

# Scholastische Urteilslehre und Hegelsche Seinsdialektik

Gustav Siewerths Stellungnahme zu meinem Buch „Das Urteil und das Sein“

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Sein groß angelegtes Werk „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger“<sup>1</sup> hat G. Siewerth dem „Ereignis des Seins“ (XV) gewidmet<sup>2</sup>. „Die Seinsvergessenheit, die offenbar das neuzeitliche Denken weithin durchwaltet“, gilt es von der „großen Tradition der abendländischen philosophia perennis“ her als „Geschick des Denkens“ zu verstehen (XVIII). Dabei ist „das von Thomas gedachte Sein als ‚actualitas omnium actuum‘, als das aktuiierende ‚formalissimum‘ aller Dinge“ (ebd.) denkerisch neu zu erwerben.

Im Zusammenhang dieser Untersuchung wendet sich der Abschnitt XII der „Entwicklung in der neuesten Scholastik“ (227—262) zu. Dabei ist vor allem von J. Maréchal ablehnend die Rede und im Anschluß an ihn auch von meiner Urteilslehre (248—262). Auf ihre geistige Verwandtschaft mit Maréchal wird richtig hingewiesen, obwohl tiefgreifende Unterschiede nicht zu übersehen sind<sup>3</sup>. Dagegen kann S.s Buch „Der Thomismus als Identitätssystem“ nicht, wie er zu meinen scheint (vgl. 248), meine Urteilslehre bestimmt haben, weil diese schon 1938 veröffentlicht wurde<sup>4</sup>, während S.s Werk erst 1939 erschienen ist<sup>5</sup>. — Nach langem Zögern habe ich mich entschlossen, zu S.s Darstellung und Kritik meiner Urteilslehre Stellung zu nehmen; aus welchen Gründen ich mir diese Mühe mache, wird sich im folgenden zeigen.

## I. Grundlegende Deutungen

1. *Urteil und apriorische Synthese*: Die Deutung, die S. meiner Urteilslehre gibt, ist dadurch bestimmt, daß er die *Einleitung* meines Buches so behandelt, als ob sie der erste Teil meiner *Untersuchung selbst* wäre; daß sie das aber keineswegs ist, zeigt der § 5 der Einleitung, der die Überschrift trägt: „Der Übergang zu der Untersuchung selbst“ (L 25); diese beginnt also mit dem 1. Kapitel (L 31). Die Einleitung hingegen stellt die engere Thematik des Buches — „Das Urteil und das Sein“ — in die weitere Thematik der Transzendentalienlehre hinein, wobei es vor allem um das Verhältnis des Seins zu seinen transzendentalen Bestimmungen geht.

Nun sage ich allein von den Urteilen, mit denen wir die Transzendentalien vom Sein aussagen, sie seien als *apriorische Synthese* zu charakterisieren; das lehrt eindeutig der § 3 in seinem Zusammenhang mit § 2. Im Gegensatz dazu schreibt S.: er (Lotz) „verstehet daher das Urteil als setzende Synthesis a priori“ (248), als ob

<sup>1</sup> (XXIV und 519 S.) Einsiedeln 1959, Johannes-Verlag.

<sup>2</sup> Zahlen ohne weiteres Zeichen beziehen sich auf Siewerths Werk; die Zahlen hingegen mit vorgestelltem L verweisen auf mein Buch. — Aller Kursivdruck ist von mir eingeführt.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. L 130, Anm. 142.

<sup>4</sup> Sein und Wert. Erste Hälfte: Das Seiende und das Sein (148 S.), Paderborn, Schöningh.

<sup>5</sup> (208 S.) Frankfurt, Schulte-Bulmke. In der Vorrede zur 2., vermehrten und verbesserten Auflage desselben Werkes (XXXVIII und 237 S.) Frankfurt 1961 (im gleichen Verlag) weist S. darauf hin, daß dieses Buch bereits 1936 in Freiburg als Habilitationsschrift vorgelegen habe. Mir jedenfalls war das Ganze vor seiner Drucklegung 1939 nicht zugänglich, weshalb ich auch nicht daraus geschöpft habe.

nach meiner Auffassung das Wesen des Urteils mit der apriorischen Synthese zusammenfiele und folglich jedes Urteil eine apriorische Synthese wäre. Eine solche schreibe ich aber nur jenen Urteilen zu, die absolut notwendige Wesenszusammenhänge aussagen, während das Urteil nach Art des Beispiels ‚Peter ist ein Mensch‘ kein Wesens-, sondern ein Tatsachenurteil ist und deshalb in den weiten Bereich der Erfahrungsurteile oder aposteriorischen Synthesen gehört; und bei diesem Typ des Urteils setzt in meinem Buch die Untersuchung selbst an<sup>6</sup>.

S.s Annahme enthält bereits alle seine weiteren *Folgerungen*. Da die apriorische Synthese „jeweils durch den Seinsbegriff vermittelt“ sei (248), meint er, ich wolle alles aus dem „reinen Begriff des unbestimmten Seins“ a priori entwickeln (261). So aber käme ich zwangsläufig entweder zu der „absoluten Widerspruchsdialektik“ Hegels (ebd.) oder zu der „kategorial bestimmten Erscheinung“ im Sinne Kants (ebd.). — Keine dieser beiden Folgerungen besteht zu Recht, weil ich das Urteil nicht mit der apriorischen Synthese gleichsetze und deshalb auch nicht alles aus dem unbestimmten Seinsbegriff hervorgehen lassen will.

2. *Transzendente Bestimmungen und endliche Wesenheiten*: Dem Sein kommen seine transzendentalen Bestimmungen zu, die als solche keineswegs Endlichkeit besagen und über alle kategorialen Grenzen hinausgreifen. Im Gegensatz dazu sind die Wesenheiten gerade nicht transzendent; sobald von ihnen in der Mehrzahl die Rede ist, sind sie stets endlich; auch bilden sie die verschiedenen Ordnungen des Kategorialen, auf die sie beschränkt sind. Wie die *Transzendentalien* dem *Sein*, so sind die *Wesenheiten* dem endlichen *Seienden* zugeordnet. S. aber scheidet nicht genug zwischen beiden, weshalb er meine Äußerungen über die Transzendentalien häufig so nimmt, als ob darin von den Wesenheiten die Rede wäre.

Daher wendet er die Worte „erst in ihrer *Selbigkeit* mit dem Sein als solche gegeben“ (250) auf die Wesenheiten an, während sie bei mir allein von den transzendentalen Bestimmungen des Seins gesagt sind (L 21). Jene Worte können auch gar nicht auf die endlichen Wesenheiten übertragen werden, ohne falsch zu sein; denn diese Wesenheiten sind als endliche gerade vom Sein unterschieden, anstatt mit ihm in Selbigkeit zusammenzufallen.

Weiterhin meint S., es werde „der Sinn des Seins verfälscht“, weil ich seine Fülle „als das Material *essentieller Washeiten*“ nehme, die „mannigfaltig und endlich“ sind; dadurch aber ergebe sich „Hegels Grundposition“ (251). Wenn das Gesagte stimmt, nähert sich meine Auffassung freilich der Grundposition Hegels, insbesondere seiner „Logik“. Tatsächlich aber lege ich dem Sein einzig seine transzendentalen Bestimmungen bei, die gerade nicht Endlichkeit und Vielheit besagen (vgl. L. 13 f.); die Fülle ist beim Sein „nur als Fülle der transzendentalen Bestimmungen“ zu nehmen (L 22).

Daher werden von mir auch niemals Washeiten „in der apriorischen Synthese ins Sein *einbezogen*“ (259); das behaupte ich wiederum allein von den transzendentalen Bestimmungen des Seins; warum aber diese „deshalb an sich gar nicht mehr gegeben“ sein sollen (259), vermag ich nicht einzusehen. — Im Gegensatz zu dem eben Gesagten führt S. meine Worte an: „Damit zeigt sich aber, daß die endliche Washeit in das innerste Selbst des Seins als solchen *nicht eintritt*“ (L 107); daraus folgert er, daß nach meiner Auffassung die endliche Wesenheit nicht wahrhaft am Sein teilnehme und mithin „gar nicht zum Selbstsein oder zur Subsistenz komme“ (261). Obwohl eine solche Folgerung sich aus meiner Formulierung nicht ergibt<sup>7</sup>,

<sup>6</sup> Vgl. meine *Metaphysica operationis humanae* (Rom 1958) 14; ebenso: *Metaphysik und apriorische Synthese*: Schol 12 (1937) 392—399.

<sup>7</sup> Genauer genommen, hat S. aus meiner Formulierung die Worte „primär und ursprünglich“ ohne Punkte ausgelassen (261). Diese Worte unterstreichen, was schon angedeutet wird, wenn ich vom „innersten Selbst des Seins“ spreche. Selbstverständlich nimmt die endliche Washeit wahrhaft am Sein teil, weshalb sie auch

hätte S. aus dieser wenigstens entnehmen können, daß das oben behauptete Einbeziehen der endlichen Washeiten in das Sein für mich nicht in Frage kommt.

