⁷ *E. Coreth*, *Metaphysik* (Innsbruck 1961) 13.

⁸ *Aufgaben der Philosophie*, 18.

⁹ *Kritik der reinen Vernunft* B 25.

Gleichsetzung von „a priori“ mit „nur gültig für das (transzendente) Subjekt“, oder negativ gewendet: „ohne Geltung für das Ansichseiende“, übernimmt. Dies ist aber nicht notwendig. Damit, daß gewisse Formen oder Strukturen schon vor aller Erfahrung im Subjekt grundgelegt sind, ist nicht notwendig gegeben, daß diesen Formen oder Strukturen im Ansichseienden nichts gleichartiges Reales entspricht. Das Apriori ist, wie J. B. Lotz sagt, nicht notwendig verdeckend, es kann im Gegenteil auch entdeckend sein¹⁰. Es besteht also nicht notwendig, wie A. Pechhacker anzunehmen scheint, ein Gegensatz zwischen transzendentelem und „sachgerichtetem“ Verfahren¹¹.

Noch ein weiteres Mißverständnis muß ausgeschlossen werden: Wenn gewisse Formen oder Strukturen als „apriorisch“, d. h. vorgängig zur Erfahrung, bezeichnet werden, so heißt das nicht, daß sie unabhängig von aller Erfahrung *erkannt werden* können. So versteht nicht einmal Kant das Apriori. Auch er entwickelt die apriorischen Formen aus den durch die Erfahrung mitbestimmten Bewußtseinsinhalten, nämlich aus der sinnlichen Anschauung und aus den Urteilen des Verstandes. Treffend bezeichnet E. Coreth den Weg zur Entdeckung des Apriori als „transzendente Reduktion“: „Der reduktive Weg besteht darin, daß aus den unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins die darin implizierten Bedingungen oder Voraussetzungen thematisch aufgewiesen werden; es ist also der Rückgriff vom thematisch Gewußten . . . auf das im gegenständlichen Bewußtseinsvollzug unthematisch Mit-gewußte . . . und als Bedingung des Vollzugs Voraus-gewußte . . . Es geht also um den Aufweis eines ‚Prius‘ gegenüber dem unmittelbar empirischen Bewußtsein, sofern dieses dadurch bedingt und bestimmt ist.“¹² Es ist klar, daß das „Vorausgewußte“ hier nicht als ein zeitlich Vorausgewußtes verstanden wird.

Mit Recht hat schon J. Maréchal darauf hingewiesen, daß die scholastische Lehre vom Formalobjekt der Erkenntnisfähigkeiten schon die Theorie eines „Apriori“ ausmacht¹³. Die Ausrichtung der Erkenntnisfähigkeiten auf ihr Formalobjekt, die allen Einzelakten als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausliegt, kann als eine transzendente bezeichnet werden. Damit, wie auch mit ihrer Bezeichnung als „apriorischer“ Bedingungen der Einzelobjekte wird nicht gesagt, daß sie rein subjektiv sind, sondern nur, daß sie aller Einzelerfahrung als Bedingung der Möglichkeit vorangehen.

Allerdings ist umgekehrt *allein* mit dem Aufweis eines Objektes als Formalobjektes auch noch nicht dessen Realgeltung erwiesen. Hierin

¹⁰ J. B. Lotz, Die Raum-Zeit-Problematik in Auseinandersetzung mit Kants transzendentelem Ästhetik: ZPhForsch 8 (1954) 30—43, bes. 38 f.

¹¹ A. Pechhacker, Der Logos des Seins (Innsbruck 1961) 21.

¹² Metaphysik 72.

¹³ Le point de départ, Cah. 5, 98 f. 368 f.

wird man A. Pechhacker rechtgeben müssen. In der Tat ist durch den Aufweis eines Inhalts als apriorischer Bedingung unmittelbar nur erwiesen, daß er „für meine Erkenntnis maßgebend“ ist, aber noch nicht, daß er „meine Erkenntnis der Realität entsprechend bestimmt“¹⁴. Grundsätzlich kann die Ausrichtung einer Erkenntnisfähigkeit auf ihr Formalobjekt in zweifacher Weise verstanden werden. Gewöhnlich scheinen die Scholastiker sie so zu verstehen, daß die betreffende Fähigkeit ihr Formalobjekt erfassen kann, *wenn* es ihr entgegentritt, wenn es ihr gegeben ist. In dieser Deutung verhält sich die Fähigkeit auch ihrem Formalobjekt gegenüber rezeptiv. So nimmt man etwa an: Der Gesichtssinn kann die Farbe wahrnehmen, wenn sie ihm entgegentritt, während der Gehörsinn dies nicht vermag. Soweit in einem solchen Fall das betreffende Formalobjekt sich als an sich seiend evident zeigt, steht damit seine Realgeltung fest¹⁵. Darüber besteht kein Zweifel.

