

Héctor Ferreiro

***EINE GRÜBLERISCHE ARGUTATION?
KANT UND HEGEL ZUM SEIN ALS POSITION***

Abstract: Kant claims that existence is not a real predicate that can be added to the concept of a thing, but that it is the mere positing of the thing. Kant considers this thesis to be evident for itself and therefore thinks that its rejection is the result of an "over-subtle argumentation". In this paper I will show that the claim that existence is the positing of the content of mental concepts, far from being evident, rests on numerous philosophical presuppositions. In this regard, I will defend the claim that the thought experiment of the nothingness of the existing world is what leads Kant to conceive existence as absolute positing. Furthermore, I will try to show that it is possible to accept the claim that existence is not a real predicate, without having to accept at the same time that it is the positing of the concept. With this purpose in view, I will focus specifically on Hegel's claim that, in the general frame of a radically antiempiricist and coherentist epistemology, being resolves and dissolves into the determinate concept of the objects of knowledge.

Keywords: Metaphysics, Theories of Existence, Ontological Argument, Kant, Hegel.



In der *Kritik der reinen Vernunft*, konkret im IV. Abschnitt des Dritten Hauptstücks des Zweiten Buches der *Transzendentalen Dialektik* (der Titel des Abschnitts lautet: *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes*) behauptet Kant folgendes:

„Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“¹

In einer ähnlichen Formulierung wie in der *Kritik der reinen Vernunft* kommt die gleiche These in der vorkritischen Schrift vom Jahr 1763 *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* vor²; sie findet sich auch z. B. in den *Reflexionen zur Metaphysik*³ und im *Opus Postumum*⁴ sowie auch in den *Vorlesungen über die Metaphysik* und in den *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*.

Der Formulierung der *Kritik der reinen Vernunft* zufolge (welche diesem Aufsatz als Haupttextquelle zu Grunde liegt) enthält die These zwei Teile: einen negativen und einen positiven.⁵ Im ersten, negativen Teil behauptet Kant, dass Sein kein reales Prädikat ist, das

¹ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. J. Timmermann, Meiner, Hamburg, 1998 [= KrV], A 598/B 626.

² Vgl. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, hg. v. Königlich Preussische (später: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Reimer (später: De Gruyter), Berlin, 1900ff. [= AA], Bd. II, S. 72-76; siehe z. B. AA II, 73: „Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei.“

³ Vgl. AA XVIII, 525.

⁴ Vgl. AA XXI, 571; AA XXII, 549.

⁵ Vgl. in dieser Hinsicht Heidegger, M., „Kants These über das Sein“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975ff. [= GA], Bd. 9 (1976), S. 448-450. Vgl.

zum Begriff eines Dinges hinzukommen kann; im zweiten, positiven Teil behauptet er, dass Sein bloß die Position eines Dings oder gewisser Bestimmungen an sich selbst ist. Nichts deutet darauf hin, dass Kant die hier unterschiedenen Thesen selbst voneinander differenziert, noch weniger einander entgegengesetzt hat; Kant scheint sie als die Seite und Kehrseite einer einzigen These zu betrachten. Dass Sein kein reales Prädikat eines Begriffs ist, scheint für Kant nämlich zu implizieren, dass es *daher* seine Position ist. Anders gesagt: Eben deshalb, *weil* Sein kein reales Prädikat ist, kann es nichts als die Position des Begriffs sein. Im allgemeinen Kontext der Darstellung dieser zwei Thesen behauptet Kant, dass Sein „offenbar“⁶ und „ungezweifelt gewiß“⁷ kein reales Prädikat ist; dass „jeder Vernünftige gestehen muß“, dass Sein keine Realität ist bzw. dass Existenzsätze synthetisch sind⁸; und schließlich dass er hofft, „diese grüblerische Argutation [d. h. die Argumentation dafür, dass Sein ein reales Prädikat bzw. eine Realität ist], ohne allen Umschweif (...) zunichte zu machen.“⁹

Im vorliegenden Beitrag werde ich versuchen, zu zeigen, dass weit davon, offenbar und ungezweifelt gewiß zu sein, Kants These über das Sein als Position äußerst voraussetzungsreich ist; in diesem Zusammenhang werde ich die These vertreten, dass das, was Kant zur Auffassung des Seins als Position des Begriffsinhalts führt, in letzter Analyse das Gedankenexperiment ist, dass die wirkliche Welt nicht existiert bzw. nicht existieren kann. Ich werde weiterhin versuchen zu zeigen, dass es prinzipiell möglich ist, den ersten Teil von Kants These anzunehmen, d. h. dass Sein bzw. Dasein kein reales Prädikat ist, ohne dass man deshalb ihren zweiten Teil annehmen muss, d. h. dass Sein die Position des Begriffs ist. Zum letzteren Zweck werde ich teilweise auf Ansätze der Philosophie von Descartes, insbesondere aber auf Hegels Seinsauffassung hinweisen, der zufolge die Kategorie des Seins sich auf der Grundlage einer grundsätzlich antiempiristischen und kohärentistischen Erkenntnistheorie im bestimmten Begriff des Dings aufhebt.

1. Kants Argumentation zum Sein als Position

Im Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft*, in dem Kant die Unmöglichkeit des ontologischen Beweises beweisen will, führt er zwei verschiedene Argumente an, die die These untermauern sollen, dass Sein kein reales Prädikat des Begriffs, sondern seine Position ist.

1.1. Das erste Argument besteht darin, dass wenn ein Begriff nicht gesetzt wird, d. h. wenn verneint wird, dass ein Ding existiert, das diesem Begriff entspricht, das Ding und seine ganzen Bestimmungen „nichts mehr sind“; eben deshalb kann für Kant kein Widerspruch zwischen dem Ding und seinem Dasein entstehen, weil es in diesem Fall

ferner ders., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24 (1975), S. 43; Neumann, H., *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position*, Duncker & Humblot, Berlin, 2006, S. 170-171.

⁶ KrV A 598/B 626.

⁷ AA II, 72.

⁸ KrV A 598/B 626. Siehe auch KrV A 596/B 624.

⁹ KrV A 598/B 626. Die Formel „grüblerische Argutation“ hat im Kontext von Kants Kritik am ontologischen Beweis eindeutig eine negative Konnotation. Der deutsche Ausdruck *Argutation* stammt aus dem lateinischen *argutatio*, der „subtiles, kompliziertes Argument“ bedeutet aber in einem negativen Sinne auch „listiges bzw. arglistiges Argument“ bedeuten kann. Das entsprechende Adjektiv *argutus* bedeutet demgemäß „subtil“, „scharfsinnig“, „klug“, aber abwertend auch – wie es oft bei z. B. Horaz und Plautus der Fall ist – „schlau“, „listig“, „arglistig“.

eben keine Relata mehr gibt, die ein widersprüchliches Verhältnis zueinander haben können.

„Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; *denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte*. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut notwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf; *wo soll alsdann der Widerspruch herkommen?*“¹⁰

Für Kant ist es widersprüchlich, den Triangel zu setzen und seine drei Winkel aufzuheben, aber nicht, dass der Triangel nicht gesetzt wird, d. h. dass der Triangel nicht *existiert*. Nur *wenn* ein Triangel ohne drei Winkel existiert, entsteht ein Widerspruch. Kant behauptet dementsprechend, dass es absolute Notwendigkeit nur im Urteil über ein Ding, im Ding selbst aber nur eine *bedingte* Notwendigkeit geben kann, nämlich eine Notwendigkeit, die als Möglichkeitsbedingung das *bereits* zugesprochene Dasein des Dings hat.¹¹ Weiterhin behauptet Kant, dass wenn man dem Begriff eines allerrealsten Wesens deshalb das Dasein notwendig zuschreibt, weil sonst ein Widerspruch entsteht, man eine „elende Tautologie“ begeht.¹² Der Grund dieser elenden Tautologie ist der, dass das Dasein bereits zum Objekt gehören muss, damit es überhaupt möglich ist, es ihm auf welche Weise auch immer – notwendigerweise oder kontingenterweise – zuzuschreiben.¹³

Worum es *aber* geht, wenn das erkennende Subjekt ein Existenzialurteil ausspricht, ist streng genommen nicht, was auf der Ebene der Dinge der Fall ist, sondern was das Subjekt weiß oder zu wissen glaubt, das auf dieser Ebene der Fall ist. Beim ontologischen Beweis geht es insofern darum, ob das erkennende Subjekt *denken* kann, dass ein bestimmtes Objekt – nämlich das allerrealste Wesen – nicht existiert, ohne damit einen Widerspruch zu begehen, und insofern darum, ob es die Existenz dieses Wesens behaupten *muss*, um den Widerspruch zu vermeiden. Wenn man aber die von Kant für den Fall des Seins vorgeschlagene Argumentation auf den Fall dessen erweitert, was Kant für ein eigentliches reales Prädikat hält, könnte man z. B. beim folgenden Urteil: „die kugelförmigen Körper auf der Oberfläche vom Uranus sind nicht kugelförmig“ *auch* bestreiten, dass es sich um ein widersprüchliches Urteil handelt, weil wenn das, was dieses prädikative Urteil behauptet, wahr wäre (was wir eigentlich nicht wissen dürften, bis wir eine Anschauung der Körper haben, die auf dem Uranus existieren), jede Kugel auf dem

¹⁰ KrV A 594-595/B 622-623.

¹¹ Vgl. KrV A 593-594/B 621-622; vgl. ferner KrV A 325/B 382.

¹² KrV A 597/B 625.