3. *Wirken und Werden*: Nach meinen Darlegungen gilt: „Wirken ist das Selbst des Seins“ (L 24). Auch lehre ich, daß „das Sein sich wesentlich im Wirken zur Fülle seiner selbst vollendet“ (L 24). Dabei nehme ich aber *Wirken* keineswegs als gleichbedeutend mit *Werden*. Für das Gegenteil zitiert S.: Also ist das „Sein ein einbeziehendes Wirken, das im Denken der Dinge zu sich selber kommt“ (250); dieser Satz findet sich weder auf der von S. genannten Seite 23 meiner Arbeit, noch habe ich ihn sonstwo feststellen können. Was hier der Sache nach über das einbeziehende Wirken gesagt wird, kann bei mir nicht vom Sein, sondern einzig vom Urteil gelten. Dieses ist tatsächlich ein Wirken, „das erstens auf Anderes (Äußeres) hin ist und dieses Andere in sich einbezieht“ (251). Doch seinem innersten und eigentlichen Wesen nach hat das Wirken „mit Werden und Vielfalt nichts zu tun“ (L 22), und zwar wegen der „ursprünglichen Einfachheit des Seins“ (L 22)<sup>8</sup>.

## II. Hegels Grundposition

Aus der Verbindung der erläuterten grundlegenden Deutungen ergibt sich für S., daß ich den *Gang zu Hegel* antrete oder „*Hegels Grundposition*“ (251) mir zu eigen mache. Seine Auslegung meiner Auffassung spricht er etwa in den Worten aus: „So gibt es gar kein inneres Selbst des reinen Seins, das nicht durch die Selbstverwirklichung im Endlichen zu sich selbst gekommen wäre“ (261), wobei er mit dem Endlichen ausdrücklich die „endliche Washeit“ meint (261).

Demnach hat das *subsistierende Sein* die ihm eigene unendliche Fülle nicht unabhängig vom Endlichen und ohne Werden inne. Vielmehr wird das zunächst *unbestimmte Sein* durch die *apriorische Synthese* des Urteils bestimmt oder zu seiner Fülle geführt; das Bestimmende oder Erfüllende aber sind die *endlichen Wesenheiten*. Darin verwirklicht das Sein zugleich sich selbst, indem es durch das *Wirken als Werden* zu sich selbst kommt. — Das ist freilich purer Hegelianismus, mit dem aber ich nichts zu tun habe, wie die Richtigstellung der grundlegenden Deutungen zeigt. Außerdem ist es nicht gut möglich, daß ich bezüglich des Verhältnisses der endlichen Wesenheiten zum göttlichen Sein genau die Anschauung vertrete, die ich bei Hegel herausarbeite und entschieden ablehne (L 100—108).

Wie sehr sich meine Urteilslehre von der „apriorischen Logik“ (259) Hegels unterscheidet, wird erst mit aller Klarheit einleuchten, wenn wir einzelne Elemente näher betrachten, die in der obigen Umschreibung vorkommen.

## III. Das vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Verstehen des Seins

1. Als Ausgangspunkt der Untersuchung ist wichtig meine Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen oder vorwissenschaftlichen und dem wissenschaftlichen Seinsverständnis (L 15/16). Während jenes beim Seienden verweilt und das Sein nur als Mit-gemeintes enthält, richtet sich dieses auf das Sein als Erst-gemeintes; das Mit-gemeinte bezeichne ich auch als ‚Wodurch‘ (Sein als das, *wodurch* das Seiende erfaßt wird), das Erst-gemeinte aber als ‚Was‘ (Sein als das, *was* selbst und um seiner selbst

wirklich zur Subsistenz kommt. Doch gehört dieselbe Washeit primär und ursprünglich nicht in das Sein oder in das innerste Selbst des Seins hinein; denn die primäre und ursprüngliche Wirklichkeit oder das innerste Selbst des Seins ist das unendliche subsistierende Sein, in dem die endliche Washeit zwar gründet, nicht aber als solche verwirklicht ist.

<sup>8</sup> Vgl. auch meine Anm. 174 (L 161 f.).

willen betrachtet wird)<sup>9</sup>. Das vorwissenschaftliche Seinsverständnis umfaßt immer schon implizit die ganze Fülle des Seins, während die wissenschaftliche Explikation des Seins bei dessen ausdrücklichem Erfassen langsam oder Schritt für Schritt vordringt und deshalb „das Sein zunächst nur in seiner unbestimmtesten Gestalt“ vor sich hat (L 16). — Meine *Einleitung* geht bei ihrer andeutenden Vorschau auf die Transzendentalien von dem unbestimmten Anfang der wissenschaftlichen Entfaltung des Seins aus, wobei sie aber deutlich zu erkennen gibt, daß das vorwissenschaftliche oder ursprüngliche Seinsverständnis zugrunde liegt. Meine *Untersuchung* selbst hingegen setzt bei dem ursprünglichen Seinsverständnis mit seiner ganzen Fülle, wie es dem alltäglichen Urteil innewohnt, an. Diesen Unterschied beachtet S. nicht, weshalb er in meiner Untersuchung selbst immer nur den abstrakten Seinsbegriff am Werke sieht.

2. Warum aber muß das vorwissenschaftliche Seinsverstehen durch das wissenschaftliche ergänzt werden? Im *vorwissenschaftlichen* Erfassen oder alltäglichen Urteil wird das Sein nur insoweit explizit offenbar, wie es das hier und jetzt ausgesagte Seiende mit sich bringt, obwohl implizit immer schon die *ganze Fülle* des Seins erreicht wird. Hier bleibt das Sein als das Wodurch des Aussagens (wie allein schon das Wort sagt) auf dessen Was bezogen und mit ihm geeint<sup>10</sup>. Damit ist klar, daß das Sein noch nicht thematisch oder als solches angezielt wird, da sich das Erfassen auf das endliche Seiende als sein Was richtet. — Im Gegensatz hierzu wendet sich das *wissenschaftliche* Entfalten dem Sein thematisch oder als solchem zu, wobei es darauf ankommt, das Sein nach seiner ganzen Fülle explizit zu machen und alle seine Momente in ihrer inneren Abfolge und notwendigen Verknüpfung darzustellen. Damit ist für unser Eindringen ein Nacheinander von Schritten gegeben, wobei die *unbestimmteste* Gestalt des Seins den sachgebotenen Ausgangspunkt bildet; diesem entspricht ein Minimum an Begreifen des Seins, das einem anfänglichen Nichtbegreifen gleichkommt.

In dieser meiner Auffassung wird in keiner Weise „der Boden des gelebten Urteils, d. h. der alltäglichen Erfassung des Seienden, verlassen“ (249); denn das wissenschaftliche Entfalten wurzelt im vorwissenschaftlichen Erfassen, dessen Durchdringung sich meine auf die Einleitung folgende Untersuchung selbst gerade widmet.

3. Im Gegensatz dazu will mich S. auf die Weise der Seinsbegegnung, die ich wissenschaftliches Entfalten nenne, beschränken. Nach seiner Meinung müsse ich „die *unmittelbare Ding- und Welterkenntnis* notwendig überspringen und depotenzieren“ (248). In dieser werde das Sein von mir so sehr zurückgedrängt, „daß sich in der Erfassung der Wirklichkeit kein echtes Urteil ereignet, sondern offenbar nur innerkategoriale Bezüge miteinander verknüpft werden“ (249). Im Gegensatz dazu stehen in meinem Buch unter dem Titel „Das ursprüngliche Seinsverständnis“ folgende Sätze: „Das Erfassen des Alltags fällt keineswegs aus dem Raum des Seins heraus . . . Vielmehr steht unser Erkennen von Anfang an im Sein darin . . . Genauer gesprochen, ist unser Wissen immer schon ein anfängliches Begreifen des Seienden als eines solchen. Damit aber ergreifen und verstehen wir auch den letzten Grund oder den äußersten Horizont solchen Begreifens, nämlich das Sein als das schlechthin Selbst-verständliche, ohne das jedes derartige Begreifen unmöglich wäre. Das hiernach immer schon geschehende, das Begreifen des Seienden allererst ermöglichende und durchdringende Verstehen des Seins . . .“ (L 15). Daher wird die unmittelbare Ding- und Welt-

<sup>9</sup> Das Wort ‚Was‘ hat hier nichts mit der Washeit oder endlichen Wesenheit zu tun, da es ja vom Sein gebraucht wird.

<sup>10</sup> Das Sein als ‚Wodurch‘ ist gewiß nicht thematisch isoliert und führt sicher nicht in die ‚Sphäre der reinen und totalen Abstraktion‘ (249). Das Sein als ‚Was‘ ist zwar thematisch hervorgehoben oder akzentuiert, keineswegs aber isoliert, was schon seine Verwurzelung im ‚Wodurch‘ ausschließt. Niemals spreche ich von einer reinen oder totalen Abstraktion bezüglich des Seins.

erkenntnis so wenig übersprungen, daß meine Untersuchung selbst gerade *bei ihr ansetzt* (vgl. den vorigen Abschnitt), und so wenig depotenziert, daß sie durch das immer schon geschehende Verstehen des Seins gerade ermöglicht wird.