Es ist aber auch eine andere, weit kühnere Deutung des Formalobjektes möglich. Sie besagt: Die betreffende Fähigkeit bringt von sich aus ihr Formalobjekt bei, ohne daß dieses sozusagen von außen her gegeben sein müßte; sie wirkt also formend beim Erkenntnisprozeß mit, ist aktiv. So wird man es wohl bei den *inneren* Sinnen annehmen müssen, die ja gerade dadurch innere Sinne sind, daß sie ihr charakteristisches Formalobjekt nicht durch eine Affektion von außen empfangen. In diesem Sinn spricht Thomas von „*intentiones insensatae*“, d. h. von Vorstellungsinhalten, die nicht vom (äußeren) Sinn empfangen sind¹⁶. Ein besonders einleuchtendes Beispiel dafür ist die „*ratio praeteriti*“, das Vergangensein, das vom Gedächtnis vorgestellt wird; das Vergangene selbst kann offenbar jetzt nicht auf die Sinne einwirken, sondern der innere Sinn selber fügt von sich aus die Vorstellung des Vergangenseins hinzu. Ähnlich dürfte auch die Lehre vom „*sensibile per accidens*“ zu verstehen sein: obwohl es selbst nicht sinnlich wahrgenommen ist, wird es vom Verstand zum sinnlich Wahrgenommenen hinzugefügt, hinzugedacht: *statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu*¹⁷.

¹⁴ A. Pechhacker, *Der Logos des Seins*, 20.

¹⁵ Damit, daß die Farbe als Farbe sich zeigt, ist dies allerdings nicht gegeben. Als an sich seiend könnte die Farbe nur durch den auf das Sein als Sein ausgerichteten Verstand offenbar werden.

¹⁶ Daß der Ausdruck „*intentio insensata*“ nicht mit „übersinnlicher Erkenntnisinhalt“ wiederzugeben ist, folgt — abgesehen davon, daß sich sonst der Widersinn eines übersinnlichen Inhalts in einer sinnlichen Fähigkeit ergeben würde — daraus, daß Thomas selbst in der *Summa theologica* die Bedeutung dieses Ausdrucks durch „*intentiones, quas non percipit sensus exterior*“ oder „*intentiones, quae per sensum non accipiuntur*“ umschreibt; auch bei dem letzteren Ausdruck ist offenbar mitzuverstehen: *per sensum externum*. Vgl. S. th. 1 q. 78 a. 4. Dort auch das Beispiel der „*ratio praeteriti*“.

¹⁷ S. Thomas, *In 2 De anima*, lect. 13 n. 396. — Vgl. hierzu: J. de Vries in: *Kant und die Scholastik heute* (Pullach 1955) 15—19.

Kant faßt das „Apriori“ der Sinnlichkeit und des Verstandes offenbar in diesem Sinn auf. Das räumliche Nebeneinander und zeitliche Nacheinander, in dem uns die Phänomene erscheinen, ist nicht durch die „Affektion“ der Sinne gegeben, sondern Zutat des Sinnes selbst. Entsprechendes gilt von den Kategorien des Verstandes. Gewiß sind diese Formen und Grundbegriffe Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinungsdingen; das auch für die Kategorien nachzuweisen ist gerade die Aufgabe der „transzendentalen Deduktion“. Aber Kant hat offenbar vollkommen recht, wenn er durch diese Deduktion die *ontologische* Geltung der Kategorien nicht für erwiesen hält. In der Tat ist allein dadurch, daß irgendein Inhalt als notwendige Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und Erfahrungsurteilen aufgewiesen wird, dessen Realgeltung noch nicht gezeigt. In diesem Sinn kann die transzendente Methode allein zur Begründung der Metaphysik nicht genügen.

Das wird auch von den scholastischen Verteidigern der transzendentalen Methode zugegeben. Den Grund für das Ungenügen der Methode Kants sieht man aber nicht selten darin, daß Kant im Bereich des Kategorialen stehengeblieben und nicht bis zum „Sein“ vorgedrungen sei. Bei Kant „führt der Rückgang der Vernunft in sich selbst“ nicht über das Kategoriale hinaus, „weil er bei den apriorischen Bedingungen dieses kategorialen Wissens als eines solchen endet“. Wegen dieser Verengung der subjektiven Methode kommt Kant nicht zur Metaphysik. „Vollendet hingegen die subjektive Methode den Rückgang in das Subjekt bis zu dem innersten Grund und damit bis zum Sein selbst, so öffnet sich ohne weiteres das Tor zu einer Metaphysik des Wissens“, d. h. zur Metaphysik als Wissenschaft¹⁸.