¹³ Vgl. dazu auch Hume D., *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, hg. v. D. Coleman, Cambridge University Press, Cambridge, 2007 (D 9.5), S. 64: „I shall begin with observing, that there is an evident absurdity in pretending to demonstrate a matter of fact, or to prove it by any arguments *a priori*. Nothing is demonstrable, unless the contrary implies a contradiction. Nothing, that is distinctly conceivable, implies a contradiction. Whatever we conceive as existent, we can also conceive as non-existent. There is no being, therefore, whose non-existence implies a contradiction.“

Uranus aufhören würde, *kugelförmig zu sein*. Obwohl das Subjekt eines solchen prädikativen Urteils nach Kants Ansatz genau genommen nicht „nichts“ wird (weil da es ein prädikatives Urteil ist, das *gesetzt* wird, sein Subjekt – und dadurch der Widerspruch, den es aufkommen lässt – gewissermaßen „ist“), würde es trotzdem, falls das Urteil ein wahres sein sollte, keine Kugel mehr sein und dadurch würde sein Verhältnis zum Prädikat keinen Gegensatz mehr bilden. Dementsprechend kann das prädikative Urteil, dass Kugeln auf dem Uranus keine Kugeln sind, eventuell ein *faktisch* falsches, aber nicht ein *formell* falsches bzw. *widersprüchliches* Urteil sein.

Verhält sich also „ist“ („ist wirklich“, „existiert“), wie Kant es glaubt, tatsächlich anders als Prädikate wie „(ist) kugelförmig“ oder „(ist) dreiwinklig“? Zwar ist es eine bloße Tautologie, das Subjekt eines Existenzialurteils als Subjekt desselben Urteils zu setzen, aber es scheint im Prinzip keine bloße Tautologie zu sein, dieses Subjekt *als ein wirkliches Ding* zu setzen. Das ist aber eben, was der ontologische Beweis hinsichtlich des Begriffs eines allerrealsten Wesens behaupten will. Für den Geist, der ein Existenzialurteil ausspricht, fügt nämlich das wirkliche Existieren des Dings, auf das sich das Subjekt des Urteils bezieht, etwas hinzu, das im bloß *intentionalen* Vorhandensein des Subjekts des Urteils *nicht* enthalten ist. Es leuchtet ein, dass vom Standpunkt der Wirklichkeit aus keine der Eigenschaften des Dings existiert, wenn das Ding selbst nicht existiert – anders gesagt: dass „nichts“ vom Ding bleibt, wenn das Ding nicht existiert –, und dass man eben deshalb das Dasein nicht für eine der vielen Eigenschaften eines Dings halten kann, weil dieses bereits existieren muss, um überhaupt Eigenschaften haben zu können. Diese Beweisführung hält aber nur dann stand, wenn „reales Prädikat“ im Urteil mit „Eigenschaft“ an dem Ding identifiziert wird, um das es im Urteil geht. Von einem epistemischen Standpunkt aus „bleibt“ das Subjekt eines negativen Existenzialurteils in diesem Urteil als dessen Subjekt, auch wenn der Geist durch dasselbe Existenzialurteil das wirkliche Existieren des Dings zusammen mit all seinen Eigenschaften verneint: Indem das Subjekt des negativen Existenzialurteils, durch welches man die wirkliche Existenz des allerrealsten Wesens negiert, eben *als* Subjekt des Urteils *gesetzt* wird, wird dieses Wesen eigentlich nicht „nichts“, wie Kant behauptet. Kugeln hören ebenfalls nicht auf, Kugeln zu sein, indem man ihnen durch ein negatives prädikatives Urteil die wesentlichen Eigenschaften der Kugel abspricht (und dadurch, dass sie aufhören, Kugeln zu sein, den Widerspruch dieses Urteils aufheben); sie bleiben dagegen weiter Kugeln im Subjekt des Urteils, weshalb das Urteil widersprüchlich ist. Da das Subjekt eines negativen Existenzialurteils als Subjekt des Urteils nicht verschwindet, scheint prinzipiell nicht unmöglich zu sein, dass „ist“ bzw. „existiert“ im Urteil mit dem Subjekt des Urteils in einem *Verhältnis* steht, das gegebenenfalls ein widersprüchliches sein kann. Wie vorausgeschickt wurde, ist Kants Argument gegen die Möglichkeit dieses besonderen Widerspruchs nur unter der Voraussetzung plausibel, dass man auf der epistemischen Ebene das reale Prädikat des Subjekts des Urteils für eine Eigenschaft des wirklichen Dings auf der ontologischen Ebene hält; sonst erweist sich Kants These, dass wenn man das Subjekt eines Urteils nicht setzt, dieses Subjekt mit all seinen Eigenschaften nichts wird, als unhaltbar.

In diesem Kontext kann daran erinnert werden, dass Descartes das Argument, das ihn zur Figur des Cogito führt, explizit von demjenigen unterscheidet, in welchem die Existenz eines vollkommensten Wesens von der Notwendigkeit abgeleitet wird, dass sie zu seinem Begriff gehört. Der ontologische Beweis scheint im Prinzip für Descartes die Zugehörigkeit der Existenz zu dem Ding, auf das sich das Subjekt des Beweises bezieht, auf einer ontologischen Ebene zu beweisen; es ist aber eindeutig, dass das Cogito diese

Zugehörigkeit nicht auf einer ontologischen Ebene, sondern nur auf einer *epistemischen* Ebene impliziert. Deutlicher gesagt: Notwendig denken, dass ein Ding existiert, bedeutet für Descartes nicht, dass das Ding *selbst* notwendig existiert; im Prinzip bedeutet es nur, dass das erkennende Subjekt nicht denken kann, dass das Ding nicht existiert. Deshalb leitet Descartes von der Notwendigkeit, das eigene Denken als existierend zu denken, die Schlussfolgerung *nicht* ab, dass das Denken selbst notwendig existiert bzw., dass das denkende Subjekt ein in sich notwendiges, „absolut“ notwendiges Wesen ist. Für Descartes lässt sich nur ein vollkommenstes Wesen, d. h. der Gegenstand des ontologischen Beweises, als ein absolut notwendiges Wesen auffassen, nicht aber das denkende Ich, das, während es denkt, nicht denken kann, dass es nicht existiert.¹⁴ Während es also plausibel ist, dass die Existenz nicht etwas ist, was zu den restlichen Eigenschaften eines wirklichen Dings hinzukommen kann, weil das wirkliche Ding und jede seiner Eigenschaften bereits existieren müssen, um die Existenz als eine weitere Eigenschaft aufnehmen zu können, scheint jedoch prinzipiell nichts dagegen zu sprechen, dass der *Gedanke* über die wirkliche Existenz eines wirklichen Dings zum *Gedanken* von diesem Ding – je nachdem kontingenterweise oder notwendigerweise – hinzugefügt werden kann.

Der ontologische Beweis läuft nicht darauf hinaus, die bloße Tautologie zu behaupten, dass das Subjekt des bejahenden Existenzialurteils über ein allerrealstes Wesen das Subjekt dieses Urteils ist, sondern zu behaupten, dass dieses Subjekt *außerdem* als ein wirkliches Ding existiert. Dabei geht es nicht unbedingt um die Existenz als Eigenschaft eines wirklichen Dings, sondern erst einmal darum, *wie* wir als erkennende Subjekte über die wirklichen Dinge im Verhältnis dazu *denken*, dass sie existieren oder nicht existieren; konkreter gesagt: ob wir in allen Fällen konsequent denken können, dass ein bestimmtes Ding nicht existiert. Descartes behauptet, dass ein Subjekt nicht denken kann, dass es selbst nicht existiert, während es denkt, weshalb es notwendig denken muss, dass es existiert; er weist damit nicht darauf hin, wie sich die Existenz *qua* Eigenschaft und das Ding *qua* wirkliches Ding zueinander verhalten sollen, sondern nur darauf, wie das erkennende Subjekt über Existenz und Ding denken muss. Eben deshalb leitet Descartes von dem Umstand, dass jemand, der denkt, nicht denken kann, dass er nicht existiert, die Schlussfolgerung nicht ab, dass die Existenz eine seiner notwendigen Eigenschaften ist. Unabhängig davon, wie Descartes selbst die besondere Beweisführung des ontologischen Beweises tatsächlich verstanden hat, ist es im Fall eines vollkommensten bzw. allerrealsten Wesens nicht unabdingbar notwendig, diesem als einem wirklichen Ding die Existenz als eine wirkliche Eigenschaft zuzuschreiben, sondern nur zu behaupten, dass es uns nicht möglich ist, zu denken, dass dieses Wesen nicht existiert. Mit anderen Worten: Der formellen Struktur des ontologischen Beweises nach ist es nicht notwendig, dass die Existenz als eine wirkliche Eigenschaft zum vollkommensten Wesen als zu einem wirklichen Ding hinzukommt; es reicht für den Beweis aus, dass der Gedanke des wirklichen Existierens notwendig dem Inhalt des Gedankens über ein vollkommenstes

¹⁴ Vgl. Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, hg. v. Ch. Adam und P. Tannery, Bde. 1-11 (nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel), Vrin-C.N.R.S., Paris, 1964-1976 [= AT], Bd. VI, S. 34-35 / *The Philosophical Writings of Descartes*, hg. v. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, und (nur für Bd. 3) A. Kenny, Bde. 1-3, Cambridge University Press, Cambridge, 1984-1991 [= CSM], Bd. 1 (1985), S. 128: „For if I had existed alone and independently of every other being, so that I had got from myself what little of the perfect being I participated in, then for the same reason I could have got from myself everything else I knew I lacked, and thus been myself infinite, eternal, immutable, omniscient, omnipotent; in short, I could have had all the perfections which I could observe to be in God.“

Wesen zugeschrieben wird.¹⁵ Das bisher Gesagte will aber weder die Gültigkeit des ontologischen Beweises noch die der These begründen, dass Sein ein reales Prädikat ist; Ziel ist es nur, die Schwächen des ersten Arguments Kants gegen diesen Beweis und diese These aufzuzeigen.

