

**Physikalische Wertschöpfung als moralische
Wertschöpfung.**

Ausgeführt an Kants Inauguraldissertation: „Der
einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration
des Daseyns Gottes“

Diplomarbeit

eingereicht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Wien

zur Erlangung des akademischen Grades eines Magisters der
Theologie der

Katholischen Fachtheologie (A011)

Betreuer: DDr. Kurt APPEL

Verfasser: Bernd Herbert HAIDACHER

September 2008

„Et ainsi je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes demonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité, que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent” (Discours, 29).

Index:

Da in dieser Diplomarbeit innerhalb der Arbeit selbst nach Abkürzungen zitiert werden wird ist es von Nöten den entsprechenden Schlüssel hierzu in alphabetischer Reihenfolge anzugeben. Alle Hervorhebungen innerhalb der zitierten Passagen wurden vom Autor dieser Diplomarbeit getätigt. Die vollständige Bibliographie findet sich im Punkt 4 dieser Arbeit. Werden innerhalb des Textes Büchertitel verwendet, so geschieht das anhand der hier verwendeten Abkürzungen und dieselben werden zudem noch durch Kursivsetzung markiert.

Anweisungen:	Fichte, Die Anweisungen zum seligen Leben
Auseinandersetzung:	Beig, Kants vorkritische Auseinandersetzung mit der Möglichkeit eines apriorischen Gottesbeweises
Auszug:	Meier, Auszug aus Meiers Vernunftlehre
Betrachtungen:	Leibniz, Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen
Cognitio intuitiva:	Pimpinella, Cognitio intuitiva bei Wolff und Baumgarten
Dasein und Wesen:	Mann, Dasein und Wesen Gottes in Kants frühen Schriften
Das Problem:	Waldau, Das Problem der Denkmöglichkeit der notwendigen Existenz Gottes bei Immanuel Kant
Deutlichkeit der Grundsätze:	Kant, Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral
Die Ontotheologie:	Schmucker, Die Ontotheologie des vorkritischen Kant
Die Wahrheit:	Palaiphatos, Die Wahrheit über die griechischen Mythen
Discours:	Descartes, Bericht über die Methode
Einrichtung:	Kant, M. Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbjahren von 1765 - 1766
Ethik:	Spinoza, Die Ethik
EmBG:	Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund
Gottesbeweis:	Henrich, Der ontologische Gottesbeweis
Grundlage der WL:	Fichte, Grundlage der Wissenschaftslehre (1794)
Kants Gedanke:	Pinder, Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit

Kants Logik:	Lobeiras, Kants Logik zwischen Tradition und Innovation
Kants These:	Heidegger, Kants These über das Sein
Kants Leben:	Cassirer, Kants Leben und Lehre
KdU:	Kant, Kritik der Urteilskraft
KFG:	Sala, Kant und die Frage nach Gott
Kritik der Gottesbeweise:	Appel, Kants Kritik der Gottesbeweise
KrV:	Kant, Kritik der reinen Vernunft
Meditationen:	Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie
Moralisches Gefühl:	Panknin-Schappert, Innerer Sinn und moralisches Gefühl
Geheiligte Natur-	
wissenschaft:	Müsch, Geheiligte Naturwissenschaft
Mythos:	Camus, Der Mythos des Sisyphos
Naturgeschichte:	Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels
Nova Dilucidatio:	Principiorum primorum cognitionis Metaphysicae nova dilucidatio
Opticks:	Newton, Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light
Physik:	Waschkie, Physik und Physikotheologie des jungen Kant
Physikotheologie:	Büttner, Forschungen zur Physikotheologie im Aufbruch I
Revolte:	Camus, Der Mensch in der Revolte
Sagen:	Pesl, Sagen über das Gesagte hinaus
Speciem dynamicum:	Leibniz, Aus Speciem dynamicum, Teil I
Spitzfindigkeit:	Kant, Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren
Synthesis und Analysis:	Leibniz, Die Methoden der universellen Synthesis und Analyse
Theodizee:	Leibniz, Versuche in der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels
Theodizeefrage:	Kaisler, Die Theodizeefrage in der Spannung von Theismus
Träume:	Kant, Träume eines Geistsehers, erläutert durch Träume der Metaphysik
Verknüpfung:	Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten
VKK:	Schmucker, Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise
WL:	Fichte, Wissenschaftslehre 1801

Inhaltsverzeichnis:

0. VORWORT	9
1. EINLEITUNG:	11
1.1 DESCARTES UND SEINE SUCHE NACH EINER SICHEREN UND DEUTLICHEN ERKENNTNIS	12
1.2 LEIBNIZ UND SEINE FORTFÜHRUNG DES CARTESIANISCHEN ANLIEGENS, SOWIE WEITERE WICHTIGE DIFFERENZIERUNGEN	18
1.2.1 <i>Der Primat der Begrifflogik bei Leibniz</i>	23
1.3 KANTS FORTFÜHRUNG DES ANLIEGENS VON LEIBNIZ UND DESSEN EINBETTUNG IN DEN PRIMAT SEINER URTEILSLOGIK	25
1.3.1 <i>Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren</i>	26
1.3.2 <i>Zur Deutlichkeit der Grundsätze</i>	31
1.3.3 <i>Zu den Negativen Größen</i>	35
2. DER EINZIG MÖGLICHE BEWEISGRUND ZU EINER DEMONSTRATION DES DASEYNS GOTTES	41
2.1 DER A PRIORISCHE BEWEIS ODER DIE ERSTE ABTEILUNG DES EMBG	43
2.1.1 <i>Die Vorrede</i>	43
2.1.2 <i>Die erste Betrachtung der ersten Abteilung des EmbG über das Dasein überhaupt</i>	53
2.1.2.1 Vom Dasein überhaupt	53
2.1.2.2 Die erste Nummer der ersten Betrachtung	55
2.1.2.3 Die zweite Nummer der ersten Betrachtung	64
2.1.2.4 Die dritte Nummer der ersten Betrachtung	70
2.1.3 <i>Die zweite Betrachtung der ersten Abteilung des EmbG über die Möglichkeit</i>	77
2.1.3.1 Die erste Nummer der zweiten Betrachtung	77
2.1.3.2 Die zweite Nummer der zweiten Betrachtung	84
2.1.3.3 Die dritte Nummer der zweiten Betrachtung	90
2.1.3.4 Exkurs zum apriorischen Charakter des Kantischen Beweises	97
2.1.3.5 Die vierte Nummer der zweiten Betrachtung	98
2.1.4 <i>Die dritte Betrachtung der ersten Abteilung über das schlechterdings notwendige Dasein</i>	103
2.1.4.1 Die erste Nummer der dritten Betrachtung	103
2.1.4.2 Die zweite Nummer der dritten Betrachtung	105
2.1.4.3 Die Nummern drei bis fünf der dritten Betrachtung	107
2.1.4.4 Die sechste Nummer der dritten Betrachtung	109
2.1.5 <i>Die vierte Betrachtung der ersten Abteilung über den Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes</i>	115
2.1.5.1 Die erste Nummer der vierten Betrachtung	115
2.1.5.2 Die zweite Nummer der vierten Betrachtung	122
2.1.5.3 Anmerkung zur vierten Betrachtung	122
2.1.6 <i>Der Beschluss der ersten Abteilung des EmbG</i>	123
2.2 DER A POSTERIORISCHE BEWEIS ODER DIE ZWEITE ABTEILUNG DES EMBG	129

2.2.1 <i>Materialsammlung in den ersten vier Betrachtungen der zweiten Abteilung</i>	133
2.2.1.1 Der Zirkel	134
2.2.1.2 Atmen und Luftkreis	143
2.2.1.3 Das Sparsamkeitsprinzip und die Materie	146
2.2.1.4 Die Organismen.....	149
2.2.1.5 Die Wunder	152
2.2.2 <i>Kategorisierung des gesammelten Materials</i>	154
2.2.2.1 Natürliche und übernatürliche Naturordnung (3. Betr. 1. Nr. 2. Abt.).....	155
2.2.2.2 Notwendige und zufällige Naturordnung (1. Betr. 2. Nr. 2. Abt.).....	157
2.2.2.3 Moralische und Unmoralische Abhängigkeit von Gott (2. Betr. 2. Abt.).....	159
2.2.2.4 Der vollständig dargestellte Schematismus der ersten vier Betrachtungen der zweiten Abteilung.....	160
2.2.3 <i>Exkurs: Zur Physikotheologie überhaupt und ihren Herausforderungen zur Zeit Kants</i>	161
2.2.3.1 Zur Physikotheologie	162
2.2.3.2 Die Herausforderungen der Physikotheologie.....	166
2.2.4 <i>Die Physikotheologie des EmBG</i>	168
2.2.4.1 Der Schluss auf den Willen Gottes (5. Betr. 2. Nr. 2. Abt.).....	171
2.2.4.2 Der Schluss auf den Verstand Gottes (6. Betr. 1. Nr. 2. Abt.).....	175
2.2.4.3 Reinterpretation des gesammelten Materials im Lichte der erreichten Begrifflichkeit.....	178
2.2.4.4 Das Ineinanderfallen von Verstand und Willen Gottes (6. Betr. 2. Nr. 2. Abt.).....	183
2.2.4.5 Der Zusammenhang mit der verbesserten physikotheologischen Methode Kants.....	189
2.2.5 <i>Die Realdefinition Gottes</i>	193
2.3 DIE WELTSCHÖPFUNG ODER DIE KOSMOGONIE (7. BETR. 2. ABT.).....	197
2.3.1 <i>Vorbemerkungen zu Kants Kosmogonie</i>	199
2.3.2 <i>Die Kosmogonie aus den Grundkräften der Repulsion und Attraktion</i>	202
4. BIBLIOGRAPHIE	211
5. WEBSITES UND LINKS:	218
6. ABSTRACT:	219
7. LEBENS LAUF:	221

0. Vorwort

Es ist geschafft! Die Diplomarbeit ist geschrieben und es verbleibt mir lediglich die Freude, ein Vorwort schreiben zu dürfen, in dem ich, zum einen, denjenigen Personen danken möchte, ohne die diese Arbeit vielleicht zu Stande gekommen wäre, aber nicht in der Form wie sie nun vorliegt; zum anderen wird im Anschluss an diese Danksagung kurz vorgestellt werden, welche Fragestellung in derselben abgehandelt wird und welche Hauptabsichten verfolgt werden.

Zu Beginn möchte ich ao. Prof. DDr. Kurt Appel danken, der durch seine hervorragenden Seminare auf der katholischen Fakultät zu Wien und dem Lesekreis über die *Phänomenologie* von Hegel, über die Jahre mehr als nur hilfreiche Fußspuren in meinem Denken hinterlassen hat und der dadurch das Klima und auch das erforderliche theologische und philosophische Rüstzeug, über den gemeinen Universitätsbetrieb hinaus, geboten hat, ohne das meine Diplomarbeit nicht zu Stande kommen hätte können. Zudem ist es seiner (fachlichen) Performance zu danken, dass in mir das Interesse an der Art von Theologie geweckt wurde, deren Frucht die vorgelegte Diplomarbeit und der damit der einzig zureichende Grund und nicht nur Betreuer, derselben ist.

Gleich anschließen möchte ich einen Dank an das Institut für Fundamentaltheologie zu Wien, das ,von Prof. Dr. Reikerstorfer geleitet, eine ständige theologische Inspiration und auch denkerische Herausforderung geboten hat und das wohl als einziges Institut den Rahmen und die Möglichkeit geboten hat, um meine Diplomarbeit schreiben zu können.

Des Weiteren möchte ich den Leuten danken, die sich die Mühe gemacht haben, meine Arbeit, trotz des sehr trockenen und sperrigen Stils, auf alle nur denkbaren Fehler hin zu überprüfen und mir dadurch viele nützliche Verbesserungen ermöglicht haben. Hier sind also David Graf, Kathrin Lehnhart, Mag. Deibl Jakob und auch ao. Prof. DDr. Appel Kurt zu nennen.

Zu guter Letzt sollen diejenigen Personen nicht vergessen werden, die mir bei den naturwissenschaftlichen Fragen, den mathematischen Herleitungen und den Grafiken beratend und, leider zu oft verbessernd, zu Seite gestanden haben, die da wären: Riepler Michael und Unterguggenberger Rainer. Ihnen gebührt mein Dank, da ohne sie meine Arbeit in dieser Form ebenso wenig zu Stande kommen hätte können.

Nun soll eine kurze Darstellung dessen folgen, was in dieser Diplomarbeit versucht werden wird herauszuarbeiten. Es soll durch eine Interpretation der Inauguraldissertation Kants die physikalische Welt als moralische erkannt werden. Dies wird versucht aus seiner *Möglichkeit*, also dem Zusammenfallen von *Willen* und *Verstand* in Gott, zu erkennen, was daher den Durchgang durch den *Gottesbeweis* des *EmBG* nötig macht, da erst im Zuge eines solchen diese beiden Eigenschaften als wirklich, und Gott zukommend, erkannt werden können.

Dabei wird es notwendig sein, eine *Systematik* der ersten beiden Abteilungen des *EmBG* zu versuchen, denn in der ersten Abteilung wird lediglich das *ens necessarium* als *absolut* notwendig begriffen. Dadurch sind die beiden Eigenschaften Gottes, um die es hier eigentlich zu tun ist, noch nicht ins Blickfeld getreten, jedoch die *Möglichkeit* ihrer *Wirklichkeit* ausgeführt worden. Will Kant nun einen *Gottesbeweis* geben, muss er ihn als *geistiges* (also mit *Verstand* und *Willen* begabtes) Wesen beweisen, wozu die zweite Abteilung des *EmBG* dient.

Aus dem lässt sich die verfolgte Einteilung der Diplomarbeit begreifen, denn sie folgt dem Aufbau des *EmBG*, der seinerseits, so die hier vertretene These, in der *Kosmogonie* seinen Höhepunkt findet. In einer Einleitung wird die, dem *EmBG* zu Grund liegende, Methode der Erkenntnis eingegangen, was es erst ermöglichen wird zu erahnen, was Kant im *EmBG* leistet. Darauf wird durch die Interpretation des Vorworts zum *EmBG* die Vorsicht Kants in Bezug auf dieses Vorhaben thematisiert werden, womit verhindert werden kann, dass mit falschen Erwartungen und Vorstellungen an ihn herangetreten wird. Dann wird in einer Interpretation der ersten Abteilung des *EmBG* das *ens necessarium* aus seiner eigenen, *absoluten* Notwendigkeit bewiesen, und in der zweiten Abteilung über eine *Physikotheologie* demselben die Eigenschaften des *Willens* und *Verstandes* prädiert. Sind diese beiden Eigenschaften *möglich* und werden sie auf das *ens necessarium* zurückgeführt, so müssen sie wirklich sein, denn das *ens necessarium ist* notwendig. Ist es im Anschluss gelungen Verstand und Willen in Gott als *Einheit* zu begreifen, ist die *Möglichkeit* gegeben, eine *Weltschöpfung* als zugleich moralischer und physikalischer zu begreifen. Denn, im Bilde gesprochen, die physikalische Welt stammt von Gottes *Wesen*, oder *Verstand*, her, sowie die moralische Welt von dessen *Willen* stammt. Wenn nun beide eine Einheit bilden und nicht unterschieden werden können, muss die physikalische Welt als kompatibel mit der moralischen gedacht werden können, und umgekehrt. Daher wird den Abschluss dieser Arbeit eine Kosmogonie bilden, die erst durch die Einheit von Verstand und Willen möglich geworden ist und somit die Klimax des *EmBG* bildet.

1. Einleitung:

Die folgende Einleitung ist eine Methodenreflexion. Da jeder wissenschaftlichen Abhandlung, auch einer theologischen, eine bestimmte Methode zu Grunde liegt, ist eine Reflexion auf dieselbe als Einleitung zulässig. Jede Erkenntnis ist getragen von einer bestimmten Methode, die jene erst ermöglicht, damit jedoch zur gleichen Zeit bestimmt und beschränkt. Wird die Erkenntnis dadurch beeinflusst und bestimmt, kann sie durch eine Methodenreflexion verdeutlicht werden. Kants Ausführungen im *EmBG* liegen die Ergebnisse einer, zum Teil, erfolgreichen Suche nach einem Weg zu einer *sicheren und deutlichen* Erkenntnis zu Grunde, den er bei seiner *Gotteserkenntnis* anzuwenden versucht. Damit wandelt er in den Fußstapfen von Descartes und Leibniz, die dasselbe Programm auf je eigene Art und Weise versucht haben durchzuziehen, womit eine Behandlung dieser Autoren als Hinführung zur Methode Kants gerechtfertigt ist. Denn Kant übernimmt deren Programm und Theorien nicht nur, sondern formt sie im Rahmen seines Primats der *Urteilslogik* um, womit diese Umformung nur verstanden werden kann, wenn deren Voraussetzungen dargestellt worden sind.

Daher wird sich diese Einleitung um das Ringen dieser Autoren um die Methode einer *deutlichen und sicheren* Erkenntnis drehen. Dabei wird von Descartes dieser Themenkreis eingeführt, von Leibniz ausdifferenziert und von Kant vollendet¹. Die Art und Weise zu einer *sicheren und deutlichen* Erkenntnis gelangen zu können, wird durch jeden der genannten Autoren von seinem Vorgänger aufgenommen und zugleich verändert. Im Rahmen dieser Veränderungen wird sich die logische Grundlage dieser Erkenntnis

¹ Wichtige Bestimmungen zu diesem Thema hat auch Spinoza in seiner *Ethik* gegeben, allerdings ist dessen Antwort derart komplex, dass sie hier ausgeklammert werden muss. Denn bei ihm sind Ontologie, Erkenntnistheorie und Ontotheologie untrennbar miteinander verknüpft und müssten als Einheit abgehandelt werden, was den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen würde. Die neuralgischen Punkte seines Ringens um den Weg zu einer *deutlichen und sicheren* Erkenntnis befinden sich im Pars II der *Ethik*, genauer in den Prop. 24ff, insbesondere den Prop. 24 (für adäquate Erkenntnis), 28 (für verworrene Erkenntnis), 34 (für wahre Erkenntnis), 36 (für deutliche Erkenntnis). Da aber jede dieser Prop. in der Demonstratio auf anderen Prop. sowie den Definitionen und Axiomen aufruht, die zum Teil über den einzelnen Pars hinausgehen, ist die Komplexität enorm. So ruht zum Beispiel die Demonstratio zu Pars II, Prop. 24 auf den folgenden Prop. auf, die ihrerseits wiederum auf andere Prop., Definitionen und Axiomen aufruhen: Pars II, Definition zu Hilfssatz 3; Pars II, Postulat 1; Pars II, Hilfssatz 4; Pars II, Axiom 1 und Hilfssatz 3; Pars II, Prop. 3; Pars II, Prop. 9; Pars II, Prop. 7; Pars II, Prop. 13; und Pars II, Zusatz zu Prop. 11. Jeder dieser Verweise hat wiederum andere Verweise unter sich, womit einsichtig werden sollte, dass die Darstellung und Ausdifferenzierung einer Prop. sehr aufwendig ist.

verändern, die somit umschlägt von einer *Begrifflogik*² (bei Leibniz), hin zu einer *Urteilslogik* (bei Kant). Der Grund dieser Veränderung wird beschrieben (ein Widerspruch in ihrem höchsten, *deutlichsten* Begriff) und die Konsequenzen daraus gezogen werden (neue logische Grundlage der angestrebten Erkenntnis). Durch diese Veränderung wird es möglich sein, den Grund des Einstiegs in den *EmBG* beim *Dasein* selbst noch einmal abzuleiten und damit verständlich zu machen.

Daraus ergeben sich die beiden Diskurse der Einleitung: zum einen wird die Entwicklung und Ausdifferenzierung des cartesianischen Programms einer *sicheren, klaren und deutlichen* Erkenntnis verfolgt; und zum anderen wird nach und nach ihre logische Grundlage herausgearbeitet, deren Umformung verfolgt, sowie der Grund derselben herausgearbeitet.

1.1 Descartes und seine Suche nach einer sicheren und deutlichen Erkenntnis

In dieser Nummer sollen anhand von Descartes und seiner, durch seine *Biographie* bedingten Suche nach einer, aus einem *Zweifel* entspringenden, *sicheren und deutlichen* Erkenntnis, die wichtigsten methodischen Begriffe gewonnen werden, ohne die der *EmBG* nicht verstanden werden kann. Dies ist ein Beginn, der durch einen *biographischen* Umstand vermittelt ist und daher nicht weiter abgeleitet werden kann, womit sich die Suche von Descartes nach der *sicheren* und wahren Methode vorzüglich zu einem Einstieg in diese Thematik eignet. Es ist dabei nur das Ziel, die Begriffe, die Leibniz aufnehmen, Kant weiter fortführen und präzisieren wird, vorzustellen. Der zentrale Begriff ist der einer *sicheren und deutlichen* Erkenntnis. Descartes wird versuchen dies durch die im *Discours* ausgeführten *Vorschriften* zu erreichen.

² Die hier verwendete Begrifflichkeit (*Urteilslogik* und *Begriffslogik*) ist aus der Sekundärliteratur genommen (Lobeiras, Kants Logik) und hat weder mit der Begrifflogik von Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik II*, Die subjektive Logik, 243ff etwas gemein, noch mit der in der *KrV* auftretenden Bestimmungen. Es werden die Begriffe wie folgt verwendet: In der *Begriffslogik* geht es darum, dass innerhalb einer gegebenen Vorstellung eines Dinges alle sie bestimmenden Prädikate mitgesetzt sind und nur die Art und Weise ihrer Erkenntnis die Frage ist (ob *verworren*, *klar*, *deutlich*, etc.). In der *Urteilslogik* ist dieser Ansatz aufgebrochen und es wird nicht mehr nach der Art und Weise der Erkenntnis der Prädikate gefragt, sondern danach ob sie dem *verworren* gegebenen Subjekt überhaupt zukommen. Dies meint in diesem Kontext auch ein *Urteil*. Es erkennt einem Subjekt seine Prädikate *klar* zu. Mehr wird in dieser Diplomarbeit nicht in diese Begriffe hineingelegt.

Dabei springt sofort ins Auge, dass am Beginn der modernen, sich von der scholastischen Methode absetzenden Philosophie, Descartes mit seinen *Discours* und nicht mit seinen *Meditationen* steht. Der Grund dafür ist im oftmaligen Übersehen zu suchen, dass letztere keine in sich selbst stehende Schrift, sondern nur die schulmäßige, für ein akademisches Publikum gedachte, Ausführung des vierten Teils des *Discours* ist³. Der methodische Zweifel tritt innerhalb eines Rahmens auf, der eine *biographisch* bedingte Methodenlehre ist, die ihr Ziel in der Erreichung einer *sicheren und deutlichen* Erkenntnis liegt und im Folgenden behandelt werden wird.

Es ist sehr interessant, dass am Beginn der modernen Philosophie eine „*Fabel*“ (Discours, 13) und nicht ein Traktat oder eine Abhandlung steht, als welche Descartes seine Schrift ansehen will. Diese Fabel wurde nicht in der Studierstube des Philosophen ersonnen, sondern hat sich aus seiner *Biographie* entwickelt. Somit ist die *Grammatik* dieser Schrift durch seine Biographie bedingt und durchdrungen, in der darüber hinaus selbst sein methodischer Zweifel eingebettet bleibt.

„Von Kindheit an habe ich Bildung genossen; und da man mich überzeugte, dass ich durch ihre Hilfe eine klare und sichere Erkenntnis all dessen, was für das Leben nützlich ist, gewinnen könnte, hatte ich eine außerordentliche Begierde, sie zu erwerben“ (Discours, 13).

Als Descartes noch ein Kind war, wurde ihm die Idee eingepflanzt, durch Bildung und Studium sei eine *klare* und *sichere* Erkenntnis zu erreichen. Da letztere eine Nützlichkeit für das Leben haben würde, hat er sie mit Begierde in sich aufgesogen. Da Bildung zurzeit von Descartes vorzüglich auf Universitäten vermittelt worden ist, hat er sich der universitären Bildung unterworfen. Er führt im *Discours* sogar aus, dass ihm die Bildung auf den Universitäten nicht genug war, er sich über das normale Studium hinaus noch in Bücher vertieft und sich zudem noch der Rhetorik, sowie der Poesie, zugewandt hatte.

Da die Philosophie die Propädeutik zu jedem Studium war, musste sie Descartes durchlaufen. Dabei ist ihm besonders aufgefallen, dass es

„viele verschiedene Meinungen (...) hinsichtlich eines Gegenstandes geben kann, die allesamt von Gelehrten verteidigt werden, während doch niemals mehr als nur eine allein die wahre sein kann“ (Discours, 21).

³ Es ist sehr interessant, dass im Gegensatz zum *Discours*, der auf Französisch geschrieben ist, die *Meditationen* auf Latein ausgeführt worden sind. War das Zielpublikum des ersteren der Pöbel, die Gemeinen, so ist es im letzteren das akademische Publikum, dessen Sprache Latein war. Damit aber geht ein Teil des Kontextes und die Grundabsicht Descartes verloren.

Wurde ihm in seiner Kindheit versichert, dass sich durch Bildung eine *sichere* und *klare* Erkenntnis erreichen ließe, so wurde ihm nun vor Augen geführt, dass dies wohl niemals der Fall sein wird. Denn die Philosophie, die ein perennierender Streitplatz der Meinungen war, ist die Wurzel, aus der alle anderen Wissenschaften wachsen und durch die letztere ihre Sicherheit gewinnen. Dazu schreibt er:

„Hinsichtlich der anderen Wissenschaften schloss ich, insofern sie ihre Anfangsgründe der Philosophie entlehnen, dass man nichts, was fest wäre, auf so unsichere Fundamente gebaut haben konnte“ (Discours, 21).

Daher gab er das wissenschaftliche Studium auf und ging in die Welt hinaus. Die Annahme, die ihn dazu getrieben hat war die Überzeugung, dass in der Welt genauere Erkenntnis möglich sein müsse, da sich eine falsche These sofort auf den Urheber derselben zurückwerfen und ihm schaden müsse. Damit wäre ein *Kriterium* gegeben, wie man sich von der Sicherheit seiner Meinung überzeugen könne. Daher schreibt Descartes, dass

„ich den Rest meiner Jugend darauf (wendete), zu reisen, Höfe und Heere kennen zu lernen, mit Menschen unterschiedlichen Temperaments und unterschiedlicher Herkunft zu verkehren, verschiedene Erfahrungen zu sammeln, mich selbst in den Begebenheiten, die das Schicksal mir brachte, zu prüfen und überall solche Überlegungen über Dinge, die sich darboten, anzustellen“ (Discours, 23).

Jedoch erwies sich diese Annahme als falsch. Durch die vielen Reisen, Erfahrungen, Sitten und Gebräuche, die er kennen lernte, musste er feststellen, dass sich ihm hier ebenfalls eine Pluralität an Meinungen und Ansichten darbot, die für sich ebenso vernünftig waren, wie die von ihm angenommenen. Aus diesem Grund machte er sich zur Regel, dass er „an nichts allzu fest glaubte, was nur durch Beispiel und Herkommen überzeugt hatte“ (Discours, 23). War es ihm nicht möglich, in einem pädagogisierten Sonderraum (der Universität) sichere Erkenntnis zu erwerben und war ihm dies darüber hinaus in der Welt nicht vergönnt, so blieb ihm nur noch ein Raum, in dem er diese Sicherheit finden zu können glaubte: In ihm selbst⁴. Daher enthüllt sich die bisherige Beschreibung und *Biographie* Descartes als ein radikal auf sich selbst zurückgeworfen werden. All dies wird

⁴ Wollte man dies in einen Schluss ausdrücken, so würde sich dies so darstellen: Die gesamte Wirklichkeit ist umschrieben in dem disjunktiven Schluss: Entweder die Welt, ein intermediärer Raum, oder Ich. Es ist nicht die Welt, es ist nicht der intermediäre Raum; also bleibe nur ich selbst als Ort der Wahrheit, soll sie denn sein.

von der Prämisse getragen, die ihm biographisch vermittelt wurde: Eine *sichere* Erkenntnis ist möglich und durch Bildung zu erwerben.

Es wird hier ersichtlich, dass der *Zweifel*, der methodisch ist, als solcher noch einmal *biographisch* und somit geschichtlich vermittelt ist; derselbe aber führte Descartes zu dem Themenkreis einer *sicheren* und *deutlichen* Erkenntnis. Letzterer hätte sich in Descartes nicht geregt, wenn die anerzogene Prämisse: „Es ist eine sichere Wahrheit“ nicht den realen Erfahrungen, sowohl im intermediären Raum Universität, als auch der Welt, widersprochen hätte. Sind viele verschiedene Meinungen und soll trotzdem nur eine die Wahrheit sein, so ist es wahrscheinlich, dass die bevorzugte Meinung falsch ist; nicht zuletzt, weil durch die Vernunft nicht bestimmt werden kann, welche der vielen Meinungen wahr ist. Daher kam Descartes zu dem Schluss: „So galt mir alles, was nur wahrscheinlich war, für nahezu falsch“ (Discours, 21).

Nun würde es sehr leicht fallen alle Meinungen über Bord zu werfen, die nur als wahrscheinlich gelten, wobei allerdings bei einer solchen *dogmatischen* Methode immer die Frage offen bleiben würde, warum man es besser getroffen haben sollte als die anderen. Von daher wird erst eine Reflexion auf die *Methode* selbst-verständlich. Denn durch das Aufbrechen der Frage, warum eine Meinung sicherer sein soll als die eines anderen, wird eine Reflexion auf die Methode, die die Sicherheit der Meinung garantiert, notwendig. Erst wenn die gewählte Methode als besser ausgewiesen ist als die des anderen, ist die Möglichkeit gegeben, die Behauptung aufzustellen, dass eine Meinung sicherer ist; sie gründet sich ja auf der ausgezeichneten Methode.

„Auch wollte ich nicht damit beginnen, irgendwelche Meinungen, die sich ehemals in meine Überzeugungen einschleichen konnten, ohne dort von der Vernunft eingeführt worden zu sein, gänzlich zu verwerfen, bevor ich nicht genügend Zeit darauf verwendet hätte, den Plan meines Unterfangens auszuarbeiten und die *wahre Methode*⁵ zu suchen, die zu den Erkenntnissen aller Dinge führte, zu denen mein Geist fähig wäre“ (Discours, 37).

Für diese Methode greift Descartes auf schon bekanntes zurück, will aus dieser die Vorteile herausnehmen und die Fehler vermeiden. Pate stehen ihm bei seiner Methode die

⁵ Diese wahre Methode, losgelöst von ihrem Ursprung und ihrem Kontext, angewendet auf die philosophische Erkenntnis als Voraussetzung aller weiteren Wissenschaft, ist das Thema der *Meditationen*, die (nach einer Erklärung an die Doktoren der heiligen Fakultät von Paris, einer Vorrede an den Leser im allgemeinen und einer Übersicht über die folgenden Meditationen) folgerichtig auch mit dem methodischen Zweifel beginnen. Vgl. Hierzu: *Meditationen*, 62ff

Analysis, die Algebra und Logik⁶. Da eine zu große Anzahl an *Vorschriften* die Sache wieder verdunkeln könnte, wählte er nur vier *Vorschriften* aus. Dies allerdings mit dem Vorsatz diese niemals zu verletzen.

„Die erste Vorschrift besagte, niemals irgendeine Sache als *wahr* zu akzeptieren, die ich nicht *evidentermaßen* als solche erkenne; dies bedeutet, sorgfältig *Übereilung* und Voreingenommenheit zu vermeiden und in meinen *Urteilen nicht mehr zu umfassen*, als das, was sich *so klar und so deutlich* meinem Geist vorstellt, dass ich keine Möglichkeit hätte, daran zu *zweifeln*“ (Discours, 39).

Diese Vorschrift ist als Bezugspunkt der restlichen drei anzusehen. Die folgenden Vorschriften ergänzen und verdeutlichen das hier gesagte zum großen Teil und geben dessen Bedingungen an. Hier klingt der methodische Zweifel bereits an. Durch eine Art temporärer Enthaltung von jedem Urteil soll vermieden werden, in letzteres Voreingenommenheit einfließen zu lassen; und da es oft der Fall zu sein scheint, dass falsche Urteile durch Übereilung zu Stande kommen, soll letztere vermieden werden. Es scheint darüber hinaus, dass in die Urteile viele verschiedene Elemente einfließen, die *dunkel* sind. Um dies zu vermeiden, soll nur das in die Urteile einfließen, was *klar* und *deutlich* erkannt werden kann. Dies alles zusammengenommen wird von Descartes als *evidente Erkenntnis* bezeichnet, die allen *Zweifel* ausschließen kann, wenn nur obiges befolgt wird. Jetzt könnte man sich sogleich die Frage stellen, wann etwas *klar und deutlich* vorgestellt wird, worauf die zweite Vorschrift antwortet.

„Die zweite besagte, jede der Schwierigkeiten, die ich untersuchen würde, in so viele *Teile* zu *zerlegen*, wie es möglich und wie es erforderlich ist, um sie *leichter* zu lösen“ (Discours, 39).

Damit die Lösung des Problems *klar und deutlich* als solche zu erkennen ist, muss es in so viele Einzelteile zerlegt werden, bis es leichter zu lösen ist. Damit wird zudem garantiert, dass keine Elemente in die Urteile einfließen, die nicht in letztere hineingehören.

„Die dritte besagte, meine Gedanken mit Ordnung zu führen, indem ich mit den am *einfachsten und am leichtesten* zu erkennenden Dingen *beginne*, um nach und nach, gleichsam stufenweise, bis zu der Erkenntnis der am meisten *zusammengesetzten* aufzusteigen, und indem ich selbst dort Ordnung unterstelle, wo nicht natürlicherweise das eine dem anderen vorausgeht (Discours, 39).

⁶ Vgl. hierzu: *Discours*, 37f

Wenn die *Sicherheit* der Erkenntnis an den durch *Analyse* gewonnenen, einfacheren Teilen hängt, so ergibt sich daraus, dass wirklich bei diesen einfacheren Elementen begonnen und dieselben durch eine, nach einer bestimmten Ordnung fortschreitenden *Synthesis* zusammengefügt werden müssen. Da dies *klare und deutliche* Vorstellungen garantiert, muss selbst da, wo Ordnung und solche einfachen Teile nicht natürlicherweise anzutreffen sind, Ordnung hineingelegt werden. Dem ist so, weil sonst diese Erkenntnisse dem von Descartes angestrebten Ideal nicht entsprechen würden. Es wird hier übrigens an der Mathematik und der Geometrie Maß genommen.

„Und die letzte besagte, überall so *vollständige Aufzählungen* und so allgemeine *Übersichten* herzustellen, dass ich versichert wäre, nichts wegzulassen“ (Discours, 41).

Es ist der Methode um Wahrheit zu tun. Wenn dem so ist, darf kein Element derselben übersehen werden, da sonst die erreichte Wahrheit durch eine vollständigere Darstellung derselben übertroffen werden könnte. Damit aber würde sich die von dieser Methode erreichte Sicherheit durch eine andere erkannte Vorstellung, die mehr wahre Elemente enthielte übertroffen werden⁷.

Ausgehend von diesen vier Vorschriften, vermag Descartes sehr leicht einen Anfang seiner Untersuchungen zu setzen: nämlich bei „den einfachsten und leichtesten zu erkennenden Dingen“ (Discours, 41). Diese aber werden in der Mathematik dargestellt und verwendet, die es aus diesem Grunde als einzige Wissenschaft vermochte Beweise zu geben. Bei genauerem hinsehen erkannte er, dass diese Wissenschaft eine *abstrakte* ist. In ihr wird von den bestimmten Inhalten abgesehen und zudem wurde er inne, dass die Mathematiker „nichts anderes betrachten als die unterschiedlichen *Beziehungen oder Verhältnisse*, die sie in ihren Gegenständen finden“ (Discours, 41). Da diese Wissenschaft Dinge allgemein, aber *in concreto* vorstellt, müssen Darstellungsformen gefunden werden, die diese Art des Denkens unterstützen. Es kann nichts leichter und klarer vorgestellt werden als *Zeichen* (Arithmetik) und *Linien* (Geometrie), weshalb sie eingesetzt worden sind für eine *klare und deutliche* Erkenntnis. Da es eine *Vorschrift* ist, die Gegenstände so *klar und deutlich* wie möglich zu erkennen, damit sie *evidentermaßen* erkannt werden können, und Zeichen und Linien dies in vorzüglicher Weise gewährleisten, muss ab nun

⁷ Überformt, in einen neuen Kontext gesetzt, aber doch aufgenommen erscheint hier das Anselmsche Argument vom vollkommensten Wesen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Hier wird die höchste Sicherheit gesucht, da nur diese die wahre Methode sein kann.

jede Erkenntnis auf sie zurückgreifen. *Wahr* ist nunmehr nur, was *evidentermaßen* erkannt werden kann. Deshalb wird sich ab nun die *Wirklichkeit*, die *klar und deutlich* erkannt werden kann, auf diese Darstellungsformen begrenzen müssen; wird sie nicht auf diese begrenzt, ist keine *deutliche* Erkenntnis möglich und daher könnte sie bezweifelt werden. Dann aber bleibt gar nichts übrig, das sicher wirklich ist, da eben nur wahr und wirklich ist, was klar und deutlich erkannt werden kann. Wirklich im Letzten ist daher nur, was ausgedehnt ist; denn nur dies ist *klar und deutlich in concreto* erkennbar.

1.2 Leibniz und seine Fortführung des cartesianischen Anliegens, sowie weitere wichtige Differenzierungen

Leibniz hat das Anliegen Descartes übernommen und versucht, ihn aufnehmend, eine Theorie vorzustellen, wie zu einer *sicheren und deutlichen* Erkenntnis gelangt werden kann. Dabei stellt sich heraus, dass Descartes auf der richtigen Spur war, durch seine *Vorschriften* jedoch nicht präzisieren konnte, wann eine *deutliche* Erkenntnis vorliegt. Dies wird Leibniz an Descartes kritisieren und durch seine Differenzierungen zu beheben versuchen. Dabei wandelt er in den Spuren von Descartes und versucht lediglich dessen Programm zu präzisieren und zu erweitern.

Evidentermaßen erkannt wird nach Descartes eine Vorstellung, die *klar und deutlich* erfasst werden kann, wobei diese Klarheit und Deutlichkeit auf der *Zergliederung* der Begriffe aufruht, die so weit getrieben wird, dass das Problem *leichter* gelöst werden kann. Ist dies geschehen, so ist ein Zweifel unmöglich, eben weil die Vorstellung *klar und deutlich* erkannt worden ist.

An dieser Stelle setzt die Leibnizsche⁸ Polemik an. Denn ihm fehlen in den vier, von Descartes benannten *Vorschriften*, die *Kriterien* um erkennen zu können, wann genau bestimmt ist, dass eine Vorstellung *klar und deutlich* und damit *evidentermaßen* erkannt worden ist. Es wird in den *Vorschriften* zwar angegeben, dass die Synthesis bei den *einfachsten und leichtesten* zu erkennenden Elementen beginnen und die Analyse bis zu diesen getrieben werden solle, aber es fehlt hier die eindeutige Bestimmung, wann diese

⁸ Im Folgenden werden die Ausführungen und Erläuterungen der gewaltigen Interpretation von Ernst Cassirer zu Grunde gelegt, die als Einleitung zu den, von demselben herausgegebenen, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* Band 1 erhältlich ist. Auf Zitate wird zu Gunsten der Kürze verzichtet. Eine sehr prägnante, aber gute Darstellung bietet, in einem anderen Kontext allerdings als dem hier gesetzten, Pietro Pimpinella in seinem Artikel: *Cognitio intuitiva*

am leichtesten zu erkennenden Elemente erreicht sind. Und ist dies nicht bestimmt, so kann nicht eingesehen werden, wann genau *klare und deutliche* Begriffe erreicht sind und wann daher *evidentermaßen* eine Vorstellung als *wahr* erkannt wurde. Leibniz schreibt dazu:

„Mit dem vielgerühmten Prinzip: Alles was ich *klar und deutlich* von einer Sache erfasse, das ist *wahr* oder kann von ihr ausgesagt werden, wird heutzutage viel Mißbrauch getrieben. Häufig nämlich scheint bei *voreiligem* Urteil etwas *klar und deutlich*, was in Wahrheit *dunkel und verworren* ist. Dieses *Axiom* ist also unnütz, wenn nicht die *Kriterien* des Klaren und Deutlichen, die wir angegeben haben, herangezogen werden und wenn die *Wahrheit* der Ideen nicht erwiesen ist“ (Betrachtungen, 14).

Im Grunde wendet Leibniz hier eine Forderung der Methodenlehre Descartes gegen denselben. Denn es war ihm ein Anliegen nicht *voreilig* zu urteilen, da sich sonst in diese Urteile Elemente einschleichen könnten, die nicht in diese gehören und womit die *klare und deutliche* Erkenntnis gefährdet werden würde. Damit die Vorschriften aus Descartes Methodenlehre überhaupt eine Bedeutung haben können, müssen *Kriterien* gefunden werden, die es ermöglichen genau zu bestimmen, wann ein Urteil klar und deutlich und somit der Zweifel ausgeschlossen ist. Genau diese Kriterien gibt nun Leibniz in der Schrift, aus der obiges Zitat stammt, an und trifft dabei die folgenden zu erklärenden Unterscheidungen⁹:

„Es ist also eine Erkenntnis entweder *dunkel* oder *klar*, die klare wiederum *verworren* oder *distinkt*, die distinkte entweder *inadäquat* oder *adäquat*, *symbolisch* oder *intuitiv*; die vollkommenste Erkenntnis endlich wird die sein, welche zugleich adäquat und intuitiv ist“ (Betrachtungen, 9).

Alle Vorstellungen bestehen aus *Elementen*, aus denen sie aufgebaut sind. Damit erscheint jede Vorstellung als zusammengesetzt. Die Vorstellung von einem Gegenstand¹⁰ ist entweder klar oder dunkel. Sie ist *klar*, wenn der Gegenstand der Vorstellung wieder erkannt werden kann, da genügend Elemente im Gemüt präsent sind, um ihn von einem anderen unterscheiden zu können. Die Vorstellung von einem Gegenstand ist *dunkel*, wenn

⁹ Der Kürze halber wird im Folgenden bei dieser Ausdifferenzierung auf Zitate verzichtet, jedoch werden die Begriffe auf der Grundlage der Schriften: *Betrachtungen* sowie *Synthesis und Analysis* erklärt.

¹⁰ Es wird sich im Folgenden eine gewisse Trägheit in den Formulierungen zeigen. Dem ist so, weil hier wie sonst nirgends, auf die Genauigkeit des Ausdrucks geachtet werden muss, damit die Ebenen der Betrachtung nicht verwechselt werden. Dies wird gleich klarer werden.

keine oder nicht genügend Merkmale präsent sind, um ihn sich wieder in Erinnerung rufen zu können; er also nicht von den ihm ähnlichen Gegenständen unterschieden werden kann.

Die klare Vorstellung eines Gegenstandes ist nun selbst entweder verworren oder deutlich. *Deutlich* (oder *distinkt*) ist sie, wenn die präsenten Merkmale, die für eine Unterscheidung hinreichend sind, je einzeln ins Gedächtnis gerufen werden und somit angegeben werden können. Als Beispiel führt Leibniz die Vorstellung vom Gold an, die ein Goldscheider von ersterem hat. Er kann auf die Frage, was denn diese Art von Gold von einer anderen Art unterscheidet, mit der Aufzählung von Elementen antworten, die es für einen jeden allgemein und vernünftig nach Begriffen nachvollziehbar machen, aus welchen Gründen er diese Unterscheidung getroffen hat. *Verworren* ist eine Vorstellung von einem Gegenstand, wenn dieser zwar von einem anderem, ihm ähnlichen, Gegenstände unterschieden werden kann, was sie auch unter die *klaren* Vorstellungen subsumiert sein lässt, jedoch können die Elemente, die zu dieser Unterscheidung geführt haben, nicht je einzeln für sich aufgezählt werden. Diese *verworrene*, aber dennoch *klare* Vorstellung haben wir hauptsächlich von Farben, Gerüchen und Geschmäckern, die wir voneinander unterscheiden können, dies jedoch nur auf ein Zeugnis der Sinne hin. Es ist nur möglich diese Unterscheidung jemand anderem zu vermitteln, indem wir ihn diese Sinnesqualitäten selbst erleben lassen. Dies ist nötig, da eine begriffliche Erklärung nicht möglich ist.

Es ging die Reflexion bisher nur darauf, wie die Vorstellungen von Gegenständen in Bezug auf ihre Elemente bestimmt waren. Wurden diese *klar und deutlich* als dem Gegenstand zugehörig erkannt, so ist die Analyse bis auf die Erkenntnis der Art und Weise der Zugehörigkeit dieser Elemente zur Vorstellung des Gegenstandes getrieben worden. Nun sind diese Elemente selbst zusammengesetzt, was eine weitere Zergliederung nötig macht.

Die Erkenntnis der Elemente der Vorstellung des Gegenstandes ist selbst entweder deutlich oder verworren. *Verworren* ist sie, wenn die Merkmale der Elemente der Vorstellung der Gegenstände nicht je einzeln für sich unterschieden werden. Da nun dieses ungetrennte Konglomerat von Merkmalen eines Elements, das der Vorstellung eines Gegenstandes zukommt, dennoch als gehörig zur Vorstellung eines Gegenstandes erkannt worden ist, wird die Erkenntnis derselben trotzdem *deutlich* sein. Es war die Analyse jedoch nicht bis ans letzte Ende geführt worden, da die zu Grunde liegende Vorstellung des Gegenstandes ungetrennte und unbestimmte Elemente enthält. Wenn die Vorstellung des Gegenstandes zwar *deutlich*, die Merkmale derselben jedoch *verworren* erkannt wurden,

ist dies eine *inadäquate* Erkenntnis. *Deutlich* ist die Erkenntnis der Elemente der Vorstellung des Gegenstandes, wenn die Merkmale der Elemente der Vorstellung der Gegenstände je einzeln für sich erkannt und unterschieden werden. Es bleibt also kein Element übrig, das eine Vielheit unter sich vereinigen könnte und die Analyse wurde bis ans Ende geführt. Ist dem der Fall, wird diese Erkenntnis als *adäquat* bezeichnet und enthält die Elemente der Vorstellung des Gegenstandes, sowie die Merkmale der Elemente dieser Vorstellung, *deutlich* unter sich.

Es ergibt sich, dass es Merkmale der Elemente der Vorstellung eines Gegenstandes gibt, die absolute *Einheit* sind. Sie können in der Analysis nicht weiter in Teile zerlegt und dadurch erkannt werden, weshalb sie als *primitive* (*notiones primae*) bezeichnet werden, in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes. Werden alle Merkmale und Elemente der Vorstellung eines Gegenstandes, je einzeln und abgegrenzt voneinander auf einmal überblickt, in einer adäquaten Erkenntnis, so wird dies von Leibniz als eine *intuitive Erkenntnis* bezeichnet. In ihr sind also alle Elemente und Merkmale, aus der eine Vorstellung aufgebaut ist, auf einmal präsent und es wäre möglich auf einen Blick alle Widersprüche auszuschließen. Demgegenüber steht die blinde, oder *figürliche* Erkenntnis, in der nur durch zusammennehmen von Elementen einer Vorstellung unter ein *Zeichen*, erstere zu Stande kommt, also nicht alle Elemente auf einmal (jedes für sich) *deutlich* im Gemüt anwesend sind.

Es lässt sich von hier aus sehr leicht das Verständnis der Nominaldefinition und der Realdefinition erreichen, die Leibniz von denselben hat. Eine *Nominaldefinition* liegt vor, wenn die zur Unterscheidung von einem ähnlichen Ding hinreichenden Elemente, in ihr enthalten sind. Hier müssen die Elemente der Vorstellung eines Gegenstandes lediglich bis zur *Klarheit* verfolgt werden, da dies bereits die geforderte Unterscheidung gewährleistet. Die *Klarheit* kann nun selbst wieder *verworren* oder *deutlich* sein, was in der *Nominaldefinition* unbestimmt bleibt. Damit ist nicht ausgeschlossen, da die einzelnen Elemente nicht weiter zergliedert und je einzeln bestimmt wurden, dass ein Widerspruch in der Nominaldefinition verborgen liegen kann. Widerspruchsfreiheit wiederum ist die Bedingung aller *Möglichkeit*. Eine *Realdefinition* liegt vor, wenn die Möglichkeit eines Gegenstandes aus ihr hervorgeht. Diese ist aber nur dann gegeben, wenn eine *adäquate* Erkenntnis gegeben ist, also die Analyse bis ans Ende verfolgt wurde. Denn nur so ist *evidentermaßen* gewährleistet, dass sich kein Widerspruch in die *Definition* eingeschlichen hat. Dabei ist es nicht nötig, dass alle *deutlich* erkannten Elemente und Merkmale in dieser *Definition* vorkommen; sie muss nur verbürgen können, dass eine adäquate Erkenntnis

stattgefunden hat, aus der diese *Realdefinition* hervorgegangen ist¹¹ und die sie quasi als ihre mathematische Funktion beschreibt.

Die *Möglichkeit* selbst erkennt man entweder a priori oder a posteriori. *A posteriori* wird etwas erkannt, wenn aus dem *bloßen* Dasein von etwas (in der Realität) geschlossen wird, dass es auch möglich gewesen sein muss. Denn um wirklich sein zu können, muss dessen *Möglichkeit* als seine Bedingung voraus gegangen sein. *A priori* wird etwas erkannt, wenn es in seine Elemente zergliedert worden ist und daraus dessen *Möglichkeit* erkannt *werden wird*. Hier liegt wieder die Vorstellung der *adäquaten* Erkenntnis zu Grunde, da nur so dessen *Möglichkeit* eingesehen werden kann; im Falle der Einsicht, wie ein Gegenstand *erzeugt* werden kann, tritt zum Beispiel eine a priorische Erkenntnis auf. Es wird eine komplexe Vorstellung in ihre Elemente zerlegt, deren *Möglichkeit* selbst bekannt ist und so fort bis zu den *primitiven* Elementen.