Aber kennt nicht auch Kant die Kategorien der Realität und des Daseins? Gewiß, aber gerade die Tatsache, daß sie für ihn Kategorien neben vielen anderen Kategorien sind, zeigt, daß er in ihnen nicht das Sein schlechthin, das Sein-an-sich, erreicht hat. Man wird wohl *W. Brugger* zustimmen müssen: „Die Washeit“ (Realität) „ist für Kant immer die Sachheit des erfahrbaren Dinges, die Wirklichkeit“ (das Dasein), „dessen Erfahrbarkeit zu einer bestimmten Zeit.“¹⁹ Das Sein schlechthin ist dagegen nicht, wie die Kategorien Kants, einer besonderen Klasse von Urteilen zugeordnet, sondern dem Urteil überhaupt; es ist darum nicht eine Kategorie neben anderen Kategorien, sondern überkategorial; es besagt nicht bloß das tatsächliche Vorkommen im Zusammenhang der räumlich-zeitlichen Erfahrung der Erscheinungswelt, sondern Sein schlechthin, An-sich-Sein²⁰.

Die „Rückkehr zum Sein“ scheint aber immer noch in einer zwei-

¹⁸ J. B. Lotz in: Kant und die Scholastik heute, 44.

¹⁹ W. Brugger, Kant und das Sein: Schol 15 (1940) 363—385; die zitierte Stelle: 365.

²⁰ Vgl. J. B. Lotz, Das Urteil und das Sein (Pullach 1957).

fachen Weise verstanden werden zu können. Die erste Weise ist die Analyse des Urteilsinhalts. Sie offenbart das Sein als den „Horizont“ alles Urteilens: Jedes Urteil enthält notwendig einen Bezug auf ein Sein, in jedem Urteil wird ein Sein gedacht und behauptet, wenigstens mit-gedacht und mit-behauptet. Aber selbst wenn darin zugleich die Behauptung eines in irgendeinem Sinn allumfassenden Seins enthalten wäre — was des näheren der Inhalt dieser Behauptung ist, bliebe immer noch zu klären —, auf jeden Fall wäre damit *allein* das Wissen um ein An-sich-Sein noch nicht begründet. Es wäre zwar gezeigt, daß die Seins-Aussage *notwendig* ist, aber das ist nicht dasselbe wie der Aufweis ihrer *Wahrheit*. Das gibt auch E. Coreth ausdrücklich zu: „Wenn sich auch in einer Analyse des Urteils . . . die Unbedingtheit eines vorgängigen Horizonts dieses Vollzugs aufzeigen läßt, so kann doch die Frage bestehen bleiben, ob es nur ein vermeinter Horizont des Seins schlechthin in seiner letzten Gültigkeit ist oder der wirkliche Horizont objektiv und absolut gültigen *An-sich-seins*; ob wir uns also in unserm Erkennen . . . doch wieder nur im Bereich einer Erscheinung-für-uns bewegen, wenn wir auch diese Erscheinung mit Notwendigkeit für das An-sich-sein halten, oder ob wir das An-sich-sein des Seienden selbst treffen, uns also wissend . . . wirklich im objektiv letzten und absolut gültigen Horizont des An-sich-seins selbst bewegen.“²¹ In der Tat, weil das Urteil eben keine unmittelbare Anschauung seines Gegenstandes ist, sondern diesen nur als gedanklichen Inhalt in sich trägt, kann aus der bloßen Analyse seines Inhalts nur entnommen werden, was das Urteil meint, intendiert, nicht aber, ob das Gemeinte, Intendierte, an sich besteht. Daß in jedem Urteil das Sein notwendig „gesetzt“ wird, genügt also nicht, wenn nicht zugleich gezeigt wird, wie und wodurch der im Urteil gesetzte Gegenstand „evident“ ist und daher in seinem An-sich „gesehen“ wird. Das ändert sich auch nicht, wenn berücksichtigt wird, daß das Sein im Urteil nicht nur gedacht, sondern auch behauptet wird. Auch wenn es in jedem Urteil notwendig mitbehauptet wird, bleibt immer noch die Frage, ob es zu Recht behauptet wird, und dieses Recht läßt sich nicht aus der Tatsache oder auch der Notwendigkeit des Vollzugs der Behauptung *allein* ableiten. Was immer noch zu zeigen bliebe, ist die *logische* Notwendigkeit des Satzes, d. h., daß er durch die Evidenz des in ihm ausgesagten Sachverhalts als *wahr* erwiesen ist.

Darum wird denn auch zumeist zugegeben, daß die Analyse des objektiven Urteilsinhalts als „Rückkehr zum Sein“ nicht genügt. Das ist ja auch der entscheidende Vorwurf, den Maréchal gegen Kant richtet: Dieser hat sich auf eine rein „formale“ transzendente Analyse beschränkt²², auf die Analyse des objektiven Inhalts des Bewußtseins.