1.2. Das zweite Argument Kants, das die These untermauern soll, dass Sein kein reales Prädikat, sondern die Position des bestimmten Inhalts des Begriffs ist, ist das Argument, das er mit dem berühmten Beispiel der hundert Taler veranschaulicht.

„Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere.“¹⁶

„Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein.“¹⁷

Kant vergleicht den subjektiven Begriff samt allen Prädikaten, die er enthalten kann, mit etwas Wirklichem, das das erkennende Subjekt für *dasselbe* Objekt hält, auf das der Begriff sich bezieht. Gedachter Begriff und wirkliches Ding *müssen* demnach prinzipiell auf eine abstrakte und allgemeine Weise miteinander übereinstimmen, weil es sonst nicht möglich wäre, dass die Tätigkeit des subjektiven Denkens *Erkenntnis* der wirklichen Welt ist. Wie vor ihm Spinoza hält Kant die Identität zwischen der Ebene der Begriffe und der Ebene der Dinge für eine *Möglichkeitsbedingung* der *Wahrheit* der Erkenntnis.¹⁸ Wenn von dieser allgemeinen Identität zwischen den Begriffen und den Dingen nicht ausgegangen würde, würde es nie möglich sein, zu behaupten, dass das erkennende Subjekt die wirkliche Welt erkennt, sondern immer nur die bloß gedachten Inhalte seiner eigenen subjektiven Begriffe. Damit man wahre Erkenntnis davon haben kann, was es wirklich gibt, muss in Kants Augen also *vorausgesetzt* werden, dass das, was in unserem Geist ist und das, was es in der Wirklichkeit gibt, identisch ist, und dass der Unterschied zwischen beiden nur darin besteht, dass das erstere im Geist und das letztere in der Welt ist. In

¹⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang Marion, J. L., „Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant“, *Journal of the History of Philosophy* 30, 2 (1992): 201-218; Schnepf, R., „Sein als Ereignis: Zu einigen Voraussetzungen des Gottesbeweises bei Anselm von Canterbury“, *Patristica et Mediaevalia* 19 (1998): 3-22. Vgl. ferner Hick, J. (Hg.), *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, Macmillan, New York, 1967; Bucher, T. G., „Zur Entwicklung des ontologischen Beweises nach 1960“, in: Möller, J. (Hg.), *Der Streit um den Gott der Philosophen: Anregungen und Antworten*, Patmos, Düsseldorf, 1985, S. 113-139; Ricken, F. (Hg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln, 1991.

¹⁶ KrV A 600/B 628.

¹⁷ KrV A 599/B 627.

¹⁸ Vgl. Spinoza, *Opera*, hg. v. C. Gebhardt, Bde. 1-4, Winter Verlag, Heidelberg, 1925, Bd. 2, S. 89 [*Ethica ordine geometrico demonstrata* IIP7].

diesem Zusammenhang weist das Sein für Kant auf die Tatsache als solche hin, dass im subjektiven Erkenntnisakt das Gedachte und das Wirkliche miteinander in Verbindung treten.

Die These, dass hundert gedachte Taler mit hundert wirklichen Talern identisch sind, scheint aber nicht plausibel zu sein: Der Inhalt des subjektiven Begriffs ist nämlich nicht hundert Taler *schlechthin*, sondern streng genommen *nicht-wirkliche* (daher bloß gedachte) hundert Taler, welche von *wirklichen* hundert Talern eben deshalb verschieden sind, weil sie nicht wirklich sind. Wenn das erkennende Subjekt also den Inhalt, den es in seinem subjektiven Begriff erkennt, für den Inhalt „als solchen“ hält, definiert es damit den Inhalt anhand einer Summe von Bestimmungen, zu welcher das wirkliche Existieren bzw. das Sein *per definitionem* nicht gehört. Nichts aber scheint daran zu hindern, dass man das wirkliche Existieren als eine Bestimmung charakterisiert, die etwas wirklich macht, so wie man z. B. Farbe als eine Bestimmung – d. h. als ein reales Prädikat – charakterisiert, die etwas farbig macht. Wenn man den gedachten Inhalt eines Begriffs als ein Ganzes von Bestimmungen definiert, das von der Tatsache *abstrahiert*, dass der Inhalt in dem Fall nicht wirklich ist, hat man eigentlich im Voraus beschlossen, dass zum Inhalt „als solchem“ nicht gehört, dass er wirklich ist oder nicht. Man kann aber auch z. B. den Begriffsinhalt eines physischen Objekts mit Abstraktion dessen definieren, ob es farbig oder nicht-farbig bzw. transparent ist; in diesem Fall müsste man die Farbe als dem Begriffsinhalt als solchem äußerlich auffassen, wenn dem Objekt Farbe tatsächlich zukommen sollte. Der Inhalt des Subjekts eines Urteils wird für die natürliche Sprache zu dem besonderen Inhalt, der er eben ist, indem er als Subjekt des Urteils fungiert; eben deshalb erscheinen die Prädikate, die einem Inhalt sozusagen nunmehr – d. h. „nachdem“ er zum Inhalt eines Urteilssubjekts gemacht wird – zugesprochen werden, als ihm äußerlich. Wenn wir „etwas existiert“ sagen, scheint insofern „etwas“, zu sein, was es eben ist, unabhängig davon, ob es existiert oder nicht existiert; so kann man in diesem Kontext sagen, dass das wirkliche Existieren bzw. das Sein „etwas“ als wirklich *setzt*. Das gilt aber prinzipiell auch für *jegliches* Prädikat, „bevor“ man es einem Urteilssubjekt eben durch dasselbe Urteil zuspricht: Dadurch, dass das Urteilssubjekt das Subjekt des Urteils unabhängig davon ist, ob seinem Inhalt Farbe zukommt oder nicht zukommt, dürfte man auch sagen, dass die Farbe diesen Inhalt als farbig *setzt*, wenn das prädikative Urteil von ihm aussagt, dass er „farbig ist“.¹⁹ Wenn man aber den Inhalt, der als Subjekt des Urteils fungiert, nicht isoliert als den Inhalt betrachtet, der er jeweils in einem besonderen Urteil ist, sondern als das Subjekt aller möglichen Urteile auffasst, die man von diesem Inhalt aussagen kann, ist eine der möglichen Aussagen über den Inhalt eben die, dass er wirklich existiert oder nicht existiert. Einen Begriffsinhalt für ein wirkliches Ding zu halten, ist eine Denktätigkeit des erkennenden Subjekts; eben deshalb, weil das Existenzialurteil eine Denktätigkeit ist, lässt sich das, was es aussagt, d. h. die Aussage des Existenzialurteils als solche, als ein *gedachter Inhalt* charakterisieren. Es ist in der Tat der gedachte Inhalt des Existenzialurteils bzw. das Existenzialurteil als Inhalt des Gedankens seiner selbst – und *nicht* bloß der abstrakt isolierte Inhalt des *Subjekts* dieses Urteils –, der das eigentliche Objekt ist, dem ein Ding der wirklichen Welt entspricht bzw. entsprechen kann. Was der Geist mit der wirklichen Welt vergleicht, ist nämlich nicht ein Inhalt, der als solcher nicht wirklich ist, sondern im Gegenteil einer, den der Geist für einen Inhalt hält, der einem wirklichen Ding entspricht. Dieser *letztere* Inhalt, d. h. der Inhalt des „gesamten“

¹⁹ Siehe in dieser Hinsicht Shaffer, J., „Existence, Predication, and the Ontological Argument“, *Mind* 71 (1962): 309-311.

Existenzialurteils, ist insofern nicht mehr ein *bloß* gedachter Inhalt, sondern einer, der immer ein gedachter (weil er der Inhalt der subjektiven Tätigkeit des Urteilens *und nicht das wirkliche Ding selbst* ist) aber eben durch das Existenzialurteil auch *für wirklich gehaltener* Inhalt ist. Es ist hinsichtlich dieses gedachten, aber für wirklich gehaltenen Inhalts, dass das erkennende Subjekt entscheidet, ob er tatsächlich etwas Wirklichem entspricht oder nicht. Was das Existenzialurteil enthält, ist nämlich nicht bereits das wirkliche Ding selbst, sondern genau genommen „nur“ das Für-wirklich-Halten des Inhalts des Subjekts des Existenzialurteils.²⁰

Kant scheint in diesem Kontext das wirkliche Existieren mit unserem *Gedanken* über das wirkliche Existieren zu verwechseln, weshalb er in der Praxis das Für-wirklich-Halten des Subjekts des Urteils für das wirkliche Ding selbst hält. „Existiert“ in einem Existenzialurteil lässt aber den Inhalt des Subjekts des Urteils so wenig wirklich existieren, wie „Rot“ im Prädikat eines prädikativen Urteils ihn wirklich rot sein lässt.²¹ In der wirklichen Welt ist das Ding rot, aber das prädikative Urteil, durch welches man behauptet, dass der Inhalt des Urteilssubjekts rot ist, lässt ihn nicht in der Wirklichkeit rot sein. Auf eine ähnliche Weise lässt das Sein im Existenzialurteil den Inhalt des Begriffs, der als Subjekt des Urteils fungiert, nicht existieren, sondern es lässt ihn auf derselben *Denkebene* des Urteils „wirklich“ sein, d. h. es macht, dass der Geist den Inhalt *als* wirklich *denkt*. Was das erkennende Subjekt dem wirklich existierenden Ding gegenüberstellt, ist eben dieses Als-wirklich-Denken des Urteilssubjekts, d. h. das Existenzialurteil selbst. Worauf es insofern ankommt, ist herauszufinden, was genau es ist, das das erkennende Subjekt dazu führt, dem Inhalt des Begriffs, der als Subjekt eines Urteils fungiert, das Sein zuzuschreiben.