Es wurde in der bisherigen Darstellung die Vorstellung eines Gegenstandes, die eine Vielheit in sich schließt, bis auf ihre ersten Gründe, also bis auf ihre primitiven Elemente hin, verfolgt. Nun entspringt aus dieser *Zergliederung* noch keine *Wahrheit*. Erst wenn diese *Realdefinitionen*, oder einfach nur *Definitionen*, zu Sätzen erweitert werden, tritt so etwas wie *Wahrheit* auf. Durch die Kombination der Definitionen werden komplexere Gebilde aufgebaut und die Sätze repräsentieren, wenn richtig kombiniert und von *Realerklärungen* ausgegangen wurde, die *Wahrheit*. Damit aber wird alle *Wahrheit* beweisbar. Denn wenn sich die *Wahrheit* aus der Verknüpfung von *Definitionen* ergeben hat, ist die *Wahrheit* selbst zergliedert und auf ihre *Elemente* hin überprüfbar. Dann aber ist die *Wahrheit* allen Menschen, die sich nur die Mühe der *Zergliederung* machen, zugänglich, da sie sich von unter ihr enthaltenen Elementen ableitet. Es gibt jedoch so genannte *identische Sätze*, die nicht weiter zergliederbar sind, die also unmittelbar aus sich selbst erkannt werden können. Dies wird von Leibniz als ein *Axiom* bezeichnet, das sich durch ein nicht weiter zergliedert werden können auszeichnet.

¹¹ Von hier aus lässt sich prägnant die Kritik von Leibniz an Descartes Gottesbeweis einsehen. Gott wird als *allerrealstes Wesen* bestimmt, dem alle *realen* Prädikate zukommen müssen, wenn er letzteres sein will. Dasein ist ein *reales Prädikat* und kommt somit dem allerrealsten Wesen zu. Daher *ist* es auch. Diesem Schluss stimmt Leibniz zu, fordert jedoch, dass zuerst dessen *Möglichkeit* eingesehen wird. Denn nur so ist verbürgt, dass die Widerspruchsfreiheit vorliegt, da, wenn von einem widersprüchlichen Begriff ausgegangen wird, analog zur *formalen Logik*, alles aus dem zu Grunde liegenden Begriff gefolgert werden kann. Dieses Wesen wurde jedoch als *allerrealstes Wesen* bestimmt, womit es alle nur erdenklichen Prädikate in sich enthalten muss und somit gegen Unendlich geht. Von diesem eine *adäquate* Erkenntnis zu Stande zu bringen ist unmöglich, da es eine gegen Unendlich gehende Analyse erfordern würde.

Das *Kriterium* einer *evidenten* Erkenntnis wäre somit die *Vorschrift* alle Probleme so weit zurückzuverfolgen, bis sie in ihre *primitiven* Elemente aufgelöst sind. Es soll somit etwas nicht *leichter* erkannt werden, sondern so leicht als möglich, d. h. es soll sich aus seinen *primitiven* Elementen ergeben. Dies wäre zugleich das Kriterium für eine *klare und deutliche* Erkenntnis. Denn eine solche tritt nur auf, wenn sie *adäquat* ist und zumindest in *figürlicher* Form auftritt. Des Weiteren ergibt sich daraus die Möglichkeit, dass ein *Urteil* nicht mehr umfasst als es soll, denn erst wenn eine adäquate Erkenntnis auftritt sind alle Elemente, die in ein Urteil eingehen, bekannt. Aus all dem ist ersichtlich, dass aus dieser Perspektive Leibniz sein großes Vorbild (Descartes) im Zentrum seiner Methodenlehre sanft ergänzt und die Bedingungen angibt, unter denen eine Erkenntnis erst *evident* sein kann.

1.2.1 Der Primat der Begrifflogik bei Leibniz

Das leibnizsche Denken ist von einer bestimmten Art Logik geprägt, die in der Folge als *Begriffslogik* bezeichnet werden wird. Letztere macht seine Art und Weise, eine *sichere und deutliche* Erkenntnis zu erreichen, erst möglich. Da sie demnach die Grundlage seiner Theorie einer solchen Erkenntnis bildet, soll sie kurz vorgestellt werden. Dies nicht zuletzt, weil Kant sie ablehnen und durch eine andere Art Logik ersetzen, sowie das Programm und die Theorie einer *sicheren* Erkenntnis durch diese Voraussetzungen brechen und auf andere Grundpfeiler stellen wird

Es lag eine *Vorstellung von einem Gegenstand* bei Leibniz vor, die auf ihre elementarsten Bestandteile zurückverfolgt wurde. Diese elementarsten Bestandteile waren die *primitiven* Begriffe. Sind diese *deutlich* im Gemüt *präsent* als der Gegenstand vorgestellt wurde, war eine *intuitive* Erkenntnis geschaffen worden.

Die Bedingung für diese *Analyse* war, dass die Vorstellung mit all ihren *Inhalten* dem Gemüte gegeben war; und die Frage ist, auf welche Art und Weise die in der Vorstellung des Gegenstandes enthaltenen Elemente und Merkmale im Gemüte präsent geworden sind. Worin diese Begriffe fundiert sind, folgt man der Sekundärliteratur, klärt die Psychologie und Ontologie¹². Diese Elemente konnten *dunkel* oder *klar, verworren* oder *deutlich*, deren Merkmale selbst wiederum *verworren* oder *deutlich* vorgestellt sein. Dabei ging die Reflexion nie darauf, ob diese Elemente in der Vorstellung des

¹² Vgl. hierzu: Pimpinella, *Cognitio intuitiva*, 278;

Gegenstandes wirklich lagen, denn dies war die Voraussetzung dafür, dass erstere überhaupt nach ihrer Art und Weise der Präsenz im Gemüt klassifiziert werden konnten.

Da Leibniz *bloß* auf den *Inhalt* der Vorstellungen eines Gegenstandes sieht, ist seine Logik *intensional* ausgerichtet. In der traditionellen Logik wird zwischen seinem *Inhalt* (Intension) und seinem Umfang (Extension) unterschieden¹³. Im ersteren Falle geht die Reflexion *bloß* auf seine analysierbaren Inhalte, welche im tiefsten Punkt der Analyse nichts anderes als ihre *primitiven* Elemente (*Sach-gehalte*) sind. Dem gegenüber wird der *Umfang* eines Begriffs von allen Individuen gebildet, die unter ihm subsumiert werden können. Damit aber tritt an die Stelle der einzelnen, für sich gegebenen Vorstellung des Gegenstandes als Gegenstand der Zergliederung, die *Art und Gattung*, wobei sich hier ein hierarchisches Verhältnis von Ober –und Unterbegriff ergibt. Bei Leibniz ging die Zergliederung auf die Inhalte, die in der Vorstellung eines Gegenstandes eingeschlossen sind. Daraus ergab sich für ihn eine andere Interpretation von *Art und Gattung*, bei der die Art mehr Inhalte in sich schließt als die Gattung, da die Art eine genauere Bestimmung in sich enthält¹⁴. Damit ist ein hierarchisches Verhältnis nicht mehr das Ziel der Sache. Dies sei nur gesagt als ein Beleg dafür, dass Leibniz seine Logik intensional ausgerichtet hat.

Wenn die Gesamtheit der in einer Vorstellung enthaltenen Elemente und Merkmale bereits in ihr enthalten und es *bloß* um die Art und Weise zu tun ist, wie sie in der Vorstellung enthalten sind, ist eine *Idee* des Gegenstandes, sie mag *dunkel* oder *verworren* sein, im Gemüt bereits präsent und leitet die *Analyse* der Vorstellung des Gegenstandes. Ist diese Analyse bis auf die letzten, *primitiven* Elemente verfolgt, also bis zum Ende geführt worden, ergibt sich aus ihr zugleich die *Möglichkeit* der Vorstellung und somit die *Realdefinition* letzterer. Im letzten garantiert die Zergliederung somit bereits die *Wahrheit* der Vorstellung des Gegenstandes und somit dessen *ausführlich bestimmten Begriff*. Die auf diese folgende Synthese bringt erstere nur noch zur Sprache, also zu einer *Definition*, welche den *vollständigen Begriff* darstellt. Erst hier wird eine Auseinandersetzung mit *Urteilen* nötig, deren Grundlage bereits *deutlich* erkannte Begriffe sind. Daher liegen einem jeden Urteil *deutliche* Begriffe zu Grunde, die von jedem Urteil lediglich von ersterer übernommen werden. Damit ergibt sich im Denken von Leibniz ein Primat der *Begriffslogik*, da durch sie eine *deutliche und klare* Erkenntnis ermöglicht wird.

¹³ Diese Unterscheidung wurde zum ersten Mal im Handbuch von *Port Royal* genannt, das 1662 erschienen ist und den Titel trug: „*La Logique ou l’Art de Penser*“. Vgl. hierzu: *Kants Logik*, 276

¹⁴ Vgl. hierzu: *Synthesis und Analysis*, 24f

1.3 Kants Fortführung des Anliegens von Leibniz und dessen Einbettung in den Primat seiner Urteilslogik

Leibniz gelangte durch die Zergliederung einer dem Gemüt gegebenen Vorstellung zu deren *primitiven* Begriffen. Da in dieser Vorstellung die Gesamtheit der Elemente, die nur in derselben vorkommen können, bereits mitgedacht und es nur darum zu tun war, diese Elemente jedes für sich *deutlich* zu erkennen, wurde mit der Zergliederung der Vorstellung bereits deren *vollständiger* Begriff gegeben. Es ging ab diesem Moment nur mehr darum, diese Elemente der Vorstellung des Gegenstandes aussagbar zu machen und dies war mittels einer Verknüpfung dieser Elemente in einem *Urteil* geschehen. Letzteres übernimmt den vollständigen Begriff und drückt ihn durch ein Urteil, welches in diesem Fall die *Definition* des vorgestellten Dinges, ist als einen sprachlichen Satz aus. Die gesamte Bewegung wurde getragen von einer dem Gemüt bereits mit all seinen Elementen gegebenen Vorstellung eines Gegenstandes, die als solche analysiert wurde. Der vollständig bestimmte Begriff dient dann als Basis von Urteilen, weshalb bei Leibniz die *Begriffslogik* die Grundlage für die *Urteilslogik* bildet, da letztere mit den von der Begriffslogik verbürgten *Inhalten* operiert.

Kant nimmt nun seinerseits das Anliegen und Programm von Leibniz auf und versucht die Theorie eines sicheren Weges zu einer *sicheren und deutlichen* Erkenntnis zu geben. Dabei ist nur anzumerken, dass die Grundlagen, aus denen eine solche Erkenntnis entspringt nicht mehr dieselben sind, wie sie es bei Leibniz waren. Bei letzterem lag eine *Begriffslogik* zu Grunde, bei letzterem ist dies eine *Urteilslogik*. Der Übergang von der Begriffs- zu einer Urteilslogik wird für Kant durch den notwendig auftretenden Widerspruch im höchsten, *deutlichsten* Begriff dieser Logik (dem *ens realissimum*) nötig. Daher wird das Programm einer *deutlichen Erkenntnis* durch diesen Umstand verändert und angepasst werden, was in den folgenden Ausführungen versucht wird darzustellen. Dabei wird vor allem auf die beiden Schriften *Spitzfindigkeit* und *Deutlichkeit der Grundsätze* zurückgegriffen, die um dieses Thema vorrangig kreisen. Im Anschluss wird die Theorie Kants anhand von einem Beispiel, das auch eine Relevanz im *EmBG* haben wird und daher durchaus an dieser Stelle behandelt werden kann, konkretisiert und verdeutlicht.

1.3.1 Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren

Kant dreht die Sache um, denn er ist der Meinung, dass eher von Urteilen und Schlüssen gehandelt werden müsse als von Begriffen.

„Hieraus erhellet auch ein wesentlicher Fehler der Logik, so wie sie gemeinlich abgehandelt wird, daß von den *deutlichen* und *vollständigen* Begriffen eher gehandelt wird, wie von *Urteilen* und *Vernunftschlüssen*, obgleich jene nur durch diese möglich sein“ (Spitzfindigkeit, 612).

Folgt man dem von Kant in diesem Zitat ausgesagten, ruhen die Urteile nicht auf den Begriffen, sondern die Begriffe auf den Urteilen. Nicht mehr durch eine Analyse der Begriffe ist es möglich zu *deutlichen* Begriffen zu kommen, sondern durch ein Urteil. Warum diese Umkehrung zu Stande gekommen ist und welche Folgen daraus entspringen werden, soll nun behandelt werden.

„Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heißt *urteilen*. Das Ding selber ist das *Subjekt*, das Merkmal das *Prädikat*. (...) Man versteht leicht, daß, wenn man das Prädikat ein *Merkmal* nennet, dadurch nicht gesagt werde, daß ein Merkmal des Subjekts sei; denn dieses ist nur in *bejahenden Urteilen* also; sondern daß es als ein Merkmal von irgend einem Dinge angesehen werde, ob es gleich in einem *verneinenden Urteile* dem Subjekte desselben widerspricht“ (Spitzfindigkeit, 599).

Kant hatte sich bereits früher mit Fragen der allgemeinen Logik auseinandergesetzt, namentlich in der Schrift *Nova Dilucidatio*. Dort setzte er sich in den Prop. I – V mit Fragen zu den Grundsätzen der Logik auseinander. Die Prop. I stellt die These auf, dass es „einen einzigen, unbedingten, allgemeinen Grundsatz für alle Wahrheit“ (*Nova Dilucidatio*, 409) nicht gebe. Es muss vielmehr einen Grundsatz für die *bejahenden Urteile* und einen für die *verneinenden Urteile* geben. In ersterem wird ein Prädikat einem Subjekt zuerkannt, im letzteren wird ein Prädikat vom Subjekt ausgeschlossen. Wird der Fokus auf eben dies gelegt, so ergibt sich das Problem, dass es Prädikate gibt, die nicht im zu analysierenden Begriff, oder Subjekt, liegen. In der Sprache von Leibniz würde dies bedeuten, dass nicht notwendig die Elemente und Merkmale (der Vorstellung des Gegenstandes) in dem Gegenstand liegen müssen, der gerade analysiert wird. Es wären Elemente im Gemüt präsent, die nicht unbedingt der Vorstellung des zu analysierenden Gegenstandes zugehören, auf den sich die Reflexion gerade richtet. Dann aber tritt die Frage auf, welche Elemente, die im Gemüt präsent sind, der Vorstellung des Gegenstandes zukommen. Im Grunde müssten ihr alle Elemente im Gemüte zukommen, denn die Vorstellung vom Gegenstand war nicht mehr als ihre *primitiven* Elemente. Es ist kein Ausschließungskriterium gegeben, dass es ermöglichen würde, ein im Gemüt präsent

Element von der Vorstellung des Gegenstandes fern zu halten, da dieser nichts als seine Elemente und Merkmale ist. Das würde erst ein *Subjekt* ermöglichen, das den einzelnen Elementen zu Grunde läge und diese als zu sich gehörig bestimmen könnte. Damit aber zerfällt die Vorstellung vom Gegenstand in ein Subjekt und dessen Prädikate. Daher kann Kant feststellen, dass ein *Merkmal* (Element) mit dem *Subjekt* (Vorstellung des Gegenstandes) verglichen werden müsse. Diese *Handlung* des Gemüts heißt *urteilen*.

Es ist dem Gemüt demnach ein Subjekt gegeben, das als solches nicht alle Prädikate in sich aufnehmen kann, denn es ist als Subjekt, wenn auch *verworren*, bereits bestimmt¹⁵. Durch ein Urteil soll dem Subjekt ein Prädikat zuerkannt werden. Wenn es allerdings unbestimmt ist, dass das im Gemüt präsente *Subjekt* durch die, ebenfalls sich darin befindenden, Prädikate *vollständig* oder überhaupt bestimmt wird, muss eine *Handlung* auftreten, durch die alle gegebenen Prädikate mit dem Subjekt *verglichen* werden. Dadurch wird entschieden, welches von letzteren ihm zukommt. Hier ist jedenfalls mitgesetzt, dass das Subjekt als solches nicht das *leere X* ist, auf das hin die Prädikate durch einen Begriff fokussiert werden. Denn sonst wäre eine Handlung der Vergleichung zwischen Subjekt und Prädikat widersinnig, da nichts da wäre, was der Zuerkennung jedes Prädikates zu diesem Subjekt widersprechen könnte.

Damit ist der Übergang vom Primat des Begriffs zu dem des *Urteils* vollzogen. Es ist keine *Idee* der Gesamtheit der Elemente eines Gegenstandes der Vorstellung mehr im Gemüt, die bei einer *Analyse* leitend sein könnte und zudem verbürgt, dass die aufgefundenen Prädikate den *vollständigen Begriff* vom Gegenstand der Vorstellung ausmachen. Es ist daher lediglich möglich, durch die Handlung der Vergleichung eines Subjekts mit den vorhandenen Prädikaten jedes derselben dem Subjekt ab –oder zuzuerkennen. Ob die Gesamtheit der, durch die getätigte Urteilshandlung dem Subjekt zuerkannten Prädikate, den vollständigen Begriff desselben ausmachen, bleibt, auf der Ebene des Urteils, unausgemacht, da der *vollständige oder zureichende* Begriff erst gesucht wird. Es ist hier nur möglich *klar* zu erkennen, dass ein Prädikat dem Subjekt zukommt, was von Kant als eine *deutliche Erkenntnis* bezeichnet wird. Es ist ersichtlich, dass das Modell von Leibniz der Analyse der Begriffe und der dadurch hervorgegangenen

¹⁵ Würde innerhalb der Begriffslogik konsequent gedacht werden, könnte es nur bejahende Urteile geben. Es ist eine Vorstellung eines Gegenstandes gegeben. Die Elemente derselben sind immer im Gegenstand enthalten, also tritt hier immer ein bejahendes Urteil auf. Woher sollte dann aber ein verneinendes kommen? Es ist ja immer so, dass das Element der Vorstellung des Gegenstandes ihm zukommt; von ihm ausgeschlossen darf es nicht werden, da dies gegen die Voraussetzung ist.

Unterscheidungen, auf die Ebene der Urteile verlagert worden ist. Nicht mehr die Erkenntnis, auf welche Art und Weise ein Element der Vorstellung eines Gegenstandes ihm zukommt, ist nun die Grundlage, sondern, ob das Prädikat dem Subjekt überhaupt zuzusprechen ist. Kommt es dem Subjekt bestimmt zu und wurde es ihm prädiiziert, ist dies eine *deutliche* Vorstellung, die jedoch über das *Urteil* vermittelt wurde.

Darüber hinaus ergibt sich aus dem Sachverhalt, dass die *Idee* der Gesamtheit der Elemente eines Gegenstandes einer Vorstellung die Analyse nicht mehr leitet, eine weitere wichtige Konsequenz. Es wurde eine gegebene Vorstellung eines Gegenstandes bis auf ihre *primitiven Elemente* oder Begriffe verfolgt, die aus sich selbst verständlich sein müssen, weil sie keine Vielheit mehr unter sich schlossen. Dies benannte Leibniz als *Analyse*. Weil die *Idee* der Gesamtheit der Prädikate des Subjekts die Analyse, als selbst gesuchte, bei Kant nicht mehr leiten kann, ist nicht mehr verbürgt, dass die durch das Urteil einem Subjekt zuerkannten Prädikate den *vollkommenen Begriff* von ihm ausmachen. Es wird durch die Handlung der Vergleichung ein Prädikat *klar* als dem Subjekt zugehörig erkannt. Dies wird für eine Reihe von Prädikaten durchgespielt. Nun ist kein Kriterium bei der Hand, das erlauben würde sagen zu können: „Es ist genug, alle Prädikate, die durch das Subjekte implizit gesetzt waren sind deutlich erkannt“. Denn um dies sagen zu können, müsste die Idee der Gesamtheit aller Elemente meiner Vorstellung vom Gegenstande bereits bekannt sein, was der Voraussetzung widerspricht. Ist dem jedoch so, kann durch die bloße *Analyse* nicht erkannt werden, dass die aufgefundenen Prädikate den *ausführlich bestimmten Begriff* ausmachen können. Hier wird ersichtlich, dass bei Kant eine bloße *Analyse* alleine für die Erkenntnis des vollkommenen Begriffs nicht ausreichen kann.

Es muss zur *Analyse* eine *Synthese* hinzutreten, die für sich keinen absoluten Eigenstand mehr haben kann. Sie bleibt auf die Analyse verwiesen; ja sie ist ein Teil der Analyse selbst. Denn es sind durch eine Reihe von Urteilshandlungen einem Subjekt Prädikate zuerkannt worden. Es hatte den Anschein, als ob diese den *ausführlich bestimmten oder vollkommenen Begriff* ausmachen könnten. Um dies selber wiederum *deutlich* zu erkennen, muss sich zeigen lassen, dass sich aus diesen *deutlich* erkannten Begriffen das Subjekt durch ein Hinzusetzen der Prädikate zueinander ergeben kann. Erst wenn sich das Subjekt, also der *Begriff* des Gegenstandes von dem ausgegangen wurde, in dieser *Synthese* rekonstruieren lässt, kann sicher festgestellt werden, dass diese *klar* erkannten Prädikate auch zureichend sind, um den *deutlichen Begriff des Gegenstandes* erstehen zu lassen. Damit aber sind Analyse und Synthese aufeinander verwiesen, da die

Analyse ohne eine Synthese nicht den *deutlichen* Begriff eines Gegenstandes garantieren kann; die Synthese ihrerseits jedoch auf die klar erkannten Prädikate des Subjekts als Gegenstände ihrer Synthesis angewiesen ist¹⁶. Damit wird für Kant eine Analyse nicht ohne eine Synthese denkbar sein, will er den *vollkommenen Begriff* (damit zugleich einen *deutlichen*) eines *Gegenstandes der Analyse* bekommen.

Nun kann es aber vorkommen, dass „der Widerstreit (oder die Übereinstimmung, Anm. B. H.) eines Prädikats und Subjekts nicht jederzeit klar genug“ (Spitzfindigkeit, 600) erkannt werden könne. So wie Leibniz die Vorstellung des Gegenstandes in seine *Elemente*, sowie deren *Merkmale*, zergliedert hat, zieht auch Kant in Betracht, dass es Prädikate gäbe, die nicht *unmittelbar* mit den Subjekten verglichen werden können. Es wird dadurch ein entferntes Prädikat, durch ein sich unmittelbar auf das Subjekt beziehendes, mit letzterem verglichen. Dies sei dennoch ein *Urteil*, weil ein Prädikat mit etwas verglichen wird, von dem es herkommt. Es ist also ein Prädikat von einem Prädikat möglich. Kant nennt dies einen *Schluss*. „Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges ist, das nennet man ein mittelbares Merkmal“ (Spitzfindigkeit, 599) und „ein jedes Urteil durch ein mittelbares Merkmal ist ein Vernunftschluss“ (Spitzfindigkeit, 600). Durch diese *mittelbare* Vergleichung eines Prädikats mit seinem Subjekt, oder wie es Kant nennt, eines Merkmals eines Merkmals mit dem Subjekt, wird nun garantiert, dass der Widerstreit (oder die Übereinstimmung) von Subjekt und Prädikat *deutlich* erkannt werden kann. Wurde durch das Urteil ein Merkmal mit *etwas anderem*, dem es anhängt, durch eine Handlung des Gemüts verglichen, so blieb unbestimmt, ob dieses *etwas* ein anderes Merkmal oder die Sache selbst war. Daher war es möglich, dass in einem Urteil zwar das Prädikat dem Subjekt prädiziert und somit eine *klare* Erkenntnis war; es dabei jedoch unausgemacht blieb, ob sich dies unmittelbar oder mittelbar auf das Subjekt bezog¹⁷. Erst

¹⁶ Von dem her könnte es fragwürdig erscheinen, wenn festgestellt wird, dass die Methode des *EmBG* die Analyse sei. Die Auskunft stimmt, aber es ist näher zu bestimmen, was darunter zu verstehen ist. Der *EmBG* ist ein Beweisgrund zu einer *Demonstration*. Demonstration hat als Form an sich die Darstellungsweise in Schlussketten. Jeder Schluss ist doch jedoch eine synthetische Leistung, da zumindest der Ober –und Untersatz aneinander gehalten werden müssen, um zu dem intendierten Schluss zu kommen. Dann ist die Behauptung, dass der *EmBG* sich auf eine Analyse beschränken sollte widersinnig. Vgl. hierzu: *Auseinandersetzung*, 73, wobei hier inhaltlich der Schrift *Kants Gedanke*, 158 gefolgt wird: „Kant hat dem Beweisgrund die Form einer Begriffsanalyse gegeben“. Dies verwundert sehr, denn schon bei Leibniz bleiben, folgt man Cassirer in seiner Auslegung, die beiden aufeinander verwiesen.

¹⁷ Hier klingt schon das transzendente Ideal der *KrV* an. Denn auch dort verbürgt dasselbe die unendliche Tätigkeit, eine Totalität der Erfahrung zu suchen, je ausgehend von einer bestimmten. Hier ist es ebenso. Der

der Schluss gewährt die *deutliche* Erkenntnis dessen, ob dieses Prädikat dem Subjekt unmittelbar oder mittelbar zukommt. Wird das Zukommen des Prädikats zum Subjekt *mittelbar* über ein *Zwischenmerkmal* erreicht, so stellt der Schluss den *vollständigen* Begriff dar, da in ihm alle *Elemente* der Vorstellung eines Gegenstandes *deutlich* erkannt werden.

Dass das Merkmal eines Merkmals der Sache selbst zukommt, ist nun einer der *primitiven Begriffe* der Urteilslogik. Der andere besagt, dass das, was einem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst¹⁸. Auf ihm ruht die gesamte Urteilslogik und bezieht von ihm her ihre Sicherheit. Er ist selbst nicht mehr beweisbar, weil alle Sicherheit der Schlüsse durch ihn verbürgt ist und er nur durch eine Kette von Schlüssen bewiesen werden könnte, „was heißen (würde) im Zirkel schließen“ (Spitzfindigkeit, 601). Es wird wieder ersichtlich, dass das Modell von Leibniz beibehalten und auf die Urteilslogik übertragen wurde. War der einfache, *primitive* Begriff, bei ihm der tiefste Punkt, auf dem die Begriffslogik ruhte, kann dies bei Kant nicht mehr der Fall sein, da es bei ihm um Urteile zu tun ist. Jedoch ruht auch bei Kant die Logik auf *primitiven Begriffen* auf, die allerdings selbst nicht mehr *Begriffe* sein können (da diese erst durch Urteile möglich werden), sondern selbst *Urteile* sind.

Aus all dem ergibt sich für Kant, dass es „der Zweck der Logik (ist), nicht zu verwickeln, sondern aufzulösen, nicht verdeckt, sondern augenscheinlich etwas vorzutragen“ (Spitzfindigkeit, 609). Dieser Satz wäre ohne den Hintergrund der leibnizschen Unterscheidungen nicht verstehbar, da einzig aus ihm ersichtlich wird, dass es Kant hier ebenfalls um *klare und deutliche* Erkenntnis zu tun ist. Die Logik hat nun die Aufgabe, diese *klare und deutliche* Erkenntnis möglich zu machen, wofür im Gegensatz zu Leibniz die Urteile und Schlüsse den Ausgangspunkt bilden. Ihre Aufgabe ist es, diese *klaren und deutlichen* Begriffe zu erzeugen, woraus sich die Forderung ableiten lässt, dass sie das ihrige augenscheinlich vortragen müssen. Würden sie dies nicht tun, so würde eine *deutliche* Erkenntnis nicht möglich sein und somit ließe sich ein *vollständiger* Begriff nicht gewinnen.

Schluss garantiert, dass die Totalität zu dem Urteil gesucht, dargestellt und also der vollständige Begriff, möglich wird.

¹⁸ Vgl. hierzu: *Spitzfindigkeit*, Seite 601

1.3.2 Zur Deutlichkeit der Grundsätze

Leibniz hat seine Logik *intensional* verstanden, indem nur auf die analysierbaren *Inhalte* einer Vorstellung eines Gegenstandes reflektiert wurde. Demgegenüber versteht Kant seine Logik *extensional*.

„Man kann zu einem jeden *allgemeinen* Begriffe auf zweierlei Wege kommen, entweder durch die willkürliche Verbindung der Begriffe, oder durch *Absonderung* von demjenigen Erkenntnis, welche durch *Zergliederung* ist deutlich gemacht worden. (...) Es ist hier (in der Weltweisheit, Anm. B. H.) der *Begriff von einem Dinge* schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muss ihn zergliedern, die *abgesonderten Merkmale* zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen *vergleichen*, und diesen abstrakten Gedanken *ausführlich bestimmt* machen“ (Deutlichkeit der Grundsätze, 744).

Bei Leibniz war die *Idee* einer Vorstellung eines Gegenstandes dem Gemüt gegeben und es war zu tun um die Art und Weise, wie die in der Idee bereits gewussten Elemente und Merkmale dem Gemüt vorkommen konnten. Dabei wurde nur auf den *Inhalt* der Vorstellung des Gegenstandes reflektiert, also darauf, welche analysierbaren Bestandteile er hat; was als *intensional* benannt worden ist¹⁹. Der Inhalt der Vorstellung ist ein Element, das auch ein *Sach*-gehalt genannt werden könnte. Er wurde nicht von der Vorstellung des Gegenstands bei dieser Handlung des Gemüts *abstrahiert*, sondern er blieb, metaphorisch gesprochen in der Vorstellung vom Gegenstande und es ging nur um die Art und Weise, wie er im Gemüt präsent war; ob *deutlich, klar* und so fort.

Bei Kant tritt an die Stelle der Begriffslogik die *Urteilslogik*. Es war nicht mehr klar, ob das im Gemüt präsenste Prädikat dem Subjekt auch wirklich zukam. Um dies herauszufinden wurde das Subjekt, das damit mehr ist als nur ein leerer Fokuspunkt, mit den präsenten Prädikaten *verglichen*. Stimmt das Subjekt mit dem Prädikat überein, so kam es dem Subjekt auch wirklich zu. Um dies zu gewährleisten muss das Prädikat, oder *Merkmal*, als vom Subjekt *abgesondert* vorgestellt werden. Es tritt aus dem Umkreis des Subjekts heraus und ist lediglich durch den *Begriff* seiner selbst gehalten. Damit aber ist dieser Begriff *abstrakt*, also von seinem Subjekt getrennt. Ist er von seinem Subjekt getrennt, kommt er diesem Subjekt nicht mehr zu und ist nur mehr durch den *allgemeinen Begriff* (des Prädikats) gehalten. Damit ist das Prädikat, das zu Beginn als ein bestimmtes, *sach-gehaltiges*, diesem in der *Erfahrung*²⁰ vorkommenden Subjekt zukommendes,

¹⁹ Vgl. hierzu: Pimpinella, *Conitio intuitiva*, 276f

²⁰ Welche Bedeutung der Begriff Erfahrung bei Kant in seiner vorkritischen Epoche, hat kann hier nicht dargestellt werden. Es soll nur so viel gesagt werden, dass er nicht ausschließlich eine *sinnlich* bedingte

vorgestellt war, auf eine allgemeine Ebene gehoben worden, da es nun im *Begriff* ist. Es ist ein *allgemeiner Begriff* geworden, der potentiell vielen im Gemüt vorkommenden Subjekten zukommen kann.

Es war zum einen der *Begriff von einem Dinge* oder Gegenstand gegeben und zum anderen war die Frage, ob dieses Prädikat dem Subjekt zukommt. Damit war eigentlich schon impliziert, dass es nicht im Subjekt sein könnte und war nur mehr von seinem Begriff gehalten. Ob es tatsächlich dem *Begriff von dem Dinge* zukommt, muss durch eine *Handlung* des Gemüts (dem *Urteil*) bestimmt werden. Dies war aber die Handlung des *Vergleichens*; es wurde das potentielle Prädikat mit dem *Subjekt*, oder dem gegebenen Begriff des Dinges, verglichen. Wird es als *bejahendes Urteil* ausgedrückt, so kommt es dem Subjekt auch wirklich zu, diese Erkenntnis ist durch das Urteil *deutlich*. Es wurde dadurch gewusst, dass dieses Prädikat dem Subjekt zukommt, aber nicht welche Prädikate den vollkommenen oder eben *ausführlich bestimmten Begriff* des Subjekts ausmachen. Um dies zu wissen, müssen die Prädikate, die vom Subjekt ja abstrahiert sind, miteinander *verknüpft* werden, wobei geschaut werden muss, ob sich aus den verwendeten Begriffen das Subjekt gewinnen lässt. Da es sich bei dieser Vergleichung jedoch um *abstrahierte* Prädikate handelt, die also ihr *Sein* nur im Begriff haben, wird der aus der Verknüpfung entspringende *vollkommene Begriff* ebenfalls ein *abstrakter Begriff* sein

Somit wird die *ausführliche* Bestimmung des Begriffs des Dinges schwer fallen, da er zuerst mit allerhand *abstrakten* Prädikaten verglichen werden muss; dieselben untereinander verknüpft und noch einmal verglichen werden müssen, ob nicht ein Prädikat im anderen enthalten ist; dann erst muss durch eine ausführliche Synthese geschaut werden, ob die Menge der verwendeten und zergliederten Prädikate hinreichen, um den

Erfahrung meint. Wie sollte auch, bei dem Beispiel einer Erfahrung, das er an entsprechender Stelle angibt, wahrgenommen werden, dass ein Körper aus Teilen besteht, „die existieren würden, wenn sie gleich nicht verbunden wären“ (Deutlichkeit der Grundsätze, 756). Erfahrung hat hier einen weiteren Bedeutungsbereich, als nur auf Sinne beschränkt zu sein. Es fallen auch Erkenntnisse der Geometrie darunter, da er ihre *sicheren Ergebnisse* als Ausgangspunkt seiner Schlüsse verwendet. Und dies ist wohl keine *Erfahrung der Sinne*, da es nur um die *Form* zu tun ist. Es soll nur noch ein Zitat gebracht werden: „daß man viel von einem Gegenstände mit Gewißheit, sowohl in der Metaphysik, wie in andern Wissenschaften sagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Denn hier ist weder, was ein Körper, noch was der Raum sei, erklärt worden und von beiden hat man dennoch zuverlässige Sätze“ (Deutlichkeit der Grundsätze, 759). Diese werden durch Erfahrung gewonnen. Nun soll einem jeden Fortuna bei der Wahrnehmung der Eigenschaften des Raumes durch die Sinne beistehen.

vollkommenen Begriff desselben ergeben zu können. Dies würde einer *Definition* eines Dinges gleichkommen, die jedenfalls sehr schwer zu erreichen ist.

Um diese Anstrengung zu vermeiden, deren Ziel vielleicht nie erreicht werden kann, da wir es jederzeit in der Erfahrung mit komplexen Begriffen zu tun haben, versucht Kant in Analogie zur Naturwissenschaft anders vorzugehen.

„In der *Philosophie* und namentlich in der *Metaphysik*²¹ kann man oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich und mit Gewißheit erkennen, auch sichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition desselben besitzt, auch selbst denn, wenn man es gar nicht unternimmt, sie zu geben. Von einem Dinge können mir nämlich verschiedene Prädikate *unmittelbar gewiß* sein, ob ich deren noch nicht genug kenne, um den ausführlich bestimmten Begriff der Sache, d. i. die *Definition* zu geben“ (Deutlichkeit der Grundsätze, 753).

Es war durch das *Urteil* eine *deutliche* Erkenntnis, durch den *Schluss* der *vollständige* Begriff eines Dinges möglich. Auch wenn durch Kants Urteilslogik die *Idee* der Gesamtheit der Elemente in einer Vorstellung von einem Gegenstande nicht mehr möglich war und damit eine *Definition* sehr schwer wurde, blieb dennoch die Möglichkeit bestehen, ein Prädikat eines Begriffs eines Dinges deutlich zu erkennen (mit Hilfe eines Urteils). Es ist also neben dem Zwang oder der Absicht eine Definition zu geben möglich, sehr viel gewiss zu erkennen, selbst wenn man nicht die Absicht hat letztere überhaupt zu geben. Und hier greift die Analogie zur Naturwissenschaft, die nicht, wie in der Sekundärliteratur behauptet²² darin besteht, dass von unmittelbaren *Erfahrungen* ausgegangen und aus ihnen Schlüsse gezogen werden. Dies ist für Kant nur dort notwendig, wo über die Methode der Metaphysik selbst verhandelt wird, was aber nicht innerhalb letzterer geschehen kann, weil sonst dieselbe wieder nur eine Sicherheit bekommen könnte, die der alten, noch nicht erneuerten, entsprechen würde. Es ist eine eigene Disziplin über die Methode der

²¹ Es soll hier eine Einteilung vorgeschlagen werden, die Kant vor Augen geschwebt haben mag, auch wenn dies nicht klar aufweisbar bleibt, da er sich selbst in der *Deutlichkeit der Grundsätze* nicht immer an diese Begrifflichkeit hält. Der Grund dafür mag sein, dass sie eine kurze und eilfertig hingeworfene Schrift war (Vgl. hierzu: *Einrichtung*, 910). Es kann alles als Philosophie bezeichnet werden. Dies ist der allgemeinste Begriff. Er begreift zwei Arten von Philosophie unter sich. Auf der einen Seite die *Metaphysik*, die „nichts anderes als die eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses“ (Deutlichkeit der Grundsätze, 752) ist. Sie wird auch von ihm als *höhere Philosophie* bezeichnet. Dem gegenüber steht die *Weltweisheit*, die die von der Metaphysik geleisteten Ergebnisse verwendet. Wie gesagt hat diese Einteilung hypothetischen Charakter, da sich Kant selbst nicht streng an diese Begrifflichkeit hält.

²² Vgl. hierzu *Moralisches Gefühl*, 183f

Metaphysik zu reflektieren²³. Die behauptete Analogie besteht vielmehr darin, dass beide, sowohl Naturwissenschaft als auch die Metaphysik, aus nicht ausführlich erkannten Gegenständen sicher und zuverlässig Schlüsse ziehen, wenn auch nicht bekannt ist, warum der Gegenstand der Betrachtung sich so verhält, da ja seine *Definition* (Wesen) nicht bekannt ist.

„Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte. (...) Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesem Gesetze wirken. (...) Eben so in der Metaphysik: suchet durch sicher innere *Erfahrung*, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein, diejenige Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgend einer *allgemeinen Beschaffenheit*²⁴ liegen, und ob ihr gleich das ganze *Wesen* der Sache nicht kennet, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten (Deutlichkeit der Grundsätze, 756).

Ob nun das Wesen der Sache, was dasselbe ist wie eine *Definition* bekannt ist oder nicht; es lassen sich dennoch aus dem unmittelbaren, augenscheinlichen Bewusstsein einiger Merkmale des Dinges sichere Schlüsse ziehen. Es kann die Philosophie ihren Gang gehen, ohne sich mit den sehr schwer zu erreichenden Definitionen abkämpfen zu müssen²⁵. Der

²³ Vgl. hierzu die Einleitung zur *Deutlichkeit der Grundsätze*, 743: „Ist dieser Vortrag wiederum Metaphysik, so ist das Urteil desselben eben so unsicher, als die Wissenschaft bis dahin gewesen“. Diese Meinung vertritt Panknin-Schappert, *Moralisches Gefühl*, 183 wenn sie schreibt, dass die Methode Newtons mit der der Metaphysik einerlei sei, weil beide von unmittelbaren, den Sinnen gegebenen Daten, ausgingen.

²⁴ Hier noch einmal: Erfahrung ist nicht bloß auf sinnliche Erfahrung eingeschränkt. Und wieder sei jedem Fortuna gnädig, der versucht eine allgemeine Beschaffenheit wahrzunehmen.

²⁵ Hier soll kurz angedeutet werden, dass selbst im 21. Jahrhundert die Gedanken Kants noch von Bedeutung sind, wenn sie auch nicht immer als von ihm stammend ausgewiesen werden. So führt Pietschmann zu den Naturgesetzen im Jahre 2005 aus: „Insofern sie (die Naturgesetze, Anm. B. H.) theoretische Konstruktionen darstellen, die in wesentlichen Punkten willkürlich sind und bei Paradigmenwechsel durch vollständig andersgeartete ersetzt werden können, bleiben die Elemente der naturwissenschaftlichen Konstruktion ohne unmittelbaren Bezug zur Realität. Insofern sie aber das Ergebnis von Handlungsketten in der Lebenswelt unzweifelhaft sicher und unveränderlich vorauszusagen erlauben, wurzeln sie in der Realität“ (Gott und Universum, 247). Pietschmann setzt hier den Bezug von Realität und den Naturgesetzen auseinander. Die Naturgesetze bleiben Konstruktionen der Forschergemeinschaft, die eine gesicherte, *richtige* Erkenntnis darstellen und durch einen Paradigmenwechsel durchaus wieder umgestoßen werden können. Des Weiteren führt er Einstein zitierend aus, dass „zu diesen elementaren Gesetzen (...) kein logischer Weg, sondern nur die auf Einfühlung in die Erfahrung sich stützende Intuition“ (Gott und Universum, 247) führt (Vgl. hierzu auch: Phänomenologie der Naturwissenschaft, 132ff). Dies erstaunt, denn dadurch wird behauptet, dass das Wesen der Realität nicht bekannt ist. Nur so ist die Aussage, es führe kein logischer Weg zu dieser

Fehler war in der Philosophie bisher der, dass die *Methode der Mathematik* in ihr nachgeahmt wurde, indem von *Definitionen* ausgegangen worden ist, obwohl diese am Ende einer jeden Philosophie erst durch eine gründliche Analyse *entstehen* können. Kant bestreitet nicht, dass die Mathematik sehr viel zur Philosophie beitragen könne. Denn wenn in der Philosophie von *sicheren* Erkenntnissen aus denen Schlüsse gezogen werden können, ausgegangen wird, ist es von Vorteil auf *Ergebnisse der Mathematik* zurückzugreifen, da diese durch ihre *allgemeine Erkenntnis in concreto* sehr sichere Erkenntnisse bieten kann.

Dieses unmittelbare, augenscheinliche Bewusstsein des Zukommens eines Prädikats zu einem Subjekt ist nun ein unerweislicher Satz, der ein unmittelbares Urteil nach dem Satze der Identität ist. „Es ist aber ein Satz unerweislich, wenn er unmittelbar unter einem dieser obersten Grundsätze gedacht wird, aber nicht anders gedacht werden kann“ (Deutlichkeit der Grundsätze, 766). Diese obersten Grundsätze sind die der Identität und des Widerspruchs. Fällt das Prädikat unmittelbar nach einen dieser Sätze in das Subjekt, ist es sicher von demselben aussagbar und die Erkenntnis ist *deutlich*. Aus diesen Sätzen kann in weiterer Folge eine *Definition* durch eine Analyse *erfunden* werden, die jedoch nicht notwendig das Ziel der Philosophie sein muss, da sichere Erkenntnisse auch ohne sie möglich sind. Dennoch wird Kant eine *Definition* von *einem Gegenstand der Erkenntnis* geben. Es wird der absolute Gegenstand der Erkenntnis sein. Dies ist *Gott*. Dass dem so ist und warum dies möglich ist, kann wiederum erst durch eine ausführliche Interpretation des *EmBG* aufgezeigt werden.

1.3.3 Zu den Negativen Größen

Um die Methode Kants, zu einer *sicheren und deutlichen* Erkenntnis zu gelangen, an einem einfachen Beispiel demonstrieren und dadurch konkreter machen zu können, wird kurz auf die Schrift *Negative Größen* eingegangen. Dies soll, das doch sehr abstrakt Dargestellte, greifbarer machen, damit diese Methode im *EmBG* selbst besser verfolgt werden kann. Es sollen den Betrachtungen der Philosophie, oder wie Kant sie noch nennt, der Weltweisheit, *sichere* Erkenntnisse zu Grunde gelegt werden, aus denen dann, unerachtet ob *Definitionen* daraus gewonnen wurden, sichere Schlüsse gezogen werden.

Erkenntnis verständlich. Zudem ist es trotz des Unwissens bezüglich des Wesens möglich, sichere Handlungsketten daraus abzuleiten. Das aber ist nichts anderes, in einer anderen Sprache freilich, als das soeben von Kant ausgesagte.

Darin war sie der naturwissenschaftlichen Methode gleich, die von Newton eingeführt worden war.

„Den Gebrauch, den man in der Weltweisheit von der *Mathematik* machen kann, besteht entweder in der *Nachahmung der Methode*, oder in der wirklichen *Anwendung* ihrer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie“ (Negative Größen, 779).

Kant vertrat die Meinung, dass die erstere Möglichkeit der Mathematik von der Weltweisheit zwar oft versucht worden, jedoch keinen Nutzen für dieselbe gebracht hatte²⁶.

Der Grund dafür war, dass die Mathematik ihre Gegenstände *konstruiert*, also durch eine *Synthesis* allererst entstehen lässt. Der Begriff des Gegenstandes der Betrachtung entsteht erst durch die Konstruktion der Teilbegriffe und dies in der reinen sinnlichen Anschauung. Dadurch aber war mit der Synthese zugleich der *deutliche* Begriff des Gegenstandes gegeben. Der Weltweisheit dagegen sind *verworrene* Begriffe vorgegeben, die sie durch eine *Analyse* auf ihre Teilbegriffe hin erst zu einer *deutlichen* Erkenntnis bringen muss. Sie hat es zur Aufgabe, aus dem gegebenen, *verworrenen* Begriff durch ein Urteil diesem *klar* ein Prädikat zuzuerkennen, das dann die Grundlage zu weiteren *sicheren* Schlüssen dienen kann. Dieses Urteil ist entweder ein *identisches Urteil*, bei dem das Prädikat mit dem Subjekt direkt durch den logischen Grundsatz der Identität vereinigt werden kann; oder die Zugehörigkeit des Prädikats zum Subjekt wird durch eine unmittelbare, innere *Erfahrung* gewährleistet. So erkenne ich unmittelbar durch innere Erfahrung, dass zum Gedanken des Körpers das Prädikat der Ausdehnung gesetzt werden muss.

Nun liefert die Mathematik viele *sichere und deutliche Ergebnisse*, die sie durch ihre Methode gewinnen kann und es war der Weltweisheit nur darum zu tun, dass der Grund ihrer Schlussfolgerungen *deutliche* Begriffe sind. Dann aber können der Weltweisheit ohne Bedenken deutliche Begriffe, die aus der Mathematik stammen, zu Grunde gelegt werden, die Ausgangspunkte zu Schlüssen bilden können. Das einzige was nicht geschehen darf ist, dass durch die Methode der Mathematik innerhalb der Weltweisheit versucht wird, zu diesen *deutlichen* Begriffen allererst zu kommen. Denn die Methode der Weltweisheit ist die *Analyse*, die diese deutlichen Begriffe gewinnen lässt.

²⁶ Daher nimmt er das Wort des Bischofs Warburton auf: „Nichts (sei) der Philosophie schädlicher gewesen (...) als die Mathematik, nämlich die *Nachahmung* derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden“ (Warburton zitiert nach: Deutlichkeit der Grundsätze, 752).

Hier wäre eine *willkürliche* Konstruktion von Teilbegriffen zu einer vorgestellten Sache reines Glücksspiel. Denn ob die in der Konstruktion verwendeten Teilbegriffe den ausführlich bestimmten Begriff ausmachen, ist nicht zu bestimmen.

Tatsächlich übernimmt Kant, seinem Methodenpostulat folgend, einen *deutlichen* Begriff der Mathematik: die *Negativen Größen*.

Bisher wurde in der Weltweisheit nur von der *logischen Entgegensetzung* (logische Repugnanz) gehandelt. Dabei wird in einem Begriff zugleich ein Prädikat A gesetzt, das dem Prädikat B widerspricht. Dem Satz des Widerspruchs folgend ist dies unmöglich und „die Folge dieser logischen Verknüpfung ist *gar nichts* (nihil negativum, irrepraesentabile)“ (Negative Größen, 783). Wenn in einem Dinge zugleich etwas und dessen Gegenteil gedacht wird, kommt etwas Udenkbares heraus. Es ist zum Beispiel Udenkbar sich ein Dreieck mit vier Seiten zu denken. Es war im Begriff des Dreiecks das Prädikat implizit enthalten, drei Seiten haben zu müssen, da dies seine *Definition* ist. Nun wurde diesem zugleich das Prädikat, vier Seiten zu haben, zugesprochen. Beides zugleich allerdings ist in diesem Subjekt nicht zu denken, wodurch es ein *unmöglicher* Begriff ist. Die *innere Möglichkeit* des Dreiecks war es drei Seiten zu haben; dieser wurde durch das Prädikat der vier Seiten widersprochen. Dadurch wurde die *innere* Möglichkeit des Dreiecks aufgehoben und der Gedanke ist nichtig.

Es gibt jedoch eine weitere Entgegensetzung, die die *innere Möglichkeit* des Dinges nicht aufhebt und die Kant die *reale Entgegensetzung* (Realrepugnanz) nennt. Dabei wird etwas in einem Dinge gesetzt, das durch etwas anderes in demselben aufgehoben wird. Da dies nicht der *inneren* Möglichkeit des Dinges widerspricht, ist die Folge davon nicht undenkbar, sondern „*etwas* (cogitabile)²⁷“ (Negative Größen, 783). Man stelle sich einen Körper vor, der sich in Richtung Norden bewegt. Zugleich ist in ihm eine Tendenz sich nach Süden zu bewegen. Sind diese beiden Tendenzen in ihm gleich stark, so wird er sich gar nicht bewegen und eine Folge der beiden entgegen gesetzten Bewegungen wäre die Ruhe. Diese ist aber *denkbar*, sie ist *Etwas*.

Daraus wird ersichtlich, dass diese Art der Entgegensetzung nicht darin besteht, dass letztere ein Prädikat hat, das schlechthin negativ ist und das durch ein anderes ihm

²⁷ Dieser Gedanke taucht später an prominenter Stelle im Denken des frühen Schelling wieder auf. Es ist an diesen Stellen ebenfalls ein Widerspruch, aber kein *logischer* sondern ein *reeller*. Aus diesem Widerspruch wird sich das Produkt, das an dieser Stelle =0 und daher *etwas* ist, die erste Fixierung in diesen Systemen ergeben. Vgl. hierzu: Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 356f oder auch: Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, 507f

entgegen gesetztes, positives Prädikat *logisch* aufgehoben wird; es also nicht „dasjenige verneinet, was durch das andre bejaht wird“ (Negative Größen, 784). Vielmehr sind beide Prädikate *positiv* oder *real*, „beide Prädikate A und B sind bejahend“ (Negative Größen, 784).