Infolgedessen kann man nicht behaupten, daß darin kein *eigenliches oder echtes Urteil* stattfindet. Zu seiner gegenteiligen Deutung meines Denkens kommt S. dadurch, daß ich (hier terminologisch von Hegel beeinflusst) sage, in der unmittelbaren Ding- und Welterkenntnis sei das Sein *zwar be-kannt, aber nicht er-kannt* (L 15). Diese Unterscheidung stimmt genau mit dem zusammen, was S. selbst ‚Ding- und Welterkenntnis‘ nennt; denn das unmittelbare Erfahrungsurteil hat das Ding oder das Seiende zum Gegenstand, macht aber nicht Aussagen über das Sein selbst oder erhebt dieses nicht in die thematische Ausdrücklichkeit; daher ist in einem solchen Erfahrungsurteil das Sein noch nicht er-kannt, d. h. noch nicht ausdrücklich als solches ergriffen und begriffen, wohl aber be-kannt, weil das Ding oder Seiende gerade insofern vollzogen wird, als ihm Sein zukommt, was die Urteilsanalyse meiner Untersuchung selbst im einzelnen entfaltet. Infolgedessen kann keine Rede davon sein, daß die unmittelbare Dingerkenntnis nach mir nur innerkategoriale Bezüge miteinander verknüpfe <sup>11</sup>.

4. Nach S. läßt meine Auffassung vom ursprünglichen Urteil „nur eine innerkategoriale Wasserfassung“ übrig, „deren Daß zwar gesetzt, aber offenbar nicht intuitiv gesichtet ist“ (249); beim Daß des Seins haltmachend, „ist sie nicht eine intuitive Seinsschau“ (ebd.). — Hierzu lese man meine Anmerkung 44, die ausdrücklich umschreibt, was ich unter der *intuitiven Seinsschau* verstehe: „Der eben angedeutete Gegenpol zur sinnlichen Anschauung ist die geistige Schau, die jederzeit im Begreifen, d. h. im Was und Sein ihres Geschauten steht; sie befindet sich von Anfang an dort, wo wir uns erst mühsam durch Urteil und Schluß und durch die zweite Intention der wissenschaftlichen Explikation hinbewegen“ (L 51). Die sinnliche Anschauung kommt über die Erscheinung des Seienden nicht hinaus, weshalb sie nicht zu dessen Was und Sein vordringt. Unser geistiges Erfassen schreitet — von der sinnlichen Anschauung ausgehend — zum Was und Sein des Seienden fort; darum ist dieses Erfassen nicht intuitiv, sondern abstraktiv, worin natürlich ein Sehen oder Einsehen oder Sichten liegt, nicht aber ein intuitives Schauen. Die geistige Schau gehört mit dem reinen Geist zusammen, der entweder wie der reine endliche Geist seine eigene Wesenheit oder wie der absolute unendliche Geist das Sein selbst unmittelbar oder intuitiv schaut. Allein diese *geistige Schau* spreche ich dem Menschen ab, und zwar mit Recht; keineswegs jedoch wird so dem Menschen und namentlich dem ursprünglichen Alltagsurteil jedes *Sehen oder Sichten* entzogen. Wie sorgfältig zwischen Schauen und Sehen zu unterscheiden ist, zeigt z. B. der Syllogismus; dessen Folgezusammenhang sehe ich oder sehe ich ein; daher ist das Schlußverfahren ein Sehen oder Einsehen, nicht aber ein intuitives Schauen. S. scheidet hier nicht genug;

<sup>11</sup> Zu dem von mir angewandten Wort ‚*Innerkategoriales*‘ macht S. die Anmerkung: „Dieser Satz (L 15/16) zeigt deutlich, daß Lotz die Kategorien ursprünglich nicht in der Substanz oder der res als ens, sondern im esse gründen läßt“ (249, Anm. 2). Dazu möge man meine Anmerkung 28 vergleichen, in der es heißt: „Thomas nennt die Kategorien sowohl Weisen des Seins als auch Weisen oder Gattungen des Seienden, was nicht ohne Grund geschieht. Zunächst bieten sie sich als Urweisen des Seienden dar; denn sie gehen nur das endlich Seiende an und gehören zum Bereich der Wesenheit. Doch sind sie ... letztlich auf das Sein bezogen; und nur deshalb treten sie als urverschiedene Wesenheiten auf, weil ihnen auf verschiedene Weise Sein zukommt und sie so verschiedene Seinsweisen darstellen“ (L 33). — Im übrigen ist die Formulierung S.s ungenau, daß die Kategorien in der Substanz gründen; weil nämlich die Substanz selbst eine Kategorie ist, gründen in ihr als der ersten Kategorie nicht alle Kategorien, sondern allein die des Akzidens. — Anzumerken ist noch, daß der Terminus ‚*Innerkategoriales*‘ bei mir etwas zum Bereich der Kategorien Gehöriges besagt, nicht aber einzig etwas den Kategorien Untergeordnetes.

deshalb beachtet er auch nie hinreichend das ursprüngliche *Sehen*, das in der klassischen *Abstraktion* geschieht; folgerichtig meint er, das ursprünglich Gebende sei die Intuition, womit er die Bedeutungsfülle der Abstraktion eines Thomas verfehlt<sup>12</sup>.

#### IV. Abstrakter Seinsbegriff und apriorische Synthese

1. Weil S. das alltägliche Urteil bei mir verflüchtigt, sieht er das Urteil nach meiner Auffassung allein als Entfaltung des abstrakten Seinsbegriffes. Daher „gründet Lotz unmittelbar das Urteil auf eine Konstitution, die durch die abstrakte Apprehension des Seins vermittelt ist“ (248); dahinter steht „die Suarezische abstrakte Begrifflichkeit“ (ebd.), die einzig den „Seinskonzept“ (ebd.) kennt. Gegen diese Auslegung meiner Urteilslehre spricht schon die Feststellung: „Was das Wort ‚Sein‘ betrifft, so sei für scholastisch geschulte Leser ausdrücklich angemerkt, daß wir damit nie allein den *conceptus entis* meinen, sondern letztlich immer auf den *actus essendi* hinzielen“ (L 2). Zur Abgrenzung von Suárez gibt meine Anmerkung 156 einen Hinweis, indem sie sich bezüglich der Abhebung des ‚ens‘ von der ‚res‘ auf die Seite des Aquinaten stellt und so wiederum dem Sein vor dem bloßen Seinsbegriff den Vorzug gibt (L 149).

Obwohl also meine Darlegungen letztlich auf den Seinsakt hinzielen, so hat auch der Seinsbegriff in meiner Untersuchung seine Bedeutung. Insoweit ihn die wissenschaftliche Entfaltung thematisch heraushebt, schreitet die *apriorische Synthese* über seine anfängliche Unbestimmtheit hinaus und zu seinen weiteren Bestimmungen, namentlich zu seinen transzendentalen Attributen, fort. Deshalb besprechen wir den Seinsbegriff zusammen mit der apriorischen Synthese. S. sieht darin „den inneren Widerspruch jeder metaphysizierten Logik“ (250).

2. Zur Beurteilung meiner Ansicht verweise ich zunächst auf die Sätze: Offensichtlich „betrifft die apriorische Synthese nur unseren Begriff des Seins. Bezüglich des Seins in sich selbst könnte von einer apriorischen Analyse die Rede sein, weil es alle seine transzendentalen Bestimmungen immer schon entfaltet in sich enthält“ (L 17 f.). Außerdem „macht das vorwissenschaftliche Erfassen das Sein immer schon in einer gewissen Entfaltung seiner Momente zugänglich, weil das zur Ermöglichung des Begreifens von Seiendem gehört“ (L 19); so zeigt sich uns stets „die im Sein *an sich vorhandene Fülle*“, ist der „Reichtum seiner Momente eröffner“ (ebd.). Aus dieser *Quelle* als „einer gebenden Funktion“ (ebd.) schöpft das wissenschaftliche Entfalten die weiteren Bestimmungen, die zu dem unbestimmten Anfang hinzutreten und mit ihm durch die apriorische Synthese verbunden werden; diese „empfängt somit ihr Material aus dem alltäglichen Seinsverständnis“ (ebd.). — Diese Andeutungen zeigen, wie sehr S. meine Auffassung verfehlt, wenn er meint, das abstrakte Element des inhaltlosen Seins sei „das einzige Element des urteilenden Denkens“ (250). Er unterscheidet eben nicht von der wissenschaftlich vollzogenen apriorischen Synthese das vorwissenschaftliche Urteilen, das sich gerade in der (bis zu einem gewissen Grade) *enthüllten Fülle des Seins* bewegt und deshalb nicht auf das abstrakte Sein eingengt ist. Das unbestimmte Sein aber, bei dem das wissenschaftliche Entfalten mit seiner apriorischen Synthese ansetzt, ist nicht gänzlich inhaltlos oder abstrakt<sup>13</sup>. Daher liegt bei mir weder eine metaphysizierte Logik noch ein innerer Widerspruch vor.

<sup>12</sup> G. Siewerth, Definition und Intuition: *Studium Generale* 9 (1956) 579—592. Dazu meine Arbeit: *Metaphysische und religiöse Erfahrung* in: *Archivio di Filosofia* 6 (1956) 79—121, wo bezüglich des Seins zwar nicht von Intuition, wohl aber von einer ursprünglich gebenden Erfahrung die Rede ist.