²¹ Aufgaben der Philosophie, 54.

²² Le point de départ de la métaphysique, Cah. 5, 389. — Noch schärfer hat

Demgegenüber fordert Maréchal bekanntlich den Rückgang auf den *Akt* des Urteilens und das in ihm sich auswirkende Naturstreben der Vernunft. So kommt er zu einer Metaphysik der Erkenntnis in dem am Anfang dieser Abhandlung gekennzeichneten Sinn²³. Eine solche bedarf aber gerade, wie wir sahen, des Zugangs. Den Zugang zur Erkenntnis des inneren Wesens der Vernunft sieht auch Maréchal in der „inneren Wahrnehmung“ der „Bewegung, des realen Werdens“, das wir in unserem eigenen Denkakt erleben. Er nennt diese innere Wahrnehmung sogar „véritable intuition ontologique“²⁴. Wir würden hier den Ausdruck „Intuition“ nicht verwenden, weil unser menschliches Bewußtsein des eigenen Selbst und seiner Akte sich zunächst nur als „begleitendes Bewußtsein“ verwirklicht und erst in der „Rückkehr“ vom anderen Objekt auf das eigene Wirken thematisch wird²⁵. Über das eigentlich Gemeinte besteht dagegen keine Meinungsverschiedenheit: Im Selbstbewußtsein ist uns ein Seiendes in seinem An-sich-Sein unmittelbar gegeben.

Gegenüber dieser Erfahrung des An-sich-Seins eines Seienden muß der Einwurf verstummen, es handle sich vielleicht doch nur um ein Denken des Seins, dem kein reales Sein entspreche. „Hier im ursprünglichen Bei-sich-sein und Für-sich-sein des Geistes liegt eine unmittelbare Seinserfahrung vor, und zwar eine Erfahrung unbedingt, unaufhebbar und unübersteigbar gültigen An-sich-seins.“²⁶ Im Urteil über das im Selbstbewußtsein Gegebene ist also das erreicht, was die „objektive Methode“ ihrer eigensten Absicht nach erstrebt: Das Urteil richtet sich nach dem in seinem An-sich-Sein sich evident zeigenden Seienden und ist darum unbezweifelbar wahr. Zugleich ist aber diese Seinsgewißheit nur dadurch erreicht, daß — entsprechend der Forderung der „transzendentalen Methode“ — ein Rückgang geschieht auf die im Subjekt selbst gelegene Grundbedingung aller Möglichkeit objektiver Erkenntnis: das Sein und Bei-sich-Sein des erkennenden Geistes. Auch im Sinn der recht verstandenen „objektiven Methode“ betonen also die Verteidiger der „transzendentalen Methode“ mit Recht die Notwendigkeit der „reditio perfecta“ des Geistes zu sich selbst. In ihr begegnen sich objektive und transzendente Methode.

E. Herrigel diesen Vorwurf formuliert: Das Subjekt werde bei Kant zur „toten Sachstätte“, zum bloßen Inbegriff der theoretischen Voraussetzungen von Gegenständen. Demgegenüber verlangt auch Herrigel die Berücksichtigung der „Spontanität“ des Subjektes; vgl. Die metaphysische Form (Tübingen 1929) 143.

²³ Vgl. Anm. 2.

²⁴ Abstraction ou intuition: *RevNéoscolPh* 31 (1929) 27—52 121—147 309—342; zitierte Stelle 335. — Danach scheint der Vorwurf Coreths gegen Maréchal, bei ihm bleibe auch die innere Erfahrung im bloß phänomenalen Bereich (Aufgaben der Philosophie, 54, Anm. 75), schwerlich berechtigt.

²⁵ Vgl. J. de Vries, *Logica* (Freiburg 1950) 81 f.

²⁶ E. Coreth, *Aufgaben der Philosophie*, 54.

3. Die Verbindung der beiden Methoden

In diesem Sinn also ist die Verbindung der beiden Methoden, der objektiven und der transzendentalen Methode, für einen gesicherten Zugang zur Metaphysik unbedingt erforderlich. Die „naiv“ aufgefaßte objektive Methode, die ohne jede Reflexion auf die im Subjekt gelegenen „Bedingungen der Möglichkeit“ Metaphysik betreiben will, vermag ihre Behauptungen nicht letztlich zu begründen und kann darum heute nicht mehr genügen²⁷. Andererseits vermag auch die transzendente Methode *allein* kein Urteil völlig zu rechtfertigen, wenn sie nicht — im Sinn der „objektiven Methode“ — das Urteil zugleich als in der Evidenz des Sachverhaltes begründet aufweist. Die transzendente Methode ersetzt also nicht die Evidenz des ausgesagten Sachverhaltes.