Wie im Fall des oben dargestellten Arguments des vermeintlichen Verschwindens des Subjekts der negativen Existenzialurteile scheint Kant auch im Fall des Hundert-Taler-Arguments zugunsten der Auffassung des Seins als Position, den Inhalt der Begriffe zu hypostasieren. Die performative Fähigkeit, das Subjekt des Urteils existieren zu lassen, die Kant *de facto* dem „ist“ bzw. „existiert“ der positiven Existenzialurteile im Rahmen des Hundert-Taler-Arguments zuschreibt (in dem Sinne, dass das „ist“ bzw. „existiert“ den Begriffsinhalt mit all seinen Charakteristika als ein wirkliches Ding *setzt*), ist nämlich die Kehrseite der performativen Fähigkeit, das Urteilssubjekt verschwinden zu lassen, die er *de facto* dem „ist nicht“ bzw. „existiert nicht“ bei negativen Existenzialurteilen im Falle des ersten Arguments zugunsten des Seins als Position zuschreibt. Wie gerade ausgeführt, ist Kants Hundert-Taler-Argument nur unter der Voraussetzung plausibel, dass das „ist“ eines positiven Existenzialurteils keine Bestimmung zum Begriffsinhalt auf dessen eigener Ebene hinzufügt, sondern diesen Inhalt in dem Sinne setzt, dass er nunmehr als ein Ding wirklich existiert, denn nur in diesem Fall würde sich das wirkliche Ding vom gedachten Inhalt des Urteilssubjekts *nicht* unterscheiden lassen. Das Ergebnis bzw. der Inhalt des Existenzialurteils ist aber nicht das wirkliche Ding selbst, sondern der durch das

²⁰ Zum Problem, wie man entscheiden kann, ob einem Existenzialurteil ein wirkliches Ding entspricht oder nicht (d. h. ob ein Existenzialurteil *wahr* oder *falsch* ist), bieten sich zwei verschiedene Lösungen an: Für die eine werden Existenzialurteile mit *Tatsachen* verglichen, die sie verifizieren oder nicht (diese ist letztendlich die Lösung, die Kant bevorzugt); für die andere werden Existenzialurteile nie Tatsachen gegenübergestellt, sondern immer anderen *Urteilen* bzw. einem System von (predikativen) Urteilen, das ihren Wahrheitswert jeweils entscheidet (dies ist die Lösung, der Hegel zustimmt).

²¹ Das Umgekehrte gilt für negative Existenzialurteile und negative prädikative Urteile.

Existenzialurteil selbst *erweiterte* Inhalt des Subjekts *desselben Urteils*, d. h. das Subjekt des Existenzialurteils, indem zu seinem Inhalt eben durch das Urteil hinzugefügt wird, dass er vom Geist für ein wirkliches Ding gehalten wird. In diesem theoretischen Rahmen lässt sich nämlich der Inhalt des Subjekts des Existenzialurteils als dadurch erweitert charakterisieren, dass er für ein wirkliches Ding gehalten wird. Durch diese Betrachtung hört dieser Inhalt jedoch nicht auf, ein gedachter Inhalt zu sein, da das Subjekt eines Existenzialurteils, wie gesagt wurde, nicht das wirkliche Ding ist, sondern weiter ein gedachter Inhalt ist, der vom erkennenden Subjekt *als* ein wirkliches Ding *aufgefasst* wird.

Das bisher unter 1.2.) Ausgeführte sollte wieder nicht als ein Versuch betrachtet werden, die These zu begründen, dass Sein ein reales Prädikat ist, sondern nur als ein Versuch, zu zeigen, dass auch das Hundert-Taler-Argument gegen diese These nicht konsistent ist. Rein formell erweisen sich nämlich beide Argumente, die Kant in der *Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft* gegen das Sein als ein reales Prädikat und zugunsten seiner Interpretation als Position ausführt, als unplausibel: Was auch immer es ist, was hervorruft, dass der Inhalt eines Begriffs nunmehr vom Geist für ein *wirkliches* Ding gehalten wird, scheint nämlich keinen Sonderfall bzw. keine Ausnahme gegenüber dem darzustellen, was hervorruft, dass dieser Inhalt ein *bestimmter* ist. „Sein“ bzw. „Existenz“ scheint nämlich zum gedachten Inhalt hinzugefügt werden zu können, um ihn in einen Inhalt zu verwandeln, der für das erkennende Subjekt ein wirkliches Ding – und nicht mehr ein bloß gedachter Inhalt – ist, mit demselben Recht, mit dem „Rot“ zu diesem Inhalt hinzugefügt wird, damit es zu einem der Charakteristika des Inhalts wird, dass er rot ist. Worauf es also ankommt, ist insofern aufzudecken, was es ist, das macht, dass ein gedachter Inhalt, den das erkennende Subjekt nicht für ein wirkliches Ding hält, zu einem immer noch gedachten Inhalt wird, den das Subjekt aber nunmehr für ein wirkliches Ding hält.

2. Das Gedankenexperiment des Nichts

Man kann die oben ausgeführte Kritik gegen die zwei Argumente Kants zugunsten der These, dass Sein die Position des Begriffs und nicht ein reales Prädikat desselben ist, bestreiten und sie eventuell zurückweisen, aber sogar im letzteren Fall erweist sich Kants Seinsthese als alles andere als eine Selbstverständlichkeit. An diesem Punkt angekommen stellt sich also die Frage: Was ist, was Kant an dieser These evident findet? Das Argument des Verschwindens des Subjektinhalts der negativen Existenzialurteile und das Argument der abstrakten Identität des Subjektinhalts der prädikativen Urteile mit dem Ding der wirklichen Welt (d. h. das Hundert-Taler-Argument) rechtfertigen Kants Einschätzung ihrer Kernthese als einer Selbstverständlichkeit nicht. Was hat also Kant dazu bewogen, die These des Seins als Position mit einer solchen Überzeugung zu vertreten? Kants Argumentation zugunsten der These des Seins als Position beruht eigentlich auf zwei Voraussetzungen seiner Philosophie: Die erste ist, dass es möglich ist, *durchgängig bestimmte* Begriffe von Objekten zu haben, die das erkennende Subjekt ausdrücklich für *nicht wirkliche* Dinge hält; die zweite ist, dass eben deshalb, weil jedes wirkliche Ding auch durchgängig bestimmt ist, der bloß gedachte Begriff *identisch* mit dem wirklichen Ding ist, dessen Begriff er ist. Wenn das erkennende Subjekt einen durchgängig bestimmten Begriff eines bloß gedachten bzw. nicht wirklichen Objekts haben kann, so kann das Sein bzw. die Existenz *nicht* zum Inhalt des Begriffs des Objekts gehören: Der Begriff ist nämlich, wie das existierende Ding, durchgängig bestimmt, aber selber ein bloß gedachter bzw. nicht wirklicher Inhalt; wenn also dieser nicht wirkliche Inhalt und das

wirkliche Ding identisch sind, kann das Sein nur als die Position *des bloßen Wirklichseins* des wirklichen Dings erklärt werden.²²

Obwohl aus diesen zwei sich ergänzenden Voraussetzungen die These des Seins als Position folgerichtig hervorgeht, sind beide als solche nicht evident – gewissermaßen im Gegenteil: Weder die Begriffe scheinen vollständig bestimmt zu sein, noch scheinen sie identisch mit den Objekten zu sein, die wir für Dinge der wirklichen Welt halten. Um das Erstere behaupten zu können (d. h. dass die Begriffe vollständig bestimmt sind), sollten wir nicht behaupten, dass wir in einem Begriff ein Objekt *vollkommen* erkennen? Um das Letztere behaupten zu können (d. h. dass die Begriffe mit den wirklichen Dingen identisch sind), sollten wir nicht sagen, dass der Inhalt, den wir als einen einseitig subjektiven Inhalt denken, sich von dem *nicht* unterscheidet, was wir für ein wirkliches Ding halten, obwohl die subjektiven Inhalte in der Tat uns immer *weniger* bestimmt vorkommen als die wirklichen Dinge (weshalb wir sie für verschieden von diesen halten)? Woran denkt also Kant, wenn er behauptet, dass unsere Begriffe als bloß gedachte durchgängig bestimmt und mit den Inhalten identisch sind, die wir nicht für bloß gedachte, sondern für wirkliche Dinge halten? Wie kann Kant diese zwei Thesen als selbstverständlich betrachten?