<sup>13</sup> S. behauptet, das Sein sei bei mir „inhaltlos“ (250). In Wahrheit vermeide ich dieses Wort bezüglich des Seins mit allem Vorbedacht. Ich nenne das Sein ‚unbestimmt‘, was gerade sagt, daß das Sein seinen Inhalt hat, der nur anfänglich uns un-

3. Weiterhin sucht S. eigens zu zeigen, daß in meiner apriorischen Synthese die Vereinigung der transzendentalen Bestimmungen mit dem Sein *nicht gelingen kann*. Nach ihm „ist am Anfang des Denkens nur das unerkannte inhaltlose Sein und ein seinloses Material gegeben“ (250). „Damit aber tritt der Widerspruch logischen Denkens grell hervor: das Sein ist leer, unerkannt und bestimmungslos; das Material ist ebenfalls unerkannt und beziehungslos äußerlich. Daher beginnt das Denken als eine Bewegung im Uerkannten und zugleich im Widerspruch der reinen Immanenz und der radikalen Verschiedenheit. Es kann nicht explizieren, weil dies durch die unbegriffene Leere unmöglich ist, und es kann nicht synthetisieren, weil die Elemente heterogen sind und kein erkannter Grund vorliegt, weder auf seiten des Seins noch des äußeren Materials, dieses Verschiedene zu vereinigen“ (250 f.).

S. interpretiert mich hier im Sinne der *skotistischen* Lehre von der formalen Unterscheidung, die ich in allen meinen diesbezüglichen Schriften entschieden ablehne; verschiedene Gründe führen ihn zu dieser Mißdeutung. *Erstens* nimmt er als Anfang des Denkens überhaupt, was nur der Anfang der wissenschaftlich reflexen Durchdringung ist. *Zweitens* beachtet er nicht genug, daß beim Sein und seinen Bestimmungen ‚unerkannt‘ etwas wesentlich anderes als ‚unbekannt‘ sagt; bekannt oder gewußt im vorwissenschaftlichen Erfassen fällt keineswegs zusammen mit erkannt oder begriffen im wissenschaftlichen Entfalten. *Drittens* ist das *Sein nicht leer und inhaltlos*; ausdrücklich sage ich, daß das Sein ein gerichtetes Treiben von der Unbestimmtheit zur Fülle ist, „das als solches auf die weiteren Bestimmungen vorgeht, sie in sich vorzeichnet, die Fülle im Entwurf vorausnimmt“ (L 20). Das unbestimmte Sein „ist nicht ein gegen das Ganze gleichgültiger Anfang, sondern dieses selbst als unentfalteter Grund“; „so findet jeder Inhalt schon sich selbst im Sein angelegt vor, er trifft im Sein sich selbst“ (ebd.). *Viertens* ist das zum Sein hinzutretende Material keineswegs seinlos. Gemeint sind die transzendentalen *Bestimmungen des Seins*, wie sie sich im vorwissenschaftlichen Erfassen finden; dort sind sie gerade *nicht seinlos*, sondern in der bereits irgendwie offenbaren Fülle des Seins enthalten. Die so erfaßten Bestimmungen, die schon auf unbegriffene Weise das Sein einschließen, werden nun in die Sphäre des reflex wissenschaftlichen Begreifens erhoben und mit dem unbestimmten Sein als dessen erstem Anfang in Berührung gebracht. Die noch unbegriffene Bestimmung ist nur das Material des Begreifens und noch nicht in ihrer Identität mit dem Sein expliziert, während das Begreifen der Bestimmung sie in ihrer Identität mit dem Sein offenbar macht und so erst eigentlich zur Bestimmung des selbst begriffenen Seins erhebt. Aus dem Begreifen „entspringt ein wechselseitiges Sich-verwirklichen. Der unbestimmte Entwurf wird erfüllt und gewinnt an den erfüllenden Inhalten Ausgliederung seiner Unentfaltetheit; die unbegriffene Bestimmung wird begriffen und empfängt im Durchformtwerden mit dem Begreifen ihr wirkliches Bestimmungsein“ (L 20 f.). Das Sein erreicht seine begriffene Fülle, indem es sich unter der Befruchtung durch das unbegriffene Material der Bestimmungen von innen her in seine begriffenen Bestimmungen entfaltet, wenn also die Bestimmungen „im Eingehen in das Sein als Selbstbestimmungen von ihm ausgehen“ (L 21).

Auf diesem Hintergrund ist es *nicht zu verstehen*, wie S. mir den „Widerspruch der reinen Immanenz und der radikalen Verschiedenheit“ zuschreiben, wie er das Material der Bestimmungen „beziehungslos äußerlich“ und „heterogen“ nennen, wie er jeden „erkannten Grund“ (250) der Vereinigung abstreiten kann<sup>14</sup>. Im folgenden

bestimmt entgegnetritt. — Wenn S. ebenfalls sagt, das Sein sei bei mir „unbekannt“ (250), so meint er damit „unerkannt“; denn er führt selbst meinen Satz an, in dem es heißt, das Sein sei „zwar bekannt, aber noch nicht erkannt“ (249; vgl. L. 15).

<sup>14</sup> Damit sind auch S.s *weitere Behauptungen binfällig*, nach mir beginne das Denken „im Gedankenlosen“ und das Urteilen „im Uerkannten und widersprüchlich Verschiedenen“ (251). Wie wenig er dabei das Uerkannte vom Unbekannten

gibt S. zu, das Sein werde „dennoch in sich selbst aufgelichtet, was nach dem Vorausgehenden jedoch mehr als problematisch ist“ (251). Gewiß ist das problematisch nach S.s Deutung meiner Auffassung; wer aber meine Auffassung nimmt, wie sie wirklich liegt, wird das nie problematisch finden. — Hier wird noch einmal die *Inhaltlosigkeit des Seins* behauptet, da ja die apriorische Synthese nicht „eine eigentliche Andersheit der verschiedenen Inhalte mit sich bringt“ (L 17). Diese Formulierung besagt nach dem Wortlaut und Zusammenhang nicht, daß die Synthese und das in ihr begriffene Sein keine Inhalte mit sich bringt, sondern daß die Inhalte *miteinander identisch* und deshalb nicht durch eine eigentliche Andersheit voneinander getrennt sind. Wenn also das Sein von mir inhaltlich bestimmt wird, geschieht das keineswegs „im Widerspruch zu dieser Aussage“ (251).

4. Als eine Art von Anhang zu diesem Abschnitt füge ich einige Bemerkungen zu meiner *Thomasdeutung* bei, die S. verfehlt oder wenigstens bedenklich findet. Doch lassen meine bisherigen Darlegungen bereits vermuten, daß sie sich nicht so weit von dem wahren Aquinaten entfernt, wie es S. darstellt.

So weiß ich sehr wohl, daß die thomanische Lehre vom ‚ens‘ als dem *Ersterkannten* weder „vom esse als solchem“ noch von dem für sich herausgehobenen Seinsbegriff, „sondern vom ens, das in der ersten Erfassung immer auch zugleich ein Seiendes oder eine ‚res‘ ist“ (252), gilt. Das vollzieht sich im vorwissenschaftlichen Urteilen, das ich in meiner Untersuchung selbst zu durchdringen suche und von dem her das Denken erst in zweiter Linie zum herausgehobenen Seinsbegriff und zum esse als solchem, die der wissenschaftlichen Entfaltung eigen sind, gelangt. Nach mir wird das Sein „gerade in seiner Bezogenheit auf das Seiende oder im Seienden“ (L 41) erfaßt; in welchem Verhältnis ‚esse‘, ‚ens‘ und ‚res‘ zueinander stehen, habe ich gegen Schluß meines Buches eingehend auseinandergesetzt (vgl. L 146—150)<sup>15</sup>.

Selbstverständlich ist auch für mich das ‚ens‘ anfänglich in der *Erfassung des konkreten Seienden eingeschlossen* und dabei immer schon in seinen transzendentalen Bestimmungen und den Kategorien aufgeschlossen (vgl. 252; dazu L 19). Ebenso nehme ich niemals „die abstrakte simplex apprehensio des ens“ (252) als das erste, was ich ausführlich erläutere (vgl. L 46—48)<sup>16</sup>; „nicht zufällig erweist sich das Urteil als der ursprüngliche Ort der Offenbarung des Seins“ (L 48; vgl. Anm. 39). Das weiter auf dieser Seite (252) von S. Dargelegte steht nicht im Gegensatz zu meiner Auffassung, sondern trifft sie genau; nur zu der Formulierung „intuitive Urteile“ wäre das von mir über Schauen und Sehen Gesagte zu vergleichen.

Auch für mich ist es unmöglich, das Sein als den „Akt aller Akte“ allein „von den Dingen her zu empfangen“; vielmehr „ist es ebensowohl immer schon im *Licht der*

unterscheidet, zeigt sich unzweideutig, wenn er sagt, das Urteilen sei bei mir „ein einsichtsloser oder ein mechanischer Prozeß, der erst im Resultat zu sich selber kommt. Das Urteil geschieht daher grundlos und begründet sich erst, wenn die Synthesis vollzogen ist“ (251). — Synthese heißt in unserem Zusammenhang die apriorische Synthese, mit der die transzendentalen Bestimmungen vom Sein ausgesagt werden und die dem wissenschaftlich reflexen Begreifen angehört. Einzig dieses Begreifen hebt erst, ausgehend vom unbestimmten Sein, mit der apriorischen Synthese an, keineswegs aber jede Einsicht und jegliches Urteilen. Wie immer wieder unterstrichen werden muß, liegt dem wissenschaftlichen Begreifen das vorwissenschaftliche Erfassen mit der ihm eigenen Einsicht zugrunde. Daher ist weder jenes Begreifen noch dieses Erfassen grundlos, einsichtslos oder ein mechanischer Prozeß, was ohne weiteres klar ist, wenn man meine Unterscheidung zwischen erkannt und bekannt genau beachtet.