Und zwar gilt das in zweifacher Beziehung. Wenn auf Grund der transzendentalen Analyse behauptet wird, daß eine bestimmte Aussage in *jedem* Urteil notwendig mit-behauptet werde, so muß schon *diese* Behauptung wirklich begründet werden. Sonst wird die transzendente Methode überfordert²⁸. Aber selbst wenn eine Aussage in der genannten Weise als Bedingung der Möglichkeit jedes Urteils erwiesen ist, so ist damit *allein*, wie schon gesagt wurde, die Wahrheit dieser Aussage noch nicht hinreichend begründet. Die transzendente Notwendigkeit der Grundsätze nimmt auch Kant an; dadurch ist aber nach ihm keineswegs ihre „transzendente“ Bedeutung für Dinge an sich erwiesen²⁹. Es müßte also immer noch gezeigt werden, daß auch die Evidenz des

²⁷ Das gilt vor allem für die Existenzaussagen, aber in etwa auch für die auf Wesenseinsicht beruhenden apriorischen Sätze. Auch sie bedürfen einer erkenntnis-kritischen Reflexion und eines ausdrücklichen Aufweises ihrer Evidenz. Muß aber diese Reflexion in dem Sinn eine „transzendente“ sein, daß eben die Wesenseinsicht, um die es sich gerade handelt, als „immer schon mitvollzogenes Vorwissen“ aufgewiesen wird? Dies scheint E. Coreth für die „metaphysischen Grundeinsichten“ zu fordern (Metaphysik, 68). „Der Hinweis auf die Unmittelbarkeit evidenter Wesenseinsichten ist zwar sachlich berechtigt, bleibt aber — gerade im Bereich der Metaphysik — kritisch noch ungenügend, weil jederzeit anfechtbar“ (ebd. 66). — Hier entsteht unweigerlich die Frage: Wie weit reichen diese „metaphysischen Grundeinsichten“? Ganz gewiß kann es sich nur um ganz wenige Sätze handeln. Wenn nun zugegeben wird, daß diese „Grundeinsichten“ nur deshalb unanfechtbar sind, weil sie nicht nur in schlichter Wesenseinsicht gegeben, sondern zugleich als transzendente Bedingungen jedes Urteils erwiesen sind, wie steht es dann mit der ungleich größeren Zahl metaphysischer Sätze, die nicht den Charakter derartiger transzendentaler Bedingungen haben? — Außerdem ist der transzendente Charakter der „Grundeinsichten“ gewiß nicht weniger „anfechtbar“. Entscheidend ist eben nicht die Frage, ob eine Behauptung „anfechtbar“ ist, sondern ob sie „mit Recht“ angefochten werden kann. Psychologische Denknötigkeit oder auch transzendente Denknotwendigkeit ist für die Geltung einer Einsicht weder erforderlich noch hinreichend.

²⁸ Eine solche Überforderung der transzendentalen Methode liegt m. E. vor, wenn behauptet wird, in jedem Urteil werde das Dasein des Absoluten oder auch nur die Transzendentalität (im scholastischen Sinn) des Begriffs des Seienden mitbehauptet. Vgl. J. de Vries, *Critica*, ed. 2 (Freiburg 1954) 194 f.

²⁹ Vgl. Kritik der reinen Vernunft B 352 f.

betreffenden Sachverhaltes stets mitgegeben ist und daß der Sachverhalt darum *mit Recht* stets mitbehauptet wird³⁰.

Wo es sich wirklich um einen Sachverhalt handelt, der in jedem Urteil mitbehauptet wird, bringt die transzendente Methode allerdings die Möglichkeit mit sich, das Zurechtbestehen seiner Behauptung indirekt zu erweisen. Denn die Leugnung eines solchen Sachverhaltes schließt wesentlich einen inneren Widerspruch ein: thematisch, ausdrücklich, wird er geleugnet, aber insofern diese Leugnung durch ein Urteil geschieht, wird er im Vollzug des Urteils notwendig implizit behauptet. Eben darum bemühen sich die Verteidiger der transzendentalen Methode so sehr, möglichst viel als in jedem Urteil mitbehauptet nachzuweisen. Freilich auch so kann die objektive Methode nicht ganz ausgeschaltet werden. Denn die Falschheit der Leugnung des notwendig in jedem Urteil mitbehaupteten Seins ergibt sich erst, wenn die Wahrheit des Widerspruchsprinzips vorausgesetzt wird. Diese muß also zuvor anerkannt sein, und zwar auf Grund der objektiven Evidenz. In diesem Sinn liegt also auch hier eine Verbindung der objektiven und der transzendentalen Methode vor.