Kant denkt in diesem Kontext anscheinend an den Unterschied – welcher uns tatsächlich als evident vorkommt – zwischen den Inhalten der *Sprache* und denen der *Wahrnehmung*. Das sprachliche Denken kann prinzipiell ein Objekt gründlich auffassen; nichts scheint nämlich zu verhindern, dass man, obwohl man das Objekt immer jeweils auf eine unvollständige Weise versteht, es *eventuell* vollständig verstehen könnte. In diesem letzteren Fall würde es in der Tat *keinen* Unterschied zwischen den Bestimmungen des wirklichen Dings und unseren Gedanken darüber geben; nun, sogar in dem Fall, dass unser Denken durch die Sprache mit dem Objekt identisch wird, ist es trotzdem immer von der Wahrnehmung verschieden, da selbst beim vollständigen Begreifen des Objekts der Gedanke des Objekts nie eine Wahrnehmung des Objekts ist. Kant sagt zwar nicht ausdrücklich, dass er an das Verhältnis zwischen Sprache bzw. sprachlichem Denken und Wahrnehmen denkt, wenn er die Thesen vertritt, dass Begriffe als bloß mögliche Inhalte durchgängig bestimmt sind, und dass sie mit den wirklichen Dingen identisch sind. Die Tatsache aber, dass er beide Thesen, die jeweils isoliert betrachtet nicht evident sind, für selbstverständlich hält, legt die Vermutung nahe, dass er dabei an den unüberbrückbaren Unterschied zwischen Sprache und Wahrnehmung sowie auch an die Fähigkeit des sprachlichen Denkens denkt, *trotz* dieses Unterschieds das Wahrgenommene angemessen wiederzugeben.

Selbst wenn es einleuchtet, dass es einen spezifischen Unterschied zwischen den Sprachinhalten und den Inhalten der Wahrnehmung gibt, ist jedoch nicht evident, dass Sprachinhalte einseitig subjektiv sind, während Wahrnehmungsinhalte Dinge der wirklichen Welt sind (oder zumindest den Geist mit diesen Dingen in Verbindung setzen). Die Möglichkeitsbedingung der Verbindung des Gedachten mit dem Wirklichen ist für Kant, wie oben gesagt, die abstrakte Identität zwischen dem bestimmten gedachten Inhalt

²² Vgl. in diesem Sinne KrV A 601/B 629: „Da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden.“ Vgl. ferner AA XVIII, 543 [*Reflexionen zur Metaphysik*, Reflexion Nr. 6276]: „Ich gehe in einem Existentialsatz über den Begriff hinaus.“

und dem bestimmten wirklichen Ding: Das konkrete Vollziehen dieser Identität ist eben das Wahrnehmen. Das Wahrnehmen ist in diesem Zusammenhang nämlich nichts anderes als das Verknüpfen der allgemeinen Ebene des Gedachten mit der allgemeinen Ebene des Wirklichen anlässlich eines besonderen gedachten Inhalts.²³ Um das Gedachte und das Wirkliche miteinander verbinden zu können, muss aber der Wahrnehmungsinhalt vorher als in gewissem Grade identisch mit dem wirklichen Ding aufgefasst werden. Descartes und nach ihm zahlreiche Philosophen wie z. B. Hegel denken hingegen, dass der Wahrnehmungsakt *nicht* impliziert, dass sein Inhalt ein wirkliches Ding ist, *noch* dass es etwas Wirkliches gibt, das, ohne mit diesem Inhalt identisch zu sein, ihn zumindest verursacht; für diese Philosophen enthält der subjektive Wahrnehmungsakt im Prinzip *nur* seinen eigenen Inhalt, d. h. sekundäre Qualitäten bzw. Qualia.

Der evidente Unterschied zwischen sprachlichem Denken und Wahrnehmen und die (angeblich) auch evidente Eigenschaft des ersteren, die Bestimmtheit jedes möglichen Objekts gegebenenfalls vollkommen wiederzugeben, sind im Prinzip imstande, die These der durchgängigen Bestimmung der Begriffe als bloß gedachter Begriffe sowie auch die These ihrer Identität mit den wirklichen Dingen zu begründen; dafür muss man aber, wie oben gesagt wurde, den Wahrnehmungsinhalt als einen Inhalt interpretieren, der mit dem Wirklichen in einem gewissen Maße identisch ist, und nicht bloß als einen weiteren Gedanken, wie Descartes und Hegel es tun. Der Grad der Identität zwischen dem Wahrgenommenen und dem Wirklichen variiert je nachdem, wie weit sozusagen die ontologische Verpflichtung des Wahrnehmens reicht. In einem naiv-realistischen Paradigma wird z. B. die Identität zwischen beiden auf den *ganzen* wahrgenommenen Inhalt erweitert. Im Unterschied zu Kant ist für den Realismus der klassischen Erkenntnistheorie nämlich nicht nur die „Materie“ des sinnlichen Erkennens (d. h. die Tatsache, dass man *etwas* wahrnimmt), sondern auch dessen „Form“ (d. h. dass man jeweils ein sinnlich *Bestimmtes* wahrnimmt) gegeben. Die These des Seins als Position verliert im Rahmen dieses Realismus ihren Sinn, weil der Inhalt der Begriffe nicht als auf derselben Begriffsebene *vollständig* bestimmt angesehen werden kann, *da* der Inhalt des Wahrgenommenen dem naiven Realismus zufolge als ein Inhalt *gegeben* ist, der bereits auf seiner eigenen sinnlichen Ebene *als sinnlich* bestimmt ist. Eben deshalb, weil der Wahrnehmungsinhalt nicht vom Begriff aus durchgängig bestimmt wird, lässt sich der Begriffsinhalt seinerseits nicht *absolut* setzen.

Der bestimmte Inhalt der Wahrnehmung ist für Kant hingegen kein Datum eines äußeren Dings, das in der Außenwelt genauso wie dieser Inhalt bestimmt ist bzw. bestimmt sein soll; *alle* Inhalte, die das Subjekt erkennt, sind für Kant *bereits* als bloß gedachte vollständig bestimmt; eben deshalb ist das, was die Wahrnehmung einbringt, nur die Materie der Erkenntnis – die *realitas phaenomenon*²⁴ –, d. h. mit anderen Worten: die Tatsache als solche, dass der menschliche Geist mit der wirklichen Welt in Verbindung tritt. Nur im Rahmen dieser Interpretation, der zufolge das Wahrnehmen das reine Verknüpfen des Geistes mit der Welt ist, legitimiert sich die These des Seins als absoluter Position. Diese These korreliert aber nicht zwangsläufig mit den restlichen Thesen des

²³ Vgl. KrV A 235/B 287 Anm.: „Durch die Wirklichkeit eines Dinges, setze ich freilich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in dessen vollständiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloß eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen empirischen Gebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung.“

²⁴ Vgl. KrV A 168/B 209; vgl. ferner KrV A 581/B 609.

realistischen Interpretationsmodells der sinnlichen Erkenntnis. Indem nämlich im Gegensatz zu Kants und ähnlich wie bei der klassischen Erkenntnistheorie das Gegebensein des sinnlich Wahrgenommenen auf seinen Inhalt bzw. auf seine Bestimmtheit erweitert wird, ist der Beitrag der Wahrnehmung zur Erkenntnis nicht mehr nur das Faktum, dass es eine wirkliche Welt gibt, die sinnliche Aspekte aufweist, sondern auch, *was* genau diese Aspekte sind, bzw. wie diese Aspekte *an sich* bestimmt sind. Hier korreliert die Wahrnehmung nicht mehr mit dem Sein als reiner Position der als bloß gedachten, durchgängig bestimmten Inhalte des erkennenden Subjekts.

Damit Kants These des Seins als Position plausibel ist, reicht also *nicht*, dass sie mit der These der durchgängigen Bestimmung des Begriffsinhalts und der These von dessen Identität mit dem wirklichen Ding sowie auch mit einer letztendlich realistischen Auffassung der sinnlichen Wahrnehmung zusammengebracht wird. Kants These des Seins als Position verlangt insofern eine weitere These, die als die erste Prämisse bzw. als der Grundsatz der gesamten Beweisführung fungieren muss. Dieser Grundsatz ist, *dass es möglich ist, eine vollständige Erkenntnis von allem zu haben, was es gibt, ohne dass dafür nötig sei, dass es es wirklich gibt*. Dass man die Welt genau so erkennen kann, wie sie ist, unabhängig davon, ob es sie gibt oder nicht gibt, darf selbstverständlich nicht in dem Sinne verstanden werden, dass Kant die These vertritt, dass man die Welt erkennen könnte, selbst wenn es keine wirkliche Welt geben würde. Wenn aber die Begriffsinhalte mit den wirklichen Dingen identisch sind und „nicht das mindeste mehr“ als diese enthalten²⁵, so verhindert rein theoretisch nichts, dass, obwohl das faktisch unmöglich sein kann, die Welt sich als eine bloß *mögliche* Welt erkennen lässt, genau wie sie wirklich ist. Zu den wirklichen Dingen kommt nämlich für Kant mit deren Wirklichsein nichts hinzu, was sie bereits als mögliche nicht enthalten: Das Sein fügt nur die bloße, für die Erkenntnis des Wesens der wirklichen Dinge letztendlich entbehrliche Tatsache hinzu, dass sie wirklich sind.

In der vorkritischen Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* spricht Kant in der Tat der These, dass sich die Welt als ein Ganzes von bloß möglichen Dingen erkennen lässt, ausdrücklich die Funktion zu, die erste Prämisse des Arguments zugunsten der Auffassung des Seins als Position zu sein.