<sup>15</sup> Neuerdings bin ich derselben Frage wieder genau nachgegangen: Sein und Existenz: Greg 40 (1959) 401—466, bes. 430—435.

<sup>16</sup> An der Stelle „In Metaph. IV., lect. 6, nr. 605“ ist die „prima operatio“ oder „conceptio intellectus“ ohne jeden Zweifel gleichbedeutend mit „indivisibilium intelligentia“, nie aber mit dem „urteilenden Begreifen“, wie S. behauptet (252).

tätigen Vernunft wie in den Dingen“ (253; dazu vgl. L 128 f. und z. B. 133). Das von S. über die *Kopula* Gesagte entspricht genau meiner Ansicht (vgl. L Anm. 48); das durch sie geschehende urteilende Verbinden ist nach mir nicht „eine Einbeziehung in das ens als eine abstrakte Erfassung“ (253); indem S. das behauptet, scheidet er wieder nicht zwischen dem vorwissenschaftlichen Erfassen und dem wissenschaftlichen Durchdringen. Vielmehr geht es auch bei mir um „eine reductio oder resolutio auf die ersten Wahrheiten“ (253), insofern ich vom *Rückgang auf das Sein* spreche, in dem jene Wahrheiten gründen (vgl. L 46, 44, 41; überhaupt alles vom Überstieg und Grund-Bezug Entwickelte). Daß der Mensch durch das Sein und die damit gegebenen ersten Wahrheiten „am Ursprung in die Wahrheit verfügt“ und diese „im Fortgang des Denkens nicht mehr aus Begriffen zu setzen, sondern nur noch auszufalten“ ist (253), deckt sich völlig mit meiner Auffassung<sup>17</sup>.

## V. Das Urteil als setzende Synthese<sup>18</sup>

1. S. schreibt mir eine „Metaphysizierung des Urteils“ zu, weil ich nach seiner Meinung „die auf seiten des Seins des Seienden gegebenen Bedingungen seiner Möglichkeit oder die metaphysische Komposition mit der prädikativen verwechsle“ (254). Daß ich mir des hier vorliegenden Problems durchaus bewußt bin, zeigt meine Anm. 64, die diese beiden Zusammensetzungen ausdrücklich voneinander abhebt; zwischen ihnen besteht eine näher zu bestimmende Entsprechung, nicht aber sind sie miteinander identisch. Was ich ‚*dingliche Synthese*‘ nenne, fällt nicht mit der *metaphysischen Komposition* zusammen und besagt deshalb nicht eine reale Unterscheidung; vielmehr handelt es sich um das Zusammen von nur begrifflich unterscheidbaren Teilsichten des konkreten Seienden, wie meine Anm. 91 zusammenfassend herausarbeitet. Einzig die so verstandene dingliche Synthese wird durch das Urteil reflektiert oder zur Bewußtheit ihrer selbst erhoben (Anm. 91); von hier aus führen erst weitere Überlegungen zu der realen metaphysischen Zusammensetzung. Deshalb kommt es bei mir keineswegs zu einer „Überladung des Urteils“ (254)<sup>19</sup>. Ebenso überspringe ich nicht „die apophantische, schlicht aufweisende Struktur des Urteils, das in der Erscheinung nur das verdeutlicht und heraushebt . . .“, was immer schon einig ist“ (254). Wie meine Anm. 55 zeigt, meine ich mit der *Analyse und Synthese* im Urteil gerade das Verdeutlichen und Herausheben, von dem hier S. spricht und wobei alles in den „konkreten Geschehenszusammenhang“ oder den „spontanen seelischen Ablauf“ des Urteils eingebettet bleibt. Auf Grund dieses Vorgangs können dann seine einzelnen Teilsichten für sich herausgelöst und abstrakt als solche erfaßt werden; das aber geschieht erst im wissenschaftlichen Durchdringen, dem auch die bereits erläuterte apriorische Synthese angehört.

2. Der Aussage S.s: „Deshalb ist das ‚Ist‘ der Copula keine setzende dingliche Synthese“ (254) ist für mich eine Selbstverständlichkeit; denn die *dingliche Synthese*

<sup>17</sup> Vgl. den in Anm. 15 angeführten Aufsatz „Sein und Existenz“, bes. 430—449.

<sup>18</sup> Die hier gemeinte Synthese fällt keineswegs mit der apriorischen Synthese zusammen, da sie genau wie die ihr entsprechende Analyse ganz im ursprünglichen oder vorwissenschaftlichen, d. h. schlicht aufweisenden Urteil ihren Ort hat. S. hingegen nimmt gemäß der eingangs erwähnten Deutung die hier gemeinte Synthese stets als die apriorische Synthese, was zu all den folgenden Mißverständnissen führt.

<sup>19</sup> Bezüglich der metaphysischen Überladung des Urteils heißt es bei S.: „Hätte sich Lotz auch nur ein Beispiel gegeben, so wäre er vor solchen Behauptungen zurückgeschreckt“ (254). S. nennt dann als ein solches Beispiel ‚Peter ist ein Mensch‘; doch gerade dieses Beispiel verwende ich L 72, 74, 84; später führt S. selbst sogar eine dieser Stellen an (vgl. 259).

hat ihren Ort im Ding und ist dem Urteil vorgegeben, das allein die *geistige Synthese* vollzieht (vgl. L 58); diese aber setzt nicht etwas im Ding oder dinglich, sondern ist lediglich der Nach-Vollzug des Vorgegebenen, das sie nur insofern setzt, als sie eine bejahende oder verneinende Aussage darüber macht. Daher drückt das Urteil durchaus „einen vorgängigen Bestand und damit eine sachliche Selbigkeit“ (254) oder „eine Einsicht in einen Wesens- und Seinsbestand“ (255) aus. Auch darin stimme ich S. zu, daß der Modus der geistigen Synthese dem ‚ens rationis‘ angehört und daher als solcher im Seienden selbst nicht vorkommt, sondern nur ein Fundament darin findet; also negiert tatsächlich das ‚Ist‘ der Copula „die Verknüpfung des Satzes, sofern in ihr eine Verschiedenheit vorwaltet“ (255). — Demnach besagt die dingliche Synthese bei mir nicht mehr als das *Fundament im Ding*, das dem urteilenden Geist ein begründetes Herausheben der Teilsichten ermöglicht, die zum Urteil gehören<sup>20</sup>.

Die Unterscheidung der „metaphysischen Urteilsdeutung“ von der „Logik der Aussagen“ (255) und damit der Wahrheit von der Richtigkeit tritt bei mir hervor, indem ich die veritative Synthese von der prädikativen abhebe (vgl. L 57—67). Erst dadurch, daß diese in jener vollendet wird, kommt das urteilende Setzen zum Abschluß; wenn ich dafür Thomas zitiere, beuge ich mich keineswegs auf „gefährliche Wege“ (258). Niemals nämlich nehme ich das urteilende Setzen als „*Sachkonstitution*“ (258, Anm. 6), was S. bei mir offenbar voraussetzt<sup>21</sup>; vielmehr meine ich das *Setzen* genau in jenem *analogen* Sinne, den S. selbst für das urteilende Aussagen, Bejahen bzw. Verneinen zugesteht (ebd.). Selbstverständlich wird dabei nichts „in apriorischer Synthese erzeugt“ (258), zumal das ursprüngliche Erfahrungsurteil, von dem hier die Rede ist, überhaupt nicht eine apriorische Synthese ist; nein, es wird genau das ausgedrückt, „was das einleuchtende Sein als unantastbaren Bestand von ihm her sichtbar macht“ (258).

3. In diesen Zusammenhang gehört auch der *Unterschied von Vorstellen und Setzen*. Nach S.s Auslegung nehme ich das Vorgestellte als etwas vom Menschen allein Entworfenen, das nicht im Vorgegebenen und der Einsicht in dieses gründet, das also „noch nicht zur Setzung gelangt“ (258) und deshalb außerhalb des Vorstellens überhaupt nicht ist; das Urteilen hingegen wäre das erste Setzen dieses Vorgestellten, auch und gerade in der Realordnung, so daß „aus ihm die Wirklichkeit konstituiert“ wird (259). Im Gegensatz dazu muß ich mit aller Entschiedenheit betonen, daß ich das vorgegebene Seiende als schlechthin maßgebend für das ursprüngliche Urteil betrachte; „die Bezogenheit auf den Gegenstand“ (L 65) leitet schon das Vorstellen und tritt in der veritativem Synthese ausdrücklich hervor. Außerdem hebe ich unzweideutig das urteilende Setzen vom realen Setzen ab (vgl. Anm. 59); real gesetzt ist das Seiende unabhängig vom und vorgängig zum menschlichen Vorstellen; wird es aber urteilend gesetzt, so geschieht das auch nach meiner Auffassung als „ein Festigen auf etwas hin, das bereits eingesehen ist“ (258).