In der Mathematik wird dies in der Größenlehre angewandt. Es gibt in derselben diese Entgegensetzung, die durch die Zeichen + und – ausgedrückt wird. Es wird eine Einheit gesetzt, die durch eine andere ganz, oder zum Teil, aufgehoben wird. Wird sie ganz aufgehoben, so ist das Ergebnis 0, was keinen Widerspruch einschließt, also *denkbar* ist. Dabei ist zu merken, dass $-4 - 5$ keine Subtraktion ist, sondern eigentlich eine Addition. Denn es werden hier zwei Größen, die sich nicht entgegengesetzt sind, zusammengenommen, so dass insgesamt -9 herauskommt. Die Zeichen – und + bezeichnen ja nur den Gegensatz zu je einer anderen positiven Größe, wodurch sagbar ist, dass bei der Handlung $-4 - 5$ es sich eigentlich nicht um negative Größen handelte, sondern um positive Größen, die bloß mit dem Zeichen – belegt worden sind. Eine Subtraktion wird dies erst, wenn eine Entgegensetzung auftritt. Es soll also $+5 - 3$ sein. Hier wird die Zusammennehmung der beiden Größen erst durch eine Entgegensetzung möglich. Es müsste darum genauer angeschrieben werden als: $+5 - (+3)$, was die Summe $+2$ ergibt. „Demnach dienen diese zwei Zeichen in der Größenwissenschaft nur, um diejenige zu unterscheiden, die einander entgegengesetzt sind, das ist, die einander in der Zusammensetzung ganz oder zum Teil aufheben“ (Negative Größen, 786)²⁸.

Hieraus ist der mathematische Begriff der Negativen Größen ersichtlich²⁹:

²⁸ Hier tritt ein Gedanke auf, der Kant eigentlich fremd sein müsste. Denn Kant will keine *Dialektik*, die hier jedoch einmal in sein Denken tritt. „...so daß man eigentlich keine Größe *schlechthin* negativ nennen kann, sondern sagen muß, daß $+a$ und $-a$ eines die negative Größe der andern sei“ (Begriff der Negativen Größen, 786). a ist die negative Größe von a und umgekehrt. Das Verhältnis beider ist nur durch die je andere Größe bestimmt. Fällt eine Größe, a , aus, ist die andere nicht mehr negativ, sondern dies wird sie erst im Verhältnis zur anderen und durch sie. Eigentlich lässt sich hier nicht mehr festhalten, welche Größe negativ und welche positiv ist. Dann aber kann je die eine der anderen vorausgesetzt werden, was der Begriff der *Dialektik* beim frühen Schelling und frühen Fichte (ausgenommen sei davon die *Grundlage der WL*, in der tatsächlich noch mit These, Antithese und Synthese gearbeitet wird) ist.

²⁹ Es lässt sich hieraus zudem eine Unterscheidung sehr leicht einsehen, die Kant in der Folge machen wird. Er unterscheidet zwischen Beraubung und Mangel. Eine *Beraubung* (*privatio*) tritt dann auf, wenn zwei positive Gründe vorhanden sind, die sich zum Teil, oder Ganz, widerstreiten; wo also eine *reale* Entgegensetzung auftritt. Dem gegenüber ist ein *Mangel* (*defectus*, *absentia*) zugegen, wenn ein positiver Grund fehlt. Kant erklärt dies mit einem unendlichen Urteil, denn „eine jede Verneinung aber, in so ferne sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein Mangel heißen“ (Begriff der Negativen Größen,

„Eine Größe ist in Ansehung einer andern negativ, in so ferne sie mit ihr nicht anders als durch die Entgegensetzung kann zusammen genommen werden, nämlich so, daß eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebt (Negative Größen, 786).

790). Alle Verneinung, die nicht eine Beraubung ist, soll ein Mangel sein. Was er genau sei, dies lässt Kant hier noch offen. Es wird nur insoweit bestimmt, als dass hier kein positiver Grund die Ursache sein kann, warum etwas in einem Dinge verneint wird

2. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes

Der *EmBG* gliedert sich in vier Teile. Die Vorrede, in der wichtige Bestimmungen angeführt werden, wie Kant den *EmBG* versteht und was er mit ihm bezweckt; den ersten Teil, der allgemein als der *streng* nach der mathematischen Sicherheit und *a priorisch* geführte ontotheologische Beweis bezeichnet wird; den dritten Teil des *EmBG*, in dem die Methode, die sich Kant bedient *a posteriorisch* sein soll und neben vielen Beispielen und Ausführungen aus der Naturwissenschaft eine *verbesserte Physikotheologie* und eine Theorie der Weltentstehung zum Besten gegeben wird; als vierter Teil folgt eine Systematisierung, Kritik und Rückblick auf die zur Zeit bekannten Gottesbeweise.

In dieser Arbeit sollen die ersten drei Teile der Reihe nach durchgegangen und interpretiert werden. Es wird zudem die ursprüngliche Einteilung Kants des *EmBG* in *Betrachtungen* und *Nummern* beibehalten bis zur zweiten Abteilung, um die Unvollständigkeit der *deutlichen* Erkenntnis Gottes nicht zu verdecken.

Die Vorrede wird eine Klärung der Absicht Kants, den *EmBG* betreffend, bieten. Denn Kant ist zwar um eine *Realdefinition* bemüht, kann aber aus gewissen Gründen (nicht erreichte klare Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen, Darstellung in aufeinander aufbauenden Schlüssen, Regelmäßigkeit in der Darstellung) nur einen *Beweisgrund* des Daseins Gottes bieten. Diese Klärung ist nur durch eine vorherige Erläuterung dessen zu verstehen, was eine *Realdefinition* und eine *klare und deutliche* Erkenntnis ist, weshalb dies in der Einleitung abgehandelt worden ist. Diese Anstrengung wurde unternommen, um ein Herantragen falscher Erwartungen und Absichten in Bezug auf den *EmBG* zu verhindern und zugleich die Leistung erkennen zu können von dem, was Kant im *EmBG* leistet.

Dann werden in der ersten Abteilung, die in der Einleitung gelegten, Fäden wieder aufgenommen, indem gezeigt wird, dass Kant sich zu Beginn seines *EmBG* auf den Standpunkt der *Begriffslogik* stellt und versucht unter dieser Voraussetzung das *ens realissimum* zu denken. Dabei wird sich ein Widerspruch ergeben, der zur Aufgabe derselben führen wird und den Weg frei macht zu einer neuen logischen Grundlage seiner Methode einer *sicheren und deutlichen* Erkenntnis. Dieser Methode folgend wird ein *verworrener* Begriff gegeben, der auf das hin untersucht wird, was unmittelbar in ihm erkannt werden kann. Und dies ist das *Dasein*, mit dem in den *EmBG* eingestiegen werden wird. Von nun an wird nur mehr versucht werden dieses Prädikat *klar und deutlich* zu erkennen.

Von diesem Prädikat wird eine zweigliedrige Aussage getätigt: es sei, zum einen, kein *reales* Prädikat und zum anderen sei es auszusagen als *absolute*, oder *relative* Position, oder *Setzung*. Durch eine weiterführende, exegetische Auslegung der Ausführungen Kants zu diesem Thema wird die Grundlage einer Relation, oder *Beziehung*, erarbeitet, die bei einem jeden *Urteil* zu Grund liegt. Diese Grundlage wird der *Grundsatz* sein, der den systematischen Punkt bezeichnet, von dem aus die unzusammenhängenden Betrachtungen Kants im *EmBG* in eine Systematik, bis zur *Definition* des *ens necessariums*, überführt werden. Von ihm aus müssen alle Ausführungen Kants zur *Möglichkeit*, *Unmöglichkeit*, irgendeinem *Dasein*, *notwendiges Dasein*, sowie den, dem *ens necessarium* notwendig zukommenden, Eigenschaften der *Einigkeit*, *Einzigkeit*, *Ewigkeit*, und *höchste Realität* zu sein, ihrer *Möglichkeit* nach begreifbar gemacht werden können. Dies wird den gesamten ersten Teil, den des ontotheologischen Beweises, ausmachen. Den Abschluss dieses ersten Teiles wird der Beweis sein, dass mit dem ontotheologischen Gottesbeweis die Eigenschaften desselben, *Verstand* und *Wille* zu haben, nur der *Nominaldefinition* nach erreicht werden und dass daher einige Begriffe unvermittelt eingeführt werden.

Damit wird die erste Abteilung des *EmBG* geschlossen und es wurde von dem *einfachen* Prädikat des *Daseins*, aus dem *Grundsatz* der *Beziehung*, aufgestiegen zum *ens necessarium*, dem noch die Eigenschaft fehlt, das es zu *Gott* macht – *Geist* zu sein. Daher war das Verfahren bis zu diesem Zeitpunkt *synthetisch*, denn es wurde von einem *Grund* ausgegangen und durch Vergleichung und Aneinanderhalten, das eine Prädikat des *Daseins*, näher bestimmt.

In der zweiten Abteilung des *EmBG* wird die Methode umgedreht und es wird von einer Welt als bestimmter durch eine *Analyse* der, in der bestimmten Welt vorkommenden, *Ordnung und Harmonie* hinab gestiegen bis zum *ens necessarium*, wo sich beide Bewegungen treffen werden. Dabei wird zuerst das im *EmBG* vorkommende Material (*Wunder*, *Dasein*, *Materie*, *Gesetze*, *Atmen und Luftkreis*, *Geometrie*) gesammelt werden, das eine solche *Ordnung und Harmonie* erkennen lässt, in einem weiteren Schritt wird es kategorisiert und unter allgemeinere Begriffe gebracht. Diese sind: *Natur*, natürliche und übernatürliche Begebenheiten, notwendige und zufällige Naturordnung, sowie moralische und unmoralische Abhängigkeit von *Gott*. Damit wird der Weg zu einem besseren Verständnis der folgenden Physikotheologie bereitet, die es gestatten wird auf den *Willen* Gottes, über die Organismen und *Wunder*, zu schließen, sowie denselben Schluss auf den *Verstand* Gottes, über die Organismen und die notwendige Naturordnung, erlauben.

In einer weiteren Nummer wird über den, durch einige Bestimmungen aus der *KdU* angereicherten Begriff des *Willens*, in der *verbesserten Physikotheologie* der Zusammenfall von Verstand und Willen in Gott einsichtig gemacht werden. Dies wird auch der letzte Schritt einer Rückführung auf das *ens necessarium* sein, denn über den Begriff der *Einigkeit* und *Einzigkeit* wird es mit demselben verknüpft, sowie durch die nähere Bestimmung der *inneren* Möglichkeit der Dinge (die erst hier, gegenüber der ersten Abteilung des *EmBG*, ihre volle Bestimmung erfahren wird) Gott als *Schöpfer*, und damit als *Realgrund* der Dinge, ausgewiesen.

Dadurch wird erst die *Möglichkeit* einer *Weltschöpfung*, die zugleich moralisch und physikalisch sein soll, geklärt werden können. Denn dadurch ist das *ens necessarium* erst vollständig als *Gott* (*geistiges* Wesen) erkannt, sowie zugleich damit die Wirklichkeit der erkannten Eigenschaften erreicht worden. Dieselben müssen, bevor sie als Eigenschaften des *ens necessariums* ausgewiesen werden können, als *Einheit* erkannt worden sein, was nichts anderes ist, als die Angabe der *Möglichkeit* der Weltschöpfung als zugleich moralischer und physikalischer (*Endzweck* der Schöpfung laut der *KdU*). Dadurch wird die *Realdefinition* Gottes als Möglichkeit einer, diesem Endzweck gemäßen, *Schöpfung* begriffen. Damit ist die Tür eröffnet die Klimax des *EmBG* in dem zu suchen, wovon die *Realdefinition* die *Möglichkeit* angibt. Da sie nur die Möglichkeit der Schöpfung angibt, kann bei derselben nicht stehen geblieben werden, da sonst ihr *Zweck* nicht erreicht werden würde. Dies aber ist die *Weltschöpfung* als zugleich moralischer und physikalischer, was nichts anderes ist als die *Kosmogonie* der zweiten Abteilung des *EmBG*, die damit die Klimax desselben ist.

Dies war aber die eigentliche Fragestellung dieser Diplomarbeit, womit zugleich die Forschungsthese derselben ausgesprochen, der Weg dorthin gezeichnet worden, sowie der Versuch einer *Systematik* der beiden ersten Abteilungen des *EmBG* begründet worden ist, da laut obigen die Klimax des *EmBG* in der *Weltschöpfung*, und nicht bloß im ontotheologischen Beweis, liegen muss und alle Anstrengungen Kants in dieselbe auslaufen.

2.1 Der a priorische Beweis oder die erste Abteilung des EmBG

2.1.1 Die Vorrede

In der Vorrede zum *EmBG* legt Kant dar, wie er „selbst damals von seinem ontotheologischen Argument gedacht bzw. wie er es eingeschätzt und gewertet hat“ (Die

Ontotheologie, 53). Dabei wird in der Vorrede des *EmBG* eine leichte Korrektur dessen gegeben, was er, entgegen dem in der Einleitung vorgestellten, im *EmBG* versuchen wird. In derselben wurde als das Programm Kants die Suche nach einer *klaren, deutlichen und sicheren* Erkenntnis angegeben, die er im Rahmen eines Primats der *Urteilslogik* versucht zu erreichen. Eine Darstellung dieser Vorrede wird sich daher, neben der *Einleitung*, als essentiell für die weitere Interpretation des *EmBG* erweisen, da nur so verhindert werden kann, dass von Außen Kriterien und *Erwartungen* an diese Schrift herangetragen werden, die der *EmBG* nicht erfüllt, weil Kant niemals denselben entsprechen wollte. Und die Korrektur wird die sein, dass er im *EmBG* keine *Demonstration*, oder Beweis, des *Daseins Gottes* gibt, sondern nur den *Beweisgrund* zu einer Demonstration, wie dies bereits der Titel des Buches andeutet.

„Es ist ein Gott“ (EmBG, 621). Dies wird von Kant am Beginn der Vorrede als die wichtigste Erkenntnis des Menschen ausgewiesen, da er derselben in Bezug auf seine Glückseligkeit bedürftig ist. Da nun alle Menschen dieser Erkenntnis bedürftig sind, hat

„die Vorsehung (...) nicht gewollt, daß unsre zur Glückseligkeit höchstnötige Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen, gemeinen Verstande *unmittelbar* überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insofern wir desselben äußerst bedürftig sein. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb den Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweistümer von dem *Dasein und den Eigenschaften* dieses Wesens an die Hand gibt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die *Demonstration* und die Abgemessenheit genau *bestimmter Begriffe* oder *regelmäßig verknüpfter Vernunftschlüsse* vermißt“ (EmBG, 621).

Damit unterscheidet Kant zwei Arten von Gotteserkenntnis. Zum einen die Gotteserkenntnis des gemeinen Verstandes, der sich zur Erkenntnis Gottes *unmittelbar* erhebt³⁰. Zum anderen wird eine *mittelbare* Erkenntnis Gottes behauptet, die den Umweg

³⁰ Wobei es sich hier nur um eine Unmittelbarkeit für den gemeinen Verstand handelt. Es findet dieser unmittelbare Schluss statt, weil in seiner Prämisse keine *deutlichen* Begriffe, sondern *dunkle* auftreten. Es scheint dem natürlichen Verstand so, als ob aus der Prämisse unmittelbar, nach dem Satz der Identität, der Schluss gezogen werden könnte, dass Gott sei. Dabei liegen viele *deutliche* Bestimmungen in der Prämisse, die als nur eine Bestimmung erscheinen. Dadurch ist es dem natürlichen Verstand möglich, sich zur Erkenntnis Gottes scheinbar unmittelbar aufzuschwingen. Die Prämisse lautet: Die Welt bietet sich in ihrer Mannigfaltigkeit als geordnet dar. Daher muss ein Wesen *sein*, das *Verstand und Wille* hat, da die Ordnung sonst nicht erklärt werden könnte. Dies allerdings ist wahrhaft erst nach einer ganzen Reihe von Handlungen des Gemüts aussagbar, wie sich noch zeigen wird.

über die Spitzfindigkeit feiner Schlüsse gehen muss. Wenn man diese beiden Erkenntnisarten mit Namen benennen wollte, so würde die erste Art die *populäre* Erkenntnis Gottes und die zweite Art die *schulmäßige* heißen müssen. Beide unterscheiden sich durch das Wie der Gotteserkenntnis.

Im ersten Fall wird das *Dasein* Gottes aus Beweistüchern, die dem gemeinen Verstand dargeboten werden, *unmittelbar* durch deren *Anschauung*³¹ gewonnen, ohne dass über dieselbe theoretisch reflektiert werden muss. Dies ist eine Gotteserkenntnis auf *natürlichem* Wege. Kant hat hier wohl vor allem den von ihm sehr geschätzten physikotheologischen Gottesbeweis vor Augen, der jedem Menschen einsichtig ist, so fern nur sein gemeiner Verstand nicht durch eine falsche Kunst verwirrt wurde. Da auf diesem Weg Gott ohne eine theoretische *Reflexion* erkannt wird, bleiben die bei dieser Erkenntnis verwendeten³² *Begriffe* unbestimmt, weshalb der subtile Forscher die genaue *Abgemessenheit* der Begriffe und Vernunftschlüsse vermisst.

Es bleibt hier noch Anzumerken, dass die oben verwendete Bedeutung von *Unmittelbarkeit* noch genauer zu bestimmen ist, da sonst Missverständnisse aufkommen können. Es wird von Kant unter *Unmittelbarkeit* ein Vorkommen von etwas gemeint, durch das ansichtig wird, dass es einen Gott geben müsse. Es ist lediglich so, dass der Verstand durch das ihm gebotene Material von sich aus veranlasst wird, auf das *Dasein* Gottes zu schließen, ohne von einer bewussten Reflexion geleitet worden zu sein. Daher könnte der Standpunkt hinterfragt werden, wenn mit Bezug auf Kant behauptet wird, dass „der Mensch unabhängig von einem Beweis eine subjektive Gewißheit der Existenz Gottes“ (Moralisches Gefühl, 186) hat. Hier wird offenbar *Unmittelbarkeit* anders verstanden, als es bei Kant der Fall ist. Er verwendet zwar das Wort *unmittelbar*, jedoch um die natürliche Art der Gotteserkenntnis von einer Erkenntnis Gottes abzugrenzen, die eine natürliche Erkenntnis durch die *Reflexion* auf sie noch einmal künstlich nachzeichnen möchte³³ und ihr innerhalb dieser Reflexion die *Abgemessenheit* der Begriffe und Schlüsse

³¹ Es wird die Welt in ihrer *Geordnetheit* durch die Sinne angeschaut. Daraus sieht sich der gemeine Verstand zur Aussage getrieben: Es ist ein Gott und er hat Verstand und Wille.

³² Diese Begriffe werden verwendet und nicht bestimmt. Dabei interessiert es den Verstand nicht, woher sie kommen und welchen Umfang sie haben, sondern lässt sich von ihnen zu einer Erkenntnis des *Daseins* Gottes führen. Eigentlich müsste es besser heißen: Sie verwenden ihn, um zu dieser Erkenntnis zu kommen.

³³ Wenn es denn richtig ist, dass die mittelbare Einsicht in das *Dasein* Gottes die natürliche, unmittelbare Einsicht voraussetzt und letztere in der Reflexion wiederholt wird, so stellt sich die Frage, ob denn nicht dieser natürliche Weg der Gotteserkenntnis allen Menschen gemein ist, auch denen, die eine subtile Nachforschung bevorzugen. Denn „wie konnte er in den Besitz derselben (d. h. der Gotteserkenntnis, Anm.

zu bestimmen versucht (physikotheologischer Gottesbeweis); oder die gar aus allgemeinen Begriffen *in abstracto* versucht das Dasein Gottes zu beweisen (ontotheologischer Beweis). Damit ergibt sich in diesem Fall immer eine Abhängigkeit dieser Einsicht von Beweistümem; sie ist nicht ein „unmittelbares Wissen von der Existenz Gottes“ (Moralisches Gefühl, 186).

In der zweiten Art der Gotteserkenntnis wird eine *Demonstration* versucht, wobei Kant in der Vorrede nicht genau bestimmt, was er darunter versteht. Sala versteht darunter „eine besondere Art von Beweis, nämlich, wie es am Anfang der III Abtlg. angegeben wird, ein Beweis der Existenz Gottes (1) mit *mathematischer Evidenz*, (2) und zwar als allerhöchsten und (3) einzigen Wesens“ (KFG, 103). Dabei lässt der Autor den Begriff der mathematischen Evidenz unbestimmt, um den es eigentlich zu tun ist und es bleiben nur *inhaltliche* Bestimmungen, weshalb eine Demonstration eingeschränkt bleiben würde auf den Bereich des ontotheologischen Gottesbeweises, da zu den Elementen einer *Demonstration* der Aufweis eines allerhöchsten und einzigen Wesens gehören müsste. Damit aber bleibt der Begriff einer Demonstration auf den Bereich der speziellen Metaphysik eingeschränkt, wodurch sie in anderen Bereichen, wie zum Beispiel der Mathematik, verunmöglicht wird. Diese Konsequenz lässt sich vermeiden, denn wirft man einen Blick auf die Stelle, auf die von Sala in diesem Zusammenhang angespielt wird, fällt auf, dass Kant hier gar nicht von einer Demonstration sondern von *mathematischer Gewissheit* spricht. Letztere konnte Sala nicht weiter bestimmen, da dieselbe von ihm als ein Merkmal des Begriffs einer Demonstration gelesen und daher selbst zu einer Bestimmung geworden war. Kant hingegen bestimmt die mathematische Evidenz wie folgt:

„Die Überzeugung von der großen Wahrheit, es ist ein Gott, wenn sie den höchsten Grad mathematischer Gewissheit haben soll, hat dieses Eigene: daß sie nur durch einen einzigen Weg erlangt werden (kann)“ (EmBG, 729).

Beig versucht in seiner Arbeit zu bestimmen, was denn eine *mathematische Evidenz* sei: „Etwas ist mit mathematischer Evidenz nachgewiesen, wenn sein Gegenteil absolut unmöglich ist“ (Auseinandersetzung, 70). Nun hat diese Bestimmung mit der von Kant

B. H.) kommen, außer von dem natürlichen Wahrheitssinne geführt; (...) somit, auf welchem andern Wege erlangt er sie zuerst, außer auf dem kunstlosen, und populären Wege“ (Anweisungen, 32)? Also selbst derjenige, der eine subtile Nachforschung anstellt, hat einmal das Dasein Gottes unmittelbar in seiner Anschauung erkannt und *verdeutlicht* diese Erkenntnis lediglich.

gegebenen nichts gemeinsam, wenn sie weiter so bestimmt wird, wie es Beig im Folgenden macht. Denn er bezieht die oben gegebene *Definition* sofort auf eine inhaltliche Bestimmung, womit die mathematische Evidenz (ebenfalls auf einen Gottesbeweis bezogen) auf den Aufweis Gottes als *ens necessarium* hinauslaufen würde. Die Frage war die nach der Unmöglichkeit des Gegenteils. Das *ens necessarium* stellt diese Unmöglichkeit des Gegenteils dar, da es notwendig existieren muss und die *Nominaldefinition* desselben die Undenkbarkeit des Gegenteils (der Nichtexistenz) ist. Damit aber wird der Geltungsbereich dieser Bestimmung wiederum auf die spezielle Metaphysik eingeschränkt. Bei Schmucker wird der Begriff einer Demonstration nicht bestimmt, sondern lediglich verknüpft mit der *Definiertheit* von Begriffen, wobei nicht weiter erklärt wird, was damit gemeint ist.

Legt man das in der *Einleitung* ausgeführte zu Grunde, so fällt es nicht schwer zu bestimmen, was Kant im *EmBG* unter einer *Demonstration* versteht. Es soll eine Demonstration des *Daseins Gottes* erfolgen. Dabei soll sowohl demonstriert werden, *dass* Gott ist und damit verbunden in gleicher Weise und aus denselben Prinzipien, *was* Gott ist. Die Themen werden unter anderem sein *Dasein* sowie sein *Wesen* selbst sein, also auch die Fragen betreffen, ob und inwiefern ihm *Wille* und *Verstand* zuzusprechen sind. Beides soll demonstriert werden. Nun ergab sich aus der *Einleitung*, dass eine *Demonstration* dann erfolgt, wenn ein *vollständiger* Begriff durch eine *Analyse* geschaffen wird. Dabei ist nur darauf zu achten, dass Gott nicht nur in einen *deutlichen* Begriff eingefasst werden soll, sondern darüber hinaus soll er *ausführlich bestimmt* sein. Deutlich bestimmt war ein Begriff durch ein *Urteil*, den ausführlichen Begriff errang Kant durch *Schlüsse*. Durch ersteres war es nur möglich ein Prädikat dem Subjekt *klar* zuzuerkennen. Ob sich nun dieses unmittelbar auf das Subjekt bezog oder nur mittels eines *Zwischenmerkmals*, blieb dabei unbestimmt. Erst durch *Schlüsse* wird die Totalität der *deutlichen* Begriffe erreicht, da es durch sie möglich wird, alle Begriff *deutlich* dem Subjekt zuzuerkennen, da sie es den Urteilen voraushaben auch die Mittelbegriffe unter sich zu vereinen. Damit aber wird ersichtlich, dass die *Demonstration* in ihrem Kern nichts anderes ist als die *Definition*. Kant wird also versuchen Gott zu definieren, was nichts anderes sein wird als dessen *ausführlich bestimmten Begriff* durch eine *Analyse* anzugeben.

Es soll hier nur noch ein ergänzender Einschub erfolgen, der klarer machen kann, was Kant im *EmBG* macht und warum er es macht. Dabei wird vom folgenden Zitat ausgegangen werden als dem systematischen Punkt und zu dem im Folgenden, die von Kant gegebenen Merkmale, hinzugesetzt werden.

„Der wissenschaftliche Vortrag nämlich, hebt die Wahrheit, aus dem, von allen Seiten, und in allen Bestimmungen, ihr entgegengesetzten Irrtume heraus, und zeigt, durch die Vernichtung dieser, ihr gegenüberstehenden, Ansichten, als irrig, und im richtigen Denken unmöglich, die Wahrheit als das, nach Abzug jener, allein übrig bleibende, und darum einzigmögliche Richtige. (...) Dieser Vortrag lässt die Wahrheit vor unseren Augen, aus einer Welt voll Irrtum, werden und sich erzeugen“ (Anweisungen, 32).

Dabei wird unter einem wissenschaftlichen Vortrag eine *systematische Demonstration* eines Gegenstandes verstanden. Im Laufe dieser Demonstration wird der entgegengesetzte Irrtum als solcher erkannt und als Denkunmöglich ausgewiesen. Die Wahrheit ist als dessen Entgegensetzung mit dem Irrtum verknüpft und bleibt dadurch als einzig mögliche, nach dessen Aufweis als Denkunmöglich, übrig. Nach dem Durchgang durch diesen Irrtum *wird* die Wahrheit und *erzeugt* sich. Diese Ansicht einer Demonstration hat den Vorteil, auch in Gebieten außerhalb der speziellen Metaphysik, Anwendung finden zu können, da ihre Definition eine *formale* ist. Sie zeigt zudem das Gegenteil als Irrtum auf, woraus ansichtig wird, dass sie die einzig mögliche ist, was die Bestimmung der mathematischen Evidenz nach Kant war; und nicht zuletzt entspricht das Vorgehen Kants im *EmBG* genau diesem Schema, was allerdings erst im Laufe dieser Arbeit eingeholt werden wird³⁴.

Da Kant einen populären und einen schulmäßigen Weg unterscheidet, stellt sich die Frage, welchen von beiden Wegen er im *EmBG* beschreiten wird. Da er eine Abhandlung über dieses Thema zu schreiben beabsichtigt, ist damit immer eine Reflexion verbunden und es wird der populäre Weg für ihn somit verunmöglicht. Nun könnte man auf den Gedanken kommen, dass Kant damit den zweiten, vom ersten unterschiedenen Weg, nehmen wird. Blickt man allerdings auf den Titel des *EmBG*, so fällt auf, dass Kant nicht eine Demonstration des *Daseins Gottes* in dieser Schrift geben, sondern nur deren *Beweisgrund* darlegen wird, was auch in der Vorrede selbst von ihm betont wird:

„Diese Demonstration ist indessen noch niemals erfunden worden, welches schon von anderen angemerkt ist. Was ich hier liefere, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, ein mühsam gesammeltes

³⁴ Hier soll nur ein kurzer Hinweis gegeben werden, der erst durch die folgenden Ausführungen gefüllt und eben dadurch in seinem Anspruch eingeholt werden wird. In der ersten Betrachtung vernichtet Kant den cartesianischen Gottesbeweis, indem er aufzeigt, dass dessen Bedingung denkunmöglich ist. Das *Dasein* kann kein Prädikat sein, da sonst der Möglichkeitsbegriff eines Dinges nicht durchgängig bestimmt wäre und es bei der Möglichkeit nur mehr um die Frage nach der Existenz geht. Das Dasein ist deshalb kein *reales* Prädikat, was den Blick frei macht und anleitet, für eine Bestimmung des Daseins als kein *reales* Prädikat, woraus sich Gott *erzeugen wird* im Laufe der gesamten Arbeit. Dies Aufzuzeigen ist der Anspruch, der aus der Sache heraus erst am Ende eingeholt werden kann.

Baugerät, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt ist, um (...) nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgeretheit das Gebäude zu vollführen“ (EmBG, 622).

Geht man über diese Bemerkung Kants hinweg und meint in dieser Schrift eine Demonstration zu finden, so trägt man falsche *Erwartungen* an sie heran und das Urteil über sie muss negativ ausfallen. Nun will Kant nur den *Beweisgrund* zu einer *Demonstration* geben, was nicht „die Argumentation selbst, sondern das, worauf sie beruht: die Grundlage des Beweises, die *ratio probandi*“ (KFG, 102) sein soll.

Damit enthebt sich Kant dem Zwang einer Demonstration im strengen Sinne, was nicht heißen soll, dass die *Evidenz* darunter leidet. Würde Kant eine *Demonstration* gegeben haben wollen (womit wir bei den Merkmalen einer Demonstration angelangt sind, die Kant im *EmBG* nennt), so müsste er die Beweistümer mit den Folgerungen deutlich verknüpft, das Ganze eine Regelmäßigkeit des Vortrags erhalten und den Verstandesurteilen durch die logische Kunst die Gestalt der Festigkeit gegeben haben (Vgl. hierzu: *EmBG*, 623). Stattdessen maß sich Kant lediglich an, das Baugerät gesammelt zu haben, aus dem sich das Gebäude, oder das System³⁵ erbauen lässt.

Erstens lässt sich das sehr gut mit der Form vereinbaren, die Kant dem *EmBG* gegeben hat. Er stellt letzteren in der Form von *Betrachtungen* dar, die für sich selbst stehen und aus denen nicht so leicht ersichtlich ist, wie sie denn mit den anderen verknüpft sein sollen. Es ist vielmehr so, dass Kant nur lose Reflexionen zu einzelnen Fragestellungen anstellt, was sich sogar noch innerhalb der Betrachtungen verfolgen lässt, die ihrerseits in *Nummern* untergliedert sind. Man möge sich nur fragen, wie denn die erste Betrachtung über das *Dasein* zusammenhängt mit der zweiten über die innere Möglichkeit der Dinge; wie sich aus dieser wiederum das schlechterdings notwendige Wesen ableiten lässt und zudem noch in der vierten Betrachtung dieses Wesen als *Geist* ausgewiesen werden kann. Zu welchem Ergebnis man hier immer kommen mag, so steht doch das Folgende fest: es ist sehr schwer diesen Zusammenhang herzustellen und nicht ohne Probleme aus dem *EmBG* selbst herauszulesen.

³⁵ Auch die Begriffe „System – Demonstration – Gebäude“ verwendet Kant synonym. (Vgl. hierzu: *EmBG* auf Seite 623). Er glaube ein Gebäude von nicht geringer Trefflichkeit aufführen zu können, wenn es nur unter geübtere Hände komme. Deshalb habe er den Teilen nicht einer so großen Festigkeit gegeben, wie dies in einem *System* erforderlich sei, aber da er keine *Demonstration* angekündigt habe, entschlage er sich dieser Forderung.

Zweitens, legt man dem folgenden zu Grunde, dass Kant in seinen Vorlesungen Baumgartens *Metaphysica* zu Grunde legte³⁶ und sich zudem sattsam mit Meier und seinem *Vollkommenheitsbegriff*, sowie dessen Ästhetik, auseinandergesetzt hat³⁷, wird die Anspielung verständlich, wenn er schreibt, dass „die Zeichnung (d. h. der *EmBG*, Anm. B. H.) in den Teilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit“ (*EmBG*, 623) erhalten wird. Denn folgt man Meier,

„so muss doch eine gelehrte Erkenntnis, im Ganzen betrachtet, zugleich eine schöne Erkenntnis sein, wenn sie anders in einem so hohem Grade verbessert werden soll, als möglich ist“ (Auszug, XVI 109).

Es ist diesem Zitat zu entnehmen, dass für Kant eine vollkommene Erkenntnis im gleichen Maße eine *schöne* Erkenntnis sein muss, zu der notwendig eine *Regelmäßigkeit* in der Ausführung gehört. Dies erreicht Kant in seiner Schrift nicht, denn er schreibt:

„Es könnte scheinen, eine Verletzung der Einheit (...) zu sein, daß ihn und wieder ziemlich ausführliche physische Erläuterungen vorkommen; allein da meine Absicht in diesen Fällen vornehmlich auf die Methode mittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes hinaufzusteigen, gerichtet ist, so habe ich diesen Zweck ohne dergleichen Beispiele nicht wohl erreichen können“ (*EmBG*, 625).

Aus den Absichten Kants, nämlich Gott als Geist darzustellen, ergibt sich die Miteinbeziehung von physikalischen Erläuterungen in seine Schrift, die das Gesagte *in concreto* darstellen sollen. Ohne sie hätte er sein Ziel nicht erreichen können, da die Physikotheologie auch Thema sein wird. Dadurch aber ergibt sich für ihn beinahe ein Bruch in der Einheit (und nicht nur eine Verletzung der Regelmäßigkeit der Darstellung), da einige Teile dieser Schrift sich nicht der oben geforderten Regelmäßigkeit fügen können. Ist dem aber so, verfehlt Kant in seiner Schrift das oben angegebene Kriterium einer gelehrten Erkenntnis.

Drittens müsste Kant in seiner Schrift Verstandesurteilen durch die logische Kunst die Gestalt der Festigkeit gegeben haben. Damit aber ist die, von Schmucker so genannte, „freie akademische Darstellungsweise“ (*Die Ontotheologie*, 53) nicht zu vereinbaren. Im Grunde wäre es zur Erreichung dieser Forderung nötig, das Darzustellende in das Kleid von aufeinander aufbauenden *Schlüssen* zu packen, was sehr an die Methodik der

³⁶ Vgl. hierzu: Kant *Einrichtung*, 911f. Dass Kant stark beeinflusst worden ist von Baumgartens *Metaphysica* ist Konsens der Sekundärliteratur. Darüber hinaus setzt sich Kant mit diesem Autor im *EmBG* auseinander (*EmBG*, 635f).

³⁷ Vgl. hierzu: *Kants Logik*, 379ff

Scholastik erinnert und dem sich Kant in seiner früheren Schrift *Nova Dilucidatio* versucht hat anzunähern.

„Eben so wenig wie ich dasjenige was ich liefere vor die Demonstration selber will gehalten wissen, so wenig sind die Auflösungen der Begriffe deren ich mich bediene schon *Definitionen*. Sie sind wie mich dünkt richtige Merkmale der Sachen wovon ich handele, tüchtig, um daraus zu abgemessenen Erklärungen zu gelangen, an sich selbst um der Wahrheit und Deutlichkeit willen brauchbar, aber sie erwarten noch die letzte Hand des Künstlers, um den Definitionen beigezählt zu werden“ (EmBG, 622)

Kant wird sich mit dem *bloßen* Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes begnügen. Analog zu dem (zur gleichen Zeit) erschienen Werk *Deutlichkeit der Grundsätze*, bescheidet sich Kant darüber hinaus damit, keine *Definitionen im strengen Sinne*³⁸ geben zu wollen. Denn der *Metaphysik* als der *höheren Philosophie* sind *verworrene* Begriffe oder Objekte³⁹ gegeben, die durch eine *Analyse* auf ihre *Prädikate* hin befragt werden. Ob die unmittelbar eingesehenen Prädikate insgesamt den *ausführlich bestimmten Begriff* des Dinges darstellen, oder nicht, bleibt dabei unbekannt. Würde diese durchgängige Bestimmung stattgefunden haben wäre eine *Definition* von dem Objekt, oder dem Begriff, gegeben worden. Da aber dem menschlichen Denken nur der *verworrene* Begriff eines Dinges gegeben wird, aus dem nicht unmittelbar ersichtlich wird, welche Prädikate zu einer durchgängigen Bestimmung nötig sind, bleibt dem sich dieser Schwierigkeit bewussten Verstand nichts anderes übrig, als die Merkmale, die er zuerst und unmittelbar in seiner *inneren Erfahrung* wahrnimmt, herauszunehmen und aus ihnen Schlüsse und Erklärungen zu *erfinden*. Wobei Erklärungen das intendierte Objekt zwar beschreiben, aber noch offen bleibt, ob sie den ausführlich bestimmten Begriff darstellen.

³⁸ Unter strengen Sinn wird hier die Darstellung des Beweises in einer vollkommenen ästhetischen Hinsicht verstanden. Der *Beweisgrund* enthält alles in sich, was zu einer Demonstration gefordert wird, allerdings ist die *Form*, in der diese Auftritt nicht die, die sie haben müsste. Aber wenn der *EmBG* denn der *Beweisgrund* sein will muss alles in diesem Grund schon enthalten sein, aber noch unausgefaltet. Dabei ist anzumerken, dass dieses ästhetische Kriterium mehr ist als ein solches, da dies auf Kosten der *Deutlichkeit* der verwendeten Begriffe geht. Es scheint hier gleich zuzugehen wie in der *Grundlage der WL*. Auch dort wird ein Grundsatz angegeben, der in sich die gesamten späteren Ausführungen bereits in sich enthält, da er ja ein *Grundsatz* ist. Dasselbe hier. Es ist dies der *Beweisgrund* zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Als solcher enthält er alles, was zu diesem nötig ist und wenn es nun jemanden einfallen sollte den Beweis selber zu geben, so kann er *inhaltlich* nichts dazutun, sondern nur dessen bereits gegebenen Inhalt *verdeutlichen*.

³⁹ Es wird hier bewusst mit dem Begriffspaar „Begriff – Objekt“ jongliert um darzustellen, dass sich Kant in der Verwendung dieser beiden Wörter nicht konsequent verfährt. Man sehe sich nur die *Deutlichkeit der Grundsätze* genauer durch, so wird man zu diesem Ergebnis kommen müssen.

Um dies zu wissen, muss zur *Analyse* noch die *Synthese* treten, die den *ausführlich* bestimmten Begriff verbürgt. Diese, durch die bloße *Analyse* gefundenen Merkmale, gehören mit Notwendigkeit den Dingen zu, die an sich selbst sind, und damit je für sich betrachtet der Wahrheit fähig sind. Jedoch bleiben sie mit Blick auf ihre Zugehörigkeit zu einer *Definition* unbestimmt, solange nicht der *vollkommene Begriff* aus ihnen aufgebaut wurde. Sie sind wahr, so dass aus ihnen Sätze gebildet werden können, aus denen in der Folge dann *Definitionen erfunden* werden.

Es hat sich im Laufe der Interpretation der Vorrede bis jetzt ergeben, dass Kant im *EmBG* keine *Demonstration* im strengen Sinne geben wird und zwar, weil er die Beweistümer nicht mit ihren Folgerungen verknüpft hat, was sich in der Darstellungsform des *EmBG* als ein Konglomerat von Betrachtungen niederschlägt; weil notwendig aus der Methode durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die immer *in concreto* dargestellt werden müssen, eine gewisse Unregelmäßigkeit in der Darstellung ergeben hat, die der *gelehrten Erkenntnis* im Anschluss an Meier entgegen steht; und weil die Form der Darstellung der Verstandesurteile nicht in das strenge Korsett von aufeinander aufbauenden *Vernunftschlüssen* beruht, sondern vielmehr einer freien akademischen Form folgt, die ihrerseits doch die Vernunftschlüsse, allerdings nicht in der entsprechenden Form, in sich enthalten muss.

Nun schreibt Beig in seiner Arbeit:

„Freilich mündet Kants Beweisgang (...) sehr wohl im Nachweis, dass jenes notwendige Wesen Verstand und Wille, also *Geist* besitzt. Da der Beweisgang mit der Ableitung aller Eigenschaften des göttlichen Wesens endet, fragt man sich, inwiefern der Beweisgrund noch einer Demonstration bedürftig ist“ (Auseinandersetzung, 69).

Hier erscheint ein völlig anderes Verständnis von dem, was denn eine Demonstration sei. Sie hängt, entgegen der obigen Behauptung, dass Gott als *ens necessarium* erwiesen werden muss, nun an dem Aufweis Gottes als *Geist*. Eine Demonstration wäre demnach nach Beig die Darstellung Gottes als Geist, was ein *unvermittelter* Übergang von einer Vorstellung zur anderen, ist der aus dem Vorhergehenden nicht ableitbar ist. Des Weiteren sei die Unsicherheit Kants in Bezug auf seine Schlussfolgerungen der Grund, warum er keine Demonstration gibt (Vgl.: Auseinandersetzung, 68f). Jedoch wurde oben versucht zu zeigen, dass die Begriffe, mit denen Kant zu Werke geht, *sichere* sind und aus ihnen nach den Regeln der Logik sichere Schlussfolgerungen gezogen werden können. Lediglich das Fehlen von *Definitionen* ist ihm in diesem Zusammenhang zur Last zu legen. Nun besteht der Vorbehalt Kants aus der Vorrede des *EmBG* (dass derselbe eben nur *Beweisgrund* und

nicht eine *Demonstration* ist) nicht darin, gegenüber gewissen Schlussfolgerungen eine Unsicherheit an den Tag zu legen, sondern nicht alle Beweistümer mit letzteren verknüpft zu haben.

Schmucker äußert sich zu dem Thema wie folgt:

„Deshalb (weil der Aufweis Gottes als Geist durch eine andere Art von Beweis als den ontotheologischen geführt wird, Anm. B. H.) wird man das, was er in der Vorrede ganz allgemein von der Unvollständigkeit der Ausführungen, der ungenügenden Abgrenzung und Bestimmung der Begriffe, der Einführung bloßer Beweistümer und gemeiner Verstandesurteile sagt, in erster Linie auf diese 4. Betrachtung beziehen müssen“ (Die Ontotheologie, 56).

Aus dem oben Ausgeführten ist ersichtlich, dass auch dieser Äußerung nicht vollends zuzustimmen ist. Da die oben behandelten Probleme allgemein bei jeder Art des Philosophierens auftreten, können sie nicht nur auf die 4. Betrachtung des *EmBG* bezogen werden. Denn dann müsste Kant eine *Demonstration* in den ersten drei Betrachtungen gelungen sein, was aber *Definitionen* und *schulgemäße* Verknüpfung der *regelmäßig* dargestellten Vernunftschlüsse erfordern würde. Tatsächlich scheint Schmucker dieser Meinung zu sein, wenn er schreibt:

„Aber immerhin konnte er (damit ist wohl Kant gemeint, Anm. G. H.) als einziger nach der Überzeugung Kants die ontotheologischen Grundeigenschaften Gottes demonstrativ dartun, eine Aufgabe, die nach ihm bisher kein Gottesbeweis wirklich zu lösen vermocht hatte“ (VKK, 58).

Damit aber würde der Vorrede vollkommen widersprochen werden und nicht alle Äußerungen des Autors, sowie die gesamte Struktur des Arguments, berücksichtigt werden. Kant wäre sich und seiner Suche nach der richtigen Methode voraus; die folgenden, dieser Suche gewidmeten, Schriften von ihm, vor allem die *Deutlichkeit der Grundsätze*, wären blanker Zynismus.

2.1.2 Die erste Betrachtung der ersten Abteilung des EmBG über das Dasein überhaupt

2.1.2.1 Vom Dasein überhaupt

Es wird sich in dieser Nummer herausstellen, dass Kant sich am Beginn des *EmBG* auf den Standpunkt von Descartes stellen und dessen Gottesbeweis mitvollziehen wird, der seinerseits auf der logischen Grundlage der *Begriffslogik* aufruht. Dabei wird sich ein

Widerspruch in dem höchsten, *deutlichsten* Begriff (dem des *ens realissimum*) ergeben, auf Grund dessen Kant diese logische Grundlage aufgeben und den von Descartes intendierten Gottesbeweis auf einer neuen logischen Grundlage gestalten wird. Dabei wird nicht mehr angenommen, dass das *Dasein* auf Grund des höchsten nur denkbarsten Begriff in demselben liegen muss, sondern es wird vielmehr ein Prädikat, als in einem *vorworren* gegebenen Begriff (dem Gottes) liegend, erkannt werden und dies wird durch die weiteren Ausführungen Kants *verdeutlicht*, bis es am Ende in einer *Weltschöpfung* gipfelt.

Kant gibt seinem *EmBG* die Form von *Betrachtungen*. Die erste Betrachtung hat als ihren Gegenstand das *Dasein*. Es ist erstaunlich, dass in der Sekundärliteratur keine Begründung dafür zu finden ist, warum Kant den *EmBG* mit einer Betrachtung über das *Dasein* beginnen lässt. Dass in dieser ersten Betrachtung eine implizite Widerlegung des cartesianischen Arguments beinhaltet ist, sei zugestanden, und dass er darüber hinaus neben diesem negativen Gebrauch noch eine positive *Erklärung* des Daseins gibt, ebenfalls. Doch dies klärt nicht die Frage, warum er gerade damit beginnt

Der *Metaphysik* sind, entgegen der Mathematik, *verworrene* Begriffe gegeben, die sie durch eine *Analyse deutlich* machen muss. Es darf also nicht von *Definitionen* und Begriffen ausgegangen werden, denn diese sind erst am Ende der *Analyse* zu haben, nachdem der Begriff *deutlich* geworden ist. Dabei wird durch *unmittelbare*, innere Erfahrung, oder durch das *mitbegriffen-sein* des Prädikats im Subjekt, nach dem Satze der Identität ein Merkmal des Gegenstandes der Betrachtung mit *Sicherheit* als in ihm liegend aufgefunden, ohne dass dabei die *Definition* in den Blick käme. Ist dies geschehen, kann aus diesem Merkmal mit Sicherheit ein *Schluss* gezogen, oder es *erklärt*, werden.

Nun geht es Kant im *EmBG*, wie der Titel schon andeutet, um einen Beweisgrund vom *Dasein Gottes*. Dabei ist zu merken, dass es nicht nur um ein *Dasein* geht, sondern ebenso um das *Dasein Gottes*. Es könnte sich wiederum die Vermutung aufdrängen, Kant habe einfach mit dem begonnen, was er in der Überschrift vorgefunden hat: dem *Dasein*. Dem gegenüber geht er vielmehr vom *Begriff Gottes* aus. Mit diesem war, bis zur Zeit Kants, immer die Vorstellung des *ens realissimum*⁴⁰ verbunden. Dieser Begriff ist so gelagert, dass in ihm *unmittelbar*, nach dem Satze der Identität, das *Dasein* mit aufgefunden werden muss. Denn es ist derjenige Begriff, der fordert, dass alle *Realitäten* in

⁴⁰ Mit der Vorstellung Gottes als *ens realissimum* war, und ist, notwendigerweise die Vorstellung Gottes als *ens necessarium* verbunden. Das *ens realissimum* ist zugleich das *ens necessarium*, dasjenige also, das nicht nicht seiend gedacht werden kann. Damit ist notwendigerweise das *Dasein* als *reales* Prädikat in ihm, da es sonst als nicht seiend vorgestellt werden könnte. Dann aber gehört das *Dasein* zu seiner *inneren Möglichkeit*.

ihm in höchster Form können aufgefunden werden; ist dem nicht der Fall, widerspricht dies der *inneren Möglichkeit* des Begriffs selber. Ist nun das Dasein ein Prädikat, muss es in ihm aufgefunden werden können, da es ihm sonst abgehen würde, was aber der obigen Forderung (seinem Begriff nach) widersprechen würde. Daher, denkt man sich den Begriff Gottes, kann in ihm *unmittelbar* (und mit *Evidenz*) das Prädikat des Daseins gefunden werden. Genau dies macht nun Kant, gemäß seiner methodischen Forderung, und versucht im Begriff dieses Gegenstandes das aufzusuchen, was als sicher in ihm liegend, erkannt werden kann, was kein anderes ist als das *reale* Prädikat des *Daseins* (denn es muss notwendig seinem Begriff nach als in ihm liegend vorgestellt werden). Aus diesem Grund fängt Kant mit einer *Betrachtung zum Dasein* an, denn es ist vorzüglich das Merkmal an einem Gegenstand der Betrachtung, das unmittelbar und nach dem Satz der Identität, in ihm aufgefunden werden kann, eben weil Gott als *ens realissimum* gedacht wird. Damit wird genau der methodischen Forderung entsprochen, die er in der *Deutlichkeit der Grundsätze* formuliert hat.

Da Kant sich „als einer, der die Definition sucht“ (EmBG, 629) ansieht, gibt er keine „förmliche Erklärung des Daseins“ (EmBG, 629), sondern versichert sich von dem, „was man mit Sicherheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff desselben bestehe“ (EmBG, 629). Daraus ergibt sich der Inhalt der beiden ersten Nummern der ersten Betrachtung, die eine bejahende und eine verneinende Aussage enthalten werden und daher findet sich hier die These Kants „in der zwiefachen Form der verneinenden und bejahenden Aussage“ (Kants These, 10), die auf die beiden ersten Nummern aufgeteilt ist.

2.1.2.2 Die erste Nummer der ersten Betrachtung

In der ersten Nummer wird die negative Aussage getätigt: „Das *Dasein* ist gar kein *Prädikat* oder Determination von irgend einem Dinge“ (EmBG, 630). Gemäß seiner Methode hat Kant das aufgefundene Merkmal Gottes (das *Dasein*) selbst noch einmal auf das hin befragt, was in ihm *sicher* erkannt werden kann. Es stellte sich jedoch überraschender Weise heraus, dass es gar kein Prädikat von irgendeinem Ding ist und nicht im *Begriff* dieses Dinges (des *ens necessarium*) aufgefunden werden kann. Dies widerspricht aber dem Einstieg in diese Betrachtung, wonach das *Dasein unmittelbar* im Begriff des *ens necessarium* aufgefunden werden muss.