„Nehmet ein Subject, welches ihr wollt, z.E. den Julius Cäsar. Fasset alle seine erdenkliche Prädicate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen diesen Bestimmungen existiren, oder auch nicht existiren kann. Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Dasein gab, konnte alle diese Prädicate, nicht ein einiges ausgenommen, erkennen und ihn doch *als ein blos möglich Ding* ansehen, das, seinen Rathschluß ausgenommen, nicht existirt. Wer kann in Abrede ziehen, daß Millionen von Dingen, die wirklich nicht dasind, nach allen Prädicaten, die sie enthalten würden, wenn sie existirt, blos möglich seien; daß *in der Vorstellung*, die das höchste Wesen von ihnen hat, *nicht eine einzige Bestimmung ermangele*, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, *denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge*.“²⁶

²⁵ KrV A 599/ B 627.

²⁶ AA II, 72.

„Wenn ich mir vorstelle, Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so erteilt er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neue Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädicat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädicaten absolute oder schlechthin.“²⁷

Eben deshalb, weil bevor Gott die Welt schafft, er jedes Ding, das er schaffen wird, genau so denken können muss, wie es dann existieren wird, gehört dessen Sein bzw. dessen wirkliches Existieren nicht zum Wesen bzw. zur Bestimmtheit des Dings selbst; das Sein setzt nur die Bestimmtheit, welche vorher als eine mögliche bzw. als eine bloß gedachte erkannt wurde, als ein wirkliches Ding. Das Nicht-Sein der Welt bzw. das *Nichts* erweist sich insofern als die oberste Voraussetzung der Auffassung des Seins als Position der vollständig bestimmten, dennoch im göttlichen Verstand bloß möglichen Begriffsinhalte.²⁸

Der Obersatz des Nicht-Seins der Welt kommt in Kants Darstellung der These des Seins als Position im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* erwartungsgemäß nicht explizit wie in der vorkritischen Periode vor, aber das bedeutet noch lange nicht, dass er keine Rolle mehr spielt; sein eigentlicher Inhalt, d. h. dass es prinzipiell möglich wäre, zu erkennen, was genau alle Dinge sind, ohne dass sie tatsächlich existieren, bleibt erhalten als die Möglichkeitsbedingung der These des Seins als Position. Die Annahme des Nicht-Seins der Welt bzw. das Gedankenexperiment des Nichts besteht nämlich weiter in der kritischen Periode, und zwar unter der Form des Cartesischen Ansatzes, dass das erkennende Subjekt primär nur seine eigenen Vorstellungen erkennt. Descartes schlug vor, dass man denkt, dass keiner der Inhalte, die man als wirkliche Dinge zu erkennen glaubt, tatsächlich wirklich ist, sondern erst einmal nur der Inhalt eines Gedankens ist, über den man noch entscheiden muss, ob er einem wirklichen Ding entspricht.²⁹ Für Descartes sind

²⁷ AA II, 74.

²⁸ Vgl. in diesem Sinne Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 21 a. 1 co.: [Thomas von Aquin, *Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM*, hg. v. R. Busa, Editoria Elettronica Editel, Mailand, 1992]: „Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.“ Vgl. dazu Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 130: „Die Wirklichkeit eines Wirklichen ist etwas anderes derart, daß sie selbst eine eigene res ausmacht. Die Thomistische These sagt, zwar eistimmig mit Kant, Existenz, Dasein, Wirklichkeit ist kein reales Prädikat, sie gehört nicht zur res einer Sache.“ / Ebd., S. 123: „Der Ausdruck Existenz als existentia wird von der Scholastik als rei extra causas et nihilum sistentia interpretiert, als die Gestelltheit der Sache außerhalb der sie verwirklichenden Ur-Sachen und des Nichts. Wir werden später sehen, wie diese Gestelltheit im Sinne der actualitas mit dem Gesetztheit im Sinne der absoluten Position Kants zusammengeht.“ / Ebd., S. 108: „Die Erörterung der ersten These, Sein ist kein reales Prädikat, hatte zum Ziel, den Sinn von Sein, Existenz, zu klären, und die hierauf bezogene Interpretation Kants hinsichtlich ihrer Aufgabe radikaler zu bestimmen. Es wurde betont, daß Existenz von Realität sich unterscheidet. Realität selbst wurde dabei nicht zum Problem gemacht, ebensowenig ihre mögliche Beziehung zu Existenz oder gar der Unterschied beider. Da Realität im Kantischen Sinne nichts anderes besagt als essentia, schließt die Erörterung der zweiten These über essentia und existentia all die Fragen in sich, die in der vorangegangenen Philosophie bezüglich ihres Verhältnisses gestellt wurden und die bei Kant nicht weiter behandelt werden, sondern bei ihm als selbstverständliche traditionelle Meinung zugrundeliegen.“

²⁹ Vgl. Descartes, AT VI, 32 / CSM I, 127: „Lastly, considering that the very thoughts we have while awake may also occur while we sleep without any of them being at the that time true, I

die Dinge, die man wahrnimmt, nicht schon deshalb wirklich, *weil* man sie wahrnimmt; jeder Inhalt ist in erster Linie nur der bestimmte Inhalt einer Vorstellung, weshalb es notwendig ist, eine Methode anzuwenden, um erkennen zu können, ob er, außer der Inhalt einer subjektiven Vorstellung zu sein, auch ein Ding ist, das in der wirklichen Welt existiert.

Die Gründe, die Descartes zu diesem Gedankenexperiment bewogen haben, sind von denen verschieden, die die klassische Metaphysik zu ihrem Gedankenexperiment geführt haben: Im letzteren Fall ging es darum, das religiöse Dogma der *creatio ex nihilo* philosophisch zu plausibilisieren; im ersteren Fall darum, ein unbezweifelbares Prinzip für die Erkenntnis zu finden. In beiden Fällen sind aber die grundlegende These und ihre logischen Folgen in letzter Analyse die gleichen: Es wird nämlich in beiden davon ausgegangen, dass keines der wirklichen Dinge existiert; hieraus wird dann geschlossen, dass die wirklichen Dinge vom Verstand zunächst als mögliche Wesenheiten gedacht werden – im ersteren Fall, vom *göttlichen*, im letzteren, vom *menschlichen* Verstand. In der kritischen Periode teilt Kant in dieser Hinsicht den Standpunkt der rationalen Theologie; in der kritischen Periode teilt er den der Cartesischen Philosophie. Für den Kant der *Kritik der reinen Vernunft* sind alle bestimmten Inhalte durch die Struktur der Vernunft in ihrer Bestimmtheit konstituiert; als solche sind sie somit zunächst bloß gedachte Inhalte, von denen das erkennende Subjekt noch nicht weiß, ob ihnen ein wirkliches Ding entspricht. Im Unterschied zu Descartes, für den das Subjekt zunächst nicht einmal weiß, ob es eine wirkliche Welt gibt, die seinen Gedanken entspricht, weiß das Subjekt für Kant vom Anfang an, dass es eine wirkliche Welt gibt, aber es weiß nicht, dass diese Welt *die* Welt ist, die es in seinen Gedanken erkennt. Auch für Kant also entspricht zunächst *nichts* von dem, was das Subjekt erkennt, etwas Wirklichem. Es ist eben diese Ansicht, dass die Gesamtheit der bestimmten Objekte, die das Subjekt erkennt, erst einmal nicht als eine wirkliche Welt existiert, und die ergänzende These der Identität der Begriffsinhalte mit den Dingen, die das Subjekt dann für wirklich hält, welche Kant dazu führt, das Sein als die Position der bestimmten Begriffsinhalte und das Wahrnehmen als den Erkenntnisakt aufzufassen, der diese Position durchführt.

3. Kant oder Hegel?

Gegenüber dem besonderen Gedankenexperiment des Nichts, das Descartes durchführt, öffnen sich zwei Lösungsalternativen: Die eine ist die, die Kant vorschlägt; die andere ist die, die Descartes selbst gewählt hat, welche diejenige ist, die auch Hegel vorzieht. Das Subjekt erkennt für Kant durch seine Begriffe, *was* etwas ist, nicht, *dass* es ist. Obwohl Kant der begrifflichen Aktivität eine wesentliche Rolle im sinnlichen Erkennen gewährt, kann er trotzdem nicht vermeiden, in seiner Wahrnehmungstheorie Elemente aufzunehmen, die man letztendlich als empiristisch charakterisieren kann. Die Wahrnehmung kann für Kant nur eine Erklärung darüber geben, dass es etwas Wirkliches gibt, nicht wie es ist. In diesem theoretischen Rahmen, dem zufolge die einzige Bestimmtheit, die das Subjekt erkennt, die Bestimmtheit seiner eigenen Begriffe ist, muss

resolved to pretend that all the things that had ever entered my mind were no more true than the illusions of my dreams. But immediately I noticed that while I was trying thus to think everything false, it was necessary that I, who was thinking this, was something.“ Siehe auch AT VII, 25 / CSM II 16–17: „But I have convinced myself that there is absolutely nothing in the world, no sky, no earth, no minds, no bodies. Does it now follow that I too do not exist? No: if I convinced myself of something' then I certainly existed.“ [NB.: Meine Hervorhebung, H.F.]

eine Verknüpfungsinstanz zwischen dem formellen Bereich der bestimmten Gedankeninhalte und dem faktischen Bereich der wirklichen Welt postuliert werden. Für Kant ist diese Verknüpfungsinstanz keine andere als das Wahrnehmen.