Gerade diese Art der Verbindung der transzendentalen und der objektiven Methode ist aber von der größten Bedeutung. Hierher gehört schon der bekannte Beweis für das Bestehen der Wahrheit, den Thomas im Anschluß an Augustinus³¹ vorlegt: „Wer leugnet, daß es Wahrheit gibt, gibt gerade dadurch zu, daß es eine Wahrheit gibt; wenn es nämlich wirklich keine Wahrheit gibt, dann ist es wahr, daß es keine Wahrheit gibt; wenn aber etwas wahr ist, dann gibt es Wahrheit.“³²

³⁰ So kann z. B. gegen den Aufweis des Satzes vom zureichenden Grund aus der in jedem Urteil miterkannten Intelligibilität des Seins der Einwand erhoben werden: Die Intelligibilität des Seins als *Möglichkeit* der Erkenntnis des Seins ist in jedem Urteil nur insoweit evident mitgegeben, als in ihm das Sein *wirklich* erkannt ist, nicht aber darüber hinaus. Nun wird zwar in jedem Urteil, sogar im falschen Urteil, ein „Sein“ *gedacht*; aber damit ist die Intelligibilität des Seins zunächst nur als „Denkbarkeit“ gegeben. Der Satz vom Grund in seiner allgemein angenommenen Bedeutung würde aber, wie es scheint, nur folgen, wenn alles Sein als „begreifbar“ erwiesen wäre. Keineswegs wird aber in jedem Urteil ein „Sein“ (aus seinem Grund) „begriffen“. Aus der Intelligibilität des Seins, die in jedem Urteil miterfaßt wird, dürfte sich also der Satz vom Grund (wenigstens in dem Sinn, in dem er allgemein verstanden wird) nicht ableiten lassen. — Vgl. die Kritik, die J. Geysler schon 1929 an dem Versuch P. Descoqs geübt hat, den Satz vom Grund aus der Intelligibilität des Seins abzuleiten: Das Prinzip vom zureichenden Grund (Regensburg 1929) 70—79. — Vgl. auch J. Geysler, *Das Gesetz der Ursache* (München 1933) 19 f. und die Auseinandersetzung mit L. Fuetscher, ebd., 149 bis 162. — In der Tat dürfte wohl gelten: Nicht weil wir zuvor wissen, daß jedes Seiende begreifbar ist, wissen wir, daß es einen Grund hat, sondern umgekehrt: Weil wir wissen, daß es einen Grund hat, suchen wir es durch Finden seines Grundes zu begreifen.

³¹ Vgl. Soliloquia 2, 2 und 2, 15: PL 32, 886 u. 898.

³² S. th. 1 q. 2 a. 1 obi. 3. Derselbe Gedanke findet sich S. c. gent. 2, 33: *Multae propositiones sic se habent quod qui eas negat oportet quod eas ponat, sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse; ponit enim suam negativam esse veram*

Thomas bestreitet zwar mit Recht, daß damit schon das Dasein *der* (subsistierenden) Wahrheit erwiesen ist, aber daß damit das Bestehen von Wahrheit überhaupt als selbstverständlich (*per se notum*) erwiesen ist, gibt er durchaus zu³³. Und der Gedankengang ist in der Tat nicht etwa, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, nur ein geistreiches Wortspiel. Er weist vielmehr auf den inneren Widerspruch hin, der in der Leugnung aller Wahrheit liegt. Wer irgendeine ernst gemeinte Behauptung aufstellt, bezeichnet den Inhalt seiner Aussage damit als wahr; behauptet er also, es gebe keine Wahrheit, so bezeichnet er eben dies, daß es keine Wahrheit gebe, als wahr und widerspricht sich also.

Dieser innere Widerspruch ergibt sich stets, wenn etwas geleugnet wird, was notwendig in jedem Urteil mitbehauptet wird, oder mit anderen Worten: was nicht bloß den besonderen Inhalt, die „Materie“, eines Einzelurteils oder einer besonderen Klasse von Urteilen ausmacht, sondern mit der Wesensstruktur, der „Form“, des Urteils überhaupt notwendig gegeben ist. Nun zeigt aber eine genaue Analyse, daß die wesensnotwendige Form des Urteils, ohne die es kein Urteil gibt, eben die Aussage und Behauptung eines realen Sachverhaltes, eines „Seins“, ist; sogar die Urteile, deren nächster Gegenstand nur ein „Gedankending“ ist, sind nur möglich, insofern sie in einem Urteil über reales Sein begründet sind und ein solches einschließen³⁴. Die allgemeinste Form des Urteils wäre demnach: „Ein Seiendes ist.“ Und zwar bezeichnet das „ist“, das „Sein“, nicht bloß ein „tatsächliches Bestehen“ in dem neutralen, noch nicht letztlich entschiedenen Sinn des Positivismus, sondern Sein im Sinn des nicht mehr relativierbaren „An-sich-Seins“.