Dieser Widerspruch lässt sich leicht auflösen. Kant hat sich zu Beginn seiner Betrachtung auf den Standpunkt der *Begriffslogik* gestellt. Es war ein Begriff von einem Ding gegeben, in dem das Dasein notwendigerweise mit eingeschlossen war, wollte nicht seiner *inneren Möglichkeit* widersprochen werden. Es war dies die leibnizsche Frage, wie ein Element einer Vorstellung eines Gegenstandes in ihm begriffen war, ob *deutlich* oder *klar*. Nun gibt es einen Begriff von einem Gegenstand der Vorstellung durch den die *deutliche Erkenntnis* seiner Elemente notwendigerweise mitgesetzt ist und dies ist der Begriff des *ens realissimum*. Denn er ist der absolute Gegenstand, der alle möglichen Elemente seiner Vorstellung in sich enthält und dies nicht in einem Chaos, sondern in einer *durchgängigen Bestimmung*. Folgt man dieser Logik, so liegt in ihm *deutlich* der Begriff des Daseins als eines seiner *primitiven* Elemente, die wiederum aus sich selbst verstanden werden müssen. Folgt man daher der *Begrifflogik*, ist der Beweis Gottes aus dessen Begriff (der ontologische Gottesbeweis) nicht widerlegbar. Denn mit seinem Begriff als *ens necessarium* wird notwendigerweise gesetzt, dass das *Dasein* ein *reales* Prädikat an ihm sein muss, da es sonst als nicht seiend gedacht werden könnte.

Jetzt stellt sich das *Dasein* als kein Prädikat eines Dinges heraus, wie gleich beschrieben werden wird. Dann aber ist im höchsten und sich durch sich selbst als *deutlich* bestimmenden Begriff Gottes als *ens realissimum* immer schon ein Merkmal mitgesetzt worden, was ihm eigentlich gar nicht zukommen dürfte. Doch dieses Merkmal wurde als *deutlich* in ihm liegend erkannt und dies in vorzüglicher Art und Weise, wie es von anderen komplexen Begriffen nur in annähernder Weise erwartet werden kann. Denn letzterer ist der Begriff, der aus sich selbst *durchgängig* bestimmt sein muss. Dann aber ergibt sich in einem Begriff, der *deutlich und klar* bis zu seinen *primitiven* Elementen erkannt worden war und daher eine *intuitive* Erkenntnis bot, ein Widerspruch. Es wurde das Merkmal des *Daseins* *deutlich* in ihm erkannt. Das Merkmal des Daseins ist aber kein Prädikat eines Dinges, wie sich gleich zeigen wird. Nun kann man den Begriff verwerfen, was einen Gottesbeweis verunmöglichen würde; oder man überdenkt seine eigenen Denkprämissen und schaut, ob der Fehler in ihnen zu finden ist.

Kant hat sich für die zweite Option entschieden und legt seinem Denken die *Urteilslogik* zu Grund, die auf Grund des Widerspruchs, der im *ens realissimum* anzutreffen ist, wenn man denselben nach der *Begrifflogik* denkt, vorzuziehen ist. Durch sie wird es erst möglich, einem Begriff *deutlich zuzuerkennen*, was in ihm liegen soll. Denn ist nur die Begriffslogik gegeben, muss man immer das hinnehmen, was in einem Begriff liegt. Womit allerdings im höchsten Begriff, der nur immer durch sie gedacht

werden kann, ein Widerspruch auftritt und ihn verunmöglicht, da ein *innerer Widerspruch* in ihn eindringt.

Es wurde in der philosophischen Tradition, nicht erst seit Descartes und seinem Gottesbeweis, *sicher* erkannt, dass im Begriff Gottes das *Dasein* liegt und dies nach dem Satz der Identität, also *unmittelbar*. Nachdem von Kant aufgezeigt wurde, dass man sich damit einen unlösbaren Widerspruch im Begriff des *ens realissimum* zu Schulde kommen lässt, wurde versucht eine neue logische Grundlage zu erarbeiten, die einem Gottesbeweis zu Grund liegen muss und es wurde dadurch ein Prädikat durch ein unmittelbares Urteil im Begriff Gottes entdeckt: das *Dasein*. Es wurde dieser Begriff danach selbst noch einmal von Kant auf das hin befragt, was von ihm bejahend und verneinend aussagbar ist und es stellte sich heraus, dass er gar kein Prädikat sein konnte. „Dieser Satz scheint seltsam und widersinnig, allein er ist *ungezweifelt gewiß*“ (EmBG, 630). Es war *gewiss*, dass er im Begriff des *ens realissimum* liegen soll und es scheint ebenso sehr *gewiss*, dass er kein *Prädikat* desselben ist.

Um zu erklären, wie Kant zu letzterer Aussage kommt, wird die *KrV* zu Rate gezogen, da es dort eine Parallelstelle gibt, die eine präzisere Erklärung gibt, als es im *EmBG* der Fall ist, der nur ausführt, dass „bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner *durchgängigen Bestimmung* (...) gar kein Prädikat fehlen“ (EmBG, 631) kann. Dieser Satz soll mit Hilfe der *KrV* aufgeschlüsselt werden. Die Parallelstellen in der *KrV* lauten:

„Sein ist offenbar kein *reales Prädikat*, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu einem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist *bloß* die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen *an sich selbst*. Im *logischen Gebrauch* ist es lediglich die Kopula eines Urteils“ (KrV, 633; B625-B627).

Dass das Sein kein Prädikat eines Dinges sein kann, wird von Kant im *EmBG* bereits ausdrücklich bemerkt und wie es dennoch „als ein Merkmal zu einem Dinge gedacht werden“ (EmBG, 632) kann, wird nur implizit verwendet. Durch die *KrV* kann ergänzt werden, dass das Sein sehr wohl ein Prädikat eines Dinges sein kann, jedoch kein *reales*. Dabei ist *Realität* nicht als Existenz, *Dasein* zu bestimmen, sondern „es meint dasjenige, was zu einer res, zu einer Sache, zum Sachgehalt eines Dinges gehört“ (Kants These, 10). Es ist also der Sachgehalt eines Dinges, oder eben das, was das so sein desselben bestimmt. Es kann, so wird in der *KrV* ausgeführt, dennoch Prädikat sein, aber nur ein *logisches*. Es setzt das Prädikat mit dem Subjekt in einem Urteil in *Beziehung*. Des Weiteren sollte eigentlich erklärt werden, warum das *Dasein* kein *reales* Prädikat sein konnte. Hierzu soll Kant wiederum selbst zu Wort kommen:

„Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr, also 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 nicht der *angemessene Begriff* von ihm sein“ (KrV, 634; B627-B628).

Nicht nur in der *KrV* unterscheidet Kant die *Möglichkeit* von der Wirklichkeit. Die Möglichkeit ist der Begriff des Dinges, bei dem noch *unbestimmt* geblieben ist, ob es existiert. Ist er bloß möglich, existiert er nicht, kann aber einmal existieren. Die Existenz ist in diesem Zusammenhang nichts anderes, als das Dasein des möglichen Begriffs. Der Begriff der Möglichkeit tritt also in die Wirklichkeit hinüber. Damit ist mitgesetzt, dass sich der Begriff, der als möglich gedacht wird und der in die Existenz gesetzte Begriff, entsprechen und somit *kongruent* sind. Ist jedoch das Dasein ein *reales* Prädikat, würde es in den Begriff fallen und ihn ergänzen. Denkt man sich also einen Begriff als bloß möglich, hat er die Bestimmung des Daseins noch nicht an sich. Hätte er diese Bestimmung an sich, wäre er ja nicht ein möglicher Begriff, sondern wäre bereits in die Existenz gesetzt worden. Hat nun der Begriff des möglichen Dinges diese Bestimmung, oder *Realität*, nicht an sich, was er als nur möglicher nicht haben kann und kommt dem in die Wirklichkeit übergegangenem Begriff diese Bestimmung zu, was er muss, wenn dieser Begriff Da-Sein soll, so hätte letzterer Begriff eine *Realität* und damit ein Merkmal mehr als der nur mögliche. Dann aber sind sich beide Begriffe nicht mehr *kongruent* und die Möglichkeit, die dieser wirkliche Begriff, nur dass er nicht Da-war, *ist* dieser wirkliche Begriff nie gewesen, da er eine Bestimmung mehr an sich hat als der mögliche.

Um es noch einmal zu verdeutlichen: Der bloß *mögliche* Begriff hat zehn Elemente A und der wirkliche hat, da er dem möglichen *kongruent* sein muss, ebenfalls zehn Elemente A. Wenn nun zum Begriff, der wirklich werden soll, ein *reales* Prädikat hinzukommt, um wirklich sein zu können, hat er nicht mehr zehn Elemente A, sondern elf Elemente A an sich, was dem möglichen Begriff nicht mehr entsprechen würde. Der Begriff, der bloß möglich war, ist nicht mehr der Begriff, der da-seiend geworden ist; es wäre nicht mehr der *angemessene Begriff* von ihm. Sala bringt dies auf den Punkt, indem er sagt:

„Ein Existierendes weist keine eigenen Bestimmungen auf, die es im Unterschied zum selben Ding als bloß möglichen auszeichnen würden; sonst wäre das, was existiert, nicht genau das, was als möglich gedacht wurde, sondern wegen der hinzukommenden Bestimmung etwas anderes“ (KFG, 107).

Daraus wird ersichtlich, dass der mögliche Begriff seinem *Inhalt* nach nicht weniger Elemente enthalten kann als der wirkliche, soll er ihn ausdrücken können und der wirkliche aus ihm hervorgehen. Hat ein Begriff alle Bestimmungen an sich, die es ihm erlauben dem wirklichen Ding kongruent zu sein, so ist er *durchgängig bestimmt*. Damit kann aber der durchgängigen Bestimmung eines Begriffs, selbst wenn er bloß möglich ist, nicht ein Element fehlen, sonst würde er nicht der Begriff sein, der in die Wirklichkeit übergeht und es wäre etwas anderes, was da bloß *möglich* war. Dies ist der Grund, warum bei der Möglichkeit eines Dinges nach dessen *durchgängiger Bestimmung* kein Prädikat fehlen darf, was eigentlich die Frage war. Kant gibt als Beispiel das folgende an:

„Nehmet ein Subjekt, welches ihr wollt, z. E. den Julius Cäsar. Fasset alle seine erdenklichen Prädikate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen diesen Bestimmungen existieren, oder auch nicht existieren kann“ (EmBG, 630).

Soll also zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit kein Bruch entstehen, so dass die Möglichkeit etwas anderes ihrem Inhalte nach wäre als die Wirklichkeit, ist es *unzweifelhaft gewiss*, dass das Dasein kein *reales* Prädikat sein kann. Wäre es ein reales Prädikat, dann wäre die Möglichkeit eines Dinges nicht mehr die *innere Möglichkeit* desselben und alle Wirklichkeit wäre *un-möglich*. Im *ens realissimum*, in dem durch dessen *Möglichkeit* zugleich dessen *Wirklichkeit* nach dem Satze der Identität liegen muss (soll es die Allheit der Realität in sich haben), liegt nun ebenfalls ein darauf aufbauender Widerspruch. Es sollte als *möglich* gedacht werden; in ihm muss aber das Prädikat des *Daseins* liegen, soll es Kraft seiner Möglichkeit wirklich sein können. Dann aber lag dieses Prädikat immer schon in ihm und es war nie *möglich* gewesen, sondern immer schon wirklich. Es trat nicht Kraft seiner *Möglichkeit* in die Wirklichkeit, sondern musste immer schon als wirklich gedacht werden, was aber eigentlich die Frage war⁴¹. Das, nach dem

⁴¹ Das *ens realissimum* kann das Dasein nicht als *reales* Prädikat enthalten, weil es dadurch nie *möglich* sein könnte. Hat es aus seiner *Möglichkeit* heraus das *Dasein* als Prädikat notwendig an sich, gab es diese *Möglichkeit* nie und es *war* immer schon. Es wurde aber von der Möglichkeit des Begriffs ausgegangen, weshalb damit gegen die Voraussetzung verstoßen wurde und ein Widerspruch in es eindringt. Der Beweis, dass einem kontingenten Ding das *Dasein* nicht als ein *reales* Prädikat zukommen kann, reicht nicht aus, um einen ontologischen Gottesbeweis auszuheben. Denn das Dasein kommt ihm notwendig zu durch seine Möglichkeit. Dann ist in dessen *Möglichkeit* das *Dasein* mitgesetzt und würde dessen Begriff *kongruent* sein, als wirklich gesetzten. Es käme dem in Wirklichkeit seiendem keine Bestimmungen mehr zu als es in dessen Möglichkeit der Fall war. Damit wäre der mögliche Begriff, dem möglichen Begriff selbst nicht mehr

gefragt wurde (das Dasein), ist schon immer vorausgesetzt worden. Damit aber ist der Begriff seiner bestimmten Möglichkeit nicht kein Begriff der *Möglichkeit* selbst, denn er enthielt immer schon das Prädikat des *Daseins*. Der Widerspruch wiederholt sich auf einer anderen Ebene, er findet nicht zwischen dem Begriff der Möglichkeit und dem der Wirklichkeit statt, wohl aber woanders.

Damit hebt sich der eine, höchste sich durch sich selbst *deutlich* bestimmende Begriff auf und mit ihm die *Begriffslogik*. Dies ist die eigentliche Kritik Kants an Descartes. Er hebt dessen Beweis nicht mit dem Argument auf das, Dasein sei kein *reales* Prädikat, sondern er kritisiert diesen Beweis, weil sich der Begriff und damit die innere *Möglichkeit* des *ens realissimum*, selbst aufhebt, wird das *Dasein* als ein *reales Prädikat* gedacht. Dann aber kann es kein reales Prädikat mehr sein, denn das *ens realissimum* ist für den Gottesbeweis selbst unaufgebbar. Wird jedoch nur auf den Begriff von letzterem geschaut, folgt man also der *Begriffslogik*, findet sich dieses Prädikat notwendig in ihm, da es sich selbst durch es bestimmen muss, woraus die Selbstaufhebung dieses Begriffs folgen würde. Damit kritisiert Kant in diesem Passus des *EmBG* nicht nur den cartesianischen Gottesbeweis, sondern ebenfalls die *Begriffslogik*, was erst die Notwendigkeit verständlich machen kann, warum Kant in den folgenden Ausführungen einen anderen Weg zu gehen versucht und dies über das *Urteil*. Denn erst durch dasselbe kann vermieden werden, dass sich Begriffe bilden können, die ihre eigene *innere Möglichkeit* aufheben. Es wird sich zudem zeigen, dass der Begriff des *ens realissimum* dadurch eine neue Bestimmung erfahren wird.

Ist das Dasein kein *reales* Prädikat, stellt sich freilich die Frage, was es denn nun sei und Kant gibt in der ersten Nummer dieser Betrachtung eine Antwort und daher soll dieselbe an dieser Stelle ausführlich zitiert werden.

„Es ist aber das Dasein in denen Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädikat vorkommt, nicht so wohl ein Prädikat von

kongruent, wohl aber dem wirklichen. Denn die *Möglichkeit* schließt wohl in ihrer Bestimmung das *Dasein* aus, sonst wäre der Begriff bereits wirklich. Nun wird im möglichen Begriff das Prädikat des Daseins gesetzt, womit es seinem möglichen Begriff nicht mehr kongruent wäre und der Ungedanke schlechthin wäre. Somit tritt der Widerspruch erst auf, wenn man erkennt, dass dadurch dieser Begriff als ein möglicher nie *möglich* war. Es sollte aber aus dessen *Möglichkeit* auf das *Dasein* geschlossen werden; aber in diesem Schluss wird jedoch notwendig die Möglichkeit als Da-seiend vorausgesetzt. Kant beweist die Unmöglichkeit des Daseins als *reales* Prädikat nur innerhalb des Bereichs der kontingenten Dinge und dies Kraft des *Satzes des Widerspruchs*. Er wendet diesen, aus der Betrachtung des kontingent Daseindem gewonnenen Widerspruch ohne weiters auf das *ens realissimum* an. Ob dies jedoch zulässig ist, bleibt fraglich.

dem Dinge selbst, als vielmehr von dem *Gedanken*, den man davon hat. Z. E. dem *Seeinhorn* kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts anders sagen, als die Vorstellung des Seeinorns ist ein *Erfahrungsbegriff*, das ist, die *Vorstellung* eines existierenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzutun, nicht in dem Begriff des Subjekts sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem *Ursprunge der Erkenntnis*, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen *vernommen*, die es gesehen haben. Es daher kein völlig richtiger Ausdruck zu sagen: Ein Seeinhorn ist ein existierend Tier, sondern umgekehrt, einem gewissen existierenden Seetiere kommen die Prädikate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke. Nicht: regelmäßige Sechsecke existieren in der Natur, sondern: gewisse Dinge in der der Natur, wie denen Bienenzellen oder dem Bergkristall kommen die Prädikate zu, die in einem Sechsecke beisammen gedacht werden“ (EmBG, 631f).

Bevor die Stelle interpretiert wird und dabei ausführlich die Vertreter der Sekundärliteratur zur Sprache kommen, soll ein kleiner Exkurs zu dem doch seltsam anmutenden Beispiel des *Seeinhorns* angefügt werden. Es ist leicht zu überlesen, dass Kant das Beispiel recht eigenwillig wählt, denn von einem Einhorn zu reden ist doch in einer philosophischen Abhandlung etwas eigen. Doch wird sich die Wahl dieses Beispiels als bewusste herausstellen.

Es ist heute bekannt und bewiesen, dass das Einhorn zu Land ein Mythos ist und darüber hinaus, woher derselbe stammt. Dies war es jedoch zurzeit von Leibniz noch nicht und es herrschte die Vorstellung von existierenden Einhörnern vor. Zudem wurden seinem Horn sowohl aphrodisierende, als auch heilende Kräfte, zugesprochen. Die Nachfrage nach diesen Substanzen stieg über die Zeit und daher ist die Aussage von Leibniz, dass die Scharfelder Höhle im Südharz, in der man glaubte die Hörner von Einhörnern gefunden zu haben, bald ausgebeutet sein werde⁴², verständlich. Leibniz selbst soll ein Besucher dieser Höhle gewesen sein, was sich im Namen der „Leibnizhalle“ in derselben niedergeschlagen hat. Jedoch kam man bald dahinter, dass dies doch etwas zu billig war und man ging dazu über, das echte *Ein-horn* nach Deutschland einzuführen, was das Horn des Narwahls war. Dieses war lang, gerade und gedreht. Daher kam man auf den Namen „Seeinhorn“. Nun haben diese beiden Tiere nichts miteinander gemein, als das Prädikat, ein Horn zu haben. Kant seinerseits kannte Leibniz und seine Schriften sehr gut, weshalb er auf dieses Beispiel zurückgreift. Er selbst hat sicher nicht mehr an die Existenz des

⁴² „Die in der Höhle gefundenen Knochen und Zähne, werden in ganz Deutschland zum Arzneigebrauch verhandelt, und da jeder nach Belieben dort gräbt, so wird dieser merkwürdige Stoff auf engen Raum wohl bald erschöpft sein“ (<http://www.einhornhoehle.de/Forsch/unicorn2.htm>). Tatsächlich handelte es sich bei diesen Hörnern um Zähne von Mammuts.

Landeinhorns geglaubt, aber wusste wohl noch nicht, wie er sich ein Seeinhorn vorstellen sollte, bis darauf, dass es ein Horn tragen müsse; er selbst hat es aber nie gesehen.

Von daher wird es verständlich, warum Kant die Formulierung bevorzugt, einem gewissen Seetiere kämen die Prädikate zu, die man an einem Einhorn zusammen gedenkt. Denn es wäre eine komische Vorstellung sich ein Einhorn zu denken, das im Wasser lebt, aber gleich aussieht wie ein Landeinhorn. Dies würde jedoch der Ausdruck, dass das Seeinhorn ein existierendes Tier sei, vermitteln. Es sieht nicht so aus wie ein Landeinhorn, sondern es ist ein Tier, es mag dem Einhorn ähnlich sein oder nicht, dem die Prädikate des Landeinhorns zukommen, wobei vorrangig an das Horn gedacht wird. Daher ist diese Formulierung präziser als die landläufige.

Des Weiteren lässt sich daraus das Folgende ziehen. Es war in Deutschland nicht bekannt, wie das Tier aussieht und niemand wird es bis zu diesem Zeitpunkt gesehen haben, nämlich das Seeinhorn. Trotzdem existiert es, wie Kant aus Fachliteratur geschlossen haben dürfte. Es ist die Vorstellung des Seeinhorns jedoch ein *Erfahrungsbegriff* und das Prädikat des *Daseins*, das des *Gedankens*, den man davon hat. Nun wird Kant von Sala unterstellt, dass er einen naiven Sensualismus vertreten würde. Dies ist hier einfach zu widerlegen, denn Kant hat das Seeinhorn sicher nie zu Gesicht bekommen, sondern nur *vernommen*, dass es existieren soll. Damit aber ist die Rede vom *Ursprung der Erkenntnis*, dass etwas existiert nicht mehr auf die Sinne eingeschränkt und daher ist es in gleicher Weise der *Erfahrungsbegriff* ebenfalls nicht, was bereits in der Einleitung angedeutet wurde.

Daraus lässt sich der Satz das *Dasein* sei kein Prädikat eines Dinges, als vielmehr von dem Gedanken davon, verstehen. Es ist allerdings so, dass zur Erkenntnis des Daseins des Dinges aus dem Begriff desselben heraus gegangen und in den Ursprung der Erkenntnis, die man davon hat, geschaut werden muss. Damit ist nicht notwendig gesagt, dass dieser Ursprung in den Sinnen liegen muss, oder „die Setzung des Subjekts mit all seinen Prädikaten außerhalb der Vorstellung“ (KFG, 110) nach sich zieht. Denn es geht nur darum, dem Gedanken, den man von dieser Vorstellung hat, das *Prädikat* des *Daseins* zuzuerkennen. Woher dieses Prädikat stammt, ist nicht von Bedeutung, jedoch kann angemerkt werden, dass es sich hier um keine naive „sensualistische Interpretation der Wirklichkeit“ (KFG, 110) handelt, worauf schon die Formulierung des Vernommenwerdens hinleiten hätte können. Dieses *vernehmen* ist bereits für Kant Grund genug, dem Gedanken davon das *Prädikat* des Daseins zuzuerkennen, womit jedoch nicht eine sinnliche Wahrnehmung gemeint ist. Das ist auch der Grund, warum Kant „das

erkenntnismäßige Pendant zu dieser metaphysische These“ (KFG, 110) nicht angibt, denn es gibt diese metaphysische These des wahr-nehmens des Gegenstandes durch die Sinne im strengen Sinne gar nicht, womit zugleich die Notwendigkeit des Setzens des Gegenstandes außerhalb unserer Vorstellungen, das ebenfalls unter anderem von Sala behauptet wurde, nicht nötig ist⁴³.

Hat man nur *vernommen*, das *Seeinhorn* sei ein existierendes Tier, könnte man auf die Idee kommen, die Vorstellung des Landeinhorns bloß ins Wasser zu übertragen. Es war ja nicht bekannt, wie das Seeinhorn ausgesehen hat und daher ist die Formulierung, dass das Seeinhorn existiert kein völlig richtiger Ausdruck. Dreht man dies nun um und schreibt an, dass „einem gewissen existierenden Seetiere (...) die Prädikate zu (kommen), die ich an einem Einhorn zusammen gedenke“ (EmBG, 632), ist dies der richtigere Ausdruck, da die Identifikation des Landeinhorns mit dem des Seeinhorns vermieden wird. Es werden Etwas lediglich die entsprechenden Prädikaten zuerkannt. Daher war das Beispiel von Kant gut gewählt, um zu den folgenden sprachlogischen Betrachtungen überzuleiten.

Es ist möglich alle Sätze formalisiert anzuschreiben, also P kommt S zu (=Das Seeinhorn existiert). Hier tritt das *Dasein* als das Prädikat des Seeinhorns auf. Wir sahen, dass dies nicht der richtige Ausdruck sein kann, da Verirrungen auftreten können. Aus diesem Grund „im Fall von Existenzsätzen, und nur bei diesen ist nun das Eigentümliche, daß das Prädikat des Satzes zum Subjekt wird“ (Kritik der Gottesbeweise. 60). Es ist also ein *verworrenes* Subjekt (etwas ist) als existierend gesetzt, dem nun seine Prädikate *deutlich* zuerkannt werden sollen. Es existiert etwas in der Vorstellung, es ist nicht ausgemacht, was es *klar* und *deutlich* sein soll, sondern es wird nur dessen *Dasein*

⁴³ Hier sei nur angemerkt, dass Kant zu keiner Zeit (auch nicht in der kritischen) einem naiven Sensualismus verfallen war. Weder in der *KrV* noch in der *KdU*, wie Sala dies Kant im §76 derselben (Vgl. hierzu: KFG, 110) unterstellt, gibt es ein *außerhalb* der Vorstellung. Denn, ohne sich hier auf dieses komplexe Thema einzulassen, sei hier nur angemerkt, dass *außerhalb* eine Raumvorstellung impliziert. Der Raum, so wie die Zeit, sind jedoch reine Formen der sinnlichen Anschauung, die als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung auf dieselbe eingeschränkt bleiben, will man keinen transzendenten Gebrauch derselben auf sich laden. Dies geschieht jedoch, wenn man auf die Idee eines *außerhalb* der Sinne käme, womit man also den Boden der Transzendentalphilosophie sofort wieder verlassen würde. Gestände man dies dennoch alles zu und es gibt ein *außerhalb* der Sinne, träte sofort das Problem auf, wie es sich auf die Sinne eindrücken könnte, da die Kausalität ein reiner Verstandesbegriff ist und sich notwendigerweise auf die sinnliche Anschauung bezieht und daher auf die Erfahrung eingeschränkt ist. Nun soll sich *etwas* von *außen* auf die Sinne *eindrücken*. Es treten hier lauter transzendente Gebräuche der Begriffe auf, die Kant vermeiden wollte.

gewusst. Dabei kann es nicht stehen bleiben, weil eine *deutliche* Erkenntnis gesucht wird, weshalb es nun auf seine Prädikate hin *analysiert* wird. Dies geschieht mit Hilfe der *Urteile*⁴⁴, da nur durch sie einem Gegenstand der Vorstellung *deutlich* Prädikate zuerkannt werden können. Er war ja *verworren* gegeben worden und er soll *klar und deutlich* werden. An ihn werden daher alle Prädikate gehalten und geschaut, ob sie ihm auch wirklich zukommen⁴⁵.

2.1.2.3 Die zweite Nummer der ersten Betrachtung

Damit wurde die erste Nummer der ersten Betrachtung geschlossen und die negative Aussage über das *Dasein* erschöpfend erklärt. Kant gab jedoch in der *KrV* und im *EmBG* eine zweigliedrige Aussage über das Dasein und es folgt nun der positive. Da es sich hier um eine der *drei zentralen Stellen* des Buches handelt, wird sie ausführlich zitiert werden.

„Der Begriff der *Position* oder *Setzung* ist völlig *einfach* und mit dem vom *Sein* überhaupt einerlei. Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, oder besser, bloß die *Beziehung* (respectus logicus) von etwas als ein Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und denn ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung nichts als der *Verbindungsbegriff in einem Urteile*. Wird nicht bloß die Beziehung, sondern die Sache an und

⁴⁴ Pinder ist hier ebenfalls auf der richtigen Spur wenn er schreibt: „Urteilen heißt also Vergleichen – aber nicht Vergleichen überhaupt, sondern ein Prädikat mit einem Subjekt vergleichen; und diese Vergleichung von Prädikat und Subjekt wird durch die Kopula „ist“ ausgedrückt“ (Kants Gedanke, 172). Urteilen ist damit eine *Handlung* des *Vergleichens* von Subjekt und dem Prädikat. Er nimmt dies von der *Spitzfindigkeit* auf, kann aber nicht angeben, warum denn die Vergleichung überhaupt notwendig ist. Denn sind die Prädikate des Subjekts bereits in demselben nach der *Begrifflogik* enthalten, ist nicht einzusehen warum man sie denn mit dem Subjekt vergleichen solle. Erst der Übergang von der *Begriffslogik* zur *Urteilslogik* macht dies einsehbar.

⁴⁵ Es könnte von dieser Grundlage aus daher die folgende Aussage hinterfragt werden: „Das Subjekt stellt zunächst (als bloß logisches, gedachtes) den *leeren Titel* für die Einheit der Prädikate dar“ (Kants Gedanke, 175). Urteilen war ja die Handlung des *Vergleichens* und dieser Begriff hebt sich selbst auf, wenn das, womit die Prädikate verglichen werden, der leere Titel oder das *leere X* ist. Wenn kein Ausschließungsgrund angegeben werden kann; wenn also lediglich ein leeres X gegeben ist, warum sollte dann überhaupt ein Prädikat mit einem Subjekt verglichen werden? Es kann ja in der Handlung der Vergleichung nichts vom Subjekt ausgeschlossen werden. Darüber hinaus impliziert der Begriff der Vergleichung zwei bekannte Pole, einen womit verglichen werden soll und einen, der verglichen wird. Hier spielt wohl die Gedankenwelt der *KrV* bei Pinder mit herein. Denn dort ist das Ding An-Sich allerdings das *leere X*, auf das hin die Mannigfaltigkeit meiner Vorstellungen eine synthetische Einheit bilden müssen; und dies vermittelt durch Begriffe. So weit ist Kant in seinem Denken an dieser Stelle noch nicht.

vor sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als *Dasein*“ (EmBG, 632)).

Bereits der erste, noch recht einfach anmutende Satz des Zitats, macht den Interpreten Probleme, denn es wird ausgesagt, der Begriff sei *völlig* einfach und enthalte keine Vielheit in sich. Dabei hat Pinder angemerkt, dass „unmittelbar auf die Behauptung von der völligen Einfachheit des Begriffs (...) die nachstehende Unterscheidung von Kopula und Dasein“ (Kants Gedanke, 173) folgt. Der Begriff des Daseins wird von Kant also als *völlig* einfach behauptet; dennoch führt er eine grundlegende Unterscheidung an, die in der Folge essentiell sein wird. Dies verträgt sich jedoch augenscheinlich nicht mit der behaupteten Einfachheit des Begriffs des Daseins.

Es ist hier anzumerken, dass weder Pinder noch einer der anderen Interpreten anmerkt, was denn der Begriff „*Einfachheit*“ bezeichnen soll. Aus dem Vorwurf Pinders lässt sich erschließen, dass es sich dabei um eine numerische Einheit handeln soll, die nicht gewahrt bleibt, wenn eine Unterscheidung eingeführt wird. Hier lässt sich ebenfalls die Interpretation von Panknin-Schappert anführen, die das Einfache als das auszeichnet, das „nicht weiter analysiert werden kann“ (Moralisches Gefühl, 182). Wenn es nicht weiter analysiert werden kann, muss es eine numerische Einheit sein, da es sonst in weitere Elemente zerlegt werden könnte. Das allerdings wäre wiederum eine *Analyse*. Diesem zweiten Vorwurf ist leicht zu begegnen. Kant analysiert den Begriff nicht weiter, sondern gibt nur an, was von ihm bejahend und verneinend ausgesagt werden kann. Dabei ist es nicht ein Merkmal des Daseins ein *reales* Prädikat zu sein. Dies ist nur etwas, was ihm von uns abgesprochen werden muss, will man sich nicht den *absoluten Widerspruch* zu Schulde kommen lassen. Damit aber wird der Begriff nicht weiter in *seine* Elemente zerlegt und es tritt keine Analyse auf.

Es soll hier die Interpretation des Begriffs als numerischer Einfachheit beibehalten und gezeigt werden, warum er trotzdem *völlig* einfach ist. Kant unterscheidet die *respektive* Setzung von der *absoluten* Setzung. Was wird aber in der absoluten Setzung gesetzt? Wohl nichts anderes als die *respektive*, soll nicht der *durchgängig bestimmte Begriff* der Möglichkeit seine Bedeutung für die Wirklichkeit verlieren, indem er nicht mehr mit dem in die Wirklichkeit übergegangenen *kongruent* ist. Und umgekehrt, die *respektive* Setzung ist das, was in der absoluten gesetzt werden kann. *Insofern* nur auf dies reflektiert wird, sind beide Pole nicht unterschieden. Dass in weiterer Folge noch zwischen dem *Was* und dem *Wie* unterschieden und inwiefern dies die Einfachheit ebenfalls nicht gefährdet, wird später behandelt werden.

Sein kann zwei Bedeutungen annehmen. Es kann das *Dasein* eines Dinges in Wirklichkeit bedeuten, oder es kann das So-Sein des Dinges (dessen Sachgehalt) aussagen. Das gleiche ist von der *Position* oder *Setzung* aussagbar. Auch sie ist entweder das Dasein des Dinges in Wirklichkeit, wenn es nämlich *absolut*⁴⁶ gesetzt wird; oder sie ist die *respektive* Setzung zwischen dem Subjekt und seinen Prädikaten, wobei hier nur das So-Sein des Dinges, nicht dessen absolute Position, das Thema ist. Dann aber sind beide Begriffe *einerlei* und zudem noch völlig einfach, da sie sich nicht unterscheiden.

Da die folgende Stelle des letzten Zitats in der Sekundärliteratur ohne Ausnahme auf die gleiche Art und Weise interpretiert wird, kommt an dieser Stelle ein Autor, der repräsentativ in seiner Interpretation ist, zur Sprache.

„Dasein ist die Position (Setzung) eines Dinges. Kant unterscheidet eine relative Setzung (*respectus logicus*) des Seins, in der das Sein als Kopula ein Subjekt mit einer möglichen Bestimmung in einem Urteil verbindet, von der absoluten Position des Daseins. (...) Die erste Position ist die respektive der Möglichkeit, die zweite die absolute des Daseins“ (Das Problem, 64).

Position, oder Setzung, hat demnach zwei Bedeutungen. Zum einen kann es eine bloß *respektive Setzung* bedeuten, in der ein Subjekt mit einem Prädikat in Beziehung gesetzt wird. Das Prädikat wird in Beziehung auf das Subjekt gesetzt und dies durch ein Urteil. Dabei bleibt unbestimmt, ob das Subjekt dieser Setzung existiert. Die Reflexion geht nur auf die Frage, welche Prädikate dem gedachten Subjekt zukommen. Dabei wird noch ausgeklammert, ob das Subjekt selber existiert. Bleibt dies *unbestimmt*, befindet es sich im Bereich der *Möglichkeit*. Es wird ein Subjekt angenommen und diesem, im Gemüt gesetzten Subjekt, werden Prädikate zu –oder aberkannt. Zum anderen kann es die *absolute Position* bedeuten. Dabei wird bestimmt, ob das Subjekt mit all seinen Bestimmungen existiert oder nicht. Es wird von der Ebene der Möglichkeit auf die der Wirklichkeit übergegangen. Position und Setzung sind in diesem Sinne *einerlei* mit dem Begriff des Seins. Denn auch dieser Begriff kann sowohl eine respektive als auch eine absolute

⁴⁶ Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass *absolut* gesetzt sein und *an sich selbst sein*, nicht notwendigerweise als ein Dasein *außerhalb* unserer Vorstellungen *vorge stellt* werden muss, denn Heidegger schreibt: „Der Ausdruck „an sich selbst“ meint nicht: etwas „an sich“, etwas, das unbezogen auf ein Bewußtsein existiert. Das „an sich selbst“ müssen wir verstehen als Gegenbestimmung zu solchem, was im Hinblick auf anders als dies und jenes *vorge stellt* wird“ (Kants These, 11). Dabei wird absolut von der Sekundärliteratur mit an sich selbst sein gleichgesetzt und zumeist als *außer* meiner Vorstellung liegend, ausgesagt, was allerdings nicht notwendig so gedacht werden muss, was Heidegger sehr schön aufzeigt.

Position bedeuten. In der absoluten Position bedeutet „das Sein soviel als Dasein“ (EmBG, 632).

Nun wurde der recht hermetisch anmutende Satz aus dem *EmBG* von Waldau, sowie den restlichen Interpreten, sehr eingängig interpretiert und in seine wesentlichen Bestimmungen aufgelöst. Dem folgt auch Heidegger und schließt seine Betrachtungen⁴⁷ zu diesem Teil mit den Worten Kants: „So einfach ist dieser Begriff, daß man nichts zu seiner Auswicklung sagen kann“ (EmBG, 632), denn Heidegger hat den ersten beiden Nummern des *EmBG* eine negative sowie eine positive Bestimmung zugeordnet. Die negative Bestimmung sagte das *Dasein* als kein *reales* Prädikat aus, die positive ist nun die, es unterscheidet sich in eine relative und eine absolute Setzung. Mit dieser Auskunft ist das über diesen *primitiven* Begriff aussagbare erschöpft.

Doch halt! schlägt man die von Heidegger zitierte Stelle im *EmBG* nach, springt ins Auge, dass er nur den ersten Teil des Satzes zitiert hat. Die Stelle lautet in ihrer Gesamtheit:

„So einfach ist dieser Begriff, daß man nichts zu seiner Auswicklung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, daß er nicht mit den *Verhältnissen*, die die Dinge zu ihren Merkmalen haben, verwechselt werde“ (EmBG, 632f).

Dieser Halbsatz erstaunt, denn es war die Rede von Urteilen und davon, dass „das Sein als Kopula ein Subjekt mit einer möglichen Bestimmung in einem Urteil verbindet“ (Das Problem, 14). Hier nun erfahren wir von Kant, im unmittelbaren Kontext, er möchte noch anmerken, es sei dem nicht so. Die *respektive Setzung* soll demnach nicht das *Verhältnis* zwischen einem Subjekt und seinen Prädikaten sein, also den Möglichkeitsbegriff desselben darstellen. Dann (Kant fügt es hier unmissverständlich an) muss das angesprochene Zitat neu interpretiert werden und zwar in einer Art und Weise, die diesen Halbsatz ernst nimmt.

Es wurde ersichtlich, dass im Begriff des *ens realissimum* ein Widerspruch lag, wenn versucht wurde aus dem *Möglichkeitsbegriff* auf dessen *Dasein* zu schließen. Folgte man der *Begriffslogik* war es unvermeidlich einen Begriff denken zu müssen, der alle *realen* Prädikate in sich vereinigte und somit auch dessen *Dasein* in sich schloss. Es erwies sich dieser Begriff als durch sich selbst *durchgängig* und *deutlich* bestimmt. Dennoch schloss er einen Widerspruch in sich, weshalb die *Begriffslogik* verunmöglicht wurde, da sich in ihrem höchsten, *deutlichsten* Begriff dieser Widerspruch fand. Es wurde daher von

⁴⁷ Vgl. hierzu: *Kants These*, 14f

Kant die *Urteilslogik* bevorzugt, die es ermöglichen soll einen solchen Begriff zu vermeiden, indem einem Subjekt durch *Vergleichung* erst seine Prädikate zuerkannt werden. Daher liegt das *Urteil* dieser ganzen Betrachtung zu Grunde und durch es wird erst eine *Demonstration* des *Daseins Gottes* möglich. Dies wurde von Kant im angesprochenen Zitat seinen Betrachtungen zu Grunde gelegt, denn es war die Rede vom *respectus logicus*. Dieser soll jedoch nicht, so merkt Kant im Folgesatz an, mit einem *Verhältnis* der Dinge zu ihren Merkmalen verwechselt werden.

Betrachtet man dieses *Verhältnis* näher, fällt auf, dass es nicht nur die beiden Pole des Subjekts und Prädikats in sich schließt, die in Beziehung gesetzt werden, sondern darüber hinaus die *Beziehung* selbst als Bedingung der Möglichkeit dieses *Verhältnisses* mitgesetzt wird. Dies sagt Kant klar aus, wenn er schreibt, dass „*bloß* die *Beziehung* von etwas als einem *Merkmal* zu einem Dinge *gedacht* werden“ (EmBG, 632) kann. Bevor die Rede sein kann von einem Urteil (das die *Vergleichung* zwischen einem Subjekt und dessen möglichen Prädikaten sein soll), muss dieses erst werden. Das *Urteil* aber setzt jederzeit die *Beziehung* zweier Pole, oder Elemente, voraus. Diese Beziehung jedoch ist nichts den Dingen an sich selbst zukommendes, denn sie wird als ein „*Merkmal* zu einem Dinge“ (EmBG, 632) bezeichnet. Dann aber wird diese Beziehung nur durch ihren Begriff gehalten und dies soll die Grundlage der folgenden Betrachtungen sein.

Es wurde gesetzt eine *Beziehung*, nicht von etwas zu etwas, denn dies verunmöglicht der zweite Halbsatz, den Kant unmittelbar anfügt. Es wird nur die *Beziehung* als Bedingung der Möglichkeit des Urteils gedacht. Welche Pole dieser Beziehung zukommen sollen und können, bleibt noch unbestimmt. Wurde jedoch nur diese *Beziehung* gesetzt, sind in derselben alle *möglichen* Pole der Beziehung mitbegriffen. Denn um einen Pol von ihr ausschließen zu können, müsste etwas gegeben sein Kraft dessen eine *Realität* von ihr ausgeschlossen werden könnte. Da jedoch *bloß* die *Beziehung* gesetzt wurde und alle Pole aufeinander bezogen werden können sind in diese an sich selbst gesetzte und nur durch sich gehaltene Beziehung, die ein Merkmal zu einem Ding werden kann, alle *möglichen Realitäten* bereits mitgedacht. Denn ist das *Urteil* nichts anderes als diese Beziehung, aber als *bestimmte*, sind durch die unbestimmte Beziehung bereits alle *möglichen Urteile* vorweggenommen und in ihr konzentriert; jedoch als *Potentialität*. Daher dieses „*Sein*, das ist die Position dieser Beziehung nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile“ (EmBG, 632) ist.

Des Weiteren ist der *EmBG* *genetisch*. Es ist bisher nichts weiter gesetzt als die *bloße* Beziehung, in der noch nicht aktuell (aber bereits potentiell) alle *bestimmten* Urteile

verborgen liegen. Es *ist* noch nicht eine Bestimmung dieser Beziehung, ja es sind noch nicht einmal die Unterscheidungen von Dasein und Nicht-Sein, oder die der Möglichkeit und der *Unmöglichkeit*, gesetzt, die selbst erst aus dieser Beziehung hervorgehen können. Wollte man es nun unternehmen diese Beziehung zu denken, wäre dies unmöglich. Denn dem Gemüte ist es immer schon eingepägt, *bestimmt* zu denken und dies mittels des logischen *Satzes des Widerspruchs*, weshalb sich dieser Beginn als das wahrhaft *undenkliche* herausstellt und lediglich *angeschaut* werden kann als Bedingung der Möglichkeit eines jeden Urteils.

Ist jedoch nichts außer dieser Beziehung, dem so sein muss, soll hier *Genetik* betrieben werden, fällt die Unterscheidung zwischen respektiver und absoluter Setzung. Diese Beziehung wird *gesetzt* und *ist*. Sie *ist* ja das einzige das *ist*. Wie sollte sie nur respektiv sein? Wie sollte sie nur absolut sein? Sie *ist* schlechthin und *einfach*. Daher an dieser Stelle das Sein völlig einfach *ist*, denn die *Unterscheidung* selbst ist erst nach ihr möglich⁴⁸. *Unterscheiden* ist erst möglich, wenn eine Vielheit sein kann. Vielheit muss aber eine *Beziehung* der Elemente in sich enthalten⁴⁹. Somit ist die *Beziehung* die Bedingung der Möglichkeit der Unterscheidung selbst. Damit aber ist erklärt, warum dieser Begriff *völlig einfach ist*.

⁴⁸ An dieser Stelle soll nur kurz angemerkt werden, dass von diesem Ansatz her dieses völlig *einfach sein* absolutes, niemals durchdringbares *Geheimnis* ist und dies immer bleiben wird. Denn um es gedanklich durchdringen zu können, müsste es *Vielheit* in sich schließen und bestimmt sein, was es jedoch beides nicht an sich hat. Es wird *ansichtig* als *Grund* der Möglichkeit, aber verstehen, oder es durchdringen mittels eines Gedanken, kann es niemand, da auf es weder der *Satz der Identität* noch der *Satz des Widerspruchs* anwendbar ist und damit entzieht es sich aller Denklichkeit. Was es ist und ob es ist, bleibt *für uns* immer verborgen, also ist es *Geheimnis*, das als solches bloß *anschaulich* ist.

⁴⁹ Vgl. hierzu: „Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde, (wie etwa in der Vorstellung des Raumes) so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und denn die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie gerade zu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann (KrV, 880; A99f). Hier wird unter anderem ausgesagt, dass ohne diese Synthesis der einzelnen Elemente keine Vielheit möglich ist. Die Synthesis setzt aber diese Beziehung der Elemente voraus. Weiters ergänzt Kant dazu: „Würde ich aber die vorhergehende (...) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung (...) entspringen können (KrV, 882; A101f). Hier wenigstens wird die Beziehung direkt ausgesagt, die für eine Vielheit notwendig ist.“

Nun wurde sehr viel von *sein* geredet. Das Ziel des ganzen ontotheologischen Beweises sollte sein das Dasein oder *absolute Position* Gottes zu beweisen. Nun scheint es, als ob Gott schon als absolute Position gesetzt worden wäre. Dem ist allerdings nur bei einer oberflächlichen Lektüre so. Denn *ist* Gott oder die Beziehung hier? Er *ist*, denn die absolute Position ist bereits. Gleichzeitig ist er auch nicht, denn es ist auch die respektive Setzung und sie kann von der absoluten nicht ferngehalten werden, denn der *Satz des Widerspruchs ist* noch nicht. *Ist* Gott also nur relativ, oder seiner Möglichkeit nach gesetzt? Ja er *ist* relativ gesetzt, denn die relative Position ist bereits. Gleichzeitig ist er auch absolut gesetzt, denn es ist auch die absolute Position und sie kann von der relativen nicht ferngehalten werden, denn der Satz des Widerspruchs ist noch nicht. Es wird ersichtlich, dass Gott hier weder ist noch nicht ist, er *ist einfach*, wie schon angemerkt wurde. Das *Dasein* desselben wird erst im Folgenden erreicht werden. Hier greifen die Kategorien des Seins und Nicht-Seins, der Möglichkeit und Unmöglichkeit nicht. Es steht noch eine Entwicklung aus, bis dieselben sinnvoll ausgesagt werden können.

Womit zugleich die Frage beantwortet wäre, warum der Begriff des Daseins *primitiv* ist. Denn bereits die *Analyse* baut auf der Möglichkeit der *Beziehung* auf. Sie ist es, was garantiert, dass etwas analysiert werden kann. Denn wo keine *Beziehung* und *Vielheit* ist (und Vielheit selbst schließt bereits eine Beziehung in sich), da ist auch keine Analyse sinnvoll. Denn gesetzt es würde etwas analysiert und dadurch in seine Teilbegriffe unterschieden werden. Die Analyse hat es zum Ziel diese Teilbegriffe als die Vielheit des Analysierten zu setzen. Es ist jedoch noch keine Vielheit möglich. Dann wäre die Analyse sinnlos, denn ihr Ziel, die *Vielheit* und *Unterschiedenheit* der Teilbegriffe des Etwas zu setzen, könnte nicht erreicht werden. Dieser Begriff setzt sich daher einer jeden Analyse voraus und diese lebt nur von ihm her. Es ist daher dieser Begriff der einzige *primitive* Begriff, den es als solchen *deutlich* (für uns) geben kann. Geschlossen werden soll diese Auslegung mit dem Hinweis, dass durch diese Ununterschiedenheit von respektiver und absoluter Setzung die *Beziehung*, sollte eine Unterscheidung einmal werden, in beiden zu finden sein wird, da sie der *Grund* beider ist.

2.1.2.4 Die dritte Nummer der ersten Betrachtung

Es soll in dieser Nummer unter anderem die These vertreten werden, dass Kant in der Nummer drei der ersten Betrachtung des *EmBG* „*sachlich*“ (KFG, 112) nichts Neues

hinzufügt, jedoch der Meinung widersprochen werden, dass „dem Gesagten nichts Neues hinzugefügt“ (Auseinandersetzung, 86) wurde.

Es wurde in der vorigen Nummer eine Unterscheidung zwischen *respektiver* und *absoluter* Setzung getroffen. In ersterer wurde nur die logische Beziehung zwischen Subjekt und seinen Prädikaten ausgesagt, in letzterer wurde das Subjekt absolut (und folgt man der Interpretation von Sala und Beig) und außerhalb der Vorstellung gesetzt⁵⁰. Folgt man dieser Interpretation, ist es richtig, dass in der dritten Nummer der ersten Betrachtung *sachlich* nichts Neues hinzugefügt worden ist. Denn es wurde von Kant in der Nummer zwei ausgeführt, dass sich das Sein in eine respektive und eine absolute Setzung auseinanderlegt. Das ist in der dritten Nummer wiederum das Thema und es ist hier die Frage, ob „ich wohl sagen (kann), dass im Dasein mehr als in der blossen Möglichkeit sei“ (EmBG, 634)? Der Sache nach wird demnach immer noch dasselbe untersucht. Es kann daher sachlich, oder inhaltlich, nichts Neues hinzukommen.

Doch es ging die Reflexion vorher auf den Inhalt der Unterscheidung und erschöpfte sich in der Aussprache desselben. Sie fand heraus, dass ihr *Inhalt* die respektive und die absolute Setzung war, wobei noch unbeachtet blieb, was noch in ihr liegen konnte und ebenfalls unbeachtet blieb sie selbst als *Unterscheidung*. Nun wendet sich die Reflexion ab vom Inhalt der Unterscheidung und fragt nach ihr selbst. Sie selbst wird Thema und es stellt sich die Frage wie sie denn zu verstehen ist und was noch in ihr liegt, daher Kant nun sagen kann:

„So sage (ich), in einem Existierenden wird nichts mehr gesetzt als in einem bloß Möglichen (denn alsdenn ist die Rede von den Prädikaten desselben), allein durch etwas Existierendes wird mehr gesetzt als durch ein bloß Mögliches, denn dieses gehet auch auf die absolute Position der Sache selbst“ (EmBG, 635).

Da die Reflexion in der Nummer zwei den *Inhalt* der Unterscheidung untersuchte, konnte nicht erkannt werden, dass sich in einem Existierenden nicht mehr finden lässt an *Realien* als in einem bloß Möglichen. Hier nun ist sie frei und richtet sich auf einen neuen Inhalt, der sie selbst ist. Sie findet, dass (da das Dasein kein *reales* Prädikat ist) in der respektiven Setzung nicht mehr gesetzt ist als in der absoluten. Denn die respektive Setzung in ihrer Gesamtheit stellt den *durchgängig bestimmten Begriff* dar und dieser enthält alle Bestimmungen des Dinges bis zu seiner *Individualität*. Damit aber wird, der *Realität* nach, im Möglichen nicht mehr gesetzt als in einem Wirklichen, denn sonst wäre die Gesamtheit

⁵⁰ Vgl. hierzu: Auseinandersetzung, 85f

der respektiven Setzung nicht der durchgängig bestimmte Begriff und also nicht mit dem in die Wirklichkeit übergegangenen Begriff *kongruent*.