Selbst wenn der Begriffsinhalt sich bis zur Einzelheit bestimmt, ist der Begriff trotzdem nie eine Wahrnehmung. Obwohl diese Behauptung eindeutig wahr ist, weil sogar in dem Fall, dass sich das sprachliche Denken auf ein einzelnes Objekt bezieht, es keine Wahrnehmung dieses Objekts erzeugt, muss man den als solchen unüberbrückbaren Unterschied zwischen Begriffen und Wahrnehmungen nicht zwangsläufig als einen Unterschied zwischen der allgemeinen Ebene des Gedachten und der allgemeinen Ebene des *Wirklichen* interpretieren, wie Kant es *de facto* tut. Die jeweilige Korrelation des Begrifflichen mit dem bloß Gedachten sowie des Sinnlichen mit dem Wirklichen beruht auf der Kant eigentümlichen Auffassung des Begrifflichen und des Sinnlichen, der zufolge Begriffe *existenziell* und Wahrnehmungen *inhaltlich* neutral sind (d. h. mit anderen Worten, dass der Begriffsinhalt die Existenz des Objekts nicht einschließt und dass der bestimmte Wahrnehmungsinhalt mit dem Inhalt des Begriffs vollständig identisch ist); deswegen ist der spezifische Beitrag der Wahrnehmung zum Erkennen nur das bloße Wirklichsein der wahrgenommenen Objekte. Kant ist insofern noch zu einer teilweise realistisch-empiristischen Wahrnehmungstheorie verpflichtet, um erklären zu können, dass im Erkennen der menschliche Geist etwas Wirkliches und nicht nur etwas Bestimmtes erkennt. Wenn der Inhalt des sprachlich formulierten Begriffs und der Inhalt der Wahrnehmung miteinander identisch sind, wird das Sein bzw. das Wirklichsein des Wirklichen als äußerlich zu seinem Bestimmtheit interpretiert; in diesem Kontext muss das Sein sozusagen zu einem bloßen Begleitelement des Wahrnehmens werden. Trotz seiner Identität mit dem subjektiven Begriffsinhalt muss sich der Wahrnehmungsinhalt von ihm unterscheiden, denn obwohl beide genau derselbe Inhalt sind, wird der erstere als einen einseitig subjektiven Inhalt angesehen, während der letztere für ein Ding der wirklichen Welt gehalten wird. Damit wird der Wahrnehmung ein privilegierter epistemischer Status gegenüber den restlichen kognitiven Akten zugesprochen, da die Wahrnehmung seinen Inhalt mit dem Begriff teilt, aber sie muss *außerdem* das Wirklichsein dieses Inhalts (d. h. dass er nicht ein nur gedachter bzw. möglicher Inhalt, sondern ein wirkliches Ding ist) garantieren.

Anders als für Kant kann die Wahrnehmung für Descartes als solche nicht garantieren, dass das Wahrgenommene mehr als eine interne Modifikation der eigenen Aktivität des Wahrnehmens ist. Damit reduziert Descartes die Wahrnehmung auf einen weiteren Gedanken und ihr Objekt auf einen zuerst subjektiven Inhalt, dessen Existenz nicht durch die Tatsache gesichert ist, dass er wahrgenommen wird. Die Art, wie Descartes und nach ihm Hegel versuchen, die Wirklichkeit der wirklichen Dinge sozusagen wiederzuerlangen, unterscheidet sich von der Variante, die Kant vorzieht. Für Descartes ist *jeder* Inhalt, den das Subjekt erkennt, eine Modifikation seiner eigenen Denktätigkeit. Es entsteht daraus ein wesentlicher Unterschied zwischen Denken und Wirklichkeit. Der Gegensatz, der aus Descartes' Ansatz hervorgeht, ist daher nicht sosehr zwischen *res cogitans* und *res extensa*, sondern vielmehr zwischen *cogitatio* und *res* überhaupt (*cogitans*, *divina* und *extensa*). Was die Existenz des *res extensa* bzw. der vom selbstbewussten Subjekt verschiedenen Welt betrifft, vertritt Descartes in Übereinstimmung mit seinem empirischen Anti-Intuitionismus eine kohärentistische These: Dass die Außenwelt existiert, ist für Descartes nämlich nicht ein Datum der

Wahrnehmung, sondern der Schluss der Reflexion über die konvergierenden Inhalte der Wahrnehmung (*sensus*), des Gedächtnisses (*memoria*) und des Verstandes (*intellectus*).³⁰

Genau an diese Argumentationsstrategie knüpft Hegel an. Hegel vertritt nämlich eine Seinstheorie, die von Kants Seinstheorie verschieden ist und ausdrücklich vom antiempiristischen und kohärentistischen Ansatz der Philosophie von Descartes inspiriert ist.³¹ Wie Descartes so geht auch Hegel davon aus, dass die Wahrnehmung ein Gedanke wie jeder anderer ist; als solche impliziert die Wahrnehmung für Hegel genau so wenig wie z. B. die Tätigkeit der Einbildungskraft, dass sich darin das Subjekt mit der Welt in Verbindung setzt. Hegel weist dementsprechend auch die These zurück, dass Sein die reine Tatsache als solche ist, dass es eine Welt gibt. Dass den Inhalten, die der Geist denkt, tatsächlich wirklichen Dingen entsprechen, ist für Hegel, wie vorher für Descartes, das Ergebnis des komplexen Prozesses von kognitiven Tätigkeiten, durch den der Geist die Inhalte seiner eigenen Gedanken als notwendige einzelne Instanzierungen einer allgemeinen Theorie darüber begreift, was es wirklich gibt.

Die angebliche „Äußerlichkeit“ des Wirklichen gegenüber dem erkennenden Subjekt, d. h. das abstrakte Wirklichsein der wirklichen Dinge ist für Hegel ein Nebenprodukt der Art und Weise, wie das Subjekt überhaupt erkennt. Dass man Sein als dem Bestimmtheit äußerlich betrachtet, ist nur im Rahmen des *Vorstellungsdenkens* möglich. Vom Standpunkt des Vorstellens schließen nämlich Sein und Bestimmtheit einander aus und setzen sich einander entgegen³²; das *Begreifen* vereinzelt hingegen die

³⁰ Vgl. Descartes, AT VII, 89-90 / CSM II, 61-62: „For I know that in matters regarding the well-being of the body, all my senses report the truth much more frequently than not. Also, I can almost always make use of more than one sense to investigate the same thing; and in addition, I can use both my memory, which connects present experiences with preceding ones, and my intellect, which has by now examined all the causes of error. Accordingly, I should not have any further fears about the falsity of what my senses tell me every day; on the contrary, the exaggerated doubts of the last few days should be dismissed as laughable. This applies especially to the principal reason for doubt, namely my inability to distinguish between being asleep and being awake. For I now notice that there is a vast difference between the two, in that dreams are never linked by memory with all the other actions of life as waking experiences are. If, while I am awake, anyone were suddenly to appear to me and then disappear immediately, as happens in sleep, so that I could not see where he had come from or where he had gone to, it would not be unreasonable for me to judge that he was a ghost, or a vision created in my brain, rather than a real man. But when I distinctly see where things come from and where and when they come to me, and when I can connect my perceptions of them with the whole of the rest of my life without a break, then I am quite certain that when I encounter these things I am not asleep but awake. And I ought not to have even the slightest doubt of their reality if, after calling upon all the senses as well as my memory and my intellect in order to check them, I receive no conflicting reports from any of these sources.“ [N.B.: Meine Hervorhebung, H.F.]

³¹ Vgl. Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*, hg. v. E. Moldenauer und K.M. Michel, Bde. 1-20, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970 [= W], Bd. 20, S. 70, S. 120, S. 123, S. 130, S. 136.

³² Vgl. Hegel, W 20, 360-361: „Allerdings liegt nicht positiv im Begriff die Bestimmung des Seins; er ist ein Anderes als Objektivität, Realität. Das Andere liegt nicht fertig in ihm; und bleiben wir bei dem Begriff stehen, so bleiben wir beim Sein als dem Anderen des Begriffs stehen. Wir haben die Vorstellung und eben nicht das Sein; es wird an der Trennung beider festgehalten.“ Siehe auch W 10, 263 [Enz § 455 Anm]: „Das Sein, das Sich-bestimmt-Finden der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an, und die Allgemeinheit, welche jener Stoff durch das Vorstellen erhält, ist noch die abstrakte. Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Ver-

allgemeine Theorie über das Wirkliche zu einzelnen Inhalten, die die Theorie instanzieren können bzw. instanzieren. Indem das Subjekt die wirkliche Welt durch das Begreifen vollständig idealisiert, nimmt es das Äußerliche in sich auf; im Begreifen hebt sich somit das Sein im Bestimmten auf und *bestimmt sich* dadurch *in sich selbst*.³³