Demnach liegt der Unterschied zwischen Vorstellen und Setzen bei mir *ganz anders, als S. meint*. Das Erfassen des vorgegebenen und bereits real gesetzten

<sup>20</sup> Von hier aus gesehen wäre es besser, die drei im Ding real (nicht formal) identischen Teilsichten das Einzelne, die Washeit und das Seiende zu nennen. Freilich ist im Seienden immer das Sein-habende gemeint und damit das Sein enthalten. Auch verlangt das Urteil als Bedingung seiner Möglichkeit, daß zu der die drei Teilsichten heraushebenden Totalabstraktion die (unvollkommene) Formalabstraktion hinzutrete, die im Seienden das Sein akzentuiert (vgl. *Metaphysica* oper. 49 f.).

<sup>21</sup> Was die Synthese angeht, so unterscheide ich klar zwischen der dinglichen Synthese, die als solche dem Ding angehört und unreflektiert oder unbewußt ist, und der geistigen Synthese, die vom Urteil vollzogen wird und reflektiert oder in die Bewußtheit erhoben ist (L 58). Deshalb stellt das Urteil keineswegs eine „*Sachsynthese*“ (254) dar noch vermittelt es je den Peter „dinglich ins Menschsein“ (254); vielmehr wird die vorgegebene dingliche Synthese von der geistigen nach-vollzogen und in diesem Sinne reflektiert (vgl. L 67).

Seienden durchläuft zwei Stufen, die auch bei Thomas erscheinen; auf der ersten wird es schlicht vorgestellt oder gesehen, auf der zweiten wird das Vorgestellte oder Eingesehene bejahend bzw. verneinend ausgesagt und nur in diesem Sinne gesetzt. Dabei fällt erst das Setzen „mit dem vollen Herausstellen oder Hervortreten des Seins“ zusammen (L 65), während dieses im Vorstellen zwar nicht fehlt, wohl aber noch nicht ganz seiner Eigenart entsprechend ausgeprägt wird <sup>22</sup>.

## VI. Urteil und archetypischer Intellekt

1. Auf diesem Hintergrund klärt sich von selbst der von S. angegriffene Satz: „Das Als-seiend-setzen des Urteilsgehaltes ist das Eröffnen des Seins, und umgekehrt geschieht das Eröffnen des Seins als Seiend-setzen eines Gehaltes“ (L 72). Selbstverständlich ist das Sein in Gott und durch sein Erschaffen auch im endlichen Seienden vorgängig zu allem Urteilen *immer schon eröffnet*; also wird durch das Urteilen das Eröffnen des Seins lediglich für den Menschen vollzogen oder besser *nach-vollzogen*. Außerdem handelt es sich um jenes volle Eröffnen oder Erfassen des Seins, das noch nicht von dem nur Gehalte sehenden und einsehenden Vorstellen, sondern erst vom Urteilen mit dem ihm eigenen nachvollziehenden Als-seiend-setzen des vorgegebenen Seienden erreicht wird. Schließlich grenzen wir das menschliche Eröffnen oder Erfassen des Seins vom göttlichen Schauen des Seins ab. Während dieses zuinnerst vom unendlichen subsistierenden Sein ausgeht, ist jenes an das endliche Seiende gebunden; deshalb geht dem Menschen das Sein nicht unabhängig vom endlichen Seienden auf, sondern einzig, aber auch wirklich im Seiend-setzen eines endlichen Seienden, wenigstens was das ursprüngliche Urteil betrifft. — Nach allem spielt wirklich das urteilende Setzen „keine für das Sein des Seienden *konstitutive Rolle*“ (L 73) <sup>23</sup>. S. führt diese meine Formulierung an, meint aber, sie sei bei Lotz „deshalb ohne Gewicht, weil er seinen Prämissen gemäß gerade das Gegenteil sagen mußte“ (259), was nach dem bisher von mir Dargelegten ganz und gar nicht der Fall ist.

Eine Bestätigung seiner Auslegung sieht S. darin, daß es bei mir heißt: „Wenn also das Urteil seinen Gehalt als unbedingt oder absolut seiend setzt, so vollzieht sich das *im Raum des transzendenten Seins*, vor dessen allumfassender Weite . . . sich die Urteilssetzung behauptet“ (L 74). Meine Redewendung, die Urteilssetzung behauptet sich *vor* der allumfassenden Weite des Seins, bedeutet natürlich nicht, daß sie „außerhalb ihrer geschieht und sich gegen sie behauptet“ (259), was nicht nur meiner Auffassung radikal widerspräche (wie S. merkt), sondern auch in sich selbst unsinnig wäre; vielmehr meint ‚vor‘ dasselbe wie ‚angesichts‘, also im Blick auf das Sein, in der Enthüllung seiner allumfassenden Weite als der Möglichkeitsbedingung jeder Urteilssetzung. Diese wird daher „im Raum des transzendenten Seins“ vollzogen, woraus S. folgert, durch das Urteil werde „aus ihm die Wirklichkeit konstituiert“ (259); dann aber sei es sinnlos, noch eine zweite Konstitution anzunehmen, „der die Urteilssetzung angehängt wird“ (ebd.). Wie S. zu dieser Folgerung kommt, ergibt

<sup>22</sup> Weiteres hierüber findet sich im Nachwort meines Buches, das sich gerade bezüglich dieses Punktes mit J. de Vries auseinandersetzt (L 200—209).

<sup>23</sup> Auch mir ist „spekulativ unvollziehbar“ eine „nachschafternde, zu-fäll-ige, konstitutive Eröffnung“ des Seins (259); denn eine Eröffnung, die nachschaffend und zufällig ist, kann selbstverständlich nicht konstitutiv sein. Im Gegensatz zu dem von S. Angeführten aber lautet mein Text folgendermaßen: „Doch handelt es sich dabei nicht um die erstmalige, ursprüngliche, konstitutive Eröffnung des allumfassenden Seins, sondern um eine sekundäre, nachschaffende, zu-fäll-ige, um Seineröffnung nicht im An-sich, sondern bloß im Für-mich, nicht im ursprünglichen Entspringen, sondern im nach-voll-ziehenden Überspringen oder Übersteigen des bereits Seienden“ (L 75).

sich daraus, daß er fordert, ich müsse „zuvor das reine transzendente Sein vom absoluten Grunde selbst unterschieden haben“; wäre nämlich das Sein im Urteil „wirklich ein objektivierender, das Ansichsein der Dinge vermittelnder und setzender Grund, so wäre es auch ein archetypischer Intellekt, in welchem sich diese metaphysische Logik vollzieht“ (259).

2. Was die Unterscheidung zwischen dem *transzendenten Sein* und dem *absoluten Grund* betrifft, so wird diese von mir so bewußt und ausdrücklich herausgearbeitet, daß sie, wie allein ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, den Aufbau meines Buches bestimmt; denn vom zweiten Kapitel, das den Schritt zum unbestimmten Sein enthält, hebt sich das dritte Kapitel ab, in dem der Schritt zum subsistierenden Sein geschieht. Das transzendente Sein, in dessen Raum die Urteilssetzung vollzogen wird, ist in meinen Darlegungen ohne jeden Zweifel das unbestimmte Sein (*esse in communi*), das transzendent genannt wird, insofern es alle einzelnen Seienden und alle besonderen Ordnungen übersteigt und umfaßt. Seine Unterscheidung vom subsistierenden Sein muß nicht ‚zuvor‘, wie S. verlangt, geklärt sein, sondern ist dort zu entwickeln, wo der spekulative Zusammenhang den Ort für diese Erörterung anweist; am selben Ort ist dann freilich ebenfalls zu zeigen, daß und wie das unbestimmte Sein wesentlich auf das subsistierende Sein verweist.

Ein Erkennender, dessen Formalobjekt das unbestimmte Sein statt des subsistierenden Seins ist, kann nicht mit dem ‚archetypischen Intellekt‘ zusammenfallen; folglich kommt ihm an Stelle des ursprünglich schaffenden Schauens das *Urteilen* zu, das *Vorgegebenes nach-vollzieht*. Deshalb widerspricht es dem Wesen des Urteils, ‚Wirklichkeit zu konstituieren‘ oder das ‚Ansichsein der Dinge zu vermitteln und zu setzen‘ und in diesem Sinne zu ‚objektivieren‘. Daher ist es auch keineswegs sinnlos, die Urteilssetzung in einer andern ihr vorausgehenden und von ihr unabhängigen Setzung zu verwurzeln; vielmehr ist das mit dem Wesen des Urteils gegeben. Das nach-vollziehende Setzen des Urteils, das lediglich das Erkennen betrifft, gründet wesentlich in dem ur-vollziehenden Setzen, aus dem die Wirklichkeit des endlichen Seienden entspringt. Urteilen tritt auf „als gegen-ständliches Für-mich-werden und Für-mich-sein eines an sich immer schon Seienden, nicht aber als dessen ursprüngliches Seiend-setzen oder ent-ständlicher Ursprung“ (L 75). Nach allem kann bei mir von einer ‚metaphysischen Logik‘ im Sinne Hegels keine Rede sein<sup>24</sup>.

## VII. Meine Urteilslehre und Hegels Widerspruchslogik

1. Auf diesem Hintergrund kehren wir zu S.s Hauptthese zurück, die behauptet, daß ich mehr oder weniger „Hegels Grundposition“ (251) annehme. Nach S.s Meinung nämlich führt mich der „Widerspruch dieser apriorischen Logik“ (259), d. h. meiner von ihm gedeuteten Urteilslehre, auf den Weg zu Hegel. Tatsächlich macht meine wirkliche Ansicht weder die Metaphysik zur Logik, noch handelt es sich um apriorische Logik, noch liegt darin ein Widerspruch, weshalb ich nicht bei Hegel, sondern bei Thomas stehe.