Doch sieht man auf das Wie dieser Setzung, unterscheiden sich die beiden. Denn es wird durch die respektive Setzung alle Bestimmung des Subjekts lediglich in Beziehung auf das Subjekt gesetzt, wobei unausgemacht bleibt, ob das Subjekt wirklich ist. Durch die absolute Position tritt zu der Gesamtheit der Bestimmungen eines Subjekts noch eine weitere (allerdings nicht als *reales* Prädikat) hinzu und diese Bestimmung ist die, ob es wirklich ist. Daher ist durch etwas Existierendes mehr gesetzt als durch ein Mögliches, denn es tritt das *Prädikat des Daseins* nicht zu den *Realien* des Möglichen hinzu, sondern zu dem Gedanken den man davon hat. Durch diesen Gedanken wird dem Subjekt ein weiteres, bloß *logisches Prädikat* zuerkannt, das allerdings nicht dem Subjekt selbst zukommt und daher ein *bloß* logisches ist.

Es ist daher leicht ersichtlich, dass in dieser Nummer zu dem bisher dargelegten sehr wohl etwas Neues hinzukommt, allerdings nicht der Sache nach. Dennoch ist es nicht völlig richtig zu behaupten, es passiere gar nichts Neues. Wenn nichts Neues in dieser Nummer erkannt werden, würde hätte sie weggelassen werden können, Kant jedoch erkennt diesem Nichts eine eigene Nummer zu.

Da in der vorigen Nummer auf Grund einer genauen Lektüre des Quelltextes eine etwas andere Interpretation erfolgte, muss überprüft werden, ob sich hier nicht ebenfalls die Notwendigkeit einer anderen Sicht auf den Text ergibt. Es wurde dabei die *Unterscheidung* des Daseins in eine respektive und eine absolute Setzung dargelegt, die jedoch den Gehalt des Kantischen Gedankens nicht annähernd ausschöpfen konnte. Es stellte sich vielmehr heraus, dass sie sich noch nicht bis zu einem *Verhältnis* zwischen Subjekt und Prädikat, sondern lediglich als Bedingung der Möglichkeit eines jeden bestimmten *Verhältnisses* oder *Beziehung* gesetzt hatte. Sie war die abgründige *bloße* Beziehung, die durch ihre Leerheit alle möglichen Bestimmungen, als potentielle, in sich aufgesogen hat. Es wurde weiters gezeigt, dass in ihr weder logische Bestimmungen, noch Bestimmungen überhaupt, vorkamen. Letztere wurden nicht aus ihr ausgeschlossen, denn dazu müsste bereits etwas gegeben sein, Kraft dessen dieselben ausgeschlossen werden hätten können. Da dem nicht der Fall war, fanden sie sich einfach nicht in ihr.

Nun setzte sich die *Beziehung*. Schaut man auf das, bisher sich entwickelt habende, springt ins Auge, dass diese Beziehung nichts bezieht. Sie *ist einfach* und hat noch keinen Unterschied an ihr. Will sie *Beziehung* sein, muss sie etwas beziehen. Es ist aber nichts *außer* ihr, was bezogen werden könnte, weshalb sie sich auf sich selbst bezieht und als

Beziehung und *Bezogen sein* west. Es ist noch keine *Unterscheidung*, denn die *Beziehung* und das *Bezogen sein*, sind noch immer *einfach*. Worin sollten sich die beiden auch unterscheiden? Sie sind ja nichts anderes als der *respectus logicus*, nur dass er sich nun auf sich selbst bezieht und sich als derselbe setzt. War sie vorher ontisch, so ist sie nun ontologisch. Sie *war* vorher bloß, nun ist sie *für sich*⁵¹.

Doch dies ist nur die halbe Wahrheit. Ist sie für *sich* muss sie inne-werden, dass das, was da als *Bezogen sein* fixiert werden wird, sie selbst ist. Dies kann sie nur, wenn sie die *Beziehung* selbst noch einmal anschaut als sie selbst. Für den Beobachter, also den philosophischen Forscher, ist dieses Verhältnis unmittelbar ersichtlich. Auf dem Standpunkt der *Beziehung* selbst allerdings ist nur das *Bezogen sein* ansichtig; der zweite Pol der *Beziehung*, sie selbst, bleibt ihr noch verborgen. Um also für *sich* sein zu können, wird die *Beziehung* selbst noch einmal auf sich bezogen. Da erst *Beziehung* und *Bezogen sein sind*, wird diese Tätigkeit durch das *Bezogen sein* vollzogen. Damit sind sie ihrem Wesen nach identisch, denn sie sind nichts anderes als *beziehende* *Beziehung*. Dieses *beziehende* in der *Beziehung* ist nun absolut einfach und mit dem *beziehenden* des jeweils anderen Pols absolut identisch. Dieses *beziehen* ist das Gerundium in dieser *Beziehung*, es ist nicht mehr durch die *Beziehung* selbst vor sich zu bringen, da es in dieser Tätigkeit noch einmal vorausgesetzt wird.

Daraus ergibt sich der *Satz der Identität*. Es ist *Beziehung*, *Bezogen sein* und *beziehen* gesetzt. Blickt man hier in die *Nova Dilucidatio* legt sich dar, dass Kant den Satz der Identität durch den Satz „Alles, was ist, ist“ (*Nova Dilucidatio*, 413) und „Alles, was nicht ist, ist nicht“ (*Nova Dilucidatio*, 413) ausdrückt. Diese beiden Sätze lassen sich auseinandersetzen in ein *Sein*, das *Ist* und in ein *beziehen* derselben aufeinander, denn sonst könnte das *Sein* nicht als *Sein* sein; und in ein *Nicht-Sein*, das *Nicht-Ist* und ein *beziehen* derselben aufeinander, denn sonst könnte das *Nicht-Sein* nicht als *Nicht-Sein* (*Nicht-sein*). „Beide zusammen werden allgemein der Satz der Identität genannt“ (*Nova Dilucidatio*, 413). Das Selbe ist einfacher durch die logische Formel $A=A$ auszudrücken. Auch hier kommt ein *A*, das als *A* gesetzt wird und ein *beziehen*, das durch das = markiert

⁵¹ Man lasse es sich hier nur nicht einfallen an so etwas wie an *Wille* oder *Verstand* zu denken. Nur weil sie als ontologisch bestimmt wurden, heißt dies noch lange nicht, dass sie sich dessen bewusst ist. Sie ist *für sich*, jedoch ist dieses *für sich Sein* selbst wieder ontisch und daher bloßes *Sein*. Die Attribute Gottes, *Verstand* und *Wille*, oder auch *Bewusstsein*, werden sich erst aus der *Physikotheologie* erschließen lassen. Hier ist alles noch, um in der Terminologie Kants ausgedrückt, im *Wesen* Gottes. Jedoch ist hier mit der Bezeichnung von *ihr* als Gott (noch) zu viel gesagt.

wird vor. Es war eine *Beziehung*, ein *Bezogen sein* und ein *beziehen*. Beziehung und Bezogen sein sind die Pole des Satzes der Identität, die als identisch gesetzt werden und das beziehen ist das, was vorher als = markiert wurde. Alles zusammen aber ist der *Satz der Identität*⁵².

Die Beziehung sollte Beziehung sein, also Etwas auf Etwas beziehen. Dennoch gab es dieses Etwas, was bezogen werden sollte, nicht. Daher wurde sie, wollte sie *sein*, dazu gedrängt sich auf sich zu beziehen, wodurch sie *für sich* wurde. Sie war vorher in Gefahr nicht *sie sein* zu können, weshalb sie gezwungen war sich auf sich zu beziehen. Dadurch wurde der *Satz der Identität* erreicht, der nun das was *einfach war* in einem *Unterschied*, der allerdings erst im *für sich* auftritt, fixiert. Vorher waren die *Beziehung* und das *Bezogen sein* nicht voneinander unterscheidbar. Die Beziehung ist ja nichts anderes als *beziehen*, allerdings als eine solche von der Perspektive des *beziehenden* angeschaut; das Bezogen sein war auch nichts anderes als beziehen, allerdings wiederum als eine solche von der Perspektive des *beziehenden* angeschaut. Wie sollten diese beiden daher unterschieden werden? Ihr *Wesen* war ja derselbe - beziehen. Sie konnten nicht von sich getrennt werden, weshalb der Satz der Identität erst wirklich verständlich wird. Denn er hält die Einheit, die nicht voneinander unterscheidbar ist, in einer *Unterschiedenheit* fest. Sie sind identisch und werden nur durch das *für sich*, das der Satz der Identität *ist*, auseinander gehalten; wobei dieser Unterschied *ideell*⁵³ bleibt. Er ist nicht in der Beziehung, sondern in der Beziehung *als* Beziehung. Dies erst ermöglicht den Satz $A=A$, denn A ist = A , jedoch so, dass er durch das aufeinander beziehen zugleich auseinander gehalten wird. Unterschied und Einfachheit sind hier miteinander verwoben und alles das nur im *beziehen*, also dem *für sich*⁵⁴.

⁵² Es wird sich herausstellen, dass zwischen der *Nova Dilucidatio* und dem *EmBG* allerdings ein innerer Zusammenhang besteht, allerdings nicht dem Inhalt nach, sondern vielmehr wird das logische Gerüst, das Kant in der *Nova Dilucidatio* entwirft, beibehalten und ontologisch fundiert. Es wird sich erweisen, dass sich die drei wichtigsten logischen Sätze, dem der Identität, dem des Widerspruchs und dem des Grundes, im *EmBG* entwickelt werden und in dieser Entwicklung eine essentielle Rolle spielen.

⁵³ Wiederum soll nicht der Irrtum entstehen, dass dieses *ideell* sein nur in Gedanken besteht und keine ontologische Bedeutung hat. Denn es ist das Denken noch nicht *für sich für sich* es ist erst das *ontische für sich*. Das ideelle Sein ist bloß *für sich*, also noch immer im *Wesen*.

⁵⁴ Da es scheinen könnte, dass in diesen Absätzen Fichte besonders oft Pate gestanden hat, sei eine kurze Apologie dazu angefügt. Die Ähnlichkeiten dieses Textes mit der *Grundlage der WL* und der *WL* sind nur oberflächlich und rhetorisch. Es wurden aus ihnen die Begriffe „für sich“ (*WL*, 25ff), „(Tat)-Handlung“ (*Grundlage der WL*, 11f) und die logische Formel „ $A=A$ “ (*Grundlage der WL*, 12f) übernommen. Dabei ist

Es wurde gezeigt, dass die *Beziehung* im *für sich* als *Unterschied* fixiert wurde. Es war dadurch mitgesetzt, dass die *Beziehung* und das *Bezogen sein als sie* gesetzt wurden. Dann aber ist die *Beziehung* nicht das *Bezogen sein* und das *Bezogen sein* nicht die *Beziehung*. Denn der Satz der Identität hält sie auseinander. Dadurch tritt durch den Unterschied eine *Bestimmung* in die *Beziehung*. Durch das gleich setzen der beiden Pole werden sie zugleich bestimmt. Dadurch tritt der *Satz des Widerspruchs* auf. Wirft man wieder einen Blick in die *Nova Dilucidatio* sieht man, dass Kant diesen Satz wie folgt anschreibt: „Es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist“ (*Nova Dilucidatio*, 419). Es wird dadurch ausgedrückt, dass sich etwas gleich bleiben muss und nicht zur selben Zeit es selbst, und nicht es selbst, sein kann. Es schließt eine andere *Bestimmung* als die, *als* was es gesetzt wurde, von sich aus. Im Satz der Identität wird $A \text{ als } = A$ gesetzt. A wird dadurch eben als A fixiert. Es kann nicht mehr zur selben Zeit B , oder C , oder irgendetwas anderes als A , sein. Damit aber wird zugleich mit der auftretenden *Bestimmung* im Satz der Identität der Satz des Widerspruchs gesetzt. Damit ist der Primat des Satzes der Identität *ontologisch* im *EmBG* untermauert worden und erhält so erst seine Bedeutung für die Wirklichkeit; und da der Satz des Widerspruchs unmittelbar aus ihm hervorgeht, wird dessen Bedeutung für die Wirklichkeit gleichzeitig mitbestimmt.

Des Weiteren waren in der leeren *Beziehung* alle *Bestimmungen* mitgesetzt, da nichts gegeben war, das sie von dieser *Beziehung* ausschließen konnte. Doch war in dieser *Beziehung* keine Unterscheidungsmöglichkeit gegeben, weshalb sie in ihr nur *potentiell* waren. Die *Beziehung* war so gut die *Bestimmung X* als die *Bestimmung Y*. Dies änderte sich in dem Moment, als der *Satz des Widerspruchs* hinzutrat. Er machte es, dass, mit dem

anzumerken, dass in dieser Arbeit „Handlung“ nicht so tief verstanden werden kann, wie es in der *Grundlage der WL* der Fall ist; die Formel $A=A$ ist in der derselben ebenfalls nur zum Teil in ihrer Tiefe ausgeschöpft. Sie ist in der *Grundlage der WL* mehr als nur eine logische Formel, auf was sie hier reduziert worden ist. Zur Methodik ist zu sagen, dass Fichte viel genauer und anders vorgeht, als es in dieser Arbeit der Fall ist. Das absolute Ich, das Tathandlung *ist*, setzt sich und setzt sich in dieser Tathandlung das Nicht-Ich gegenüber. Ein Widerspruch entsteht, der die Entwicklung desselben nötig macht und dabei logische Kategorien ausstößt. Dies wurde oft als Setzung von These, Antithese und Synthese angeschrieben, was nur zum Teil zutrifft und nur in den Schriften Fichtes bis 1798 zu finden ist. Weder Schelling im *Transzendentalen Idealismus* noch Fichte in der *WL* bedienen sich dieser Methode und auch später (wie zum Beispiel bei Hegel) kommt dies nicht mehr vor. In dieser Diplomarbeit tritt kein methodischer Widerspruch auf, der eine Entwicklung nötig macht, es wird nicht einmal ein Nicht-Ich gegenübergesetzt. Des Weiteren wird die absolute Perspektive der *WL* in keinem Moment erreicht, da es sich um eine beobachtende Beschreibung der Entwicklung der *Beziehung* handelt. In der *WL* wird wahre *Gottes-Rede vollzogen*. Dies mag genügen, um die Unterschiede und Gemeinsamkeiten aufgezeigt zu haben.

Satz der Identität gemeinsam, Bestimmung auftreten konnte. Die *Beziehung* bestimmte sich sogleich als Beziehung und schloss in dieser Bestimmung alle anderen von sich aus. War sie vorher aufgeladen und konzentrierte sie alle möglichen Bestimmungen in sich, so ist sie jetzt wahrhaft leere Beziehung oder *bloße Form*⁵⁵. Form und Gehalt (die Bestimmungen) waren vor dem Hinzutreten des Satzes des Widerspruchs nicht getrennt, in ihr waren alle Bestimmung mit eingeschlossen oder konzentriert. Dieselben wurden nun auf Grund der ersten, absoluten Bestimmung der Beziehung *als* Beziehung von ihr ausgeschlossen und nun erst ist sie als ein *Merkmal* zu einem Dinge zu denken und der *bloße respectus logicus*⁵⁶.

Die *Beziehung* fixierte sich als Beziehung und als Bezogen sein. Das Beziehen machte sich *für sich* und der Satz des Widerspruchs trat auf, da es durch das *für sich* ein Bestimmtes wurde. *Ist* der Satz des Widerspruchs an ihr, erhält sie die Möglichkeit, etwas von sich auszuschließen, oder anhand des Satzes der Identität, in sich zu bestimmen. Beide Sätze sind für eine *Bestimmung* der Beziehung nötig, da nur anhand des Satzes der Identität eine *Vergleichung* in einem *Urteile* stattfinden kann. Ein Subjekt wird an ein Prädikat gehalten. Hier ist eine Fixierung, die ihrerseits nur möglich ist durch die *für sich* seiende Beziehung. Würde der Satz des Widerspruchs ebenfalls nicht an ihr sein, fehlte ihr die Möglichkeit, bei der Fixierung zweier Pole andere von dieser Fixierung auszuschließen und es würde immer nur bei einer *Potentialität* bleiben. Erst dort, wo der Satz der Identität und der Satz des Widerspruchs auftreten, ist ein Urteil⁵⁷ *möglich*. Denn in demselben wird ein Subjekt mit Prädikaten verglichen. Dafür muss mit Hilfe des Satzes der Identität ein Prädikat an das Subjekt gehalten werden und zudem müssen in dieser Vergleichung (die immer eine Bestimmung vergleicht mit etwas anderem Bestimmten), die nicht zu

⁵⁵ Dennoch war sie vorher ebenfalls leer, denn wenn die Möglichkeit zu einer Bestimmung fehlt, kann keine Bestimmung auftreten, da sie von ihrem Gegenteil sofort vernichtet wird. In der Beziehung waren alle Bestimmungen inbegriffen, allerdings nicht so, dass sie gewesen wären. Hier sind sie, allerdings nicht mehr in der Beziehung, denn die setzt sich *als* solche und schließt dadurch allen Gehalt von sich aus.

⁵⁶ Hier ist der Punkt, wo Denken und Sein und damit absolute und respektive Position auseinandertreten. Vorher *waren* sie *einfach*, hier ist eine *bloße Form*, der ein *Etwas*, das noch bestimmt werden wird, gegenübertritt. Die bloße Form wird ein *für sich* für sich werden und das *Etwas* wird ein *für sich für sie*. Erstere wird das Denken, letztere sich als das Sein, oder das *Material*, zu diesem Denken werden.

⁵⁷ Auch wenn es scheinen könnte, das *Urteil* sei nun völlig ausdifferenziert und liege fertig vor dem Betrachter, ist dasselbe noch nicht fertig entwickelt. Noch ist das, was entwickelt wird, notwendig und *deutlich*, es wurde allerdings ausgesagt, dass *verworrene* Begriffe gegeben sein sollen, die durch dasselbe verdeutlicht werden. Noch kann kein verworrener Begriff auftreten.

vergleichenden Bestimmungen, von letzterer ausgeschlossen werden. Dies aber ist nur möglich mit Hilfe des Satzes des Widerspruchs. Jetzt erst ist es der Beziehung möglich etwas *Bestimmtes* zu vermitteln, was nichts anderes ist als die *Vergleichung*. Hier erst macht die Rede von einer *Möglichkeit* und *Unmöglichkeit* einen Sinn. Denn vorher war nichts da, was als eine bestimmte Möglichkeit gesetzt werden hätte können. Es musste die Beziehung erst *für sich* werden um überhaupt eine Bestimmung enthalten zu können, die nicht sofort in einer chaotischen Potentialität untergeht. Daher konnte Kant im *EmBG* auch schreiben:

„Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, *oder besser*, bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als ein Merkmal zu einem Ding gedacht werden (EmBG, 632).

Besser war es die *bloße* Beziehung zuerst zu denken, da sie es ist, die es ermöglicht etwas Bestimmtes *beziehungsweise* zu setzen, was nichts anders ist als die *bestimmte* Möglichkeit. Kant lässt sich also keine Unschärfe in seinem Gedankengang zu Schulde kommen, indem er scheinbar diese beiden Weisen von *Sein* miteinander vermengt⁵⁸. Sie verweisen auf sich aufeinander und erst wenn die *bloße* Beziehung *für sich* wird, kann eine *bestimmte* Beziehung an ihre Stelle treten und die Rede sein von einer Möglichkeit und *Unmöglichkeit*. Aus diesem Grund folgt auf die erste Betrachtung über das Dasein, in der zweiten Betrachtung eine Reflexion über den Möglichkeitsbegriff. Es trat ja erst an dieser Stelle die Möglichkeit der *Unterscheidung* hervor, da die *Beziehung* sich in Beziehung und Bezogen sein auseinandersetzte. Daher bestimmte sie sich und die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, lässt sich an dieser Stelle erst sinnvoll stellen.

2.1.3 Die zweite Betrachtung der ersten Abteilung des EmBG über die Möglichkeit

2.1.3.1 Die erste Nummer der zweiten Betrachtung

Die *Beziehung* setzte sich. Allerdings konnte sie nichts beziehen, weil noch keine Bestimmung gegeben war. Da nur sie gesetzt *war*, blieb ihr nichts anderes übrig, als sich auf sich zu beziehen und *für sich* zu werden. In diesem *für sich* werden weste sie als *Beziehung* und *Bezogen sein*, was sie *für sich* nicht sein konnte, da die *Beziehung* als

⁵⁸ So behauptet von Pinder in seiner Arbeit. Vgl. Hierzu: *Kants Gedanke*, 176ff

solche nicht in ihr Blickfeld treten konnte. Erst durch die Anschauung der *Beziehung* durch das Bezogen sein, das sich dadurch, entgegen der Fixierung als Bezogen *sein*, durch die *Beziehung* als *Handlung* erwies, konnte die *Beziehung* als *beziehend* gesetzt werden. Vom Standpunkt des Bezogen seins aus ist das beziehende ein Gerundium, das nichts als Tätigkeit ist. Verlässt man diesen Standpunkt wird dieses Gerundium nicht mehr als solches ansichtig und wird daher zu einem *beziehen*. Es wird ja als beziehend nicht mehr angeschaut, jedoch muss es sein als *beziehen*. Die Beziehung bezog sich auf sich und fixierte dadurch das Bezogen sein. *Insofern* war sie beziehend. Das Bezogen Sein bezog sich auf die Beziehung und war *insofern* ebenfalls beziehend. Dieses beziehen war daher von beiden Seiten aus gesehen vollkommen identisch und ist die Verbindung, die schon als = markiert wurde. Sie ist nicht zwei Mal beziehen, denn um dies sein zu können, müsste ein Unterschied gegeben sein. Sie fällt in eins und ist das *beziehen* (beider).

Durch dieses *für sich* sein wurde zugleich der *Satz der Identität* gesetzt, der es erlaubte diesen *Unterschied* als solchen zu fixieren. Dadurch kam eine Bestimmung in sie und dies machte in gleicher Weise den *Satz des Widerspruchs* notwendig, der garantierte, dass diese Bestimmung auftreten konnte und dies indem er jede andere Bestimmung von ihr ausschloss, *als* die sie selbst war. Dadurch aber wurden alle anderen Bestimmungen, die davor als *potentielle* in ihr waren, ausgeschlossen und sie blieb als leere Beziehung übrig. Sie wurde *Form*, die reine Form der Beziehung. Das, was von ihr ausgeschlossen wurde, musste noch unbestimmt bleiben, es war nur als *Etwas*, also die Bestimmung die einem Unbestimmten zuerkannt werden kann ohne es weiter zu bestimmen, bezeichnet worden. Es ist ersichtlich, dass sich hier *Form* und sein *Inhalt* (der sehr unbestimmt bleiben musste) getrennt haben.

Kant unterscheidet in der ersten Nummer der zweiten Betrachtung *Möglichkeit* und *Unmöglichkeit*⁵⁹, wobei jedes der beiden wiederum in das *Formale* und das *Materiale*, oder *Reale*, sich trennt; oder wie Schmucker es ausdrückt:

„So haben wir also im Unmöglichen zwei Elemente: die an sich möglichen und *Etwas* seienden Gehalte als *Material*prinzip und das Element ihres

⁵⁹ Zu dieser Unterscheidung gleich mehr. Sie sei an dieser Stelle einmal so dahingestellt und wird erst in der Folge erklärt, aus dem bisher gesagten abgeleitet und verständlich gemacht werden. Hier ist es bloß darum zu tun, den Zusammenhang zwischen erster und zweiter Betrachtung aufzuzeigen. Dies hat schon Pinder versucht, indem er seine Frage beantwortet: „Wie hängt nun aber dies alles mit dem zusammen, was Kant in der Ersten Betrachtung über die Möglichkeit gesagt hat“ (Kants Gedanke, 185)? Er versucht eine Antwort darauf zu geben, ebenso wie diese Arbeit. Damit aber wird über den Beweisgrund hinausgegangen.

logischen Widerspruchs als *Formalprinzip*. Entsprechend ist es auch im Möglichen: hier haben wir auch die an sich etwas seienden Materialgehalte und die Übereinstimmung derselben mit dem *Satz des Widerspruchs* als das logische oder formale Prinzip der Möglichkeit“ (Die Ontotheologie, 73).

Aus der obigen Zusammenfassung zu dieser Nummer sollte bereits ersichtlich geworden sein, wie sich das *Formalprinzip* und das *Materialprinzip* der Möglichkeit (und der Unmöglichkeit) ableiten lässt aus der ersten Betrachtung. Denn durch das *für sich* der *Beziehung* traten der *Satz der Identität* und der des *Widerspruchs* in sie, wodurch sie sich als *bloße* Beziehung bestimmte und dadurch alle Bestimmungen, außer dieser, von sich ausschloss, womit sie *bloße Form* wurde, der alle anderen Bestimmungen gegenübertraten. Die bloße Form ist die der *Beziehung* der anderen Bestimmungen aufeinander, was nichts anderes ist als der Verbindungsbegriff in einem *Urteil*⁶⁰. Das Formale der Unmöglichkeit und der Möglichkeit ist aber nichts anderes als die *Beziehung* von Bestimmungen aufeinander nach dem Satze des Widerspruchs. Damit wäre das *Formale* der Möglichkeit und Unmöglichkeit aus der ersten Betrachtung abgeleitet. Darüber hinaus ergab sich durch die Bestimmung der *Beziehung als* eine solche der Ausschluss aller Bestimmungen, außer der, sich *als* diese Beziehung setzenden, aus derselben. Dies ist nun aber das, was laut der ersten Betrachtung, wiederum durch die *Beziehung* aufeinander bezogen worden war. Damit wäre auch das *Materiale* der Unmöglichkeit und der Möglichkeit aus der ersten Betrachtung abgeleitet worden. Das *Materiale* muss als solches unbestimmt bleiben, denn es ist das, was aus der *Beziehung* ausgeschlossen wurde und nur die Bestimmung, überhaupt bestimmt zu sein, an sich hatte. Damit wurde es schlechterdings als *Etwas* bestimmt, das nicht weiter bestimmt werden konnte, solange es von der *Beziehung* ausgeschlossen worden ist und daher von Kant als *Material* bezeichnet wurde.

Wenn nun Pinder versucht eine Unterscheidung zwischen den Begriffen des *Materialen*, oder *Realen*, der Möglichkeit in der *Nova Dilucidatio* und dem *EmBG* einzuziehen, so müsste er das folgende in Betracht ziehen. Denn es soll laut ihm eine „merkwürdige Entleerung und Umdeutung des Begriffs vom „Materialen“ der Möglichkeit“ (Kants Gedanke, 184) im *EmBG*, im Gegensatz zur *Nova Dilucidatio*, gegeben haben. Es sei eine „folgenreiche Einengung des Begriffs vom Formalen der

⁶⁰ Es könnte wiederum die Vermutung aufkommen, dass es sich hier bereits um ein Urteil handeln könnte. Dem ist allerdings noch nicht so, da erst das *Formale* des Urteils erreicht wurde. Erst in weiterer Folge wird ein *bestimmtes Urteil* aus dem Dargelegten *genetisch* erstanden sein. Es ist jedoch bereits hier einsichtig, dass der Einstieg in den *EmBG* über das Urteil selbst noch einmal *re-konstruiert* werden wird.

Möglichkeit auf das „Logische“ – d. i. im Sinne des „Einzig möglichen Beweisgrundes“: die „logische Beziehung“ – vor“ (Kants Gedanke, 183) gekommen. In der *Nova Dilucidatio* sei das Materiale noch als *Realität* bezeichnet worden und dies war möglich, weil es „als das metaphysisch Positive im Gegensatz zur metaphysischen Verneinung (Mangel, Begrenzung, Beraubung)“ (Kants Gedanke, 184) „*schlechthin*“ (Kants Gedanke, 184) so bestimmt worden sei.

Es wurde jedoch das metaphysisch Positive nicht *schlechthin* bestimmt, denn es wurde nur im Gegensatz zur metaphysischen Verneinung so bestimmt. Somit ist auch hier die Bestimmung nur eine *relative*, nämlich eine sich auf den Gegensatz beziehende, welches es aber gerade ist, was er Kants *EmBG* ankreidet. Pinder tut dies, weil das Materiale nicht schlechthin, sondern „nur *relativ* auf den angenommenen Begriff“ (Kants Gedanke, 184) gesetzt wurde. Daher kann ihm im *EmBG* keine schlechthinige Bestimmung als das metaphysisch Positive zukommen. Damit bleibt jedoch nur die unbestimmte Bezeichnung des *Realen* als *Material* übrig, das „nur mehr als das verstanden wird, was in der („formalen“) Beziehung steht“ (Kants Gedanke, 184). Demgegenüber müsste er bedenken, dass dem Materialen keine Bestimmung zukommt, das es als *real* setzen könnte. Somit ist diese Unbestimmtheit allerdings, aber nicht, weil es nur durch die logische Beziehung des Widerspruchs so bestimmt worden wäre, sondern weil es durch den Ausschluss der *bestimmten Beziehung* im *für sich* sein derselben als bloßes bestimmt sein überhaupt, bestimmt wurde. Damit ist das Material nicht mehr in der Beziehung, sondern außer ihr und damit kann ihm keine weitere Bestimmung mehr zukommen. Erst wenn es wieder in die Beziehung zurückkehrt, wird es möglich sein, es weiter zu bestimmen. Bis dem der Fall ist, wird noch einiges an Entwicklung der *Beziehung* nötig sein und, wie beim *Urteil*, wird dies erst in der *Physikotheologie* erreicht werden.

Dieser Annahme Pinders liegt zu Grunde⁶¹, dass entgegen der *Nova Dilucidatio* im *EmBG* der Möglichkeitsbegriff nicht mehr durch eine *Synthese*, sondern nur mehr durch eine *Analyse*, gebildet werde.

„Zur Bestätigung genügt es, auf das Scholion der 7. Proposition hinzuweisen, wo die *Zusammenfügung* (combinatio) an erster Stelle unter den *synthetischen* Verstandeshandlungen genannt wird, vermittelt derer aus den *Realitäten*, die Gott einwohnen“ (Kants Gedanke, 183) (ein jeder Begriff entspringt, Anm. B. H.).

⁶¹ Im Übrigen folgt diesen Ausführungen Pinders zum *Material* der Möglichkeit und der alleinigen Methode der *Analyse* (im *EmBG*), Sala in allen Punkten. Vgl. hierzu: *KFG*, 117f

Die Originalstelle in der *Nova Dilucidatio* sieht wie folgt aus:

„Da es Möglichkeit nur gibt, wenn verbundene Begriffe sich nicht widerstreiten und so der Begriff der Möglichkeit aus einer *Vergleichung* hervorgeht; in jeder Vergleichung aber dasjenige, was verglichen werden soll, vorhanden sein muss, und da, wo überhaupt nichts gegeben ist, eine Vergleichung und der ihr entsprechende Begriff der Möglichkeit nicht statthat (*Nova Dilucidatio*, 433).

Demgegenüber soll es im *EmBG* nur *analytisch* zugehen, denn das Materiale der Möglichkeit wird nur über die logische Beziehung der Widerspruchsfreiheit bestimmt. Dabei muss folgendes mit Bedacht werden:

Es wird im *EmBG* sehr wohl *Analytik* betrieben und es wird zugestanden, dass der Akzent auf eben dieser liegt, weshalb Kant vorrangig nur von ihr spricht. Aber das heißt noch lange nicht, er sei auf eine Analyse eingeeengt worden. Denn gesetzt das Materiale der Möglichkeit bestimmt sich nur über die *Vergleichung* als *Widerspruchsfrei*, egal als was es an sich bestimmt sein sollte, so ist die Voraussetzung für diese Widerspruchsfreiheit eine *Vergleichung* und diese ist immer eine Handlung der *Synthese*. Denn, um etwas vergleichen zu können, müssen Elemente aneinander gehalten werden und dies ist nötig, um die Widerspruchsfreiheit aufzeigen zu können⁶². Dann aber ist durch die Analyse zugleich eine Synthese gesetzt, die dieser sogar noch vorausgeht. Umgekehrt geht der Begriff der Möglichkeit in der *Nova Dilucidatio* aus einer Vergleichung hervor, die allerdings eine Synthesis ist und aus der somit Realitäten hervorgehen. Aber in dieser Synthesis ist auch eine *Analyse* mitbegriffen, die nach der Form der Möglichkeit und Unmöglichkeit stattfinden muss, denn um *real* sein zu können, muss ihre Widerspruchsfreiheit garantiert sein; dies ist aber nur durch die *logische Beziehung* der Realien zueinander, gemäß dem Satz des Widerspruchs, möglich. Damit enthüllt sich einmal mehr eine Verquickung von Synthese und Analyse in den Ausführungen Kants. Es ist jedoch wahr, dass er nicht immer beide Seiten ausführt, denn er setzt Akzente und die sind in der *Nova Dilucidatio* und dem *EmBG* verschieden.

⁶² Hier würde es auch nicht helfen zu sagen, dass laut der *Deutlichkeit der Grundsätze* dem menschlichen Verstand *verworrene* Begriffe gegeben sind, die er *verdeutlichen* soll. Denn selbst dann müssten sie für diese Analyse in allerlei Beziehungen betrachtet werden, um Merkmale desselben durch Zergliederung zu entdecken, „verschiedene abstrahierte Merkmale verknüpfen, ob sie den zureichenden Begriff geben und untereinander zusammenhalten, ob nicht zum Teil eine die andre in sich schließe“ (*Deutlichkeit der Grundsätze*, 744f). Dies wiederum hat den Geruch einer Synthese an sich.

Nachdem nun diskutiert wurde, worin der Zusammenhang zwischen erster und zweiter Betrachtung besteht; sowie ausgeführt worden ist, was das *Materiale* der Möglichkeit und das *Formale* derselben sei, soll nun auf die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit eingegangen werden. Es wird hier die Absicht verfolgt aufzuweisen, warum Kant mit der Unmöglichkeit beginnt und des Weiteren soll aus ihr ersichtlich werden, warum sich Möglichkeit und Unmöglichkeit unterscheiden und worin sie übereinstimmen; dies müssen sie zum Teil, denn sie kommen beide von der *Beziehung* als ihrem *Grund* her.

Selbst wenn die Erklärungen der *Unmöglichkeit* auseinander gehen sollten, so „ist im Unmöglichen allemal eine *Verknüpfung* mit etwas, das gesetzt, und etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird“ (EmBG, 637). Es wurde durch das *für sich* der *Beziehung* alle Bestimmung, außer der, *als* sie zu sein, von ihr ausgeschlossen. Sie setzte sich damit als *bloße Form*, die aufging in ihrem sein als *Satz der Identität* und des *Widerspruchs*. Um *als* sie selbst sein zu können war der Satz der Identität nötig, um dies *bestimmt* sein zu können, der Satz des Widerspruchs. Die Beziehung entwickelte sich nun aus dem Bedürfnis etwas zu *beziehen*, was sie schon dazu getrieben hat sich auf sich selbst zu beziehen und dadurch *für sich* zu werden. Damit versucht sie die von ihr ausgeschlossenen Beziehungen wieder in sich aufzunehmen und bezieht diese aufeinander. Nun kann es (da der Satz des Widerspruchs bereits an ihr ist) vorkommen, dass etwas gesetzt und durch den zweiten Pol der Vergleichung, zugleich wieder aufgehoben wird. So wird zum Beispiel ein Triangel gesetzt und durch den Satz der Identität wird versucht, ihm die Bestimmung vier Ecken zu haben, zuzuerkennen. Damit wird etwas zugleich gesetzt und nicht gesetzt, was aber dem *Satz des Widerspruchs* entgegen ist, der nichts anderes besagte, als dass etwas nicht zur gleichen Zeit A und Nicht-A sein kann. Damit wird der Satz des Widerspruchs aufgehoben⁶³ und die *Beziehung* würde dasjenige verlieren, das es ihr ermöglicht hat, sich *als* sie zu setzen. Darüber hinaus wird durch die Aufhebung des Satzes des Widerspruchs das etwas vernichtet, was sie dazu befähigte, die anderen Bestimmungen von sich

⁶³ Das Vorbild zu diesem Gedanken ist das von Schmucker hergenommene Zitat: „Das Widersprüchliche ist nicht nur ein Undenkliches, ein Ungedanke, bzw. nicht nur die Aufhebung oder Negierung einer bestimmten ontotheologischen Möglichkeit wie etwa der eines viereckigen Kreises; nicht deswegen ist der viereckige Kreis etwas schlechthin Unmögliches, weil dieser bestimmte Gedanke oder diese bestimmte Möglichkeit durch den Widerspruch sich selbst aufhebt, sondern weil dadurch das *Formalprinzip* aller *Möglichkeit*, nämlich das der Identität oder Übereinstimmung mit sich selbst und damit alle Möglichkeit aufgehoben würde“ (Die Ontotheologie, 78). Diese Auskunft Schmuckers wird ohne Begründung gegeben und sie schlägt daher manch anderem Autor etwas sauer auf, man blicke nur in die Schrift Salas (Vgl. hierzu: KFG, 123).

auszuschließen. Dann aber fallen alle Bestimmungen wieder in die *Beziehung* als *potentielle* und sie wäre wieder das abgründige *Sein*, das sie schon einmal war. Um dies zusammenzufassen: Sie wäre nicht mehr *bestimmte* Beziehung, sie wäre überhaupt nicht mehr Beziehung und hätte sich daher selbst aufgehoben. Dies ist der Grund, warum dies nicht sein kann. Damit aber ist das *Unmögliche* dasjenige, was für sie nicht sein darf, will sie *sein*.

„Diese Repugnanz nenne ich das *Formale* der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das *Materiale*, was hiebei gegeben ist, und welches in solchem Streite stehet, ist an sich selber etwas und kann *gedacht* werden“ (EmBG, 637)

Wie sich nun die Möglichkeit in ein Formales und ein Materiales auseinanderlegt, ist schon dargelegt worden; was die Unmöglichkeit sei wurde gerade aus der ersten Betrachtung verständlich gemacht, wodurch die *Unmöglichkeit* erschöpfend behandelt worden ist. Es bleibt nur noch anzumerken, dass das *Materiale* der Möglichkeit an sich selbst etwas sei und gedacht werden kann. Dieses *Materiale* ist denkbar. Denken heißt aber *urteilen*⁶⁴. Urteilen heißt eine *Vielheit* nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs miteinander vergleichen. Das *Materiale* liegt aber der Vergleichung in einem Urteile zu Grunde. Wie sollte es also denkbar sein? Unter anderem kann es eine Bestimmung sein, die gesetzt ist, ohne eine Vielheit in sich zu schließen (=ein *primitiver* Begriff). Dann aber ist es durch ein Urteil nicht mehr denkbar, sondern es ist dasjenige, was ein Urteil überhaupt erst ermöglicht⁶⁵.

Kant beschreibt die *Möglichkeit* im *EmBG* wie folgt: „Eben so (wie bei der Unmöglichkeit, Anm. B. H.) muß in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und denn die Übereinstimmung desjenigen, was in ihm gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs unterschieden werden“ (EmBG, 637). Also gliedert sich die Möglichkeit

⁶⁴ Diese Identifizierung von Urteilen und Denken ist bereits in der *Spitzfindigkeit* zu finden, wo Kant schreibt: „Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige vor eine geheime Kraft sei, wodurch das Urteilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß diese Kraft oder Fähigkeit nichts anders sei als das Vermögen des inneren Sinnes, d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen“ (Spitzfindigkeit, 614).

⁶⁵ Dabei kommt es nur darauf an, wie Weit diese Zergliederung getrieben wird. Ein Begriff schließt viele Teilbegriffe, oder eine Bestimmung viele Teilbestimmungen, unter sich, die am Ende in *primitiven* Begriffen enden. Alle Bestimmungen, die keine primitiven sind, schließen eine Vielheit in sich und sind daher denklich, weil eine *Beziehung* in sie treten kann. Die primitiven Begriffe sind *undenklich*, da sie *einfach* sind und keine Beziehung in sie treten kann.

selbst auch in ein Formales und ein Materiales, oder wie Kant es noch nennt: „Ich werde das Letztere auch das Logische in der Möglichkeit nennen, (...) das *Etwas*, oder was in dieser Übereinstimmung steht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heißen“ (EmBG, 637f). Auch hier gilt, dass die *Beziehung für sich* wurde und sich, durch den dadurch ermöglichten Ausschluss, *als bloße* Beziehung setzte. Sie vermittelt wieder die von ihr ausgeschlossenen Bestimmungen, wodurch sie erst *Beziehung* wird. Nun kann es sein, dass zwei Bestimmungen nach dem Satz des Widerspruchs gesetzt werden, die erstere nicht zugleich setzen und aufheben, sondern durch den Ausschluss des Satzes des Widerspruchs, als nicht widersprüchlich erkannt werden. Damit aber wird der Satz des Widerspruchs, in der die Beziehung anweist, nicht aufgehoben und dies kann *sein*, denn die Beziehung ist dadurch Beziehung und bezieht zwei Bestimmungen aufeinander. Da sie sich dadurch nicht als sie selbst aufhebt, ist diese *bestimmte* Beziehung der *Form* nach möglich. Damit wurde das Formale und das Materiales, der Möglichkeit und Unmöglichkeit, sowie dieselben selbst erklärt und diese Nummer wurde erschöpfend behandelt.

2.1.3.2 Die zweite Nummer der zweiten Betrachtung

In dieser Nummer stellt Kant zunächst die Behauptung, entgegen der Behauptung Pinders, nicht völlig ohne jede Begründung, auf, dass: „wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts *schlechthin* gesetzt“ (EmBG, 638). Pinder steigt in seiner Kritik des *EmBG* nicht mit dem Beginn des Absatzes ein, sondern vergisst denselben und stellt dann fest, diese Behauptung sei unbegründet⁶⁶. Kant eröffnet diese Nummer vielmehr mit den Worten:

„Es ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, daß die Möglichkeit wegfallt, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Material, kein Datum zu denken da ist. Denn alsdenn ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung, gemäß dem Satze des Widerspruchs zukommt“ (EmBG, 638).

Hier wird, so scheint es zumindest, eine Konsequenz aus dem vorher Dargelegtem gezogen. Es wurde vorher bei der *Möglichkeit* das *Formale* und *Materiales* derselben unterschieden. Tritt nun ein *innerer* Widerspruch auf, kann also ein Widerspruch nicht aus der Vergleichung der Bestimmungen untereinander ausgeschlossen werden, fällt die

⁶⁶ Vgl. hierzu: Kants Gedanke, 192f

Möglichkeit weg. Dies wurde auf Grund des *Formalen* der Möglichkeit aussagbar⁶⁷, dem hier widersprochen wird. Nun setzte sich die Möglichkeit noch in das Materiale derselben auseinander. Es kann nun gefragt werden, was passieren wird, wenn das Materiale der Möglichkeit wegfallen sollte. Es zeigte sich, dass die *Beziehung* sich *als* eine solche setzte und sich dadurch bestimmte, wodurch alle anderen Bestimmungen (abgesehen von letzterer) aus ihr ausgeschlossen wurden. Wollte sie nun Beziehung sein, musste sie diese Bestimmungen miteinander vergleichen, denn sie war im *für sich* wahrhaft leere *Form*, oder eben der Verbindungsbegriff, in einem Urteil. Dort, wo diese Beziehung Bestimmungen mit Ausschluss des Satzes des Widerspruchs aufeinander beziehen konnte, trat *Möglichkeit* auf. Damit aber ist gesetzt, dass Möglichkeit nur dort auftreten kann, wo diese Bestimmungen aufeinander bezogen werden können, denn wenn sie fehlen sollten ist nichts vorhanden, was bezogen werden könnte und „alsdenn ist nichts Denkliches gegeben“ (EmBG, 638).

Pinder behält erhellet nicht, was an Kants Behauptung genau unbegründet sei. Begründet ist in dieser Behauptung sehr wohl, dass wenn alles „*Dasein* aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt“ (EmBG, 638), denn das *Dasein* wurde mit dem *Sein*, das sich wiederum in eine *absolute* und eine *relative* *Setzung* auseinanderlegte, gleichgesetzt. Wenn nun diese absolute *Setzung* aufgehoben wird, wird nichts *schlechthin* gesetzt, denn dass die absolute *Setzung* *ist*, kann nur aus dem Ursprung dieser *Setzung* in der *Erfahrung* gezogen werden. Diese *Setzung* in der *Erfahrung* ist jedoch nicht von wo her ableitbar, nicht einmal aus der *Möglichkeit* derselben, sie kann nur hingenommen werden und ist deshalb *schlechthin* oder absolut.

Nun zeigte sich des Weiteren die absolute Position, entgegen der relativen Position, im Blick auf ihre *Realität* als ununterschieden, da das *Dasein* kein *reales* Prädikat ist. Die relative Position muss *durchgängig bestimmt* sein, wenn sie den *möglichen*, wirklich werdenden Begriff, repräsentieren will. Denn sonst wären beide nicht *kongruent* und der mögliche Begriff wäre nicht die *Möglichkeit* der Wirklichkeit. Unterscheiden sich in diesem Punkt beide nicht, ist die absolute Position nichts als die relative. Wird demnach etwas absolut gesetzt, oder *schlechthin*, wird nichts anderes getan als die relative Position wiederholt, allerdings nicht als *Möglichkeit* sondern als wirklich existierend. Sie bekommt allerdings ein Prädikat mehr zugesprochen, aber nur ein *logisches Prädikat*, das eigentlich

⁶⁷ „...die Übereinstimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerspruchs sind das Formale der Möglichkeit“ (EmBG, 637).

nicht dem *Subjekt* zuerkannt wird, sondern das bloß den Gedanken, den man davon hat, näher bestimmt.

Das einzige Unbegründete an Kants Behauptung ist demnach die glatte Identifizierung des *Materialien* der Möglichkeit mit dem *Dasein*. Denn es ist allerdings klar: Wenn alles Materiale zu den Möglichkeiten aufgehoben wird, bleibt nichts Denkliches übrig. Es ist aber noch nicht klar ausgesprochen, dass mit der Aufhebung der absoluten Position das Material zu *allem*⁶⁸ Denklichen aufgehoben wird. Kant müsste also zuerst diese Identifizierung erklärt haben. Die Behauptung er habe unvermittelt ausgesagt: „Wenn nichts schlechthin gesetzt ist, ist gar nicht gesetzt“ ist nicht zu halten, wie sich soeben gezeigt hat. Die Identifizierung des Materialien mit dem Dasein ist ebenfalls schon implizit vorhanden, muss aber noch klar ausgesprochen werden⁶⁹.

Die *Beziehung* schloss im *für sich* alle *Bestimmungen*, Kraft des *Satzes des Widerspruchs*, von sich aus und bestimmte sich damit als *bloße Form*, die wiederum die ausgeschlossenen Bestimmungen aufeinander bezog, um *Beziehung* sein zu können. Es war bisher die Rede davon, dass *Möglichkeit* dann auftritt, wenn es gelingt den Satz des Widerspruchs in dieser Vergleichung von ihr auszuschließen⁷⁰. Verglichen wurden immer zwei Bestimmungen, die sich als Subjekt und Prädikat zeigen. Nun wird in der

⁶⁸ Zur Verdeutlichung wird eine Unterscheidung eingeführt: An dieser Stelle ist es das Ziel, die Identifizierung von *Material* und *Dasein*, einsehbar zu machen. Es ist nicht das Ziel zu erklären, warum dadurch alles Dasein aufgehoben werden solle. Dies wird erst in der Folge Thema werden. Beides darf aber nicht verwechselt werden.

⁶⁹ An dieser Stelle sei noch kurz angemerkt, dass Pinder einen Anspruch an den Text heranträgt, dem Kant nicht entsprechen wollte und daher die Kritik von ihm am *EmBG* unangebracht ist. Kant gibt nicht die *Demonstration* zum Dasein Gottes, sondern den *Beweisgrund* davon. Zu einer *Demonstration* gehörte es, alle *Schlusschritte* lückenlos anzugeben, damit eine *deutliche* Erkenntnis Gottes möglich wird. Nun gesteht Kant in der Vorrede jedoch ein, keine *Demonstration* geben zu wollen, sondern er wolle nur den *Grund* dafür ausführen. Damit enthebt sich Kant dem Zwang, alle *Schlusschritte* anzugeben, und dies zu Recht. Nun unternimmt Pinder in seiner Schrift *Kants Gedanke* den Versuch den *EmBG* in Schlüsse aufzulösen, was löblich ist, da damit der *Deutlichkeit* der Erkenntnis gedient wird. Wenn er dann allerdings den *EmBG* in Schlüsse aufgelöst hat und erkennt, dass von Kant nicht alle *Schlusschritte* angegeben worden sind und daher von Täuschung und Fehlen von Begründungen spricht, wird der *EmBG* als eine *Demonstration* gelesen, die er jedoch nicht sein kann und nie sein wollte, womit er mit einem falschen *Anspruch* an ihn herantritt.

⁷⁰ Es soll hier nicht der Irrtum aufkommen, durch den Ausschluss des Satzes des Widerspruchs würde er aus dem *für sich* ausgeschlossen. Dem kann freilich nicht so sein, denn um ihn in der Vergleichung aus derselben ausschließen zu können, wird er im *für sich* gerade noch einmal vorausgesetzt, denn wie sollte er selbst sonst aus der Vergleichung ausgeschlossen werden?

Vergleichung eine der beiden Bestimmungen gesetzt und der Widerstreit mit der zweiten, hinzukommenden, Bestimmung erkannt.

Hier wird eine *inhaltliche* Aussage getätigt, das *für sich* der Beziehung ist jedoch nur mehr *bloße Form* und kann daher den Widerspruch, für sich alleine stehend, nicht mehr verständlich machen. Denn sie gewährleistet nur mehr die bloße Beziehung von den Bestimmungen aufeinander. Den Widerstreit der Bestimmungen kann sie nicht mehr aus sich verständlich machen. Im abgründigen Sein der *Beziehung* (bevor sie *für sich* wurde) trat dieses Problem nicht auf, da *Form* und *Gehalt* nicht getrennt waren. Allerdings gab es in diesem Sein noch keine *Bestimmung*, weshalb dort eine *Vergleichung* nicht statthaben konnte. Doch setzte sich die Beziehung (*schlechthin*) und mit dieser absoluten Setzung (als⁷¹) Beziehung, womit alle Bestimmungen als *potentielle* in ihr mitgesetzt waren. Damit wurden diese Bestimmungen, noch ungetrennt aber doch *potentiell*, bereits *absolut* gesetzt und damit ihre *schlechthinige Möglichkeit*⁷². Diese Bestimmungen wurden im abgründigen Sein schon aufeinander bezogen, aber es konnte keine *bestimmte Möglichkeit*, oder Urteil, auftreten, da der Satz des Widerspruchs noch nicht an ihm war, der es *ermöglicht* hätte in dieser Beziehung andere Bestimmungen von derselben auszuschließen, weshalb eigentlich nichts bezogen wurde; oder alles auf einmal bezogen wurde; dies aber ist für uns *undenklich*.