Es kommt freilich nicht selten vor, daß dieses An-sich-Sein, soweit es den besonderen Gegenstand dieses oder jenes Urteils betrifft, *irrtümlich* behauptet wird. Aber insofern auch ein falsches Urteil seinen besonderen Gegenstand als vom urteilenden Subjekt erkannt behauptet, ist der eigene Akt und das eigene Sein einschließlich mitbehauptet, und in dieser Behauptung ist ein Irrtum nicht möglich: „Si enim fallor, sum.“³⁵ So wird also in jedem Urteil nicht nur notwendig irgendein Sein behauptet, sondern wenigstens dieses eine Sein auch *zu Recht* behauptet.

Damit ist dann aber gegeben, daß ein Urteil, das *jedes* Sein oder *jede* Seinserkenntnis leugnet, ohne inneren Widerspruch nicht ausgesagt werden kann und sich selbst als falsch erweist, sich selbst aufhebt. Damit ist nicht nur der allgemeine Skeptizismus, sondern auch der uneingeschränkte Relativismus widerlegt. Denn auch für den Relativismus

quam profert. Vgl. über diese Methode der Widerlegung: G. Isaye S. J., *La justification critique par rétorsion*: RPhLouv 52 (1954) 205—233.

³³ Ibid. ad 3.

³⁴ Zur Begründung vgl. J. de Vries, *Denken und Sein* (Freiburg 1937) 146—149; *Critica*, ed. 2 (Freiburg 1954) 191—193.

³⁵ Augustinus, *De civitate Dei* 11, 26 (CSEL 40, 1, 551).

ist die Behauptung grundlegend, alles werde von uns nur so erkannt, wie es uns erscheint, wie es „für uns“ ist, nicht aber, wie es „an sich“ ist. Ferner ist damit auch schon jede Form des erkenntnistheoretischen Idealismus, der als erkannten Gegenstand nicht ein echtes An-sich-Sein, sondern nur ein vom (transzendentalen) Subjekt im Denken gesetztes Objekt annimmt, überwunden; denn das „Sein“ auch dieses Objektes wäre nur ein relatives³⁶. Die große Bedeutung dieser Einsichten ist klar; ist doch durch sie die Behauptung der absoluten Geltung unserer Erkenntnis nicht nur als unvermeidlich (was noch mit einem „transzendentalen Schein“ vereinbar wäre), sondern auch als zu Recht bestehend begründet.

Dieses Zu-Recht-Bestehen ist aber u. E. auch dadurch *allein* schon hinreichend begründet, daß sich im Urteil reales Sein als solches offenbart, wie ja auch von jeher zur Wahrheit des Urteils nicht *mehr* gefordert worden ist, als daß es Aussage des Seins ist. Mit dem Sein ist, bildlich gesprochen, der Felsengrund erreicht, auf dem die Wahrheit fest begründet ist. Warum noch eine weitere Sicherung, etwa durch das Widerspruchsprinzip oder durch die Erkenntnis der Transzendentalität des Seienden, erforderlich sein sollte, scheint nicht einzusehen zu sein. Die Sicherung durch das Widerspruchsprinzip würde in der Erkenntnis bestehen, daß das hier und jetzt als seiend erfaßte Seiende nicht zugleich nicht sein kann. Die Sicherung durch die Erkenntnis der Transzendentalität des Seienden dagegen würde besagen: Die Gesamtheit alles Seienden, in die das hier und jetzt erkannte besondere Objekt dadurch, daß es als Seiendes gesetzt wird, eingereiht wird, ist der allumfassende „Horizont“, über den hinaus es nichts mehr geben kann; dadurch also, daß der besondere Gegenstand in den allumfassenden Zusammenhang des Seins eingereiht wird, ist erst letztlich gesichert, daß sein Sein nicht etwa doch nur ein relatives ist, das in einer höheren Ordnung wieder nichtig werden könnte.

In der Forderung solcher Sicherungen scheint mir ein unbegründetes Mißtrauen gegen die schlichte Seinserkenntnis zu liegen. Vor allem aber scheint mir nicht begreiflich zu sein, wie eine solche Sicherung möglich ist, ohne daß die Geltung der schlichten Seinserkenntnis bereits vorausgesetzt wird. Man müßte sonst annehmen, daß in der schlichten Seinserkenntnis die Einsicht des Widerspruchsprinzips bzw. der Transzendentalität *formell* mitenthalten ist, so daß diese Erkenntnisse sich aus der ersten Seinserkenntnis rein analytisch ergäben. Das dürfte aber unhaltbar sein; unsere erste Seinserfassung, sowohl als Seinserfahrung wie als Begriff, ist rein positiv, besagt also noch nicht den Gegensatz zum Nichtsein; unsere erste Seinserfassung setzt das Seiende auch noch