Sein ist in diesem theoretischen Rahmen nicht, wie bei Kant, die *Position* des Bestimmten *an sich*³⁴, sondern seine reine *Beziehung auf sich*³⁵; abstrakt für sich betrachtet bewirkt das Sich-auf-sich-Beziehen des Bestimmten die sofortige Verunmittelbarkeit des Kreislaufes von Bestimmungen, der seine Bestimmtheit konstituiert. Als solches ist Sein also nicht eine weitere Bestimmung der Bestimmtheit des Bestimmten; es ist kein reales Prädikat des Ganzen von Bestimmungen, das die Bestimmtheit des Bestimmten als solche definiert; es ist aber *auch nicht* dessen absolute Position. Das Sein ist für Hegel die Tatsache, dass es etwas Bestimmtes gibt, indem diese Tatsache abstrakt für sich betrachtet wird; Sein ist insofern nichts anderes als das *Da-Sein* einer Bestimmtheit im Unterschied zu ihrem besonderen inhaltlichen *Bestimmt-Sein*. Die zwei Extreme dieser Unterscheidung – nämlich die Tatsache, dass es etwas Bestimmtes gibt, und die Tatsache, dass dieses Bestimmte bestimmt ist – dürfen aber als solche *nicht* verabsolutiert und hypostasiert werden, wie Kant es tut. Die Abstraktheit des bloßen Da-Seins des Bestimmten ist nämlich nur ein vorläufiges Moment, das sich aufheben lässt, indem das Sein das Bestimmte *wieder* in sich aufnimmt und *sich selbst* mit den Bestimmungen des Bestimmten bestimmt (das Da-Sein bzw. Sein des Bestimmten ist eben das Resultat eines Abstraktionsprozess, der beim Bestimmten anfängt: Sein ist nämlich immer Sein *des* Seienden³⁶). Dieses Sich-Bestimmen des Seins erfolgt für Hegel beim Begreifen. Im Unterschied zum bloßen Vorstellen wird das Bestimmte, das begriffen wird, unter eine kohärente Totalität von Bestimmtheiten subsumiert und in dieselbe eingegliedert; diese Totalität bzw. dieses *System* von Bestimmtheiten ist nichts anderes als die allgemeine Theorie, die das erkennende Subjekt darüber entwickelt, was es wirklich gibt – Hegel nennt diese Theorie, welche für das Subjekt jeweils die Welt selbst ist, „Begriff“. Indem das begriffene

knüpfung der beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich, nämlich des Seins und der Allgemeinheit, die im Bewußtsein als Objekt und Subjekt bestimmt sind.“ Vgl. ferner W 19, 557-558; W 17, 444, 447.

³³ Vgl. Hegel, W 20, 362: „Allerdings, die Vorstellung tut's nicht, wenn ich hartnäckig darin steckenbleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum ist es nicht. Es kommt nur darauf an, was ich mir vorstelle: ob ich das Subjektive und das Sein denke oder begreife; dann gehen sie über. Descartes behauptet ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit (eben das ist Gott) und spricht von keinen hundert Talern; sie sind nicht eine Existenz, die Begriff an ihr selbst ist. Eben absolut hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit. Denken, Begriff ist notwendig dies, daß er nicht subjektiv bleibt, sondern dies Subjektive baß aufhebt und sich als objektiv zeigt. Wenn die Existenz nicht begriffen wird, so ist das das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene; und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff, - so Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen nicht; oder solche Existenz hat keine Wahrheit, sie ist nur verschwindendes Moment.“ Siehe ferner W 10, 283-287 [Enz §§ 465-467].

³⁴ KrV A 598/B 626.

³⁵ Vgl. u.a. Hegel, W 8, 231 [Enz § 112 u. Anm]. Siehe dazu Schulz-Seitz, R.E., „'Sein' in Hegels Logik: 'Einfache Beziehung auf sich'“, in: Fahrenbach, H. v. (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Neske, Pfullingen, 1973, S. 365-383.

³⁶ Vgl. Hegel, W 5, 82-83; W 8, 182-193 [Enz §§ 86-88].

Bestimmte eine konsistente Instanziierung der Welttheorie des Subjekts ist, wird es für dieses zu einem *wirklichen* Ding.³⁷

Ein Seinsbegriff, der sich abstrakt vom Begriff des Bestimmten unterscheidet, der selbst völlig unbestimmt ist und sich eben deshalb als die bloße Position des Bestimmten versteht, liegt für Hegel der Auffassung zugrunde, dass das Wirkliche, wie es auf seiner eigenen Ebene bestimmt ist, *außerhalb* des Bereichs des vom Subjekt erkennbaren Bestimmten liegt. Im Rahmen der abstrakten Unterscheidung zwischen dem Bestimmten und dem wirklichen Sein sind nämlich die bestimmten Inhalte, die das Subjekt erkennt, einseitig subjektive Inhalte, die von den bestimmten Dingen verschieden sind, die es auf der eigenen Ebene des bloßen Wirklichseins bzw. in der Wirklichkeit „an sich“ geben mag. Die abstrakte Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Bereich des Seins und dem allgemeinen Bereich der *Erkenntnis* ist in Hegels Augen die *Folge* der abstrakten Unterscheidung zwischen der Tatsache, dass es etwas gibt, und dem Bestimmtheitsein von diesem etwas. Die Differenzierung dieser zwei Dimensionen *jedes wirklichen, bestimmten, vom Subjekt erkannten Dings*, resultiert in letzter Analyse, wie oben gesagt wurde, aus dem Gedankenexperiment, sich *alle Dinge zusammen* als nicht wirkliche vorzustellen.

In der vorkritischen Periode, deren Standpunkt im Grunde genommen derselbe der klassischen Metaphysik ist, betrachtet Kant die wirklichen Dinge als das Resultat der absoluten Position von Wesenheiten, die zunächst vom göttlichen Verstand als bloß mögliche Inhalte gedacht werden; in der kritischen Periode, deren Ausgangspunkt seinerseits die These von Descartes ist, dass das, was der menschliche Verstand unmittelbar erkennt, eine Modifikation seines eigenen Denkens und nicht ein Ding der wirklichen Welt ist, betrachtet Kant die Inhalte, die das Subjekt als wirkliche Dinge erkennt, als das Resultat der Position der eigenen Begriffsinhalte des Subjekts. Wenn aber weder das Nichts der wirklichen Welt noch das Nichts der vom Subjekt erkannten Welt vorausgesetzt wird, lässt sich das Sein weder als die Position von möglichen Wesen noch als die Position von subjektiven Begriffen interpretieren. In diesem neuen theoretischen Rahmen, der derjenige der Philosophie Hegels ist, ist die wirkliche Welt ganz einfach die wirkliche Welt und das Erkennen ist als solches, diese Welt zu erkennen. Hier muss man nicht mehr annehmen, dass die wirkliche Welt aus der Position eines Ganzen von möglichen Wesenheiten resultiert, noch dass die Erkenntnis der wirklichen Dinge das Ergebnis davon ist, dass ein besonderer Erkenntnisakt – die Wahrnehmung – ein in sich sonst leeres Denken mit dem allgemeinen Bereich des Wirklichen in Kontakt setzt, damit dieses Denken *erst dann* zum Erkennen des Wirklichen wird.

Unabhängig davon, welche Seinstheorie man für richtig hält, nämlich ob die Kantische oder die Hegelsche, eins ist klar: Die These des Seins als Position ist weit davon entfernt, „offenbar“ und „ungezweifelt gewiß“ zu sein; sie beruht hingegen auf zahlreichen Voraussetzungen, die jeweils nicht zwingend sind. Eine fundierte Zurückweisung dieser These mag daher ein komplexes Argument verlangen; dieses Argument ist aber keine „grüblerische Argutation“ und wer es darlegt ist sicherlich kein Unvernünftiger.

³⁷ Konsistenter Bezug auf Einzelnes innerhalb des jeweiligen begrifflichen Systems überträgt nach Hegel den sinnlichen Inhalten ontologische Verpflichtungen - nicht umgekehrt; sonst bleiben Wahrnehmungsinhalte als solche immer nur subjektive Inhalte, bloße Qualia.



LITERATUR

- Bucher, T. G.**, 1985, „Zur Entwicklung des ontologischen Beweises nach 1960“, in: Möller, J. (Hg.), *Der Streit um den Gott der Philosophen: Anregungen und Antworten*, Patmos, Düsseldorf, S. 113-139.
- Descartes, R.**, 1964-1974, *Oeuvres de Descartes*, hg. v. Ch. Adam und P. Tannery, Bde. 1-11 (nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel), Vrin-C.N.R.S., Paris.
- Descartes, R.**, 1984-1991, *The Philosophical Writings of Descartes*, hg. v. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, und (für Bd. 3) A. Kenny, Bde. 1-3, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hegel, G.W.F.**, 1970, *Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*, hg. v. E. Moldenauer und K. M. Michel, Bde. 1-20, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M.**, 1975ff., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Hick, J.** (Hg.), 1967, *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, Macmillan, New York.
- Hume D.**, 2007, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, hg. v. D. Coleman, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I.**, 1998, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. J. Timmermann, Meiner, Hamburg.
- Kant, I.**, 1900ff., *Kants gesammelte Schriften*, hg. v. Königlich Preussische (später: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Reimer (später: De Gruyter), Berlin.
- Marion, J. L.**, 1992, „Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant“, *Journal of the History of Philosophy* 30, 2, S. 201-218;.
- Neumann, H.**, 2006, *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Ricken, F.** (Hg.), 1991, *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Schnepf, R.**, 1998, „Sein als Ereignis: Zu einigen Voraussetzungen des Gottesbeweises bei Anselm von Canterbury“, *Patristica et Mediaevalia* 19, S. 3-22.
- Schulz-Seitz, R.E.**, 1973, „‘Sein’ in Hegels Logik: ‘Einfache Beziehung auf sich’“, in: Fahrenbach, H. v. (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Neske, Pfullingen, S. 365-383.
- Shaffer, J.**, 1962, „Existence, Predication, and the Ontological Argument“, *Mind* 71, S. 309-311.
- Spinoza**, 1925, *Opera*, hg. v. C. Gebhardt, Bde. 1-4, Winter, Heidelberg.
- Thomas von Aquin**, 1992, *Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM*, hg. v. R. Busa, Editoria Elettronica Editel, Mailand.