Die Beziehung *als* Beziehung nun versucht wiederum diese Bestimmungen aufeinander zu beziehen und ihr gelingt dies der *Form* nach aus sich selbst, Kraft der Möglichkeit der Bestimmung durch die beiden Sätze der Identität und des Widerspruchs. Dem Inhalt nach muss sie erkennen, dass „das Material aber (...) einer weiteren Begründung“ (Die Ontotheologie, 74) bedarf, denn sie kann nicht aus sich selbst erklären, warum diese Bestimmung in der vollzogenen Vergleichung einer anderen widerspricht. Sie kann aus sich nur das *dass* des Widerspruchs feststellen.

⁷¹ Hier wird die Grenze von Sprache berührt. Die *Beziehung* ist im abgründigen Sein noch nicht im *für sich*, weshalb das *als* noch nicht auftreten kann, denn dieses *als* ist nichts anderes als das *für sich*. In der schlechthinigen Setzung der Beziehung aber hat sie sich gesetzt, und eben (als) Beziehung. Dieses *als* ist in Klammer gesetzt um anzuzeigen, dass es hier noch nicht im *für sich* ist, aber die Sprache es verlangt, diese Setzung mit einem *als* zu beschreiben. Analog versucht Sartre in *SuN* das unmittelbare Bewusstsein (von) so verständlich zu machen und das Dazwischen des (sich). Vgl. hierzu: *SuN*, 23ff

⁷² Der Leser wird hier auf die Nummer vier der zweiten Betrachtung vertröstet, wo das hier Gesagte verdeutlicht wird. Es soll hier nicht vorgegriffen werden.

„Es genügt hier also nicht (...) das Prinzip des Widerspruchs wie beim Formalprinzip, um die Möglichkeit zu erklären, sondern es wird das *Prinzip des Grundes* gefordert, weil das Möglichsein der *einfachen* Gehalte nicht mehr durch das Prinzip des Widerspruchs begriffen werden kann“ (Die Ontotheologie, 74).

Sie (die *einfachen* Begriffe, oder Vorstellungen, wie zum Beispiel das von Kant im *EmBG* angeführte der Ausdehnung⁷³) können durch das Prinzip des Widerspruchs nicht mehr begriffen werden, weil sie *einfach* sind⁷⁴. Das Widerspruchsprinzip, oder der *Satz des Widerspruchs*, ist nur auf eine *Vielheit* anwendbar, deren Bestimmungen untereinander verglichen, werden und eben daraus wird der Widerstreit ihrer Bestimmungen erkannt. Wenn nur eine Bestimmung gegeben ist, woher sollte der Widerstreit entstehen? Es ist ja nur diese eine Bestimmung gegeben. Daher wird eigentlich nichts miteinander verglichen sondern schlechthin gesetzt. Aber es kann die *Möglichkeit* selbst dieser schlechthinigen Setzung nicht eingesehen werden, weil sie selbst nur aus einer Vergleichung von Bestimmungen, unter Ausschluss des Satzes des Widerspruchs, hervorgeht. Dann erkennt die *Beziehung* aber im *für sich*, dass diese materialen Gehalte, die sie vermittelt, einer weiteren Begründung bedürfen, die nicht in ihr selber liegen kann.

Ist der *Satz des Grundes* an ihr, erkennt sie, getrieben durch das unerklärliche des Widerspruchs (für sie) seinem *Inhalte* nach, dass sie nicht vollkommen sich selbst genügen kann. Da sie (sich als) *Beziehung* setzte, die Bestimmungen vermitteln sollte, wird für sie *anschaulich*, dass sie dies nur vollziehen kann, wenn am Ort des *Ursprungs* der *Beziehung Form und Inhalt* nicht getrennt sind. Es wird *für sie*, dass sie nicht bloß *für sich* ist, sondern einen Ursprung hat, der für *sie* immer schon verloren war. Denn sobald sie sich *als* sie setzte, war dieser Ursprung immer schon *für sie* verloren. Er kann nur *angeschaut* werden im Versagen des *Vergleichens* dem *Inhalt* nach. Die *Beziehung war einfach* und dies doch wieder nicht. Sie konnte nicht einfach *sein*, da keine Bestimmung in ihr war, weshalb sie genauso gut sein, als auch nicht sein, konnte. *Für sie* nun im *für sich* ist dieses

⁷³ „Gesetzt, daß ihr anjetzt nicht mehr den Begriff der Ausdehnung in einfachere Data zerfallen könnt (...) wie ihr denn notwendig zuletzt auf etwas, dessen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann, kommen müsst, (...)“ (EmBG, 641).

⁷⁴ Hier sei noch das folgende Zitat angeführt, das in der Nummer vier der zweiten Betrachtung genauer ausgeführt wird: „Für ihn sind Wesenheiten nicht Idealgebilde platonischer Art, die als *absolut* in sich wesend gedacht werden könnten, sondern sie sind mögliche Dinge und das bedeutet *possibilia esse*, und sie sind etwas „*Reales*“ und Sinnhaftes nur durch die Beziehung auf ein *mögliches* Sein“ (Die Ontotheologie, 76). An dieser Stelle soll nur noch einmal festgehalten werden, dass diese Wesenheiten, oder einfachen Begriffe (wie zum Beispiel die Ausdehnung), nicht in sich selbst stehen und daher *be-gründet* sein müssen.

abgründige Sein als *Dasein* bestimmt, denn es tritt ihr als das *undenkliche*, abgründige gegenüber, dass sie (als) sie im beziehen von Bestimmungen aufeinander, als ihr vorausgehend *anschauen* muss. Was aber ist, muss einmal möglich gewesen sein und darüber hinaus, weil sie es anschaut muss es sein, denn wenn es nicht wäre, würde sie selbst nicht sein. So sicher wie sie ist, war es immer schon ihr verlorener Ursprung, der *für sie* undenklich ist, aber die *schlechthinnige Möglichkeit* des *Materials* der Beziehung garantiert. Damit aber ist die Frage, wie Kant das *Material* mit dem *Dasein* identifizieren kann, geklärt und zugleich ist der folgende Satz des *EmBG* begründet:

„Wenn nun alles *Dasein* aufgehoben wird, so ist nichts *schlechthin* gesetzt, es ist überhaupt nichts gegeben, kein *Materiale* zu irgend etwas Denkliehen, und alle *Möglichkeit* fällt gänzlich weg“ (*EmBG*, 638).

Es muss hier noch angemerkt werden, dass es noch immer um die *Möglichkeit*, nicht um die Wirklichkeit, zu tun ist. Im *für sich* wurde das *undenkliche*, abgründige Sein als *Dasein* bestimmt. Dies ist allerdings eine Bestimmung, die ihm vom *für sich* aus zugeschrieben wird. Es selbst *ist einfach*, also weder ist es, noch ist es nicht. Es *ist* unbestimmt in Blick auf diese Bestimmungen und muss es auch sein, nur vom *für sich* aus gesehen muss es als ihr Ursprung als *Dasein angeschaut* werden.

Dies wird deshalb angemerkt, weil es *undenklich* ist, wenn gesagt wird, dass „die innere *Möglichkeit* aller Dinge irgendein *Dasein* voraussetzt, weil es sonst kein *Materiales* der *Möglichkeiten* geben könne“ (*Die Ontotheologie*, 74). In diesem Satz wird ausgesagt, in den *Möglichkeiten* werde, als das *Material* derselben, ein *Dasein* zusammengefügt unter dem Ausschluss des Satzes des Widerspruchs. Es fragt sich nur, wie damit eine *Möglichkeit* überhaupt *sein* kann. Denn in ihr werden, laut dem Zitat, *Daseine* zusammengesetzt und verglichen. *Ist* das *Material*, warum sollte ihre bloße Kombination nach dem Satz des Widerspruchs, hinter den ontologischen Status zurückfallen, den ihre Einzelteile haben? Der Satz des Widerspruchs sagte aber aus, dass etwas nicht zur selben Zeit A und Nicht-A sein konnte. Dabei wird ausgesagt, die *Möglichkeit* vergleiche (die nur *möglich* sein sollte) *Wirklichkeiten* (nicht nur *Realien*) miteinander, bezieht sie aufeinander und baut aus ihnen *Möglichkeiten* auf. Damit wird die *Möglichkeit* zugleich als möglich und wirklich oder daseiend ausgesagt, was aber dem Satz des Widerspruchs widerspricht und es wurde schon ausgeführt, damit werde dasjenige aufgehoben, was als einziges die Beziehung *als* Beziehung erhält; womit es sich als schlechthinnig *unmöglich* herausstellt. Folgt man hingegen dem hier Ausgeführten, liegt der *Möglichkeit* allerdings ein *Dasein* zu Grunde, das es aber lediglich *für sie* im *für sich* ist. Ist die Beziehung *für sich*, muss sie

ihren Ursprung als *Dasein anschauen* und dies so wahr sie *für sich* ist⁷⁵. Damit aber ergibt sich das *Material* der Möglichkeit allerdings als *Dasein*, aber nur *für sie* und nicht schlechthin. Damit ist die Möglichkeit seltsam aufgespannt zwischen dem *Da-sein* und dem *Möglich-sein*. Es *ist* da, so wahr sie *als* sie ist, aber eben nur so wahr, als dem der Fall ist. Es ist *möglich*, jenseits des *für sich*, dass es nicht *ist*, was aber *für sie* ein *Ungedanke* ist⁷⁶.

In dieser Nummer war es Kant darum zu tun darzulegen, dass „die innere *Möglichkeit* der Dinge (...) irgend ein *Dasein* voraus“ (EmBG, 638) setzt. Wie dies zu verstehen ist, wurde gerade ausgeführt. Kant allerdings beendet seine Nummer, nach der Beantwortung der von ihm in der Überschrift zu dieser Nummer gestellten Frage, nicht, sondern bereitet die nächste Nummer in der jetzigen vor. Wollte man es in Analogie zu einem Schluss ausdrücken, gibt Kant in dieser Nummer die Prämissen an und zieht den Schluss aus diesen Prämissen in der nächsten. Es geht in der Nummer drei der zweiten Betrachtung um den Aufweis: „Es ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existiere“ (EmBG, 639). Durch die Auslegung des restlichen Paragraphen wird ersichtlich werden, dass er die Prämissen enthält, es sollen hier allerdings der Durchsichtigkeit halber die Prämissen erst in der nächsten Nummer ausgeführt werden.

2.1.3.3 Die dritte Nummer der zweiten Betrachtung

Es wurde ausgesagt die *Möglichkeit* lege sich in das Formale und das Materiale auseinander und alle *Möglichkeit* falle weg, wenn dem Formalen widersprochen wird, oder das Materiale derselben nicht ist. *Dasein* und *Material* wurden eben miteinander identifiziert und durch die Verquickung von absoluter und relativer Position ergibt sich für Kant, dass wenn „alles *Dasein* aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt“ (EmBG, 638).

Wollte man diese Aussage den Worten nach verstehen, könnte der Verdacht aufkommen, Kant halte es für *möglich*, gar nichts sei schlechthin gesetzt, es also sein

⁷⁵ Hier wird keine relative Notwendigkeit verfolgt, sondern eine absolute. Nicht: Wenn sie *für sich* ist geht ihr der Ursprung als *Dasein* voraus, sondern: Sie *ist notwendig* und *für sich* und schaut ihren Ursprung als *Dasein* an. So wahr sie also (*für sich*) *ist*, ist der Ursprung auch da (*für sie*).

⁷⁶ Hier könnte man wieder auf den Gedanken kommen dies alles sei bloß im Gedanken. Dem ist aber nicht so, da erst das *für sich* und nicht das *für sich* für sich erreicht wurde und es wird dieses noch immer im *Wesen* Gottes entwickelt.

könne, dass gar nichts sei. Dann würde allerdings das Materiale der Möglichkeit wegfallen und es wäre gar nichts, nicht einmal die Möglichkeit selbst, denn sie ist die Vergleichung von Bestimmungen untereinander und „alsdenn ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche ist aber etwas was gedacht werden kann“ (EmBG, 638). Damit es etwas Mögliches geben kann, muss die *Un-möglichkeit* des schlechthinnigen Nicht-Seins verständlich gemacht werden. Hier hat Sala sehr richtig das Folgende erkannt:

„Die Ontotheologie Kants steht oder fällt mit dem hier eingeführten zweiten Prinzip von der Unmöglichkeit der Aufhebung aller Möglichkeit der Dinge, oder, was auf dasselbe hinauskommt, mit dem Prinzip von der Unmöglichkeit des absoluten Nichts“ (KFG, 122f).

Nun tritt das Problem auf, dass kein „innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz“ (EmBG, 638) liegt. Denn ein Widerspruch ist nur dort, wo „eine Verknüpfung mit etwas, was gesetzt, und etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird“ (EmBG, 637), auftritt. Nimmt man an es sei gar nichts, widerspricht sich das nicht, denn es wird ein Nicht-Sein angenommen und es ist nichts weiter da, dem dies widersprechen könnte, weil es nichts, außer dieser einen Bestimmung, gibt. Für einen *Widerspruch* aber müsste eine zweite Bestimmung hinzutreten, die der ersten widerstreitet, was jedoch gerade durch die Aufhebung alles Daseins verhindert wird.

Soll demnach ein *Widerspruch* auftreten, kann er nicht in der Betrachtung der *Aufhebung* des Daseins alleine gesucht werden. Denn dort liegt kein Widerspruch verborgen, wie Kant selbst eingesteht. Worin dieser Widerspruch zu suchen ist, gibt Kant im folgenden Zitat an, mit welchem wir uns im zweiten Zentrum dieser Schrift befinden:

„Allein, daß *irgend* eine *Möglichkeit* sei und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da *denklich* wäre, und man sich selbst *widerstreitet*, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei“ (EmBG, 638).

Der Widerspruch liegt darin, dass es irgendeine Möglichkeit gibt und es zur gleichen Zeit gar nichts geben soll. Damit sind zwei Bestimmungen gesetzt, wobei die erstere der letzteren widerspricht, indem letztere aussagt, es solle gar nichts sein, die erstere aber aussagt, es solle sehr wohl etwas sein, nämlich irgendeine *Möglichkeit*. Wenn es jedoch irgendeine Möglichkeit gibt, kann nicht zugleich angenommen werden, es gebe gar nichts. Die Frage ist aber, warum es irgendeine Möglichkeit notwendigerweise geben müsse. Denn was sollte es hindern, diese ebenfalls durchzustreichen und zu sagen, diese sei auch

nicht? Streicht man die Möglichkeit und sagt, diese ist auch nicht, fällt der zweite Pol des obigen Widerspruchs weg und es tritt wiederum keiner auf.

Dies ist eine komplexe Fragestellung und Kant gibt nicht explizit Antwort darauf, weshalb Sala sich zur folgenden Aussage hinreißen lässt:

„Warum ist das völlige Nichts unmöglich? Oder warum ist „die grundsätzliche Aufhebung der *Möglichkeit von Möglichkeit* überhaupt“ (hier hat Sala ein Zitat aus Schmuckers *Die Ontotheologie* eingefügt, auf das später noch eingegangen werden wird, Anm. B. H.) unmöglich? Die Frage, wie die Unaufhebbarkeit aller Möglichkeit begründet werden kann, bleibt in beiden Fassungen der Ontotheologie (also sowohl im *EmBG* als auch in der *Nova Dilucidatio*, Anm. B. H.) ungelöst“ (KFG, 123f).

Zu diesem Gedanken könnte der *EmBG* selbst hinleiten, denn Kant gibt zu Beginn der Nummer drei der zweiten Betrachtung an: „Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist *schlechterdings* unmöglich“ (*EmBG*, 639). *Schlechterdings* unmöglich ist aber das, was es ohne allen Grund ist.

Demgegenüber soll hier die These vertreten werden, Kant gebe im *EmBG* sehr wohl, wenn auch nur implizit, den Grund dafür an, warum es unmöglich ist alle Möglichkeit aufzuheben. Es wurde dargelegt, dass die *Beziehung* (sich als) Beziehung setzte. Sie setzte (sich) schlechthin (als) solche, was hätte sie auch dazu zwingen sollen (sich), anders zu setzen. Das *dass* dieser Setzung war *absolut*, denn so wie nichts war, was sie zwingen hätte können (sich) *so* zu setzen, war nichts, was sie zwingen hätte können, (sich) überhaupt zu setzen. Das *dass* ist demnach *möglich* gewesen, weil nichts dagegen stand, das dies hätte verhindern können. Damit ist nicht ausgesagt, dass sie *wirklich werden* musste, sondern bloß: ihr war *möglich* gewesen zu sein. *Absolut* setzte sie (sich als) Beziehung. Damit ist ausgesagt das *absolut* Notwendige (das sie *für sich* werden wird), wäre an seinem Ursprung *absolute* Möglichkeit gewesen. Wenn sie (sich) setzte, war sie immer schon und *ist einfach*. Denn es wird sich herausstellen, dass sie immer schon sein können hat.

Sie setzte (sich als) Beziehung. Um aber Beziehung *sein* zu können, musste sie *für sich* werden, denn es *war* nichts, was sie beziehen konnte, es war alles durch ihre Unbestimmtheit bloße *Potentialität*. Daher bezog sie (sich) auf sich selbst, wurde *für sich* und durch den Satz der Identität und den Satz des Widerspruchs *unterschied* sie (sich) in Beziehung, Bezogen sein und *beziehen*. Dadurch wurde sie *als* sie bestimmt und schloss alle anderen Bestimmungen, als derjenigen, *sie zu sein*, von sich aus, die sie jedoch sofort wieder zu vermitteln versuchte, da sie sich ja *als* Beziehung setzte. Sie setzte (sich) *absolut*

(als) Beziehung und wurde notwendig *für sich*⁷⁷. Dass sie *notwendig* ist, wird erst entwickelt werden. An dieser Stelle geht es nur darum zu zeigen, dass die Möglichkeit *möglich* ist und dies wurde bereits getan. Denn sie setze (sich als) sie *absolut*, es stand ja nichts dagegen, weshalb es immer möglich war, *sein* zu können. Sobald sie sich aber setzte, wurde sie *notwendig für sich* und bezog Bestimmungen, die sie von sich ausgeschlossen hat (allerdings war dies nicht *für sie*), aufeinander unter Ausschluss des Satzes des Widerspruchs, was nichts anderes ist als die *Möglichkeit*. Damit wurde aufgezeigt, dass „*irgend* eine Möglichkeit sei“ (EmBG, 638) und diese Möglichkeit ist keine andere (da sie sich notwendig zu derselben entwickeln musste) als diejenige, die Kant wie folgt bestimmt hat:

„Ebenso muss in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und denn die Übereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs unterschieden werden“ (EmBG, 637).

Wenn nun aber *irgendeine* Möglichkeit immer *denklich* ist und diese keine andere ist als diejenige, um die es Kant immer schon zu tun war, ist sie zumindest als möglich immer schon gesetzt und man widerspricht sich, wollte man nun behaupten, gar nichts *sei*. Dieser Beweis ist (noch) sehr schwach geführt, denn dem gar nichts sein steht lediglich die *Möglichkeit* entgegen, etwas könne (die *Möglichkeit*) sein. Dass es sich um eine Notwendigkeit handelt, ist hier noch nicht einsichtig und wird erst in der weiteren Entwicklung ausgeführt werden können. Hier wurde erst der *logische* Widerstreit dargelegt, in den man sich verstrickt, wollte man behaupten, es sei gar nichts. Diese Behauptung ist nur durch die Abstraktion von dem bisher Dargelegten möglich, dieses Dargelegte *ist* jedoch *denklich* und da einer Entwicklung zugesehen wurde zugleich metaphysisch *möglich*.

In den bisherigen Ausführungen blieb noch die explizite Erklärung aus, warum die Aufhebung des Daseins ein gar nichts sein nach sich zieht und nicht nur die *Möglichkeit* und bestenfalls deren *Material*, aufgehoben wird. Auch im *EmBG* bleibt Kant die Erklärung bis zu dieser Stelle schuldig und bringt zur Verdeutlichung das folgende Zitat:

⁷⁷ Dürfte man es freier formulieren, könnte gesagt werden, dass der Setzung sei ein Akt der Freiheit gewesen; sobald sie sich aber (als) Beziehung, d. h. *so* setzte wurde sie *notwendig* und notwendig zur folgenden Entwicklung getrieben.

„Wir haben in der *Zergliederung*⁷⁸ des Begriffs vom *Dasein* verstanden, daß das *Sein* oder schlechthin gesetzt sein, wenn man diese Worte dazu nicht braucht, *logische* Beziehungen der Prädikate zu Subjekten auszudrücken, ganz genau *einerlei* mit dem *Dasein* bedeute“ (EmBG, 638).

Es wurde ausgeführt, dass *Sein* sowohl eine *respektive Setzung*, als auch eine *absolute Setzung*, bedeuten konnte. War es *bloß* die respektive Setzung, war es der Verbindungsbegriff in einem Urteil; war es die absolute Position war es wirklich, oder existierte. Beide Bestimmungen kommen in dem obigen Zitat vor. Das *Sein* wird als „schlechthin gesetzt sein“ (EmBG, 638), sowie als das bestimmt, was „logische Beziehungen der Prädikate zu Subjekten“ (EmBG, 638) auszudrücken vermag. Dies waren in anderen Worten die Bestimmungen des *Seins*, die Kant bereits einmal dargelegt hatte.

Das Interessante an diesem Zitat, ist das in Verbindung setzen des schlechthin gesetzt seins, mit der Vermittlung von Prädikat und Subjekt durch den Halbsatz „wenn man diese Worte dazu nicht braucht“ (EmBG, 638). Hier wird eine Ambiguität ausgesagt und der Unterschied zwischen absoluter und relativer Setzung ist lediglich ein verbaler, oder *logischer*. Denn es wurde ausgeführt, die Möglichkeit der Dinge müsse *durchgängig bestimmt* sein, wenn sie der in die Wirklichkeit übergegangenen Möglichkeit *kongruent* sein will. Und dies müssen sie, denn die Möglichkeit eines Dinges soll das mögliche wirkliche Ding *sein*, nur, dass es hinsichtlich seines *Daseins* unbestimmt bleibt. Damit aber sind sie, für sich betrachtet, dem *was* nach nicht unterschieden, denn das *Dasein* ist kein *reales* Prädikat. Die absolute Setzung ist die relative Setzung und kann gar nichts anderes sein, will sie *kongruent* sein mit der absoluten. Der Unterschied liegt im *wie* der Setzung und ist in einem *logischen* Prädikat begründet; daher ist letzteres bloß „von dem Gedanken, den man davon hat“ (EmBG, 631) aussagbar und kommt der Setzung selbst eigentlich nicht zu, sondern dem Menschen, der diese Setzung denkt. Dann aber wird mit der Aufhebung der absoluten Position alles aufgehoben, denn sie war ja nichts anderes als die

⁷⁸ An dieser Stelle soll noch einmal darauf aufmerksam gemacht werden, dass noch immer der eine Begriff (oder das eine *Prädikat*), das *primitive* des *Daseins*, Thema ist, zu dem nichts weiter angemerkt werden konnte, als „nur die Behutsamkeit anzumerken, daß es nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihren Merkmalen haben, verwechselt werde“ (EmBG, 633). Vielleicht wird hier spürbar, warum Kant nicht mit *Definitionen* von Dingen beginnt, sondern die Ausführungen zu denselben mit ersteren beenden möchte und nur, als *unmittelbar* und *sicher* in dem Ding erkennbar liegende Prädikate, „in allerlei Beziehung betrachten, um Merkmale derselben durch Zergliederung zu entdecken, verschiedene abstrahierte Merkmale verknüpfen, ob sie einen zureichenden Begriff geben und unter einander zusammenhalten“ (Deutlichkeit der Grundsätze, 744) will.

relative Position; nur dass ersterer ein logisches Prädikat mehr zukommt und es ist gar nichts mehr, nicht einmal die relative Setzung. „Demnach zu sagen: es existiert nichts (es wird nichts absolut gesetzt, Anm. B. H.) heißt eben so viel, als: es ist ganz und gar nichts (es wird auch die respektive Position damit aufgehoben, Anm. B. H.)“ (EmBG, 638f)⁷⁹.

Nachdem nun die explizite Erklärung gegeben wurde, warum die Aufhebung des Daseins ein gar nichts sein nach sich zieht, wird von Kant in der dritten Nummer der zweiten Betrachtung der Schluss gezogen: es ist „schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existiere“ (EmBG, 639). Dies ist eigentlich ein unmittelbarer Schluss aus dem bereits Ausgeführten, denn es wurde aufgezeigt: erstens der *Möglichkeit* der *Beziehung* steht nichts entgegen und zweitens: wenn sie sich setzt wird sie *notwendigerweise für sich* und vergleicht damit Bestimmungen untereinander, was nichts als der *Möglichkeitsbegriff* ist, den Kant im *EmBG* akzentuiert. Damit wurde bereits bewiesen, es sei nicht *möglich*, dass gar nichts ist. Das *schlechthinnige* Nichts ist deshalb unmöglich, weil bei der Aufhebung der absoluten Position zugleich alle relative Setzung vernichtet werden würde. Dies kann jedoch nicht sein, weil dadurch der Möglichkeit der Setzung der *Beziehung* (und damit ihrer Denklichkeit) widersprochen werden würde, deren *Möglichkeit* bereits dargelegt worden ist.

Der Grund aber, warum diese Entwicklung eine *notwendige* ist, sobald sich die *Beziehung absolut* gesetzt hat, ist der Folgende. Absolut setzte sie (sich als) *Beziehung*. Sie musste daher beziehen, was sie sogleich machte, indem sie (sich) auf (sich) selbst bezog und *für sich* wurde. Dieser Schritt war bereits notwendig, denn um *Beziehung sein* zu können, musste sie *so* werden. Damit wurden der Satz der Identität und der des Widerspruchs, weshalb sie alle Bestimmungen, außer der sie selbst zu sein, aus sich ausschließen musste. Dies ist auch ein notwendiger Schritt, denn die beiden Sätze sind mit dem *für sich* werden *notwendigerweise* mitgesetzt. Nun ist sie noch immer nicht *Beziehung*, denn sie vermittelt noch nichts, weshalb sie die aus sich ausgeschlossenen Beziehungen, wiederum vermittelt und damit erst, sollte dies gelingen, ist sie erfüllte *Beziehung*. Damit ergibt sich dieser Schritt ebenfalls als *notwendiger* und es wäre die Stufe der *Möglichkeit* und *Unmöglichkeit* erreicht und die Entwicklung zumindest bis zu diesem

⁷⁹ An dieser Stelle sei nur noch die Vorsicht angemahnt, nur das Subjekt und nicht dessen Prädikate *absolut* zu setzen; oder in anderen Worten: was absolut gesetzt werden kann sind nicht die *Inhalte* der *Beziehung*, denn die werden immer nur *relativ* auf etwas gesetzt, sondern dasjenige auf, was sie sich beziehen und wenn dies absolut gesetzt wird, kann den Beziehungen das *logische* Prädikat des Seins zugestanden werden. Aber das Materiale alleine für sich, kann nicht absolut gesetzt werden.

Moment *notwendig*. Die mögliche, *absolute* Setzung ist aber erst möglich, nicht notwendig. Im *für sich* ist *für sie* diese Setzung allerdings notwendig, jedoch nicht für den abgründigen Ursprung.

Dies ist in den folgenden wenigen Sätzen zusammengefasst: Es wird versucht alles Dasein aufzuheben. In diesem Versuch wird übersehen, dass die Möglichkeit der *Beziehung* (zu *sein*) bereits als denklich erwiesen wurde. Ist diese Möglichkeit dargelegt worden⁸⁰, würde auf der einen Seite behauptet werden, es gäbe gar nichts. Auf der anderen Seite aber würde die Möglichkeit der *Beziehung*, die bisher Thema dieser Untersuchung war, übersehen werden und es sind zwei Elemente oder Bestimmungen, die sich widersprechen. Daher es nicht sein kann, dass gar nichts ist, was das einfache Gedankenexperiment nahe legen könnte, alle *absolute Position* aufzuheben.

Würde nun lediglich auf das *Formale* der Möglichkeit reflektiert werden und zudem außen vor gelassen werden, dass die *Möglichkeit* der *Beziehung* bereits erwiesen wurde, könnte der Eindruck entstehen es käme kein Widerspruch auf bei der Verneinung aller Wirklichkeit⁸¹. Denn es würde dazu ein logischer Widerspruch erfordert werden. „Dieses ist aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daseins zu betrachten haben“ (EmBG, 639). Nun setzte sich die *Möglichkeit* aber in das *Formale* und das *Materiale* auseinander. Versuchte man nun, das *Materiale* der Möglichkeit aufzuheben, was „geschieht (...) durch die Aufhebung alles Daseins“ (EmBG, 639), würde ebenfalls alle *Möglichkeit* aufgehoben werden, denn die *Beziehung* muss Bestimmungen aneinander halten, um Beziehung sein zu können und in diesem aneinander halten der Bestimmungen, nach dem Satz des Widerspruchs, wird sie inne, dass sie den Widerspruch der Bestimmungen aus sich nur der *Form* nach erklären kann, nicht aber dem *Inhalt* nach. Dadurch wird sie dazu getrieben ihren Ursprung *für sie* werden zu lassen, den sie als *Dasein* bestimmen muss, will sie den Inhalt *für sie* verbürgt wissen. Dadurch aber wird ihr durch die Aufhebung dieses Daseins die Möglichkeit genommen den Widerspruch der Bestimmungen ihrem *Inhalt* nach erklären zu können und der Widerspruch wäre nicht *für sie* im *für sich* und da er auch nicht im undenklichen, abgründigen Sein *sein* kann, wäre er

⁸⁰ Es könnte der Formulierung nach der Eindruck entstehen die *Möglichkeit* der *Beziehung* müsse zuerst gedacht werden, damit ein Widerspruch entstehen kann. Dem ist freilich nicht so. Die Möglichkeit derselben ist gegeben, selbst wenn sie nie gedacht worden wäre. Dann würde zwar kein Widerspruch im Denken auftreten, aber es wäre damit eine falsche Aussage getätigt worden. Ist die Denkbarkeit erwiesen, ist sie lediglich erfasst worden, auch wenn sie vorher schon war.

⁸¹ Im Folgenden wird der Behauptung Pinders entgegen getreten die Differenzierung Kants in das *Formale* und *Materiale* der Möglichkeit und Unmöglichkeit spiele in seinen weiteren Ausführungen keine Rolle.

gar nicht. Daher wird im Möglichen dem Material nach ein Dasein vorausgesetzt, das nun aufgehoben werden soll. Demgegenüber wurde wiederum gezeigt, dass die Beziehung sich setzt und sich notwendig ausdifferenzierte in das *für sich* und der damit gegebenen *Möglichkeit*. Daher ist es ebenfalls unmöglich das Dasein aufzuheben und somit kann Kant anführen, dass es „schlechterdings unmöglich (ist), daß gar nichts existiere“ (EmBG, 639).

2.1.3.4 Exkurs zum apriorischen Charakter des Kantischen Beweises

Sala fügt an diesem Punkt, zu seinem Kommentar von Kants *EmBG*, einen solchen Exkurs ein und daher ist es recht und billig, dies ebenfalls zu tun. Zuerst bestätigt Sala, dass der Beweis Kants *a priori* geführt worden sei, denn

„das Argument Kants zugunsten des absolut notwendigen Daseins ist deshalb *a priori*, weil es davon ausgeht, daß das absolute Nichts unmöglich ist! Ein solcher Ausgangspunkt impliziert schon, daß das Dasein absolut Notwendig ist“ (KFG, 123).

Es wird von Kant schlechthin und ohne alle Erklärung die Unmöglichkeit des absoluten Nichts gesetzt; es also nicht sein kann, dass nichts ist. Die Begründung für diese Unmöglichkeit allerdings „bleibt in beiden Fassungen der Ontotheologie ungelöst“ (KFG, 123). Wird dies so gesehen, ist dazu kein Blick auf die Erfahrung, Welt, oder die Dinge von Nöten und der Beweis kann *a priori* geführt werden. Nun gibt dies Sala zu, stellt dazu aber die Frage: „Wie wissen wir, daß es überhaupt Möglichen gibt, daß das Mögliche möglich (und deshalb alle Möglichkeit) ist“ (KFG, 124)? Sala beantwortet seine rhetorische Frage einige Zeilen weiter mit den Ausführungen:

„Aber wir wissen um das Antezedenz dieser Schlussfolgerung erst daraus, daß wir logisch vorher zur Erkenntnis gelangt sind, daß etwas existiert (die Welt, wir selber). Da nun letztere Erkenntnis lediglich *a posteriori* zu erreichen ist, erweist sich der *Ausgangspunkt* der Ontotheologie und damit der ganze Gottesbeweis von der Möglichkeit her als *a posteriori*“ (KFG, 124).

Sala bedient sich hier, um einen Anfang zu setzen, der Bedeutung des Begriffspaars *a priori* - *a posteriori*, das er ungeprüft aus der *KrV* übernommen hat und es wurde die Problematik einer kritiklosen Übernahme bereits angemerkt. Es wird sich allerdings herausstellen, dass der *Ausgangspunkt* der Ontotheologie einen *a posteriorischen* Charakter trägt, aber er wird *a priori* erklärt aus dessen *Möglichkeit* und dies war nach Leibniz die

eigentliche Bedeutung von *a priori*⁸². Es wird sich zudem zeigen, dass die Erkenntnis Gottes auf einem *a posteriorischen* Weg, dem nämlich der *Physikotheologie*, stattfinden wird. Dies ist der Weg, auf dem sich Gott dem Menschen darbieten kann. Dieser Weg ist der *populäre* Weg der Gotteserkenntnis, der aus einem *unmittelbaren, unreflektierten* Schluss aus der *Anschauung* der Welt heraus getätigt wird. „Die Welt ist geordnet, also ist ein Gott“, würde dieser Schluss heißen, wenn er denn angeschrieben werden könnte. Er ist der *Ausgangspunkt* aller Gotteserkenntnis und aller Theologie, aber nicht deren *Beginn*. Wäre er der Beginn, so würde die Ontotheologie allerdings *a posteriori* in ihrer Gesamtheit sein, aber diese *a posteriorische* Gotteserkenntnis ist lediglich der Anstoß zur *schulmäßigen* Gotteserkenntnis und die ist allemal in ihrer Gesamtheit *a priori* aus der *Möglichkeit* geführt, indem die Physikotheologie die Reflexion bis zum *ens necessarium* führt. Denn es wird sich zeigen, dass durch diesen Anstoß die philosophische Erkenntnis diese Gotteserkenntnis *schulmäßig* durchführen und damit die unreflektierte, *a posteriorische* Erkenntnis in ihre reflektierte *Möglichkeit* hin *auflösen* wird, was das einzige war, das zur Apriorizität gefordert wurde. Dies wird auch im *EmBG* so gehalten und dies aufzuzeigen wird die Aufgabe sein, die es zu bewältigen gilt und die bereits angegangen worden ist, durch die Untersuchung des *unmittelbar* im Subjekt aufgefundenen logischen *Prädikats* des *Daseins*, das das einzige war, was bisher zu entwickeln versucht worden ist. Wodurch im Übrigen auch die Einheit der Methode des *EmBG* gerettet werden wird. Dieses *Dasein* wird sich als die *Möglichkeit* der Physikotheologie erweisen und damit wird *sie a priori* sein.

2.1.3.5 Die vierte Nummer der zweiten Betrachtung

Diese Nummer kann in zwei Abschnitte untergliedert werden; oder um es in den Worten von Sala zu formulieren: „Der letzte Abschnitt der 2. Betrachtung verfolgt ein doppeltes Ziel“ (KFG, 124). Im ersten Abschnitt unterscheidet Kant „zwei Fälle, wie die Möglichkeit im Wirklichen gegründet sein kann“ (KFG, 124) und im zweiten Abschnitt wird ein Glied der Unterscheidung durch eine *populäre* Erklärung erhellt, die „nicht mehr von dem

⁸² Dies wurde bereits in der Einleitung betont und darf nicht vergessen werden, da sonst die Einheit der Methode des *EmBG* nicht ersichtlich werden kann. Erst durch das zu Grunde legen der leibnizschen Auffassung der Begriffe *a priori* – *a posteriori* kann die zweite Abteilung des *EmBG* als *a priorisch* aufgewiesen werden. Denkt man hier die Bedeutungen des Begriffspaares aus der *KrV* herein, ist dies nicht möglich, da allerdings in der zweiten Abteilung des *EmBG* Empirie verhandelt wird.

eigentlichen ontotheologischen Ansatz ausgeht“ (Die Ontotheologie, 79). Daran haben sich einige Interpreten des *EmBG* gestoßen⁸³, denn es wird die Einheit der Methode dieser Abhandlung gefordert.

Die Verwirrung löst sich sehr leicht auf, wenn man nur in Betracht zieht, wie Kant diese Nummer selber verstanden hat und er führt dazu aus:

„Gleichwohl will ich so viel als ich vermag den Gedanken von dem selbst bei der *innren Möglichkeit* jederzeit zu Grunde liegenden Dasein in eine etwas größere Nähe zu den *gemeinern* Begriffen eines *gesunden Verstandes* zu bringen suchen“ (EmBG, 640).

Nun wurde bereits ersichtlich, dass Kant den *gesunden Verstand* der *populären* Erkenntnis zuordnet und er wird daher in diesem zweiten Abschnitt das zweite Glied der Unterscheidung in dessen *gemeinern* Begriffen darlegen. Dazu wird er dieses eine Mal sehr wohl aus seiner Methode aussteigen und frei nach den gemeineren Begriffen etwas zu erklären versuchen. Dass sich dies nicht mehr genau mit der bisherigen Methode und vielleicht sogar deren Inhalten decken muss, versteht sich von selbst. Wollte man das, in diesem Abschnitt beschriebene, von ihr aus beurteilen, wird man allerdings sagen müssen, Kant sei dem bisher Dargelegten untreu geworden. Da er es jedoch selbst als den Versuch auszeichnet, etwas zu den *gemeinern Begriffen* des *gesunden Verstandes* bringen zu wollen und zudem, wie sich zeigen wird, in diesem zweiten Abschnitt inhaltlich nichts Neues entwickelt, sei ihm dies zugestanden⁸⁴. Doch zunächst zur vorgenommenen Unterscheidung im Gegründet-sein der Möglichkeit, die den ersten Abschnitt dieser Nummer darstellt.

⁸³ Vgl. hierzu: *Kants Gedanke*, 202ff

⁸⁴ Blickt man in die *WL* bietet sich ein ähnliches Bild. Dort wird der Lauf der Entwicklung unterbrochen und Fichte versucht eine *populäre* Darstellung des bisher *schulmäßig* Entwickelten zu geben. In derselben verlässt Fichte ebenfalls den Standpunkt der Wissenschaftslehre und geht methodisch anders vor und wird seiner bisherigen Darstellung untreu. Daher ist zumindest anzumerken, dass Kant sich hier in guter Gesellschaft befindet (Vgl. Hierzu: *WL*, 90ff mit der Überschrift: Populärer Anhang zum ersten, u. Vorrede zum zweiten Teil). Es ist großartig, wie Fichte versucht, das bisher von ihm Dargestellte populär zu fassen, er daran scheitert, am Ende dieses populären Anhangs nur noch für sich schreibt, in einer nicht mehr populären Art und Weise die Wissenschaftslehre zusammenfasst und am Ende anfügt: „Und nun ist hoffentlich die ganze Sache klar: u jeder kann durchaus beurteilen, ob er sie versteht, wen(n) er folgende Fragen beantworten kann, u sie richtig beantwortet“ (*WL*, 99). Natürlich kann dies das Publikum, für das diese Ausführungen gedacht waren, nicht und er beantwortet sie sich deshalb selbst (allerdings in einer nicht sonderlich populären Form).

„Diese Beziehung aller Möglichkeit auf ein Dasein kann nun zwiefach sein. Entweder das Mögliche ist nur denklich, in so fern es selber wirklich ist, und denn ist die Möglichkeit in dem Wirklichen, als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich darum, weil etwas anders wirklich ist, d. i. seine Möglichkeit ist als eine Folge durch ein anderes Dasein gegeben“ (EmBG, 639).

Im ersteren Fall ist die „Möglichkeit eine Bestimmung seiner eigenen Existenz“ (KFG, 125), was nichts anderes zu sein scheint, als die von der *Nova Dilucidatio* her bekannte Bestimmung desselben als *ens necessarium*. Es zeigte sich jedoch die Unhaltbarkeit dieses Verhältnisses von Dasein und Möglichkeit, denn es trat in dessen Begriff ein Widerspruch auf, der diesen höchsten und *deutlichsten* Begriff vernichtete. Daher wird von Kant nur das zweite Glied der Unterscheidung in Betracht gezogen, wobei diese Konsequenz an dieser Stelle noch nicht verfolgt wird. Dies wird erst später klar ausgesprochen und verwendet werden. Der Sache nach kann nur der zweite Fall in Betracht kommen, aus den angegebenen Gründen.

Im zweiten Fall hängt die *Möglichkeit* von einem *Dasein* ab, das im Verhältnis zur Möglichkeit dessen *Grund* darstellt. Die Möglichkeit ist nicht selbstgenügsam, sondern verweist auf einen, ihr voraus gehenden, Grund von dem sie abhängt. Es zeigte sich, dass die *Beziehung* im *für sich* alle Bestimmungen, außer Beziehung zu *sein*, von sich ausschloss. Damit hatte sie alle Bestimmungen außer ihr und es war ihr nun möglich als Beziehung aufzutreten, indem sie versuchte, diese Bestimmungen aufeinander zu beziehen. Dies schlug jedoch fehl, denn sie war *bloße Form* und konnte den Widerspruch der Bestimmungen in der Vergleichung nur mehr der *Form*, nicht dem *Inhalt* nach, aus sich erklären. Damit *wurde* ihr abgründiger Ursprung *für sie* (als *Dasein*). Da in ihm Form und Inhalt nicht getrennt waren und daher kein Widerstreit in ihm war, hätte letzterer dem Inhalte nach *für sie* einsichtig werden können. Dieser Ursprung garantiert ihr daher den *inhaltlichen* Widerspruch in ihrer versuchten Beziehung der Bestimmungen aufeinander. Denn das *Materiale*, oder die Bestimmungen, die bezogen werden, sind einfach und haben keine *Vielheit* an ihnen, weshalb sie in ihrer *inneren* Möglichkeit für das *für sich* der Beziehung nicht einsichtig sind. Da nun jedoch die *Möglichkeit* nichts anderes ist, als die Beziehung von Bestimmungen aufeinander unter Ausschluss des Satzes des Widerspruchs, wird das Gegründet sein aller Möglichkeit in einem *Dasein*⁸⁵ einsichtig, was bereits oben behauptet und hier noch einmal klar ausgesagt worden ist. Da es Kant bewusst war, dass

⁸⁵ Das *Dasein* bietet eine *a posteriorische* Erkenntnis und das was *ist, ist* seiner Möglichkeit nach bereits verbürgt, denn aus dessen Dasein kann geschlossen werden, dass es einmal möglich gewesen sein muss.

„Sätze von derjenigen Art, als in dieser Betrachtung vorgetragen werden, noch mancher Erläuterung bedürftig sein, um dasjenige Licht zu bekommen, das zur Augenscheinlichkeit erfordert wird“ (EmBG, 640), fügt er eine *populäre* Erklärung des Ausgeführten an.

Man setze den Begriff eines Körpers, der feurig ist. Hier treten zwei Bestimmungen auf (Körper und feurig), die aufeinander bezogen werden und in dieser Beziehung kann der Satz des Widerspruchs ausgeschlossen werden. Damit ergibt sich ihre *Möglichkeit*. Wird nach der *bloßen inneren* Möglichkeit gefragt „werdet ihr gar nicht nötig finden, daß ein Körper oder Feuer u.s.w.. als die Data hiezu existieren müssen, denn sie sind einmal denklich, und das ist genug“ (EmBG, 640). Da in dem Begriff des Körpers kein Kriterium zu finden ist, das dem ihm zugeordneten Prädikat „feurig“ widersprechen könnte, muss diese Zuordnung nicht notwendig *a posteriori* erkannt, sondern kann aus dem bloßen Gedanken gezogen werden. Nun sind in dieser Beziehung zwei Begriffe aufeinander bezogen worden (Körper und feurig) und es kann die *Analyse* weiter getrieben und gefragt werden, „ist denn ein Körper selber an sich möglich“ (EmBG, 640)?

Es ist dieser Begriff in weitere Teilbegriffe, oder weitere Bestimmungen, auflösbar, wie zum Beispiel: „Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kraft und wer weiß was mehr“ (EmBG, 641) und auch hier ist zwischen der Bestimmung Körper, und den Teilbegriffen, kein Widerspruch, weshalb diese ebenfalls möglich sind. „Allein, ihr müsst mir Rechenschaft geben, weswegen ihr den Begriff der Ausdehnung als ein Datum so gerade anzunehmen Recht habt“ (EmBG, 641), fügt Kant zu Recht an. Denn der Satz des Widerspruchs garantiert nur, dass sich die gesetzten *Inhalte formal* nicht widersprechen und setzt daher eine *Vielheit* voraus. Wo die *Inhalte* herkommen, interessiert ihn nicht und kann ihn auch nicht interessieren, der Satz des Widerspruchs macht für die *Beziehung* bloß die Einsicht der Nichtwidersprüchlichkeit der *angenommenen* Inhalte. Da es hier um die innere *Möglichkeit* der angenommenen Begriffe zu tun ist, darf man sich nicht mehr auf die *a posteriorische* Erfahrung berufen, von der aus auf ihre Möglichkeit geschlossen werden könnte⁸⁶.

Es bliebe nur übrig, diese Teilbegriffe so weit auseinanderzulegen (was sich allerdings bei Ausdehnung und ähnlichen Begriffen als sehr schwierig gestalten dürfte), bis zu den *primitiven* Begriffen vorgedrungen werden würde, die *einfach* sind und daher jede weitere *Analyse* verunmöglichen. Sind sie jedoch *einfach*, kann ihre *Möglichkeit* nicht mehr eingesehen werden, die eine *Vielheit* (Vergleichung) voraussetzt. Kant behauptet

⁸⁶ Wie bereits erwähnt garantiert das Dasein die vorgängige Möglichkeit dessen, was ist, denn sonst könnte es nicht ins Dasein übergegangen sein. Was ist, muss vorher möglich gewesen sein.

daher, dass „die Frage, ob Raum oder Ausdehnung leere Wörter sind, oder ob sie etwas bezeichnen“ (EmBG, 641) nicht geklärt werden kann. Denn es wurde der Sinn für leere Wörter bereits geschärft in der Behauptung der Aufhebung alles Daseins. Auch hier trat kein Widerspruch auf und doch erwies sich dieser Gedanke, nach eingehender Analyse, als unhaltbar. „Der Mangel an Widerspruch macht es hier nicht aus; ein leeres Wort bezeichnet niemals etwas Widersprechendes“ (EmBG, 641) und kann dies auch nicht, da für einen Widerspruch zwei Bestimmungen sich widersprechen müssten und in einem leeren Wort gar keine Bestimmung vorhanden ist. Dann stellt sich aber sofort die Frage, worin sich ein leeres Wort insofern von einem *primitiven* Begriff unterscheiden sollte, denn dieser enthält ebenfalls keinen Widerspruch, da er nur eine Bestimmung in sich enthält.

Kant kommt unter dem Eindruck dieses Befundes zu dem Schluss, dass es unmöglich ist durch die bloße Anwendung des Satzes des Widerspruchs, sowohl die Wahrhaftigkeit des Widerspruch selbst (denn sind die zu Grunde liegenden Begriffe leer oder falsch ist es auch der auf ihnen aufbauende Widerspruch), als auch nur die zu Grunde liegenden Bestimmungen des Widerspruchs, einsichtig machen zu können.

„So lange ihr noch die *Möglichkeit* durch den Satz des Widerspruchs bewähret, so fußet ihr euch auf dasjenige, was euch in dem Dinge Denkliches gegeben ist, und betrachtet nur die *Verknüpfung* nach dieser *logischen* Regel, aber am Ende, wenn ihr bedenket, wie euch denn dieses gegeben sei, könnt ihr euch nimmer worauf anders, als auf ein *Dasein* berufen“ (EmBG, 641).

Er sieht sich daher gedrängt die *Möglichkeit*, auf einen ihr vorausliegenden, *Grund* zurückzuführen, von dem her sie den Widerspruch seinem Inhalt nach verbürgt bekommt und da dieser Grund die *Möglichkeit* durch das *Dasein* (also a posteriori) der *primitiven* Begriffe *für sie* garantiert, ist der darauf aufbauende Widerspruch *deutlich*. Dies wurde jedoch bereits an anderer Stelle des *EmBG* ausgeführt und es zeigt sich daher im Rückblick, dass dieser zweite Abschnitt lediglich eine *populäre* Erläuterung von schon Dargelegtem ist.

Wenn Pinder in seiner Schrift *Kants Gedanke* behauptet Kant gewinne „auf diese Weise (...) den entscheidenden Begriff des Beweisgrundes von 1762: den des Real-Grundes der Möglichkeit“ (Kants Gedanke, 204) wird dies von der hier bezogenen Position aus fraglich. Denn es zeigte sich in den vorausgehenden Ausführungen, dass Kant nicht *auf diese Weise*, also in der vierten Nummer der zweiten Betrachtung, durch diese Unterscheidung den Begriff des *Grundes* erreicht, sondern derselbe bereits weit vorher

gewonnen worden ist und Kant lediglich auf *populärem* Weg versucht, ihn dem Leser näher zu bringen. Wenn nun Pinder zudem behauptet, dass „der Begriff vom Gegebenen (...) hier vielmehr, entgegen seinem ursprünglichen Zusammenhang mit der Reflexion metaphysisch gedeutet“ (Kants Gedanke, 204) werde, ist dem entgegenzuhalten, dass es sich hier nur um eine *populäre* Erläuterung handelt, die sich außerhalb der bisher angewendeten Methode bewegt und einige Kontexte der Verständlichkeit opfert. Daher der Begriff des Gegebenseins tatsächlich anders verwendet wird als in seinem ursprünglichen Zusammenhang⁸⁷.

2.1.4 Die dritte Betrachtung der ersten Abteilung über das schlechterdings notwendige Dasein

Damit wird die zweite Betrachtung geschlossen und es folgt die dritte, in der endlich das *schlechterdings notwendige Dasein* als solches bestimmt und weiter ausdifferenziert werden wird. Bisher wurde das Dasein erst als *irgendein Dasein* bestimmt, nicht als notwendig daseiendes.