In einen Gegensatz dazu bringt S. meine Auffassung, daß das Urteil „absolut und unbedingt setzt und zugleich seine Setzung gegen die allumfassende Weite des Seins behauptet“ (260); dasselbe sage Hegel vom absoluten Verstand, „daß er nämlich absolut setzend und absolut entgegensetzend sei“ (ebd.). — Das mit Sicherheit gefällte Urteil macht eine absolut oder *unbedingt geltende Aussage* über das vorgegebene Seiende; nur in diesem Sinne spreche ich von einer absoluten und unbedingten Setzung im Urteil. Daß aber das Urteil seine absolute Setzung *gegen* die all-

<sup>24</sup> Was S. in diesem Zusammenhang (259) von den Washeiten als dem unbegriffenen Material und von der apriorischen Synthese sagt, nimmt nur das früher von mir schon Widerlegte erneut auf.

umfassende Weite des Seins behauptet, steht nirgends in meinem Buch; das hat nur S. in meine oben angeführte Formulierung, die Setzung behauptete sich vor der allumfassenden Weite (L 74), hineingetragen. Da diese hineingetragene Deutung, wie schon gezeigt wurde, unhaltbar ist, entbehrt die Rückführung meiner Urteilslehre auf den absolut setzenden und absolut entgegengesetzenden Verstand Hegels jeder Begründung<sup>25</sup>.

Zwar billigt mir S. zu, daß ich mich *von Hegel abzuheben versuche*; doch meint er, meine ganze darauf bezügliche Beweisführung sei „in sich haltlos“ (260). Des näheren geht es darum, daß bei Hegel das Endliche letztlich als *Moment eines Andern*, nämlich des Absoluten, ist und deshalb ins Absolute aufgehoben wird; einen eigenen Stand oder ein eigenes ‚Ist‘ hat das Endliche nur insoweit, als seine begrenzte Stufe noch nicht in das Ganze des Absoluten aufgenommen ist; daher besteht das eigene ‚Ist‘ des Endlichen einzig im Bezug auf diese begrenzte Stufe, also relativ, bedingt oder in gewisser Hinsicht; folglich reicht das ‚Ist‘ seinem Bestand nach nicht über die für jene Stufe konstitutive Wesenheit hinaus und fällt deshalb mit dieser zusammen. Im Gegensatz dazu ist nach meiner Auffassung das Endliche als es selbst, weshalb ihm *sein eigener Stand* oder sein eigenes ‚Ist‘ zukommt, das unbedingt und schlechthin besteht und in diesem Sinne absolut ist; da aber die Wesenheit des endlichen Seienden wegen ihrer kategorialen Begrenzung stets auf eine gewisse Hinsicht eingeschränkt bleibt, greift das ‚Ist‘ seinem Bestand nach über sie hinaus und ist daher von ihr unterschieden. — Das Gesagte gilt im Sinne des Kontradiktionsprinzips *hypothetisch*; d. h., insofern ein endliches Seiendes ist, besteht sein Ist unbedingt, schlechthin oder absolut, kann das Ist unter gar keiner Bedingung zugleich ein Nicht-ist sein oder schließt es das Nicht-ist absolut und schlechthin aus (vgl. L 72), was bei Hegel wegen der dialektischen Bewegung gerade nicht der Fall ist.

Nach meiner Auffassung kommt also dem endlichen Seienden kraft der Erschaffung ein *eigenes Ist endgültig* zu, während nach Hegel das Endliche nur vorläufig ein eigenes Ist hat, endgültig aber vom Ist des Absoluten selbst verschlungen wird. — Wie ich „mit diesen Aussagen in nicht geringe Schwierigkeiten“ geraten soll (260), vermag ich nicht einzusehen. Indem ich dem Endlichen ein eigenes unbedingtes Ist zuschreibe (L 105—108), schließe ich ausdrücklich aus, daß „das Seiende mit dem Unendlichen durch seine Subsistenz verschmilzt“ (260), was S. mir vorwirft. Allerdings steht hinter der hypothetischen Absolutheit des endlichen Ist letztlich die „Seinstotalität“ (260), auf die ein solches Ist transzendental-notwendig bezogen ist, die aber nicht dem Endlichen selbst, sondern allein dem subsistierenden Sein innewohnt. Die dem Sein an sich eigene unendliche Fülle wird eben durch die relative oder nur einen gewissen Anteil der Seinsmöglichkeiten umfassende Wesenheit auf die ihr entsprechende Stufe begrenzt.

2. Damit ist das Sein, wie S. richtig sieht, „ein Teilprinzip“ (261) des endlichen Seienden; doch muß ich gleich beifügen, daß es sich beim Sein als Prinzip nicht um „das reine Sein“ (ebd.), das von sich aus eines und unendlich ist, handelt, sondern um das durch die Wesenheit begrenzte und vervielfältigte Sein. Das *Sein als Prinzip* ist das, wodurch die endliche Wesenheit „zum Selbstsein und zur Subsistenz kommt“ (261). Davon zu unterscheiden ist das innerste *Selbst des Seins*, in dem das Sein eines und unendlich ist und in das die endliche Wesenheit wirklich nicht eintreten oder hineingehören kann; sonst wäre das Sein wesensnotwendig an die endliche Wesenheit gebunden, daher begrenzt und vervielfältigt, weshalb das subsistierende Sein unmöglich wäre. Von hier aus leuchtet ein, daß es einen guten Sinn hat, zu sagen, das in die Gestalt einer endlichen Wesenheit eingegangene Sein stehe außerhalb seines innersten Selbst (vgl. L 107); das heißt einfach dieses, daß das

<sup>25</sup> Mit Hegels Dialektik befasse ich mich ausdrücklich und lehne sie mit aller Entschiedenheit ab (L 100—105).

Sein dann nicht eines und unendlich ist, nicht aber, „daß es dann nicht subsistiert“ (261) oder daß das Sein als Teilprinzip in meiner Auffassung „etwas Irreales und innerlich Unmögliches“ (261) ist.

Übrigens drängt sich bei dem Wort ‚subsistiert‘ noch eine notwendige *Unterscheidung* auf; das Sein als Teilprinzip ist nur dann nicht Sein und deshalb irreal und unmöglich, wenn es der Wesenheit und damit dem endlichen Ganzen nicht die Subsistenz verleiht; dagegen gehört es zum Wesen des Seins als Teilprinzip, nicht selbst zu subsistieren, sondern in der Wesenheit aufgenommen zu sein, weshalb auch S. selbst von der „seinswidrigen Nichtsubsistenz“ (253) des endlichen Seinsaktes spricht. Nach allem versinkt die endliche Wesenheit bei mir keineswegs „im Seinlosen“ (261), weil sie im Ganzen des endlichen Seienden vom Sein als Teilprinzip die ihr zukommende Subsistenz empfängt, obwohl das innerste Selbst des Seins über dieselbe Wesenheit hinausliegt.

Trotz dem eben Gesagten meint S., „die endliche Washeit“ lasse sich bei mir „vom absoluten Sein selbst nicht ablösen und real unterscheiden“ (261). Tatsächlich aber ist sie durch ihre Endlichkeit von dem unendlichen subsistierenden Sein abgehoben; außerdem existiert sie durch ihr eigenes erschaffenes und doch hypothetisch absolut bestehendes Ist, das sich als solches unendlich von dem göttlichen Ist unterscheidet<sup>26</sup>. — Außerdem behauptet S., daß ich nicht „zu einem Unterschied im Sein“ komme (261), nämlich zu dem Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Sein als Teilprinzip im endlichen Seienden selbst. Abgesehen davon, daß ich diesen Unterschied in meinem Buch ausdrücklich herausarbeite (L 106 f. und Anm. 114), geht er aus den eben gemachten Überlegungen eindeutig hervor. — S. fügt bei, ich könne gar nicht zu diesem Unterschied gelangen, weil ich alles aus dem „reinen Begriff des unbestimmten Seins“ (261) ableiten wolle, während jene Unterscheidung oder Zusammensetzung „allein im Vernehmen des Seienden gewonnen“ werde (261). Gerade diesen letzteren Weg beschreite ich, was meine Untersuchung selbst bestätigt, die eine Lehre vom Urteil im steten Hinhören auf die Struktur des Seienden entwickelt; dagegen kann keine Rede davon sein, daß ich alles aus dem bloßen Begriff des Seins ableite, was aus allem bisher Dargelegten hervorgeht.

Da nach allem in meiner Auffassung das endliche Seiende vom unendlichen Sein gebührend unterschieden wird, wird von mir keineswegs „der Sinn des Seins verfälscht“, wird dieses keineswegs „in eine relationale Dynamis des abstrakten Konzepts“ verwandelt (251); vielmehr teile ich genau S.s Ansicht, daß das Sein „als in sich selbst *beschlossene Vollendung und Einfachheit*, als Inichsein und Subsistenz“ (251) zu fassen ist. Daher widerspricht S.s Meinung, das Sein sei für mich „wesenhaft unvollendet“ (251), auf das schärfste und klarste meinen gesamten Darlegungen. Es ist offensichtlich, daß ich das Sein nicht „dynamisiere“ und nicht als „sich entfaltende Selbstverwirklichung“ interpretiere<sup>27</sup>; deshalb bedroht mich in keiner Weise die Gefahr eines Einmündens „in Hegels Geistlogik“ (253).