³⁶ Vgl. die ausführlichere Darlegung in: J. de Vries, Denken und Sein, 120 f. 129—131 139 f. und in *Critica*, ed. 2, 73—75 78 f. 83 f.

nicht in Beziehung zu allem, was nicht nichts ist, sondern sie ist Erfassung des zuerst gegebenen Seienden in sich, in seinem eigenen, absoluten Sein. Wenigstens für die Ordnung des begrifflichen Denkens und Urteilens wird das auch von den Verteidigern der transzendentalen Methode zugegeben; die Urteile, die vom Seienden die Unmöglichkeit des gleichzeitigen Nichtseins bzw. die Transzendentalität aussagen, sind, soviel uns bekannt ist, auch nach ihnen nicht analytische, sondern synthetische Urteile a priori³⁷. Dann muß u. E. aber das Sein schlechthin, zu dem die Hinzufügung geschieht, zuvor mit Gewißheit feststehen. Vorausgesetzt, daß der Ausschluß des Nichtseins bzw. die Transzendentalität erst aus dem Sein folgt, nicht schon formell mit der ersten Seinserfassung gegeben ist, kann ich den Ausschluß des Nichtseins bzw. die Einordnung in den allumfassenden Zusammenhang von dem Seienden nur aussagen, wenn zuvor (ratione prius) sein Sein mit Gewißheit feststeht. Mit anderen Worten: Nicht, weil wir wissen, daß das Seiende das Nichtsein ausschließt, wissen wir, daß es ist, sondern grundlegend gilt: Weil wir wissen, daß etwas ist, wissen wir, daß es das Nichtsein ausschließt. Und entsprechend: Nicht, weil wir wissen, daß das Sein transzendental ist, wissen wir, daß dieses Seiende wirklich *ist*, sondern weil wir wissen, daß es wirklich *ist*, wissen wir, daß es im allumfassenden Zusammenhang des Seins steht.

So bleibt die Priorität der schlichten Seinserkenntnis gewahrt. Alles andere, was vom Seienden als ihm notwendig zukommend ausgesagt wird, wird erst zu ihm „hinzugefügt“³⁸. Das erste, was durch solche Hinzufügung erkannt wird, ist nach Thomas dies: „Es ist unmöglich, zugleich zu sein und nicht zu sein.“³⁹ Dieses gewisseste Prinzip ist in allen anderen Prinzipien mitenthalten⁴⁰.

³⁷ So heißt es ausdrücklich in der zum Gebrauch der Hörer vervielfältigten „Ontologia“ von Joh. B. Lotz: „Nexus inter ens et eius maximam universalitatem seu transcendentialem *non est analyticus*, quia praedicatum in subiecto non formaliter seu actualiter implicite continetur. Hinc praedicatum subiecto additur seu *synthesis* habetur, quae, cum de nexu absolute necessario agatur, a priori dicenda est“ (l. c. 52, n. 100).

³⁸ Oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Thomas, De veritate, q. 1 a. 1.

³⁹ Quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, . . . ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividensis. In 4 Metaph. lect. 6 n. 605.

⁴⁰ Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo. Ebd. Wie das Beispiel zeigt, denkt Thomas bei der behaupteten Notwendigkeit der Ersterkenntnis und Miterkenntnis des „ersten“ Prinzips an die „Prinzipien“, d. h. die *allgemeinen* Sätze, die Ausgangspunkt alles Schließens sind und selbst durch unmittelbare Einsicht (intelligere!) erkannt werden. Eine Notwendigkeit, die Miterkenntnis des Widerspruchsprinzips auf alle Sätze überhaupt auszudehnen, besteht nicht. Die schlichte Seinsaussage „Dieses da ist“ dürfte vielmehr, wie gezeigt wurde, das Widerspruchsprinzip nicht voraussetzen. — Nicht jeder unmittelbare Satz ist nach Thomas ein „principium“, sondern nur der all-

So begegnen sich im Sein als dem „Ersterkannten“ und dem Formalobjekt des Verstandes objektive und transzendente Methode. Daß sich das Sein von Seiendem an sich selbst zeigt, gewährleistet vom Objekt her die Wahrheit der Erkenntnis und den Zugang zur Metaphysik. Daß die Seinsaussage Bedingung der Möglichkeit jeder Aussage ist, zeigt vom Subjekt her die unausweichliche Notwendigkeit der Metaphysik für jeden, der nicht auf alle Erkenntnis verzichten will. Die Verbindung beider Methoden ergibt einen Zugang zur Metaphysik, dem niemand widersprechen kann, ohne zugleich sich selbst zu widersprechen.

gemeine unmittelbare Satz: *Non omnis propositio immediata est demonstrationis principium, sed solum universalis*: In 1 Post. Anal. lect. 36 n. 7.