2.1.4.1 Die erste Nummer der dritten Betrachtung

Diese Nummer gibt in mehr als nur einer Hinsicht dem Interpreten Probleme auf, denn Kant scheint sich hier selbst an einer Stelle zu widersprechen. Dies wird gleich ausgeführt werden, zuvor jedoch soll der Inhalt der ersten Nummer vorgestellt und entwickelt werden. „In der dritten Betrachtung soll zunächst (in der ersten Nummer, Anm. B. H.) der zentrale Begriff der ganzen Argumentation, der des notwendigerweise Daseienden, bestimmt“ (Die Ontotheologie, 81) werden. Kant beginnt diese Nummer mit der *Nominalerklärung* des

⁸⁷ Wie sehr verwundert es, dass Fichte in den *Anweisungen* plötzlich einen kosmologischen Gottesbeweis gegeben hat! Er, der sich als rechtmäßiger Nachfolger Kants und Weiterführer der Transzendentalphilosophie gesehen und die *KrV* mit ihren Gottesbeweisen sehr gut gekannt hat, fällt hinter Kant zurück und gibt einen solchen, von Kant unumstößlich widerlegten, Beweis. (Vgl. hierzu: *Anweisungen*, 49). Aber auch das löst sich mit dem Hinweis auf eine *populäre* Wiederholung des *schulmäßig* Erkannten, denn ihm geht es in der populären Erkenntnis nur um die *Anschauung* der Ergebnisse der schulmäßigen Erkenntnis und daher ist ihm das *wie* dieser Anschauung egal. Zudem sind die *Anweisungen* nur die Ausführung der in der *WL* versuchten, aber dort noch gescheiterten, *populären* Erläuterung ihres Inhalts. Er gibt eben bloß *Anweisungen* zu einem seligen Leben.

schlechterdings Notwendigen und gibt in der Folge gleich an, was die *Realerklärung*⁸⁸ leisten müsse:

„Schlechterdings notwendig ist, dessen Gegenteil an sich selber unmöglich ist. Dieses ist eine ungezweifelt richtige *Nominal-Erklärung*. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtsein eines Dinges schlechterdings unmöglich sei? so ist das, was ich suchte, die *Realerklärung*, die uns allein zu unserm Zwecke etwas nutzen kann“ (EmBG, 642).

Folgt man Sala, so ist diese Nominalerklärung⁸⁹ aus Baumgartens *Metaphysica*, §§101f hergenommen und daher eine klassische Erklärung dessen, was schlechterdings notwendig ist. In ihr werden nur die Bestimmungen angegeben, die zur Unterscheidung von einem ähnlichen Ding hinreichend sind, was hier durchaus der Fall ist. Bei der *Realerklärung* käme es zudem darauf an einsichtig zu machen, warum dessen Gegenteil unmöglich ist. Dies kommt einer *adäquaten* Erkenntnis der *Möglichkeit* dieser Unmöglichkeit gleich, die allerdings bereits, wenn auch implizit, geleistet wurde.

Nun kann die Realerklärung in diesem Absatz auf zwei Arten geleistet werden. Kant geht, und dies hat Schmucker klar erkannt, wieder auf Descartes und seinen Gottesbeweis ein und nimmt „wiederum die Gelegenheit wahr, die Erklärung der Notwendigkeit des Dasein als logische Widerspruchsnotwendigkeit, wie sie im cartesianischen Beweis vorausgesetzt wird, abzulehnen“ (Die Ontotheologie, 81). Wird innerhalb der *Begriffslogik* operiert, so wird eine *Realerklärung* des notwendigen Daseins gegeben; dies ist ihr nicht abzustreiten. Denn es wird in ihr sehr wohl erklärt, worauf es ankommt, damit das Nichtsein des notwendigen Daseins unmöglich wird, was dasjenige war, das von der *Realerklärung* gefordert worden war. Kant gibt dies zu, wenn er schreibt: „Alle unsere Begriffe von der *inneren* Notwendigkeit, in den *Eigenschaften* der Dinge (...) laufen darauf hinaus, daß das Gegenteil sich selbst widerspricht“ (EmBG, 642). Wenn er hier von einer *inneren* Notwendigkeit spricht, kann er nur diejenige meinen, die auftritt,

⁸⁸ Würde wieder über den *Beweisgrund* hinausgegangen und gefragt werden, worin denn die zweite Betrachtung mit der dritten zusammenhängt, müsste folgendes geantwortet werden: Der Zusammenhang ist ein umfassender. Denn es ist hier die Frage nach der *Realerklärung* des notwendigen Daseins, die eine *adäquate* Erkenntnis ist. Dieselbe kann sie aber nur sein, wenn alle Teilbegriffe in ihr enthalten sind. Die Teilbegriffe wurden aber in den ersten beiden Betrachtungen entwickelt. Es müsste daher alles Vorige zusammengefasst und gezeigt werden, dass sie in den Satz münden: „...daß, was ich schlechterdings als nichts und unmöglich ansehen soll, das müsse alles Denkliche vernichten“ (EmBG, 643).

⁸⁹ Es scheint, der Sache nach, zwischen einer Nominal –und Realerklärung, und einer Nominal –und Realdefinition, kein Unterschied zu bestehen, weshalb sie identifizierbar sind.

wenn ein *ens realissimum* gedacht wird, das seinerseits aus seinem Begriff heraus notwendig das *Dasein* unter sich begreift und daher notwendig ist. Denn würde es aufgehoben werden, würde seiner *inneren Möglichkeit*, zu der das Dasein als *reales* Prädikat gehört, widersprochen. Kant führt weiter sehr richtig und seinen bisherigen Ausführungen gemäß aus, dass dies kein stichhaltiger Beweis sein kann, da das *Dasein* kein *reales* Prädikat ist.

2.1.4.2 Die zweite Nummer der dritten Betrachtung

Die *Beziehung* setzte (sich) *absolut* und schlechthin (als) Beziehung und war in dieser Setzung bar jeder *Bestimmung*, daher in ihr alle Bestimmungen als *potentielle* mitgesetzt waren. Es war noch keine Bestimmung, weshalb in ihr Form und Inhalt noch ungetrennt waren und es konnte noch nicht einmal eine Unterscheidung ausgesagt werden. Da sie (sich) jedoch (als) Beziehung setzte, musste sie beziehen und um dies machen zu können, weil nichts war, das bezogen hätte werden können, bezog sie (sich) auf sich selbst und wurde *für sich*. Damit aber wurde sie dies nicht *für sich*, aber doch wurde sie *Beziehung*, *Bezogen sein* und *beziehen*. Dies wurde durch den *Satz der Identität*, der durch $A=A$ ausgedrückt werden kann, fixiert und um dies zu können, wurde zudem der *Satz des Widerspruchs*. Damit war es ihr möglich, alle Bestimmungen von sich auszuschließen, außer derjenigen, *sie zu sein*. Damit wurde sie bloße *Form*, der *Etwas (Material)* gegenübergetreten war, das sie nun, da sie (sich als) Beziehung setzte, versuchte aufeinander zu beziehen. Dies gelang ihr nur der *Form* nach, die sie alleine nach dem Ausschluss des Materials war, nicht jedoch dem *Inhalt* nach, denn dieser kann *einfach sein* und diese *Möglichkeit* (Vergleich einer *Vielheit* nach dem Satz des Widerspruchs) ist *für sie*, die Beziehung, nicht mehr einsichtig. Damit aber wurde der *Satz des Grundes*. Daher wird sie zur *Annahme* ihres Ursprungs gedrängt, in dem Form und Inhalt noch ungetrennt waren, denn es war in ihm keine *Bestimmung*. Sie schaute ihn an als das abgründige Sein und da sie sich *notwendig* bis zur *Möglichkeit* entwickelte, konnte sie ihn nur als *Dasein* bestimmen, denn sie *war*, wenn dies auch *für sich*, noch nicht. So wahr sie also war, musste ihr Ursprung da-sein, der *für sie* garantierte, dass der Widerspruch dem *Inhalt* nach ebenfalls schlechterdings, oder *absolut*, *möglich* war. Wollte man nun auf die Idee kommen, dieses Dasein durchzustreichen, würde alles Denkbare vernichtet werden, da der Widerspruch nicht mehr auftreten könnte und damit alles in das abgründige Sein

zurückfallen würde. Daher: „alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist“ (EmBG, 643).

Die *Beziehung* setzte (sich als) sie *absolut*, es war nichts, was sie hätte dazu bestimmen können dies zu sein, es war ja noch keine Bestimmung; ebenso, und aus demselben Grund, war nichts, was sie hätte dazu bestimmen können sie (als sich) zu setzen. Sie war absolut *möglich*, *war* sie aber, wurde sie *notwendig*, so wie sie sich entwickelte und dies bis zur *Möglichkeit*, denn sie setzte sich (als) *Beziehung*. Im *für sie* werden des Ursprungs wurde dies miterkannt, denn das, was den Widerspruch dem *Inhalt* nach garantierte, war keine Bestimmung, die es hätte in sich, und vor sich, haben können, was nichts anderes ist als diese *absolute Möglichkeit sein* zu können.

Allerdings könnte man hier die Frage stellen, „welchen Fortschritt (...) das hier Gesagte über die These der n. 3 der vorausgehenden Betrachtung“ (Die Ontotheologie, 82) bedeute. Bisher wurde *für sie* lediglich, dass sie *irgendein Dasein* als Garant, für den Widerspruch voraussetzte, gemäß dem Satz des Grundes. Dies erfüllte ihre ganze *Anschauung* und es konnte nicht mehr *für sie* werden. Wurde jedoch das *Dasein für sie*, war in einer weiteren *Anschauung für sie* geworden, dass es *absolute Möglichkeit* war, der keine Bestimmung voraus ging und letztere auch nicht in ihr war. Dies war der *Inhalt* der zweiten *Anschauung* des *Daseins* und sie erschöpfte sich darin. Nun schaut sie diese absolute Möglichkeit an und es wird *für sie*, dass diese absolute Möglichkeit absolut *möglich* ist, sie also immer schon hat sein *können*. Da es ihr abgründiger Ursprung ist, der *für sie* im *für sich* der Möglichkeit undenklich ist, kann nicht *für sie* sein, ob er schon immer war und da sie es nicht ausschließen kann *ist* er für sie immer gewesen und wird immer möglich gewesen sein. Zudem hatte sie bereits erkannt, dass beim Nichtsein dieses *Daseins* der Widerspruch dem *Inhalt* nach verunmöglicht werden würde und sie sich notwendigerweise zur *Möglichkeit* entwickelt hatte, nachdem sie (sich als) *Beziehung* gesetzt hatte. Daraus wurde *für sie* anschaulich, dass dieses, ihr vorgängige *Dasein*, nicht nur sein *kann*, sondern *notwendigerweise* Da-sein muss, wenn ihre notwendige Entwicklung, und damit sie als *Möglichkeit*, nicht verunmöglicht werden wollte. Daher dasjenige, „dessen Aufhebung, oder Verneinung, alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig“ (EmBG, 644) und existiert *für sie* auf notwendige Art und Weise. Denn *wäre* es nicht notwendig, wäre alles Denkliche vertilgt, womit gezeigt worden wäre, dass alles in diesen Satz mündet, der die *Realnotwendigkeit* beschreibt und damit sind alle Teilbegriffe desselben angegeben worden, was nichts anderes als eine *Realdefinition* desselben darstellt.

Kant ist somit dieselbe für das notwendige Dasein gelungen und es ist eine oberflächliche Erklärung, die Sala abgibt, wenn er zur zweiten Nummer der dritten Betrachtung schreibt: „Der Beweis, der die ersten fünf Sätze umfaßt, tut nichts anderes, als die vorhergehenden Ausführungen kurz zusammenzufassen“ (KFG, 130). Dies stimmt allerdings, aber Sala scheint hier zu entgehen, dass Kant in dieser kurzen Zusammenfassung die Realerklärung, oder *Realdefinition*, des schlechterdings notwendigen Wesens gibt.

Doch diese Herleitung leistet noch mehr, denn aus ihr werden die Attribute Gottes der *Einzigkeit*, der *Einfachheit*, der *Unveränderlichkeit* und der *Ewigkeit*, sowie die *höchste Realität* zu sein, unmittelbar einsehbar.

2.1.4.3 Die Nummern drei bis fünf der dritten Betrachtung

Nachdem Kant die *Realerklärung* des schlechterdings notwendigen Wesens gelungen ist, sind „die weiteren Schritte des Gottesbeweises (...) relativ einfach durchführbar“ (Kritik der Gottesbeweise, 65), da sie sich unmittelbar aus der Realerklärung ergeben. So ist es Appel möglich diese weiteren Schritte in wenigen Sätzen zusammenzufassen:

„Es kann nach dieser Definition nur ein einziges notwendiges Wesen geben, da bei mehreren an jedes von ihnen der Widerspruch käme, einerseits nur durch ein anderes möglich zu sein, andererseits aber als Notwendiges die Möglichkeit der Bestimmung in sich selbst zu tragen. Aus dem gleichen Grund muß das Notwendige einfach sein, weil es als Zusammengesetztes in mehrere Notwendigkeiten zerfallen würde, es muß unveränderlich und ewig sein, weil es sonst ein Nichtsein enthielte und muß als Bedingung aller Möglichkeit alle Realität unter sich enthalten, d. h. die höchste Realität sein“ (Kritik der Gottesbeweise, 65).

Dem ist an dieser Stelle eigentlich nichts mehr hinzuzufügen, außer einer Akzentuierung, in der versucht werden soll, das hier Ausgeführte aus der *Realerklärung* verständlich zu machen.

Die *Beziehung* wurde *für sich* und bestimmte sich mittels des Satzes des Widerspruchs *als* sie, wodurch alle anderen Bestimmungen von ihr ausgeschlossen worden sind. Nachdem dies geschehen war, wurde *für sie*, dass sie den Widerspruch nur der *Form* nach aus sich erklären konnte und nicht mehr dem *Inhalt* nach; und so musste sie ihren undenklichen Ursprung als *Dasein anschauen*, der ihr diesen Widerspruch, dem Inhalt nach, garantieren konnte. Erst dadurch wurde es ihr möglich bestimmte *Möglichkeit* zu werden, indem sie Bestimmungen aufeinander beziehen hätte können. Damit aber enthält „das notwendige Wesen den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit“ (EmBG, 644),

woraus einsehbar wird, dass „ein jedes andere Ding nur möglich sein (wird) in so fern es durch ihn als einen Grund gegeben ist“ (EmBG, 644). Denn *Möglichkeit* ist nur möglich, wenn der Inhalt durch dieses *Dasein* garantiert werden kann und jedes andere Ding muss *möglich* sein, bevor es wirklich ist (aus einem Grund, der etwas später angegeben werden wird). Somit ist durch sie jedes andere Ding *möglich*. Ist letzteres nur durch sie möglich, „kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm statt finden, und ist also aller andern Dinge Möglichkeit und Dasein von ihm abhängig“ (EmBG, 644). Was aber von einem anderen abhängt, kann nicht der letzte Realgrund von ersterem sein, denn es ist ja selbst schon eine Folge von etwas anderem und wird durch es erst ermöglicht. Daher ist, was den Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, das *einzig absolut* Notwendige und also „das notwendige Wesen ist *einig*“ (EmBG, 644).

Bei der Erklärung, warum das *einige* Wesen *einfach* sein müsse, tritt das Problem auf, dass Kant an dieser Stelle nur eine *negative* Erklärung gibt, die so viel besagt als: „kein Zusammengesetztes aus viel *Substanzen* ein schlechterdings notwendiges Wesen sein könne“ (EmBG, 645). Damit wird nur erklärt, dass es nicht zusammengesetzt sein könne aus vielen Substanzen, wobei der Begriff *Substanz* unvermittelt eingefügt wird, wohl in einer Auseinandersetzung mit Spinozas Ontologie⁹⁰. Doch bleibt ungeklärt, was es sein könnte und wie dieses *einfach* zu denken ist. Wenn nun Schmucker ausführt, dass *einfach* hier „ein nicht aus mehreren Substanzen zusammengesetztes Wesen, kein Aggregat von Substanzen“ (Die Ontotheologie) sein könne, bleibt dabei ebenfalls unbestimmt, was Substanz heißt und wie es positiv bestimmt werden kann. Es wird sich in der Folge zeigen, dass dies eine bewusste Vorsicht Kants ist, um Platz für einige spätere Bestimmungen Gottes zu schaffen. Also, hier bestimmt Kant den Begriff *einfach* noch nicht und derselbe wird später *positiv* bestimmt werden.

Die Erklärung des notwendigen *Daseins* als *unveränderlich* und *ewig* ist ebenfalls aus der *Realerklärung* einsichtig. Die *Beziehung* setzte sich *als* Beziehung und wurde *für sich*. Wollte sie Beziehung *sein*, musste sie Bestimmungen aufeinander beziehen, und dies konnte sie durch den Ausschluss derselben nur mehr der *Form* nach, weshalb sie ihren abgründigen Ursprung als *Dasein* anschauen musste. Es *ist* da und geht aller anderen *Möglichkeit* voraus als deren *Grund* und Garant für den Widerspruch in der Beziehung.

⁹⁰ Dies ist eine These, die nicht streng bewiesen werden kann. Da aber in der *Ethik* von Spinoza dies ein zentrales Thema ist, an dieser Stelle einer seiner Hauptbegriffe auftritt und dies zudem noch im selben Kontext wie bei Kant legt sich diese Behauptung nahe (Vgl. hierzu: *Ethik*, 11ff; Genauer Pars I, Prop. 5; Pars I, Prop. 13; Pars I Definition 3).

Geht es allerdings aller *Möglichkeit* voraus als *Dasein*, kann es nicht anders *da* sein, als was es sich setzte, denn um anders *sein* zu können, müsste es *möglich* sein. Es ist aber der Grund aller Möglichkeit und daher nicht selbst möglich, was aber der Grund für Veränderung war. *Es ist einfach* und daher *unveränderlich*.

Ewig ist es, da es sich *absolut* (als) *Beziehung* setzte und ihr ebenso wenig etwas entgegenstand, dies nicht zu sein, als sie hätte bestimmt werden können, nicht *so* zu sein. Aus dem folgt, dass es daher immer schon *möglich* war und *für sie* nicht einsichtig ist, dass es nicht sei. Als der Grund aller Möglichkeit war es zudem so notwendig, wie sie war und als sie wurde. Dann aber ist „sein Nichtsein (...) schlechterdings unmöglich, mithin auch sein Ursprung und Untergang, demnach ist es *ewig*“ (EmBG, 646).

2.1.4.4 Die sechste Nummer der dritten Betrachtung

Es ergibt sich „aus diesem Begriff des notwendig Existierenden für Kant in der n. 6 dieser Betrachtung als weitere und letzte seiner ontologischen Bestimmungen die *Allrealität*, die *omnitudo realitatis*, und zwar im Sinne der *höchsten Realität*“ (Die Ontotheologie, 87). Denn das abgründige Sein wurde bestimmt als der, den Widerspruch im *für sich* der *Beziehung* garantierende, *Grund*, der *für sie* als *Dasein*, und zwar als notwendig daseiend, *angeschaut* wird. „So sieht man, daß alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen sei“ (EmBG, 646), denn es ist der *Grund* aller *bestimmten Möglichkeit* dem *Inhalt* nach.

„Allerdings enthält dieser Text mehr, als man ihm auf den ersten Blick ansieht“ (Die Ontotheologie, 88). Denn es blieb bisher unausgesprochen, was dieser Grund sei. Es könnte ja sein, dass dieser Grund alle möglichen Prädikate oder Bestimmungen „summenhaft“ (KFG, 133) in sich enthält und somit „nach dem Modell einer extensiven Größe zu ihren Teilgrößen zu verstehen“ (KFG, 133) ist. Schmucker erläutert dies, indem er als ein Beispiel den *Raum* angibt. Der Raum ist eine extensive Größe, in dem durch Einschränkung des unendlichen Raums die *Örter* bestimmt werden. Es ist etwas gegeben, das durch eine einfache Einschränkung bestimmt werden kann. Demgegenüber wird das Verhältnis Gottes zur Wirklichkeit, nach dem Modell der *intensiven* Größen gedacht, das sich bis in die *KrV* durchhalten wird.

Wenn nun die höchste Realität eine *intensive* Größe ist, kann nicht mehr durch eine einfache Einschränkung aus ihr die bestimmte Wirklichkeit entstehen. Würde sie als eine

extensive Größe gedacht werden, wäre Kant allerdings, wie Sala betont⁹¹, ein Pantheismus vorzuwerfen. Denn alles wäre summenhaft in ihm und aus dieser Summe würden Teile derselben herausgenommen werden, die die *bestimmten Möglichkeiten*, oder *Realitäten*, bilden würden. Damit aber wäre die *Welt* Gott, nur in einer von ihm relativ unabhängigen Kombination, der durch ihn gegebenen, bestimmten *Realien*. Wenn es jedoch nach dem Modell der intensiven Größen vorgestellt wird, kann es sich nicht mehr so verhalten, denn Gott enthält somit die Realien nicht mehr summenhaft, sondern als *Grund*.

Als Grund wurde allerdings in der *Realdefinition* des *notwendigen Daseins* das abgründige Sein des Ursprungs der *Beziehung* bestimmt, in dem keine Bestimmungen aufgetreten sind. War es unbestimmt, konnte in ihm kein *bestimmter Inhalt* auftreten, denn es war in ihm der *Satz des Widerspruchs* nicht und ebenso wenig der der *Identität*. Es war *einfach* und es stand ihm nichts entgegen, das es hätte hindern können, anders zu sein. Da ihm nichts entgegenstand und es sich nicht bestimmen konnte, war es *unendlich*, eben weil es unbestimmt war. Oder, in den Worten Kants, die Schmucker zitiert:

„Die höchste Realität besteht nicht darin, daß alles in ihr sei, sondern durch ihr (!) als einen *Grund*; denn das Maximum der Realität ist nicht synthetisch möglich oder durch *Koordination*, sondern mindere Grade sind nur durch Einschränkung des Größten möglich. Nun ist die *höchste* Realität die, welche nicht eingeschränkt werden kann; also ist diejenige, welche daß *Maß* aller Dinge ist und darin aller Dinge Realität liegt, nur die *Folge* von dem *ente sumo*“ (Die Ontotheologie, 88 aus KGS XVII, 290).

Hier wird klar ausgesprochen, dass es ein Maximum an Realität gibt, die Grund, und eine Realität, die das Maß aller Dinge ist. Es zeigte sich dies im *EmBG* ebenfalls, denn das abgründige Sein war unbestimmt, bis es durch das gewordene *für sich* als *Dasein* bestimmt worden ist. Damit aber ist das *für sich* das *Maß* aller Dinge, denn es war der *Grund* aller *Möglichkeit* und alle Dinge sind, entgegen dem notwendigen Dasein, zuerst *möglich* bevor sie wirklich werden. Das *ente sumo* ist eine *intensive* Realität, weil es als *Grund* aller *Möglichkeit angeschaut* wurde und in diesem Grund alle Möglichkeiten (und also in weiterer Folge alle *Dinge*), begründet liegen. Es war unbestimmt, *Form* und *Inhalt* waren noch nicht geschieden, weshalb in ihm alles war, aber eben nur als *Potentialität*. *Für sie* wird diese Potentialität *Dasein* in der *Anschauung*.

Wird das *ente sumo extensiv* bestimmt, kann „alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehören“ (*EmBG*, 647). Genau dies besagt der Begriff des *ens realissimum*, denn *per definitionem* kommen ihm alle *realen* Prädikate zu, da es sonst nicht

⁹¹ Vgl. hierzu: *KFG*, 133: Es ist ein „ens realissimum im pantheistischem Sinne“.

das *ens realissimum* wäre und ist das *Dasein* ebenfalls ein *reales* Prädikat, muss es ihm ebenfalls zugehören. Nun liegt in diesem Begriff weiter, dass, neben dem *realen* Prädikat des *Daseins*, in ihm alle anderen denkbaren *Realitäten* liegen müssen, will es das *ens realissimum sein*. Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, sowie Verstand und Wille, sind alles *Realitäten* und sie müssen dem *ens realissimum* zukommen, soll es die *höchste* *Realität* sein. Nun ist für den *gemeinen Verstand* bereits einsichtig, dass ein Subjekt, dem die *Realitäten* Ausdehnung und Undurchdringlichkeit⁹² zukommen, nicht zugleich Verstand und Wille haben kann, denn diese Bestimmungen widerstreiten sich *logisch*, es tritt eine *logische Repugnanz* auf.

Doch selbst wenn sie als wahre *Realitäten* angesehen werden, wäre der Satz „*Realität* und *Realität* widersprechen einander niemals, weil beides wahre *Bejahungen sein*“ (EmBG, 647) nicht wahr, denn es könnte hier ebenfalls eine *reale Entgegensetzung* auftreten. War die *Folge* bei der *logischen Repugnanz gar nichts* (nihil negativum), so war sie bei der *Realrepugnanz etwas* (cogitabile) und daher denkbar. Denn bei der *Realrepugnanz* widerstreiten sich zwei positive Größen deren eine nur die negative der anderen ist und sie können nicht anders zusammengenommen werden, als indem sich ein Teil von ihnen, oder das Ganze, aufhebt, wobei im letzteren Fall *Ruhe* wird, die *etwas* und eine *Beraubung*, ist. Nun wurde in der *Begriffslogik* ein *ens realissimum* gesetzt, oder setzte sich notwendig, und ihm müssen alle positiven Bestimmungen, oder *Realien*, zukommen, will es das *ens realissimum sein*. Können ihm nicht alle *Realien* zukommen, ist es nicht das *ens realissimum* und mit seinem Begriff wäre nicht mehr sein *Dasein* mitgesetzt. Da in Gott alle *Realien* sind, können sie sich in ihm widerstreiten und es kann eine *Beraubung* auftreten, was nach der Definition Gottes als *ens realissimum* nicht sein kann, denn dieses muss bar aller *Beraubung* sein. Dies drückt Kant im folgenden Zitat aus:

„Nun kann aber in dem *allerrealsten* Wesen keine *Realrepugnanz* oder positiver Widerstreit seiner eigenen Bestimmungen sein, weil die *Folge* davon eine *Beraubung* oder Mangel sein würde, welches seiner *höchsten* *Realität* widerspricht, und da, wenn alle *Realität* in demselben als Bestimmungen lägen, ein solcher Widerstreit entstehen müsste, so können sie nicht insgesamt als Prädikate in ihm sein“ (EmBG, 647f).

Würde dies konsequent zu Ende gedacht werden und Kant wird dies an anderer Stelle tun, ist es nicht möglich Gott *Realien*, im Sinne von *sachlichen*, positiven Bestimmungen,

⁹² Dass diese Bestimmungen wahrhafte *Realitäten* seien und deshalb nicht wie von anderen behauptet „nicht vor wahre *Realität*“ (EmBG, 647) gehalten werden, wird von Kant in seiner Schrift *Negative Größen* dargelegt. Vgl. hierzu: *Begriff der Negativen Größen*, 791ff

beizulegen; denn da es immer möglich sein wird, dass sich diese widersprechen und daher eine *Beraubung* in ihm auftreten könnte, die dem *Begriff* des *ens realissimum* widerspricht, wird es für Kant eine Konsequenz sein Gott auf anderem Weg zu denken, wobei der Begriff des *allgenugsamen Wesens* dabei im Zentrum stehen wird. Bis zu dieser Stelle wurde lediglich versucht diesen Begriff zu umgehen, indem Kant seinen Beweis nicht aus dem *ens realissimum*, sondern aus dem *ens necessarium* geführt hat. Nicht weil es die *höchste* Realität war, musste es sein, sondern weil es nicht nicht sein konnte auf Grund seiner konstitutiven Bedeutung als *Grund* aller *bestimmten Möglichkeit* im Rahmen einer werdenden *Urteilslogik*. Damit aber werden die Widersprüche vermieden, die bisher aufgezeigt worden sind, wollte man Gott aus dem *ens realissimum* beweisen wollen mit Hilfe der *Begriffslogik*.

Oder, besser müsste eigentlich gesagt werden, dass vom *ens realissimum* nur noch die eine Bestimmung des notwendigen *Daseins* übrig bleibt. Womit die Frage beantwortet worden wäre, wie eine *Realdefinition* des *allerrealsten* Wesens möglich sei. Denn es wurde ausgeführt, dass die *Definition* eines komplexen Begriffs nahezu unmöglich ist und der Begriff des *allerrealsten* Wesens wäre wohl der komplexeste Begriff, den es geben kann, da in ihm alle anderen Begriffe enthalten sein müssten. Nun stellte sich das allerrealste Wesen als das *einfachste* Wesen heraus, denn in ihm kommt lediglich die Bestimmung des *notwendigen Daseins* vor und keine andere. Diese Bestimmung nahm Kant im *EmBG* auf und versuchte eine *Realdefinition*, die ihm auf Grund der Entleerung des Begriffs des allerrealsten Wesens, auf Grund einer möglichen *Realrepugnanz* in seinen *Bestimmungen*, gelingen konnte. Damit aber wird ebenfalls erklärt, wie Kant in der *Deutlichkeit der Grundsätze* behaupten konnte, dass die *sicherste* Erkenntnis in der Erkenntnis von Gott liege⁹³. Diese Auskunft mag erstaunen, wenn man sich vor Augen hält, dass es sich hier um den komplexesten Begriff des menschlichen Denkens handelt und daher es wohl die schwerste und unsicherste Erkenntnis ist. Nebenbei bemerkt beginnt Kant seine Darlegung Gottes, in der *Deutlichkeit der Grundsätze*, nicht mit dem allerrealsten Wesen, sondern mit der „schlechterdings notwendige Existenz eines Wesens“ (*Deutlichkeit der Grundsätze*, 768) und dies aus den genannten Gründen.

Den Beschluss der dritten Betrachtung bildet die Lösung der Frage, wie eine *Bestimmung* und damit Endlichkeit, möglich ist, wenn im Begriff des *ens necessarium* keine *Beraubung* auftreten darf, denn es könnte scheinen zu folgen:

⁹³ Vgl. hierzu: *Deutlichkeit der Grundsätze*, 768

„daß, weil das notwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen derer Wesen der Dinge liegen müsse, welche, wenn es zugelassen würde, auch den Schluß veranlassen dürfte, daß es selbst Negationen unter seinen Prädikaten haben müsse, und nimmermehr nichts als Realität“ (EmBG, 648).

Ist es der Grund aller *bestimmten* Realität, könnte es scheinen, als ob in ihm dieser Grund als positiver liegen müsste und daher *Beraubung*, oder *Mangel*, in seinen Begriff eingedrungen wäre, was allerdings seinem Begriff als *höchste* Realität widersprechen würde. Schmucker folgend, wird dieses Problem (nach Sala) bei Kant wie folgt gelöst:

„Zur Lösung dieser Schwierigkeit weist Kant darauf hin, daß die anderen Möglichkeiten (deren Begründung im notwendigen Wesen liegt) und die eigene Möglichkeit des *ens necessarium* Möglichkeiten in zwei radikal verschiedenen Bedeutungen sind. Im *ens necessarium* ist die Möglichkeit durch sein Dasein selbst ursprünglich gegeben (...) während die anderen Möglichkeiten vom *ens necessarium* abhängen“ (KFG, 135).

Während also im *ens necessarium* das *Dasein* seiner Möglichkeit vorangeht, oder zugleich mit ihr gegeben ist⁹⁴, geht in den bestimmten Dingen deren Möglichkeit ihrem Dasein voran und daher unterscheiden sie sich grundlegend voneinander. „Dieser Unterschied erklärt schon, daß die anderen Möglichkeiten Mängel und Negationen enthalten“ (KFG, 135) müssen. Dass der genannte Unterschied dies bereits erklärt, ist nicht unmittelbar einsichtig. Sala ist hier auf der richtigen Spur, allerdings wird eine Bestimmung weggelassen, die die Möglichkeit von Mängel und Beraubungen in den anderen Möglichkeiten erklärt.

„Dadurch, daß es nun andere Möglichkeiten sein, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem *Satz des Widerspruchs*, daß es nicht die Möglichkeit des realsten Wesens selber, und daher solche Möglichkeiten, welche Verneinungen und Mängel enthalten, sein müssen“ (EmBG, 648).

Die weggelassene Bestimmung ist die des *Satzes des Widerspruchs*. Erst wenn dieser, in diesem Zusammenhang, auftritt wird einsichtig, warum die anderen Möglichkeiten *Mängel* und *Beraubungen* haben müssen. Denn beim *ens realissimum* geht das *Dasein* dessen

⁹⁴ An dieser Stelle ist die *Nova Dilucidatio* präziser als der *EmBG*, denn in ihr wird dies klar ausgesprochen, im *EmBG* jedoch nur implizit mitgedacht, und, weil die Interpreten des *EmBG* durchwegs die *Nova Dilucidatio* als Ausgangspunkt ihrer Interpretation des *EmBG* verwenden, wird in ihnen dies unausgesprochen kolportiert. Die Originalstelle wird hier angeführt: „Gott ist das einzige von allen Seienden, in dem das Dasein das erste oder, wenn man lieber will, mit der Möglichkeit identisch ist“ (Nova Dilucidatio, 437).

Möglichkeit, als dessen *Grund*, voraus, oder ist mit demselben gegeben. Dieser Grund ist jedoch *einig*, da durch ihn alle andere Möglichkeit gegeben ist. Ist der Grund *einig*, kann es neben ihm keinen anderen Grund geben, von dem die anderen Möglichkeiten abhängen könnten. Da er aber der *Grund* aller *Möglichkeit* ist, wird alle andere Möglichkeit nur durch ihn möglich sein und aus ihm hervorgehen. Wäre nun aber ein anderer Grund bei dem, dessen Dasein seiner Möglichkeit vorangeht, wäre es nicht ein *einiger* Grund, was aber gegen die Voraussetzung wäre.

Damit ist ein Unterschied zwischen den verschiedenen Möglichkeiten fixiert, da es nur einen Grund geben kann. Dann aber kann diese Möglichkeit, nach dem Satz des Widerspruchs, nicht die andere Möglichkeit sein; und da sie sich nur durch ihre Eigenschaften unterscheiden, können ihnen nicht dieselben Eigenschaften zukommen, da sonst der Voraussetzung widersprochen werden würde. Sind es die Eigenschaften des höchsten Wesens, keine Mängel und Beraubungen zu haben, sind dies nicht die Eigenschaften der anderen Möglichkeiten. Damit aber muss ihnen Beraubung und Mangel zukommen. Zusammenfassend ist zu sagen, dass die eine Möglichkeit allerdings diejenige war, die ohne Mangel und Beraubung war, was sich bereits erwiesen, hat kann die andere, da sie sich von dieser Möglichkeit unterscheiden muss, nicht ebenfalls ohne Mangel und Beraubung sein. Damit aber ist das *ens necessarium* nicht der positive, *reale* Grund dieser Beraubung, sondern lediglich der *logische Grund* derselben, nach dem *Satz des Widerspruchs*. Und dies nicht wegen dem allerrealsten Wesen selber, sondern nur, weil der Satz des Widerspruchs nicht aufgehoben werden darf.

Es wurde die *Beziehung* als *Dasein* und *notwendiges Dasein*, als *einig* und *einfach*, *unveränderlich* und *ewig*, sowie als *höchste Realität*, bestimmt. Damit wird die dritte Betrachtung von Kant geschlossen und bis zu dieser Stelle hat er „die Bestimmung des Begriffs des *ens necessariums* als eines Problems der theoretischen Metaphysik“ (Die Ontotheologie, 54) im Auge gehabt. Ab nun wird es Kant darum gehen, diesen Begriff der theoretischen Metaphysik theologisch weiter zu bestimmen, bis er als *Gott* ausgesagt werden kann. Würde bei den erreichten Bestimmungen stehen geblieben werden, wäre es ihm allerdings, wie Henrich behauptet⁹⁵, um eine „kritische Theorie der ontologischen Prinzipien“ (Die Ontotheologie, 55) zu tun gewesen⁹⁶. Dies kann allerdings nur behauptet

⁹⁵ Vgl. hierzu: *Gottesbeweis*, 183f

⁹⁶ Zu einer kritischen Theorie der ontologischen Prinzipien passen zudem nicht die Ausführungen Kants in der zweiten Abteilung des *EmBG* über die *Weisheit* und die *Güte* Gottes. Dies sind Fragestellungen der Theologie.

werden, wenn man die restlichen Ausführungen Kants nicht als essentiellen Teil seines *ontotheologischen Gottesbeweises* ansieht, der er jedoch ist.

2.1.5 Die vierte Betrachtung der ersten Abteilung über den Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes

Diese vierte Betrachtung hat den Interpreten wohl die meisten Schwierigkeiten bereitet und es ist erstaunlich, was Kant in derselben nicht alles leisten soll. Er würde hier zum Beispiel beweisen, dem *ens necessarium* komme *Verstand* und *Wille* zu und somit ist es *Geist*, und damit zugleich *Gott*. Demgegenüber wird hier die These vertreten, dass Kant dies in dieser Nummer, noch im ersten Teil des *EmBG* überhaupt gelingt. Der Ort des Aufweises des *ens necessariums* als *Gott* erfolgt erst im zweiten Teil des *EmBG*, im Rahmen seiner Ausführungen zur *Physikotheologie* und *Weltschöpfung*, aber nicht schon an dieser Stelle. Darauf hätte schon die Überschrift zu dieser Betrachtung führen können, denn in ihr ist von einem *Beweisgrund* die Rede und nicht von einem Beweis. In ihr wird lediglich die *Möglichkeit* dargetan, dass dem *ens necessarium* als *ens realissimum*, aus dem bisher ausgeführten, *Verstand* und *Wille*, also *Geist* zukommen kann, sowie der Ort angezeigt, wo dies geschehen wird. Dass dem wirklich so ist und *es Geist* ist, wird erst im zweiten Teil des *EmBG* ausgeführt und daher kommt diesem Teil eine essentielle Rolle im Rahmen eines Beweisgrundes des Daseins *Gottes* zu.

2.1.5.1 Die erste Nummer der vierten Betrachtung

In dieser Nummer wird als Überschrift behauptet: „Das notwendige Wesen ist ein *Geist*“ (EmBG, 649), was ein irreführender Titel ist. Denn es wurde bereits die These formuliert, dass Kant in dieser Nummer keineswegs beweisen wird, dass *Gott Geist* ist, also ihm die „Eigenschaften eines Geistes, *Verstand* und *Willen*“⁹⁷ (EmBG, 649), zukommen. Von Sala wird dagegen behauptet, dass

⁹⁷ Dabei ist es sehr interessant zu beobachten, dass Kant an keiner Stelle des *EmBG* eine genauere Bestimmung davon gibt, was er unter *Verstand* und *Wille* verstanden wissen will. Er operiert lediglich mit ihnen, aber welche Bestimmungen ihnen zukommen, wird nicht explizit gemacht. Die Interpreten nehmen, legt man dies zu Grunde, an, Kant beweise in der vierten Betrachtung etwas, wovon sie nicht einmal wissen, was es ist. Denn wenn er auch eine *Realerklärung* zu Beginn der vierten Betrachtung, seiner Methode folgend, nicht geben kann sollte er dennoch einiges, was *sicher* in ihnen liegt, angeben, da man sich sonst willkürlich etwas unter ihnen vorstellen könnte.

„Kant (notgedrungen!) die Ebene der ontologischen Argumentation, um von den durch die *Erfahrung* erkannten Eigenschaften der existierenden Wirklichkeit, insbesondere von den *Menschen* ausgezeichneten Merkmalen des Verstandes und Willens, die geistig-moralischen Eigenschaften des *ens necessariums* und damit seinen *personalen Charakter* zu ermitteln“ (KFG, 136)

versucht und des Weiteren stellt Schmucker fest:

„damit der ontotheologische Gedankengang als *Gottesbeweis* im eigentlichen und vollen Sinn gelten kann, bedarf es noch des Nachweises, daß das absolut Notwendige, als das alle Realität in sich enthaltende höchste Wesen, auch *formell* Verstand und Willen besitzt und also *personaler Natur* sei“ (Die Ontotheologie, 91).

Den Grund dieses Aufweises des *ens necessariums* als *Geist*, oder *personales Wesen*, gibt Kant im *EmBG* an anderer Stelle selbst an, wenn er schreibt:

„Denn selber ohne Erkenntnis und Entschließung würde es ein blindlings notwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer *Geister* sein, und sich von dem *ewigen Schicksale*⁹⁸ einiger Alten im nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher beschrieben wäre (EmBG, 651f)

und so würde „seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man sich einen Gott denkt⁹⁹“ (EmBG, 651). Kant spricht hier, so wie Schmucker, deutlich aus, dass es zu einem *Gottesbeweis* nötig ist, dessen *personalen Charakter* aufzuzeigen. Nun gibt Kant laut dem Titel dieser Schrift, einen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins *Gottes*, weshalb es nötig ist das *ens necessarium* weiter zu bestimmen. Soll der *EmBG* dieser Beweisgrund sein, ist er erst gelungen, wenn ihm der Aufweis dieses *personalen Charakters* gelingt. Darüber sind sich alle Interpreten, außer Pinder¹⁰⁰, einig,

⁹⁸ Wer diese Alten sind, die Kant hier anführt, wird nicht weiter bestimmt. Allerdings war es in der antiken Kultur bereits in der klassischen Periode so, dass es ein blindes Schicksal (*μοίρα*) gab, das nie selber das eigentliche Thema von Tragödien wurde, jedoch immer im Hintergrund mitschwingt und den treibenden Grund der Tragödien darstellt. Selbst die Götter und der mächtigste aller Götter, *Ζεύς*, sind diesem ewigen und blinden Schicksal unterworfen.

⁹⁹ Warum dem so ist, kann wunderbar bei dem *atheistischen* Autor Camus in seinem Werk *Revolte* nachgelesen werden. Denn der Mensch ist für ihn das Wesen der Revolte und diese ist nur denkbar, wenn es einen *personalen* Gott gibt. Denn gegen ein blindes, nach dem Modell der Mechanik funktionierendes Schicksal, lässt sich schlecht rebellieren, da diese Revolte sinnlos und im Vorhinein zum Scheitern verurteilt wäre. Daher sieht sich Camus gezwungen, Gott entgegen seiner früheren Auffassung im *Mythos*, in sein Denken aufzunehmen (Vgl. hierzu: Theodizeefrage, 58ff).

¹⁰⁰ Vgl. hierzu: *Kants Gedanke*, 230ff, wobei auf die Interpretation der sechsten Nummer der dritten Betrachtung des *EmBG* unmittelbar, im sechsten Abschnitt von Pinders Schrift, die Zusammenfassung seiner

denn letzterer schließt seine Ausführungen zum *EmBG* bereits mit Ende der dritten Betrachtung und unterbietet somit das Niveau seiner Aufgabenstellung, sowie das Ziel des *EmBG*.

Des Weiteren gehen Schmucker und Sala insofern den gleichen Weg in ihrer Interpretation, als sie davon überzeugt sind, Kant führe in dieser Nummer seinen ontotheologischen Beweis zu Ende, indem es für sie eine Tatsache ist, dass in dieser Nummer der Beweis Gottes als Geist ausgeführt werden würde. Allerdings ergeben sich durch diese Überzeugung schwerwiegende Folgen. Schmucker muss so zum Beispiel eingestehen, „daß dieser letzte Teil des Arguments streng genommen über die reine ontologische Begrifflichkeit, mit der Kant bisher gearbeitet hat“ (Die Ontotheologie, 91), hinausgehe, weil hier eine Anleihe gemacht werden muss bei der *theologia naturalis*. Und hier trifft Schmucker sehr wohl etwas, denn bisher war im *EmBG* noch nicht die Rede von einer *geordneten*, in sich bestimmten Welt, aus der die Eigenschaften Gottes erkannt werden könnten. Es wurde lediglich das *ens necessarium* bewiesen und mit ihm die *Möglichkeit* der Dinge. Von Welt und Schöpfung, sowie von geistig begabten Wesen, war bisher noch nicht die Rede und konnte es noch nicht sein. So weit war die Entwicklung im *EmBG* nicht fortgeschritten, weshalb diese Behauptung und Voraussetzung für den, in dieser Nummer gegebenen Beweis der Geistigkeit Gottes, unvermittelt erscheint.

Sala spricht hier von drei Beweisschritten in der ersten Nummer der vierten Betrachtung:

„1) Verstand und Wille sind wahre Realitäten, die nach ihrem größtmöglichen Grund zusammenbestehen können. Also sind auch sie *formell* im notwendigen Wesen.

2) Verstand und Wille sind von solcher Art, daß ihr Mangel durch keine andere Realität ersetzt werden kann. Wären sie nicht im höchsten Wesen vorhanden, dann wären seine Wirkungen (Menschen) in dieser Hinsicht größer als ihr Grund (...).

3.) Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit in allem, was möglich ist, setzen einen intelligenten Grund voraus“ (KFG, 137).

Mit diesem Zitat wird der Inhalt der ersten Nummer vorzüglich zusammengefasst und ersichtlich, dass hier sehr wohl neue und unvermittelte Prinzipien in die Gedankenfolge des *EmBG* eintreten und dies bleibt unbestritten, da die Argumente, die Kant in diesem

Darlegungen folgt. Dabei geht es ihm in derselben weniger um eine Zusammenfassung des Gesagten, als um eine erneute Betonung der von ihm gefundenen Widersprüche und Erschleichungen des *EmBG*.

Zusammenhang bringt, nur greifen, wenn *Welt* und *Mensch* bereits als solche vorausgesetzt werden¹⁰¹. Dann aber wäre auf den ersten Blick der Standpunkt (so scheint es) eines *a priorischen, ontotheologischen* Beweises aus der *Möglichkeit* (der Dinge), vollständig verlassen und zu einer *a posteriorischen Physikotheologie* übergegangen worden¹⁰².

Dennoch wird in dieser Diplomarbeit, trotz dieses Befundes, behauptet, dass Kant in dieser Nummer die Einheit der Methode nicht verletzt, da er an dieser Stelle lediglich einen Vorausblick auf den zweiten Teil des *EmBG* gibt, in dem sehr wohl neue Prinzipien auftreten. Letztere werden allerdings die besagte Einheit nicht verletzen, denn es wird zwar die *Perspektive* umgedreht und bei der Betrachtung der Welt und ihrer Ordnung ausgegangen, jedoch wird Kant diesen Ansatz auf dessen *Möglichkeit* (das *ens necessarium*) zurückführen und aus derselben erklären, was wiederum das einzige war, das von einem *a priorischen* Vorgehen gefordert wurde. Doch dies wird erst durch eine eingehende Interpretation des zweiten Teils des *EmBG* deutlich werden. Hier soll die erste Nummer interpretiert und auf das hin befragt werden, was sie tatsächlich leistet.

Es wurde in den bisherigen Ausführungen dargelegt, dass das *ens realissimum* als der *Grund* aller *Möglichkeit* notwendiges *Dasein* ist. Nun wird von Kant unvermittelt behauptet, dass „hiezuh auch die Eigenschaften des *Verstandes* und *Willens* gehören“ (*EmBG*, 649). Der Grund dafür ist, laut ihm, ihre Bestimmung als wahre Realität, und die Möglichkeit, zusammen mit der größten Realität, die ja im *ente summo* anzutreffen ist, bestehen zu können. Nun ist aus den bisherigen Ausführungen nicht ersichtlich, warum Verstand und Wille wahre Realitäten seien. Es wurde bisher überhaupt noch nicht von den geistigen Eigenschaften irgendeines Wesens, weder von Gott noch, vom Mensch, gehandelt, weshalb dies unvermittelt auftritt. „Durch ein unmittelbares Urteil des Verstandes“ (*EmBG*, 649) sei man gezwungen einzusehen, dass sie als wahre Realitäten

¹⁰¹ Damit würde der strengen Methode des *EmBG* widersprochen werden, die eine *Realdefinition* Gottes sein will. Dieselbe ist sie aber nur, wenn Gott *adäquat* in seiner *Möglichkeit* begriffen worden ist. Werden nun im Aufweis Gottes Bestimmungen oder Begriffe eingeführt, die aus den bisherigen Ausführungen in ihrer Möglichkeit noch nicht begriffen werden können, würde mit dem Vorhaben einer *Realdefinition* gebrochen werden. Welt, Mensch und Geist sind nun Bestimmungen Gottes, die noch nicht ihrer Möglichkeit nach eingesehen worden sind.

¹⁰² Weil es für das Verständnis des *EmBG* so wichtig ist: Der Beweis ist weder *a priorisch* noch *a posteriorisch*; wenn man die Bedeutung dieser Begriffe aus der *KrV* seiner Interpretation des *EmBG* zu Grunde legt. Er ist allerdings *a priori*, wenn man die von Leibniz vorgeschlagene Bedeutung der beiden Begriffe der Interpretation des *EmBG* zu Grunde legt, wie es in der Einleitung dieser Diplomarbeit geschehen ist.

mit der höchsten Realität beisammen bestehen können. Da nun Verstand und Wille an dieser Stelle noch nicht bestimmt wurden, ist es nicht einsichtig, warum dem so sein soll und auch dies ist daher eine unvermittelte Behauptung.

In diesem Absatz wird weiters ausgesagt, dass „verschiedene Beweise geführt werden“ (EmBG, 649) können um Verstand und Wille Gott beizuzählen. Dazu schreibt Schmucker:

„Der Beweisgrund ist nicht nur von der vorausgegangenen Ableitung verschieden, sondern es werden auch verschiedenartige Ansätze des Beweises in Anspruch genommen. Damit ändert sich die ganze Art des Argumentierens nicht nur dem Vorausgehenden gegenüber, sondern auch unter den drei verschiedenen Beweisansätzen selber“ (Die Ontotheologie, 92).

Entgegen Kants Behauptung an verschiedenen Stellen des *EmBG* und im Titel desselben, dass es lediglich *einen* möglichen Weg zu einer Demonstration des Daseins Gottes gebe, würde dies nun (laut Schmucker) in dieser Nummer aufgegeben und es seien mehrere Wege zu diesem Beweis möglich. Jedoch sagt Kant nicht, es sei möglich auf mehreren Wegen zu diesem Ziel zu kommen und er führt die verschiedenen Wege noch viel weniger aus, sondern er kann sie an dieser Stelle des *EmBG*, in dieser Vorausschau auf den zweiten Teil desselben, nur nicht ausschließen, denn er gibt nur an, es können Verstand und Wille, wenn sie wahre Realität sind, mit der höchsten Realität, beisammen bestehen. Wie dies zu denken ist, gibt er an dieser Stelle nicht an¹⁰³ und daher bleibt dies unbestimmt. Wenn der Weg dorthin unbestimmt bleibt, kann nicht ausgeschlossen werden, dass es mehr als einen Weg dorthin geben könne. Ob dem wirklich so ist und es mehrere Beweise dafür gibt bleibt hier unausgemacht.