Zuletzt kann S. der Einsicht nicht entfliehen, daß ich mich, „um der absoluten Dialektik Hegels auszuweichen, am Ende doch zu der Endlichkeit entschieße“ (262). *Zur Endlichkeit des urteilenden Geistes* entschieße ich mich nicht, wie es S.s Formulierung nahelegt, gewaltsam gegen meine früheren Aufstellungen erst am Ende, und

<sup>26</sup> Nebenbei gesagt, mutet mir S. bei dieser Frage den folgenden Widerspruch zu. Hier wirft er mir vor, die endliche Wesenheit lasse sich nicht vom absoluten Sein ablösen. Vorher aber greift er mich deshalb an, weil ich die endliche Wesenheit nicht in das innerste Selbst des Seins hineinnehme (vgl. II, 3). So inkohärent ist mein Denken nicht.

<sup>27</sup> Seite 251 deutet S. an, daß ich den Fortgang einer Entfaltung, also ein Werden in das Sein selbst wie Hegel einführe; auf der Seite vorher (250) hat S. richtig nach meinen Darlegungen berichtet, daß der Fortgang nur in unser Erfassen des Seins falle.

zwar lediglich von außen durch das Schreckgespenst der hegelschen Dialektik angetrieben; vielmehr entnehme ich den Gegebenheiten des menschlichen Erkennens, daß das Urteilen wesentlich und zuinnerst endliches Wissen ist (vgl. L. 75 f.), wodurch meine Darlegungen von Anfang an und in ihrem gesamten Verlauf bestimmt sind<sup>28</sup>.

### VIII. Das Streben als Einheit des menschlichen Geistes mit dem unendlichen Geist

1. Nachdem das endliche Seiende und namentlich der urteilende Geist vom subsistierenden Sein und Geist klar geschieden worden sind, drängt sich die Frage nach der Einheit beider auf. An dieser Stelle setzt die *Rolle des Strebens* ein, das nicht das Sein als „abstrakten Horizont“ (261) erstmalig zu bestimmen und erfüllen hat, sondern das *Gründen des endlichen Geistes im absoluten* und des unbestimmten Seins im subsistierenden ausprägt.

Dabei geht es nicht um „das unendliche Streben des denkenden und wollenden Geistes“ (261 f.), sondern um das endliche Streben des Menschengeistes zum Unendlichen. Näherhin geschieht das urteilende Setzen des vorgegebenen, weil immer schon von Gott gesetzten Seienden im Horizont des unbestimmten Seins (*ipsum esse* nach Thomas), das wesentlich die transzendente Beziehung zum subsistierenden Sein in sich trägt. Damit ist der urteilende Geist mittels des unbestimmten Seins notwendig auf das subsistierende Sein bezogen oder zu diesem unterwegs und in das Streben zu ihm hineingestellt. Insofern das *ens*, worin das *esse* enthalten ist, das Formalobjekt des Geistes bildet, wohnt diesem das genannte Streben konstitutiv als *Naturstreben* inne; entsprechend *aktuiert* sich im urteilenden Erkennen dasselbe Streben, das nicht als eigener Akt neben dem Urteilen einherläuft, sondern einen konstitutiven Aspekt des Urteilens selbst darstellt. Ferner ist jedes Naturstreben von Anfang an durch die transzendente Beziehung zu seinem Ziel konstituiert, wodurch das Ziel als vorgezeichnetes jederzeit im Streben *enthalten* oder anwesend ist; das gilt in unserem Falle vom subsistierenden Sein. Da endlich jede transzendente Beziehung wenigstens die *Möglichkeit* dessen, worauf sie sich hinspannt, einschließt, ist mit dem Naturstreben zum subsistierenden Sein wenigstens die Möglichkeit des subsistierenden Seins gegeben und, insofern das Naturstreben konstitutiv zum existierenden Urteilenden und zum Urteilen gehört, a posteriori erwiesen. Bezüglich des subsistierenden Seins aber fällt die erwiesene Möglichkeit mit der erwiesenen *Wirklichkeit* zusammen, weil beide dasselbe sind oder das bloß mögliche subsistierende Sein unmöglich ist.

2. Wir haben diesen Zusammenhang hier entwickelt, um den Hintergrund für *unsere Stellungnahme* zu S.s weiteren Bemerkungen zu gewinnen. *Zunächst* zeigt sich, daß der folgende Satz nicht so sinnlos ist, wie S. meint: „Aus dem Streben zum absoluten Grunde erwächst das Sich-setzen aus dem absoluten Grunde, das selbst wieder ein Streben zum absoluten Grunde ist“ (L 131). Unter dem Antrieb des Naturstrebens zum subsistierenden Sein, das (nämlich das Streben) konstitutiv zur urteilenden Erkenntnisfähigkeit gehört, geschieht das urteilende Setzen, das aus der Begegnung mit dem Gegenstand erwächst und mit diesem auch den Urteilenden selbst einbezieht. Nun wird durch das urteilende Setzen das ebengenannte Naturstreben *aktuiert*, weshalb das Urteilen selbst ein Streben zum subsistierenden Sein ist. Insofern schließlich das urteilende Setzen aus dem Horizont des unbestimmten Seins geschieht und dieses immer schon kraft der transzendentalen Be-

<sup>28</sup> Indem ich mich auf diesen Boden stelle, wird mir nach S. „die intelligible Setzung wieder irreal“ (262); das ist nicht richtig, weil ich die Realität der Setzung nicht durch Einschmelzen des Endlichen in das Unendliche erschleiche, sondern gerade auf dem Boden der Endlichkeit des Urteilens zu greifen versuche.

ziehung das subsistierende Sein impliziert, wird das Urteilen aus dem implizit erreichten subsistierenden Sein vollzogen, indem es zugleich ohne jeden Widerspruch ein Streben zu dem explizit erreichten subsistierenden Sein bleibt. — *Dann* sehen wir deutlich, daß das Naturstreben des Menschen-Geistes zum subsistierenden Sein seine *mögliche Erfüllung* notwendig *in sich trägt* und ohne diese überhaupt nicht konstituiert und damit nicht gegeben wäre; daher kann sich diese „Anlage nicht wieder als einen Schein oder als Trug enthüllen“ (262). Das hier gemeinte Naturstreben, das dem philosophischen Bereich angehört, enthält wesenhaft und untrennbar die *Gehorsamspotenz*, die man nur mit großer Vorsicht auf ihre Weise ‚Naturstreben‘ nennen kann, zur unmittelbaren Gottesschau, die von der Theologie erhellt wird<sup>29</sup>. — *Schließlich* wird klar, daß das Streben, um das es hier geht, ein innewohnender und konstituierender *Wesenszug des Erkennens selbst* ist; das dem Wollen eigene Streben bildet eine eigene, in meinen Darlegungen noch nicht entfaltete Problematik.

Wie die beiden letzten Bemerkungen zeigen, ist es abwegig, meine Urteilslehre entweder auf das „Dennoch des verzweifelteten Glaubens“ (Kierkegaard) oder auf das „Dennoch des absoluten Tatwillens“ (Fichte) zurückzuführen (262). Keineswegs sind „diese Gnade und dieser Wille“ bei mir die einzige „Wurzel aller Wahrheit“; deshalb ist es auch völlig irreführend, Kierkegaard, Fichte und K. Barth als meine eigentlichen „Weggenossen“ (262) zu bezeichnen.

„Die Bodenlosigkeit der seinsvergessenen Logik“ (262) findet sich gewiß in S.s Auslegung, nicht aber in meiner Auffassung, wie sie wirklich liegt<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Für meine Urteilslehre ist allein die erste Stufe entscheidend, worin ich nicht mit Maréchal einig gehe, der die zweite Stufe heranzieht (vgl. L Anm. 142).

<sup>30</sup> Zusammenfassend muß ich zu meinem Bedauern feststellen: S.s Darstellung und Kritik meiner Urteilslehre ist, auf das Ganze gesehen und in den meisten Einzelheiten, nach dem Inhalt unzutreffend und nach der Methode unzureichend. Auf die Gründe, die zu dieser Mißdeutung geführt haben, möchte ich nicht eingehen; eines aber erlaube ich mir anzumerken: Obwohl sich mein Buch sicher noch klarer und eindeutiger fassen läßt, so ist es doch bestimmt nicht so unklar und zweideutig geschrieben, daß dadurch allein S.s verfehlte Auslegung erklärt werden könnte. Ausdrücklich füge ich bei, daß meine hier formulierte Stellungnahme zunächst nur für den von mir besprochenen Teil der Arbeit S.s gilt. Darüber hinaus sind jedoch Vorbehalte auch gegenüber S.s Kritik an Maréchal und Przywara, an Suárez und Nink anzumelden. Jedenfalls wertet die Behauptung: „Alle diese Weisen des Denkens sind in die Irre der Seinsvergessenheit verstrickt oder das späte Ergebnis einer säkularisierten Theologie“ (407), zu summarisch ab. Trotzdem stellen wir gerne fest, daß sich S.s Werk durch Fülle des Wissens, Reichtum der denkerischen Entfaltung und Kraft der spekulativen Durchdringung auszeichnet, weshalb seine Lektüre sich lohnt und viel Gewinn bringt.