Im nächsten Absatz wird von Kant behauptet, Gott müsse Verstand und Willen *formell* (also laut Scholastik als Bestimmungen in sich und nicht lediglich als Folge an sich, haben) zukommen, da er sonst als *Grund* von *geistigen* Wesen in dieser Beziehung denselben unterlegen wäre und die Folge in dieser Beziehung den Grund übertreffen würde, was aber nicht sein kann¹⁰⁴. Das Prinzip, dass die Folge den Grund nicht übertreffen kann an *Realität*, ist nicht unvermittelt eingeführt, denn es wurde der Grund und Garant der *Möglichkeit*, also aller Möglichkeit, als *höchste* Realität bewiesen, weshalb er nicht durch etwas anderes an Realität übertroffen werden kann. Jedoch werden an dieser

¹⁰³ Damit erfolgt an dieser Stelle des *EmBG* keine *Realdefinition* dessen, was Gottes Geist ist, sondern lediglich eine *Nominaldefinition*.

¹⁰⁴ Vgl. hierzu: *EmBG*, 649f

Stelle wieder zwei Pole ausgesagt: Verstand und Wille kommt Gott nur *virtuell*, also als Folge von ihm, zu. Es gibt geistig begabte Wesen als Folgen von Gott. Somit wären letztere in dieser Bestimmung *realer* als Gott, dem diese Realität mangelte und da die Folge den Grund nicht übertreffen kann, muss ihm daher, eben weil es geistige Wesen gibt, Geistigkeit zugesprochen werden. Es ist leicht ersichtlich, dass bisher noch nicht die Rede war von geistigen Wesen und diese hier unvermittelt eingeführt werden. Der Schluss setzt diese allerdings voraus.

Im gleichen werden die Begriffe „Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit“ (EmBG, 650) ebenso unvermittelt eingeführt und es wird von Kant behauptet, Gott müsse Geistigkeit zukommen, weil sie sind. Nun ist aus dem bisherigen nicht ersichtlich, dass das Mögliche, oder Wirkliche, *geordnet*, *schön*, oder *vollkommen*, sein müsse, denn es wurde bisher nur dargelegt, das notwendige Wesen müsse *einig* sein, es also nur ein notwendiges Wesen als Grund aller Möglichkeit geben kann; es *einfach* sein müsse also nicht aus mehreren Substanzen bestehen könne; es *unveränderlich* und *ewig* sei, da es als Grund aller Möglichkeit als *Dasein* bestimmt werden musste und es somit wegen der Absenz von Möglichkeit in ihm, sich nicht verändern, oder vergehen, kann und es die *höchste Realität* sei durch die alles andere gegeben wird.

Nun ist in diesen Bestimmungen keine Schönheit, Ordnung oder Vollkommenheit mitgesetzt. Denn daraus dass es *einig* ist, lässt sich nur folgern, alles müsse so in ihm sein, dass es als *einig* und *eines* möglich ist. Ob diese Zusammenstimmung nun *geordnet*, oder bloß nicht widersprüchlich ist, ob diese, wenn sie denn geordnet ist, *schön* sei, lässt sich hier noch gar nicht aussagen. *Einigkeit* bringt nur ein beisammen-bestehen-können mit sich, das nicht unbedingt geordnet und noch weniger schön sein muss. Dies wird Kant wohl auch zu der Einführung der *Realrepugnanz* bewogen haben, denn diese tritt auf, wenn positive Bestimmungen nicht geordnet sind, da sie so erst *räumlich* gegeneinander gerichtet auftreten und somit Teile, oder die Gesamtheit, ihrer Folgen aufheben können, was ein *realer* Widerspruch ist. Solange keine Ordnung in der höchsten Realität ist, wird alle *Realität* in ihm *potentiell* sich *real* widersprechen und dieser Begriff entleert sich bis zum *ens necessarium*. Die restlichen Bestimmungen haben überhaupt keinen Bezug auf Ordnung, Schönheit oder Vollkommenheit. Damit jedoch werden wiederum Begriffe unvermittelt eingeführt, die für diesen Schluss ebenfalls notwendig sind, denn „alle Macht oder Hervorbringungskraft, imgleichen alle andere Data zur Möglichkeit ohne einen Verstand, sind unzulänglich, die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen“ (EmBG, 650).

Kant führt im letzten Absatz dieser Nummer aus, es werde „aus einem dieser hier angeführten Gründe, oder aus ihnen insgesamt“ der Beweis, dass „das notwendige Wesen Willen und Verstand haben, mithin Geist sein müsse, hergeleitet werden können“ (EmBG, 650). Daher ist die einfache Behauptung, Kant greife hier auf mehrere Beweise zurück, schwer zu belegen, da hier gesagt wird, dass dies aus einem, oder allen insgesamt, geführt werden wird. Damit bleibt es an dieser Stelle schlicht unbestimmt, ob es aus mehreren, oder aus einem, Beweis geführt werden wird. Zudem behauptet Kant, der Beweis werde aus den angeführten Gründen hergeleitet werden. Es handelt sich dabei also nicht um den Beweis selbst, sondern bestenfalls um dessen *Grund*. Würde in dieser Nummer das Dargelegte als Beweis gelten, wäre der Beweisgrund vollständig und der *EmBG* könnte an dieser Stelle abgeschlossen werden; jedoch folgt in der zweiten Abteilung der sehr umfangreiche zweite Teil des Gottesbeweises, weshalb Kant den Gottesbeweis am Ende der ersten Abteilung nicht als vollendet angesehen haben kann.

Es wurde sattsam aufgezeigt, dass Kant auf diese Art und Weise die Eigenschaften Gottes als *geistigen* Wesens nicht beweisen konnte, weil essentielle Teile der mutmaßlichen Beweise unvermittelt auftraten. Daher wird Kant an dieser Stelle lediglich einen Vorausblick auf den zweiten Teil des *EmBG* unternommen haben und eben aus diesem Grund wahrt er seine Methode in dieser Betrachtung nicht streng. Denn in der folgenden Nummer gibt er selbst zu, er wolle seinen Gegenstand nicht *systematisch* betrachten und das Dargelegte „soll die Analyse sein, dadurch man sich der förmlichen Lehrverfassung tüchtig machen“ (EmBG, 651) kann. Diese Lehrverfassung will er scheinbar noch nicht geben, denn hier will er lediglich dazu tüchtig machen, indem er einige Ergebnisse aus ihr anführt und so den Beweisgrund vorwegnehmend vollständig macht.

Daraus sollte ersichtlich werden, dass Kant, was immer er an dieser Stelle genau vor Augen gehabt haben mochte, noch keinen *Beweis*¹⁰⁵ geliefert hat, der Gott als *personales Wesen* auszeichnenbar machen könnten.

¹⁰⁵ Um dies begrifflich etwas genauer dargestellt zu haben, sei folgendes angemerkt: Kant gibt in der vierten Betrachtung lediglich Nominalerklärungen oder *Nominaldefinitionen* ab, die die Eigenschaften Gottes als geistiges Wesen *klar* enthalten. Was er an dieser Stelle nicht gibt, sind Realerklärungen oder *Realdefinitionen*, denn bei diesen kommt es auf die *Deutlichkeit*, *Vollständigkeit* und Widerspruchslosigkeit an und dies macht eine *Demonstration* des Gegenstandes der Betrachtung notwendig. Bei einer Nominaldefinition werden lediglich die Bestimmungen hergezählt, die für eine Unterscheidung zureichend sind. Wie man zu diesen Bestimmungen kommt, ist hier nicht Thema. Eine Nominaldefinition ist jedoch immer möglich anzuschreiben, da sie zum Verständnis dieser, und einen Ausblick auf das Ziel, geben kann.

2.1.5.2 Die zweite Nummer der vierten Betrachtung

Es wurde das *Dasein* des *Grundes* der *bestimmten Beziehung* als notwendiges demonstriert und diesem *ens necessarium* wurden die Eigenschaften der *Einigkeit*, *Einfachheit*, *Unveränderlichkeit*, *Ewigkeit* und die *höchste* Realität zu sein zuerkannt. Es wurde von Kant zudem eine Vorausschau getätigt, die zu diesen Bestimmungen *Verstand* und *Wille* hinzusetzte. Nimmt man alle diese Eigenschaften zusammen kommt Kant zu der einfachen Aussage: Es ist ein *Gott*. Denn es wurde ein notwendiges Dasein demonstriert und diesem wurden gewisse Eigenschaften zuerkannt, die es näher bestimmten. Diese reichten aus um letzteres als *Gott* zu bestimmen, wobei von Kant an dieser Stelle noch keine bestimmte Erklärung von *Gott* gegeben wird, da er keine *Systematik* vor Augen hatte¹⁰⁶. Warum er sich dessen *gewiss* sein kann „daß dasjenige Wesen, dessen Dasein wir nur eben bewiesen haben, eben dasjenige göttliche Wesen sei“ (EmBG, 651) wird erst im Verlauf der weiteren Interpretation des *EmBG* ersichtlich werden.

2.1.5.3 Anmerkung zur vierten Betrachtung

Diese Nummer untergliedert sich wieder in zwei Abschnitte. Zum einen wird noch einmal angemerkt, *Verstand* und *Wille* seien in *Gott* formell, da „seine Natur sonst derjenigen weit nachstehen (würde), die man sich denken muß, wenn man einen *Gott* denkt“ (EmBG, 651); zum anderen wird über den Ausdruck der *Vollkommenheit* reflektiert. Da dieser Begriff selbst, und seine Bedeutung, in Kants Entwicklung von großer Bedeutung ist, wird er nicht ausgeführt werden. Jede nur torsoartige Ausführung griffe zu kurz und der Begriff ist zu

Denn Kant gibt selbst zu, dass „die mikroskopischen Kunstgriffe des Sehens zwar das Bild des Gegenstandes bis zur Unterscheidung sehr kleiner Teile erweitern, aber auch in demselben Maße die Helligkeit und Lebhaftigkeit des Eindrucks vermindern“ (EmBG, 640) kann. Eine *Realdefinition* macht nun diese mikroskopischen Eingriffe nötig, da sie auf *Vollständigkeit* geht, kann aber dadurch die Helligkeit des Gesamtbildes beeinträchtigen, weshalb man den Faden verlieren kann. Wird eine *Nominaldefinition* gegeben, wird die Helligkeit des Bildes aufgefrischt und es wird der Faden, der durch diese Schrift führt, verdeutlicht. Kant ist nicht der einzige, der unter diesem Sachverhalt leidet. Auch Leibniz in seiner *Theodizee* sieht sich gezwungen am Ende seiner Abhandlung das Gesagte noch einmal in Form von Schlüssen zusammenzufassen, damit der Faden, und die Helligkeit derselben, hervortreten können (Vgl. Hierzu: *Theodizee*, 389ff).

¹⁰⁶ Vgl. hierzu: *EmBG*, 651f

wichtig, als das er, mehr schlecht als Recht, behandelt werden sollte. Daher ist es im Rahmen einer Diplomarbeit nicht möglich darauf einzugehen. Die erste Abteilung dieser Anmerkung wurde zum Teil schon erklärt und wird daher nur kurz zur Sprache kommen.

Es blieb in der dritten Betrachtung unbestimmt, ob die Eigenschaften des Willens und Verstandes, Gott als Bestimmungen, oder als Folgen (formell – virtuell), zukommen sollen. Somit kann bis hierher im ontotheologischen Beweis nicht entschieden werden, ob Verstand und Wille Gott zukommen, womit das oben Gesagte noch einmal untermauert wird.

„Weil aus der dritten Betrachtung nichts mehr erhellet, als daß alle Realität entweder in dem notwendigen Wesen als eine Bestimmung oder durch dasselbe als einen Grund müsse gegeben sein, so würde bis dahin unentschieden bleiben, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen als ihm beiwohnende Bestimmungen anzutreffen sind, oder bloß durch dasselbe an anderen Dingen als Folgen anzusehen wären“ (EmBG, 651).

Die vierte Betrachtung konnte in dieser Beziehung ebenfalls wenig Aufhellung bringen, da in ihr mit unvermittelten Begriffen gearbeitet wurde, womit man sich als Interpret gezwungen sieht, die *Realerklärung* woanders zu suchen. Kant kann hier noch nicht anders vorgehen und fügt in dieser Nummer nur noch an, dass Verstand und Wille in ihm als Bestimmung gegeben sein müssen, weil er sonst in dieser Beziehung seiner Realität nach hinter seine Folgen zurückfallen würde, was nicht sein kann, da die Folgen nicht mehr beinhalten können als der Grund und somit Gott nicht Gott, sondern das blinde *Schicksal* der Griechen wäre. Mit diesen Worten leitet Kant zum Beschluss der vierten Betrachtung über, der zugleich den Beschluss der ersten Abteilung des *EmBG* darstellt und einige wichtige, allgemeine Reflexionen über denselben enthält, wenn ihn Kant, der Form nach, auch bloß als eine Nummer der vierten Betrachtung behandelt.

2.1.6 Der Beschluss der ersten Abteilung des EmBG

Diese Nummer beginnt mit einigen „offenbaren Folgerungen“ (EmBG, 652) aus dem bisher Dargelegten, die Kant zwar anführt, aber nicht mehr erläutert. Es geht ihm bei diesen offenbaren Folgerungen hauptsächlich darum, das von ihm *definierte ens necessarium* sowohl von dem denkenden *Ich*, als auch der *Welt*, zu unterscheiden.

Das Ich ist nicht Gott, weil „ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich (EmBG, 652). Sala weist darauf hin, dass Kant, Wolff folgend, nach dem Aufweis des *ens necessariums* (bei Wolff als Voraussetzung des Ichs) dessen

Eigenschaften darlegt¹⁰⁷. Kant ist der *Form* nach Wolff hier gefolgt und hat ebenfalls, nach dem Aufweis des *ens necessariums* aus dessen *Realerklärung*, dessen Eigenschaften abgeleitet, wie zum Beispiel die der *Unveränderlichkeit* und *Einigkeit*. Nun kann durch Selbstbeobachtung erfahren werden, dass das Ich veränderlich ist. Dies ergibt sich bereits aus der Abfolge von Gedanken und dem Tod, der jedem Menschen ereilen wird. Darüber hinaus stellt Kant an dieser Stelle fest, das Ich könne nicht der Grund aller Realität sein, weil diese Eigenschaft bereits dem *ens necessarium* prädiziert worden ist und dieser Grund *einig* ist. Damit haben das Ich und Gott keine Eigenschaften gemein und sie identifizieren sich nicht.

Dasselbe Verfahren wendet Kant auch an, um darstellen zu können, dass die Welt nicht Gott oder eine Akzidenz (Modus)¹⁰⁸ von ihm ist. Kant begegnet hier einem möglichen Pantheismusvorwurf, der ihn seit der Abfassung der *Nova Dilucidatio* verfolgt hat. Der *Grund* aller *Möglichkeit* war unbeschränkt, da außer ihm, sowie in ihm, nichts sein konnte, was ihn hätte bestimmen können, weshalb er *absolute* Möglichkeit war. Diese absolute Möglichkeit wurde vom *für sich* als notwendiges *Dasein* bestimmt, das als Grund aller Möglichkeit, derselben vorhergehen, oder mit derselben gegeben sein muss, weshalb jede *Veränderung* aus ihm ausgeschlossen werden konnte. Nun treten in der Welt Veränderungen auf und sie hat Schranken, daher können ihr die Eigenschaften Gottes nicht zukommen und sie ist daher mit demselben nicht identifizierbar. Aus demselben Grund kann die Welt nicht eine Akzidenz der Gottheit sein, da in ihr „alles Gegenteile der Bestimmungen einer Gottheit angetroffen werden“ (EmBG, 653) können.

Der letzte offenbare Gedanke setzt den gerade behandelten voraus, denn wenn die Welt eine *Akzidenz* Gottes ist, hat sie keinen Selbststand und ist abhängig von ihm als Substanz. Ist Gott nun Substanz und die Welt Akzidenz, so ist sie von ihm (der *einige* Substanz ist) abhängig und daher würde Kant zu Recht eine Art Spinozismus vorgeworfen. Da jedoch die Welt keine Akzidenz Gottes ist, geht sie nicht in Gott auf und somit ist der Spinozismusvorwurf abgewehrt.

Die nächste Gedankenfolge behandelt noch einmal den Charakter des ontotheologischen Arguments selbst und wird als „ein Beweis, der vollkommen a priori geführt werden kann“, weil er „lediglich darauf erbauet, weil *etwas möglich* ist“ (EmBG, 653) ausgezeichnet. Da er von der *absoluten* Möglichkeit ausgeht, ist dieser Beweis vollkommen *a priorisch* geführt, denn die absolute Möglichkeit ist, wie sich soeben

¹⁰⁷ Vgl. hierzu: *KFG*, 139f

¹⁰⁸ Vgl. hierzu: *Ethik*, 63ff oder genauer: Pars I, Prop. 23 und Pars I, Definition 5

gezeigt hat, weder Mensch noch Welt, da letztere, die unmittelbar aus dem *ens necessarium* folgerbaren Eigenschaften, abgehen. Daher „wird weder meine Existenz noch die andere Geistern, noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt“ (EmBG, 653). Es wurde weiters ausgeführt, dass der letzte *Realgrund* aller *Möglichkeit*, oder, wenn man andere Worte dafür brauchen wollte, der *Möglichkeit*, *einig* sein müsse und daher ist dieser Beweis der einzig mögliche Beweisgrund. Da er von dem „inneren Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit hergenommen“ (EmBG, 653) wurde, ist er zudem *genetisch* geführt worden. Denn es wurde bei der *absoluten* Möglichkeit begonnen und eine notwendige Entwicklung bis zur *bestimmten* Möglichkeit *angeschaut*, wobei der undenkliche Ursprung des *für sich* als *Grund* aller Möglichkeit *für sie* wurde. Damit aber ist eine *Genetik* von dem Ursprung bis zur bestimmten Möglichkeit geführt worden, indem von ihrem Ursprung her diese Möglichkeit erklärt und dieselbe auf diesen zurückgeführt worden ist. Dies stimmt mit dem *ens necessarium* zusammen, da diese Genetik eben das entwickelt, was diese Notwendigkeit ausmacht; daher es nicht irgendeine Genetik ist, sondern die der absoluten Notwendigkeit und aus demselben Grund ist es die *einzig mögliche Genetik* (des notwendigen Daseins).

Im folgenden Absatz geht Kant auf den Charakter derjenigen Gottesbeweise ein, die „sonsten von den *Wirkungen* dieses Daseins auf sein, als einer Ursach Dasein geführt werden“ (EmBG, 653) möchten. Dass Kant hier den Wolffschen Kontingenzbeweis, seinen Beweis aus dem commercium der Substanzen, sowie den physikotheologischen Beweis¹⁰⁹, im Auge gehabt hat, erkennt Schmucker sehr richtig, aber von der zweiten Abteilung des *EmBG* her gesehen, (zu dem dieser Beschluss überleitet) muss Kant an dieser Stelle hauptsächlich an den physikotheologischen Beweis gedacht haben. Dabei macht es keinen Unterschied, ob es sich um den gewöhnlichen, populären, oder seinen eigenen, verbesserten handelt. Denn es wird von den *Wirkungen* eines Wesens auf sein eigenes Dasein geschlossen. Dabei bleibt es unbestimmt, worum es sich bei diesen Wirkungen handelt; ob diese Wirkung die unbestimmte des bloß kontingenten Daseins ist, von dem aus im kosmologischen Gottesbeweis auf ein notwendiges Dasein geschlossen wird; oder ob diese Wirkung die bestimmte des physikotheologischen Beweises ist. Dabei spielt es wiederum keine Rolle, ob diese bestimmte Wirkung, die der zufälligen Anordnung im Organischen, oder, die der notwendigen in den Wesen der Dinge ist, die Kant seinem verbesserten physikotheologischen Beweis zu Grunde legen wird. Da es Kant in seiner Schrift (abgesehen von der dritten Abteilung) nicht um den Kontingenzbeweis zu tun sein

¹⁰⁹ Vgl. hierzu: Die Ontotheologie, 96

wird, legt sich der Schluss nahe, er habe an dieser Stelle hauptsächlich an den, in der folgenden Abteilung hauptsächlich behandelten, physikotheologischen Beweis gedacht. Dieser Gedanke wird darüber hinaus noch davon unterstützt, dass er bisher das *ens necessarium* bewiesen und ihm einige grundlegende Eigenschaften wie, *Einigkeit* und *Ewigkeit*, prädiziert hat, es ihm jedoch noch nicht gelungen ist, dessen *personalen* Charakter durch eine *Realerklärung* darzulegen.

Nun folgt aus Gottesbeweisen, die von einer Folge auf ihren Grund schließen nur, „daß, wenn die Wirkungen da sind, sie (die Ursache, der Grund, Anm. B. H.) auch existieren müsse, nicht aber, daß sie schlechterdings notwendiger Weise da sei“ (EmBG, 653). Es wird im physikotheologischen Beweis von der *Ordnung*, *Schönheit* und *Vollkommenheit*, die bestimmte Wirkungen sind, auf deren Grund geschlossen. Sind diese Wirkungen gegeben, folgt, dass der Grund, der sie so bestimmte, ebenfalls existieren muss. Nun ist dies, wie Sala im Kontext des Kontingenzbeweis ausführt, allerdings ein „syllogismus conditionalis nach dem modus ponens: Wenn p, dann q; nun aber p; also q“ (KFG, 143) und es ist darüber hinaus auch wahr, dass dies nur eine *relative Notwendigkeit* darstellt, denn es gilt lediglich: wenn p dann q und somit ist durch diesen Beweis die *absolute Notwendigkeit* des *ens necessariums* nicht einsehbar. Daher ist ein Gottesbeweis dadurch nicht durchführbar, aber gesetzt es wäre Gottes notwendiges Dasein bereits bewiesen und diese Notwendigkeit einsehbar gemacht worden aus ihrem inneren Kennzeichen, jedoch einige Eigenschaften desselben durch diesen Aufweis nicht erreicht worden, so würde durch die Betrachtung der *bestimmten* Folgen dieses Seins doch auf es zurück geschlossen werden können¹¹⁰, denn es galt ja: wenn p dann q. Nun ist p, die Welt in ihrer *Geordnetheit* und *Schönheit*, also muss auch der Grund dieser Geordnetheit und Schönheit sein und zwar müssen diese Folgen *formell* in ihm sein, denn die Folge kann den Grund nicht an Realität übertreffen. Nun gibt Schmucker an, Kants verbesserter physikotheologischer Beweis mache genau dies:

„Dieser schließt, wie wird sehen werden, nicht von der existierenden *Welt* und ihrer *Ordnung* unmittelbar auf deren Ursache, sondern auf die Ordnung und Harmonie der der Welt zugrunde liegenden Wesenheiten oder *Möglichkeiten* und von da auf den Realgrund aller Möglichkeiten und damit auf das *notwendige Dasein*“ (Die Ontotheologie, 96).

¹¹⁰ In diesem Fall wird nicht auf sein *Dasein*, also darauf zurückgeschlossen, ob es sei, sondern lediglich auf sein *Was-Sein*, also auf Bestimmungen seines *Wesen*. Aus Bestimmungen in den Folgen wird durch diese Bestimmungen auf dieselben in ihm zurückgeschlossen. Ob er sei ist hier nicht die Frage, denn die wird in der ersten Abteilung des *EmBG* abgehandelt und ist die *Möglichkeit* des physikotheologischen Beweises.

Es wird sich also zeigen, dass dessen physikotheologischer Beweis nicht den Aufweis der absoluten Notwendigkeit leisten will, denn dies wäre durch denselben nicht zu schaffen, aber was dieser Beweis leisten kann, ist der Aufweis einiger, noch unbewiesener, Eigenschaften Gottes (Verstand und Wille) und darüber hinaus der Schluss bis zu dessen *Möglichkeit*, die das *ens necessarium* wäre und

„so werden wir durch den Erkenntnisweg *a posteriori* auf ein *einiges* Prinzipium aller Möglichkeit zurückschließen können, und uns zuletzt bei demselben Grundbegriffe des schlechterdings notwendigen Daseins befinden, von dem wir durch den Weg *a priori* anfänglich ausgegangen waren“ (EmBG, 654).

Damit ist nicht ausgesagt, dass durch den Erkenntnisweg *a posteriori* die *absolute* Notwendigkeit des *ens necessariums* einsichtig gemacht werden könnte, sondern es wird lediglich bis zu diesen Grundbegriff zurückgegangen werden, bei dem der erste Teil des *EmBG* endete. Damit wird durch den Weg *a posteriori* dieser Beweis bis auf seine *Möglichkeit* zurückgeführt werden, was nichts anderes als die angegebene Bedingung für eine *a priorische* Erkenntnis ist; womit dieser Beweis in seiner Gesamtheit erst als *a priorisch* erkannt werden kann und der gesamte Beweis *bloß* daraus geführt worden sein wird, weil etwas *möglich* ist.

Daraus erklärt sich im Übrigen auch die Verkehrtheit der Perspektive des zweiten Teils des *EmBG*, denn es soll ja von den Wirkungen auf deren Grund, oder Ursache, geschlossen werden, was die Rückführung auf deren *Möglichkeit* und damit die Erkenntnis, von dieser herzukommen, erst ermöglicht. Damit wird von der Welt zurück geschritten werden bis zur (sich als) *Beziehung absolut* setzenden *Möglichkeit* und damit die *Synthese* in ihrem Rückgang als *Analyse* erkannt werden können¹¹¹.

Zum Beschluss des ersten Teils des *EmBG* bleibt noch, mit Kant, der Hinweis (denn dieser macht denselben als Beschluss seines ersten Teiles an derselben Stelle, wie diese Diplomarbeit) auf die physikalische Wertschöpfung als moralische Wertschöpfung. Bisher war und konnte noch nicht die Rede von ihr sein, weil ihre *Möglichkeit* erst ausgewiesen werden musste. Sie wird als Schöpfung das letzte sein, was in dieser Arbeit abgehandelt werden wird, aber da sich die Perspektive umdreht, soll sie zugleich den

¹¹¹ In diesem Zusammenhang ist es sehr wichtig die Erkenntnisordnung von der Seinsordnung zu unterscheiden. Was für die Erkenntnis das erste ist, muss es für die Seinsordnung nicht ebenfalls sein. Es wird sich vielmehr so verhalten, dass das zuerst erkannte, das letzte der Seinsordnung sein wird. Geordnete Welt ist das letzte, was der Seinsordnung nach erreicht werden wird; dies wird jedoch das erste sein, was erkannt werden wird in einer *unmittelbaren* Gotteserkenntnis des *gemeinen* Verstandes.

Ausgangspunkt bilden. Es wird sich zeigen, dass mit der (als) *Beziehung* (sich) *absolut* setzenden *Möglichkeit* die *Weltschöpfung* mit beschlossen lag und sie zudem mit dieser Setzung bereits begonnen hatte. Damit wird sich der gesamte *EmBG* als *Weltschöpfung* enthüllen, doch dies wird erst am Ende einsehbar.

An dieser Stelle soll nur das Zitat Kants gebracht werden, was anhand der zweiten Abteilung des *EmBG* und des dritten Teils dieser Arbeit ausführlich interpretiert werden wird.

„Weil nun ferner aus dem angepriesenen Beweisgrunde erhellet, daß alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in diesem einigen Wesen gegründet sei, in welchem die größten Grade des Verstandes und des Willens, der der größte Grund ist, anzutreffen, und weil in einem solchen alles in der äußerst möglichen Übereinstimmung sein muß, so wird daraus schon zum voraus abzuleiten sein, daß, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist, das Wesen Gottes mit seinem Willen in der größesten Zusammenstimmung sein werde, nicht als wenn Gott durch den Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, sondern weil eben dieselbe unendliche Natur, die die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebene größte Folge hat, und die letztere nur durch die Voraussetzung der ersteren fruchtbar sein kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch die göttliche Natur gegeben sind, mit seiner großen Begierde zusammenstimmen“ (EmBG, 63f).

2.2 Der a posteriorische Beweis oder die zweite Abteilung des *EmBG*

Wie bereits aus den Überschriften ersichtlich wird, hat Kant den *EmBG* in zwei Abteilungen unterteilt¹¹², wobei die erste Abteilung den *a priorischen* (des *ens necessariums*) und die zweite Abteilung den *a posteriorischen* Beweis (Gottes als *Geist*) enthält. In der ersten Abteilung wurde die Struktur des Quelltextes beibehalten und dieselbe Nummer für Nummer abgehandelt. In der zweiten Abteilung wird diese Vorgehensweise zu Gunsten einer thematischen Orientierung aufgegeben. Es wird darüber hinaus nicht versucht, die zweite Abteilung ihrem Inhalt nach, auch nur annähernd erschöpfend zu behandeln, da dies den ohnehin bereits strapazierten Rahmen einer Diplomarbeit vollends sprengen würde. Sie wird vielmehr lediglich in ihrem unmittelbaren Bezug zu dem hier vorgetragenen Thema behandelt und es werden diejenigen Teile und Ausführungen Kants zur Sprache kommen, die zur Erreichung des hier gesetzten *Zwecks* besprochen werden müssen: nämlich den Aufweis des *ens necessariums* als *geistigen* Wesens und der, daraus entspringenden, physikalischen *Weltschöpfung* als moralischer. Damit wird dennoch ein großer Teil der zweiten Abteilung behandelt werden; allerdings ist letztere um einige Diskurse und Fragestellungen reicher¹¹³ und diese werden ausgeklammert.

Dabei werden, die von Kant gegebenen Beispiele, in den Betrachtungen eins bis vier der zweiten Abteilung ausführlich behandelt werden, da denselben in der Sekundärliteratur keine Beachtung geschenkt wird, selbst wenn sie sich ausdrücklich, als die naturwissenschaftlichen Grundlagen behandelnd, versteht¹¹⁴. Es ist jedoch nicht

¹¹² Der *EmBG* besteht insgesamt aus drei Abteilungen, von denen allerdings lediglich die ersten beiden in dieser Diplomarbeit zur Sprache kommen werden. Die dritte, nicht behandelte Abteilung, bietet eine explizite Systematik der von Kant gegebenen Gottesbeweiskritik, die nahezu unverändert in die *KrV* übernommen worden ist. Sie ist in dem behandelten Kontext nicht vorrangig von Bedeutung und ist im Rahmen von entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen bereits mehr als ausführlich von vielen Interpreten behandelt worden. Als hervorragendes Beispiel ist hier Schmucker zu nennen mit seinem ausführlich behandelten Werk *Die Ontotheologie* und in besonderer Weise noch mit dem, später von ihm geschriebenen, Werk *VKK*.

¹¹³ Dabei werden vor allem die Diskurse Kants zur Strafe (*EmBG*, 668f), der Handlungen aus Freiheit (*EmBG*, 675f), sein Offenbarungsbegriff (*EmBG*, 676), zur Fortpflanzung (*EmBG*, 680f), sein Verhältnis zur Naturforschung (*EmBG*, 684ff), sowie seine Erläuterungen zu den Regeln der *verbesserten Physikotheologie* (*EmBG*, 659ff) ausgeklammert.

¹¹⁴ Als Beispiel hierfür ist die großartige Abhandlung Waschkies mit dem Titel *Physik und Physikotheologie des jungen Kant* zu nennen, die ein unglaublich breites Wissen zu den (natürlich zeitbedingten)

anzunehmen, dass die von Kant als *leicht*¹¹⁵ bezeichneten Beispiele jedem Leser letztlich verständlich sein werden. Dies mag zum einen an der altertümlichen Terminologie, sowie der teilweise nur angedeuteten Beweisführung¹¹⁶ derselben liegen. In einem zweiten Teil wird das, den Ausführungen Kants in den Betrachtungen eins bis vier, zu Grunde liegende Schema kurz und nur soweit es der hier angestrebten Absicht dienlich ist, dargestellt. Dabei werden vor allem an dieser Stelle einige von Kant im *EmBG* ausgeführte Diskurse ausgeklammert. Als dritten Teil wird die von Kant kritisierte Physikotheologie sowie seine *verbesserte Physikotheologie* aufweisen, dass Gott mit *Verstand* und *Willen* begabt ist, wobei in weiterer Folge innerhalb der Physikotheologie ersichtlich werden wird, dass die beiden Eigenschaften nicht voneinander unterscheidbar sind und daher zusammenfallen. Dies wird erst den Weg bereiten für eine *Weltschöpfung (oder Kosmogonie)*, die in ihrer physikalischen *Gesetzlichkeit* zur gleichen Zeit moralisch ist¹¹⁷. Damit hat sich bereits der nächste Teil, der sich im *EmBG* auch wirklich an dieser Stelle befindet, bereits angekündigt: die *Weltschöpfung*, womit der Höhe –und Zielpunkt der Diplomarbeit (sowie des *EmBG*) erreicht werden wird. Zuvor wird jedoch die *Realdefinition Gottes* gegeben werden, bei der in einer gegenläufigen Bewegung, also vom *ens necessarium* ausgehend, zur *Weltschöpfung* hochgestiegen werden wird, wobei es ein Ziel sein wird, zu den *verworrenen Urteilen* zurückzukehren und diese somit selbst noch einmal abzuleiten.

naturwissenschaftlichen Grundlagen Kants bietet, aber trotzdem keine Erläuterungen der gegebenen Beispiele der zweiten Abteilung des *EmBG* enthält. Hier soll man sich nicht über den Untertitel irre machen, der das Werk nur auf die *Naturgeschichte* zu beziehen scheint. Es geht weit über diesen Themenkreis hinaus.

¹¹⁵ Vgl. hierzu: *EmBG*, 659

¹¹⁶ Ein sehr gutes Beispiel dafür bieten die Ausführungen Kants zur *Materie*. Wie dieselbe auf die allgemeinen Bewegungsgesetze bezogen ist, bleibt im *EmBG* verborgen und muss durch eine Lektüre der *Träume* und der *Deutlichkeit der Grundsätze* erst einsichtig gemacht werden, da sonst grobe Missverständnisse auftreten können, wie sich noch zeigen wird.

¹¹⁷ Um dies etwas genauer auszuführen: Es wurde bei der Interpretation der ersten Abteilung des *EmBG* die Unfertigkeit des Gottesbeweises herausgearbeitet, da das *ens necessarium* noch nicht als *Geist* ausgewiesen werden konnte. Es wird die Aufgabe der zweiten Abteilung des *EmBG* sein, diese wesentliche Eigenschaft *Gottes*, als ihm zukommend, herauszuarbeiten. *Geist* jedoch wurde von Kant unterschieden in *Verstand* und *Wille*, die beide zusammen Geist (oder wie es Kant in der zweiten Abteilung nennt *Weisheit*) sind. Aus der Beobachtung der Welt in ihrer *Bestimmtheit* wird sich einiges an Material ergeben, das sich durch die gegebenen Bestimmungen Kants im *EmBG* kategorisieren, sowie beurteilen lassen, und einen Schluss auf den Verstand und Willen Gottes möglich machen, wird. Danach wird in der *verbesserten Physikotheologie* Kants die Einheit beider über den Begriff des *Zwecks* bewiesen, wodurch die physikalische *Weltschöpfung* als moralische aufgefasst werden kann und *Weltschöpfung* erst sinnvoll wird.

Darüber hinaus spielt die zweite Abteilung in den Interpretationen des *EmBG* zumeist gar keine Rolle¹¹⁸. Wenn sie jedoch in denselben behandelt wird, macht letztere große Schwierigkeiten. Die Problematik der zweiten Abteilung des *EmBG* wird pointiert und präzise von Schmucker in dem folgenden, etwas längerem Zitat zusammengefasst, dem nichts hinzuzufügen ist und dessen Fragestellungen durch die in dieser Diplomarbeit vorgestellte Interpretation des *EmBG* gelöst werden sollen:

„Die meisten Versuche einer Interpretation der Ontotheologie Kants bzw. seines Beweisgrundes von 1762 legen keinen oder keinen größeren Wert auf die Analyse der außerordentlich umfangreichen zweiten Abteilung des letzteren, deren Hauptthema ohne Zweifel das verbesserte physikotheologische Argument bildet. Man ist offenbar der Überzeugung, daß dieser etwa zwei Drittel der ganzen Abhandlung umfassende Abschnitt nichts Wesentliches zur Behandlung des Titelthemas beitrage und daß im übrigen das Wichtigste daraus in der dritten Abteilung im Rahmen der Kritik der übrigen Gottesbeweise, darunter speziell des „kosmologischen“, wiederkehre. Ein anderer Grund dieser Abstinenz dürfte darin liegen, daß gerade diese Abteilung schwierige interpretatorische Probleme aufwirft sowohl hinsichtlich der Einheitlichkeit ihres Gedankengangs wie auch der Art ihrer Einbeziehung in die Gesamtkonzeption des Beweisgrundes. (...) Die zweite Abteilung des Beweisgrundes stellt also dem Interpreten, wie eben angedeutet, ein zweifaches Problem: einmal die Frage ihrer Rolle und Funktion in dem Gesamtentwurf der Abhandlung, die zwar, abstrakt betrachtet, leicht beantwortbar zu sein scheint, deren Lösung in der konkreten Durchführung aber große Schwierigkeiten bereitet. Der Grund liegt nun gerade in dem, was den zweiten Problemaspekt ausmacht: die Frage nach der durchgehenden Logik der ihr zugehörigen acht Betrachtungen und damit die ihrer inneren Einheit, die nicht geringe Rätsel aufgibt. Denn man hat den Eindruck, daß die verschiedenen Betrachtungen bzw. Gruppen

¹¹⁸ In diesem Zusammenhang seien nur die Inauguraldissertation Pinders, oder die Diplomarbeit Beigs, genannt. Der Grund mag zu großen Teilen die entwicklungsgeschichtliche Perspektive sein, mit der zumeist an den *EmBG* herangegangen wird. Denn wenn lediglich die Entwicklung Kants vom *EmBG* bis zur *KrV* ins Auge gefasst wird, können nur die erste Abteilung mit ihrem ontotheologischen Beweis, sowie die dritte Abteilung mit ihrer Systematik der Gottesbeweise, von Interesse sein. Die zweite Abteilung, in ihrer Weitläufigkeit und ihrer Empirie, kann dies nicht. Auch Schmucker und Sala können, wie sich zeigen wird, die zweite Abteilung nicht als integralen Bestandteil des *EmBG* verständlich machen, wobei sie derselben doch eine Bedeutung beimessen, so dass sie, als mit dem ontotheologischen Beweis verbunden, angesehen werden kann. Dies ist für Mann nicht mehr gegeben, der ihr jede Bedeutung für den ontotheologischen Beweis abspricht und sie, auf Grund einer Gelegenheit, in diesem Kontext von Kant angefügt versteht: „Damit hat Kant eine logische Verbindung (über die innere Möglichkeit der Dinge, Anm. B. H.) zwischen Ontotheologie und Physikotheologie hergestellt, die ihn zu einer ausführlichen Diskussion der Physikotheologie berechtigt, obwohl diese streng genommen gar nichts mit dem „Einzig möglichen“ Beweisgrund zu tun hat. Die sachliche Berechtigung für die aposteriorische 2. Abteilung des Einzig mögl. Bew.es ist also nicht allzu groß, da sie keineswegs auf inneren Kriterien des ontotheologischen Themas beruht“ (Dasein und Wesen, 231f).

von ihnen zwar irgendwie miteinander zusammenhängen, daß aber hier doch jeweils verschiedene Themen selbständig und ohne notwendigen Zusammenhang untereinander abgehandelt werden, so daß der Gliedcharakter der einzelnen Teile oder Teilgruppen im Rahmen einer logischen geschlossenen Thematik auf den ersten Blick nicht erkennbar ist“ (Die Ontotheologie, 107).

Es wird die Aufgabe dieser Diplomarbeit sein, die integrale Rolle der zweiten Abteilung des *EmBG* in dessen Gesamtentwurf klar herauszuarbeiten und damit zusammenhängend wird die durchgehende Logik derselben ebenfalls Thema sein. Dabei wird versucht werden, die von Schmucker und Sala gegebene Antwort zur Rolle der zweiten Abteilung zu hinterfragen, denn dieselbe enthält, nach der hier vertretenen Position, mehr als nur den „Komplementärbeweis“ (Die Ontotheologie, 109) zum *a priorischen* Gottesbeweis der ersten Abteilung, der durch die Apriorizität desselben „angeregt“ (Die Ontotheologie, 109) werde¹¹⁹.

¹¹⁹ Bei Sala wird dieser Komplementärbeweis als a posteriorischer Pendant zum a priorischen ontotheologischen Beweis bezeichnet, wobei letzterer anregt, den Gottesbeweis noch einmal *a posteriori* zu versuchen. Schmucker ist dieser Meinung Pate gestanden und es wurden lediglich rhetorische Veränderungen vorgenommen (Vgl. hierzu: KFG, 145ff). Dabei wird von beiden Interpreten übersehen, dass damit die Eigenständigkeit, und Dignität, des a posteriorischen Gottesbeweises nicht mehr zu halten ist und dieser die Magd des a priorischen wird, der anregt denselben noch einmal zu vollziehen, ihn jedoch nicht bedarf, da derselbe bereits zu Ende geführt worden sei in der ersten Abteilung. In dieser Diplomarbeit wird der innere Zusammenhang der beiden Abteilungen betont, der nicht nur in dem Aufweis Gottes als *geistigen* Wesens zu setzen ist, sondern darüber hinaus vor allem in einer Präzisierung des Begriffs der *inneren Möglichkeit* erkannt werden kann, da letztere in der ersten Abteilung weder bestimmt worden ist, noch dies auch konnte. Dies zeigte sich vor allem in der Entleerung des Begriffs des *ens realissimums*, durch eine in ihm auftretende *Realrepugnantz*, wegen der das *ens realissimum* reines, abstraktes Sein wurde, das jedoch nicht Grund einer Vielfalt werden kann, was es jedoch sein müsste, wenn es der *Grund* der *Weltschöpfung* sein soll. Denn die Folge (Welt in ihrer Vielfalt) kann den Grund (einfache, abstraktes Sein) der *Realität* nach nicht übertreffen. Erst die durch die Physikotheologie erkannte *Ordnung und Harmonie* in den Dingen wird die *Realrepugnantz* heben und damit *Weltschöpfung* erst ermöglichen. Damit aber erweist sich der Begriff der *inneren Möglichkeit* der Dinge in der ersten Abteilung als unterbestimmt und unfertig und erhält seine Bestimmung erst in der zweiten Abteilung, weshalb sie ein integraler Bestandteil des *EmBG* ist.

2.2.1 Materialsammlung in den ersten vier Betrachtungen der zweiten Abteilung

Die Methode, die Kant in dieser zweiten Abteilung (und wohl auch im ganzen *EmBG*) befolgt, ist die bereits bekannte und wird von ihm wie folgt in diesem Zusammenhang charakterisiert:

„Ich werde diese sehr große Merkwürdigkeit durch einige *leichte* Beispiele deutlich zu machen suchen, indem ich die Methode sorgfältig befolge, aus dem, was durch Beobachtung unmittelbar gewiß ist, zu dem allgemeinem Urteile langsam hinauf zu steigen“ (EmBG, 659).

Kant wird laut diesem Zitat bei den einfachen, zu beobachtenden Dingen, beginnen, dieselben ausführen und im Anschluss an diese Ausführungen zu allgemeineren Urteilen aufsteigen. Im Text selbst wird diese Vorgehensweise teilweise verdeckt, da er sich (chronologisch gesehen) nicht streng an diese Methode hält und das, was durch Beobachtung unmittelbar gewiss ist, nicht ausschließlich am Beginn der zweiten Abteilung ausführt. Es wird sich vielmehr so verhalten, dass Kant zwar Beobachtungen aus der Geometrie und der Naturwissenschaft am Beginn abhandelt (1. Betrachtung), danach jedoch sogleich zu den allgemeineren Urteilen aufsteigt und bei der Behandlung derselben weitere Beobachtungen, wie zum Beispiel zu *Wundern* oder Organismen (Betrachtungen 2 bis 4), einstreut¹²⁰.

In dieser Nummer der Diplomarbeit werden die ersten vier Betrachtungen der zweiten Abteilung auf Beispiele hin untersucht, die eine *Ordnung und Harmonie* in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen erkennen lassen. Dabei wird, wie bereits in der ersten Abteilung angedeutet, die Schlussrichtung umgekehrt. Es wird beim *bestimmten Dasein* (*Welt* in ihrer Besonderheit) begonnen und von demselben (als Lieferant des Ausgangsmaterials für weitere *Urteile* und *Schlüsse*) wird der Methode Kants gemäß hinab geschritten, bis schließlich beim *ens necessarium* angekommen werden wird, womit dieses *bestimmte Dasein* aus seiner *Möglichkeit* erklärt worden wäre, was die alleinige Bedingung für die *Apriorizität* war. Es wird diese Ordnung und Harmonie in vier Gegebenheiten ersichtlich werden, die nun der Reihe nach beschrieben und dargestellt werden sollen.

¹²⁰ Der Grund dafür ist wohl, dass es nahezu unmöglich ist, die Beispiele ohne eine eingestreute Kategorisierung zu verstehen. Denn was ein *Wunder* ist, kann ohne einen Verweis auf den *Willen* Gottes nicht verstanden werden und daher sah sich Kant wohl gezwungen, seine Methode der Verständlichkeit halber (jedoch nicht der Sache nach) etwas aufzuweichen.

2.2.1.1 Der Zirkel

Die Reihe der Beispiele wird mit einem Spezialfall eröffnet, so wie sie mit einem weiteren geschlossen werden wird. Die beiden Spezialfälle sind die Betrachtungen über den Raum, sowie die über die *Wunder*. Warum es sich dabei jeweils um Spezialfälle handelt, wird innerhalb der Nummern abgehandelt werden.

Es wird in dieser Nummer die These vertreten, dass Kant die Betrachtungen über den Raum, *bloß* als Vorbereitung auf die folgenden Betrachtungen über die *notwendige* Einheit der Folgen eines Grundes, angeführt hat. Es wird in der *notwendigen* Einheit der Folgen in der Geometrie etwas ersichtlich, und rührt das *Gefühl* des Menschen wie ein anderes Phänomen der Natur, das im Laufe seiner Ausführungen eine essentielle Rolle spielen wird und auf das durch diese Nummer hingeführt werden soll.

In der Geometrie gibt es eine sehr einfache Figur, die als Zirkel¹²¹ bezeichnet wird. Diese entsteht „durch die Bewegung einer geraden Linie um einen festen Punkt“ (EmBG, 655). Durch diese *Synthesis* entspringt der Begriff des Zirkels und dadurch ist in dessen Begriff nichts mehr enthalten, als das, was durch die besagte Synthesis in denselben hineingelegt worden war, was die *Deutlichkeit* der Mathematik und der Geometrie ermöglichte. Daher fügt Kant an:

„Allein ich finde gar keine Veranlassung unter einer so einfältigen *Konstruktion*, sehr viel Mannigfaltiges zu vermuten, das eben dadurch großen Regeln der *Ordnung* unterworfen sei“ (EmBG, 655).

Denn, wird ein Begriff durch eine *Synthesis* entworfen und ist ersterer nur durch dieselbe möglich, kann nicht mehr in ihm liegen als durch erstere in ihn gelegt worden war. Wäre mehr in ihm zu finden, als durch die Synthese in ihn gelegt worden ist, wäre es nicht der *kongruente* Begriff der Synthese und also gar nicht der Begriff, der durch letztere entstanden ist.

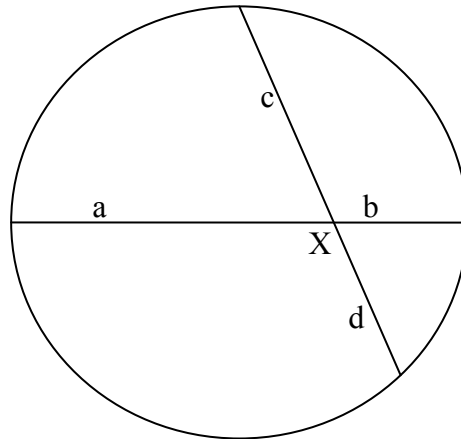
Der Zirkel entsteht durch eine einfältige Konstruktion, also durch eine, sich um einen Punkt bewegend, geraden Linie, womit alle gedachten Punkte gleich weit entfernt sind von ihrem gemeinsamen Mittelpunkt.

„Indessen entdecke ich, daß alle gerade Linien, die einander aus einem beliebigen Punkt innerhalb dem Zirkel durchkreuzen, indem sie an den

¹²¹ Die von Kant angegebenen Beispiele werden etwas näher ausgeführt, da sie in der Sekundärliteratur nicht behandelt werden und nicht anzunehmen ist, dass sie jeder versteht. Darüber hinaus soll dadurch ersichtlicher werden, was Kant an diesen Beispielen *erstaunt* hat und er an ihnen *bewundert*.

„Umkreis stoßen, jederzeit in geometrischer Proportion geschnitten sein“
(EmBG, 655).

Das in diesem Zitat enthaltene Beispiel soll nun etwas näher erläutert werden. Es ist ein Kreis gegeben und innerhalb dieses Kreises ist ein Punkt, der der Schnittpunkt von zwei Geraden ist, die an den Umkreis des Kreises stoßen. Das lässt sich wie folgt darstellen:



Dieses einfache geometrische Beispiel sagt nichts anderes aus, als dass diese beiden, sich innerhalb dem Punkt (X) sich schneidenden Linien, durch denselben in Abschnitte zerlegt werden, die eine geometrische Proportion zueinander haben ($a:b$ und $c:d$). Dabei ist es Kant egal, um welche geometrische Proportion es sich genau handelt und dieselbe kann sich durch eine Verlagerung der beiden Geraden beliebig verändern, was noch einmal viele Folgen vereinigt. Er will nur auf eine Folge hinweisen, die durch den Kreis gegeben ist. Diese Folge ist noch sehr einfach¹²² und eröffnet den Blick auf weitere, immer komplexer werdende Beispiele, wie das folgende:

„Wenn aufgegeben wäre: daß schiefe Flächen in verschiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frei herabrollende Körper darauf gerade in derselben Zeit herab kämen, so wird ein jeder, der die mechanischen Gesetze versteht, einsehen, daß hiezu mancherlei Veranstaltung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Zirkel von selber mit unendlich viel Abwechslung der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der größesten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Vertikaldurchmesser stoßen, sie

¹²² Es wäre Kant an dieser Stelle ein leichtes gewesen nicht nur die These aufzustellen die sich schneidenden Linien werden in irgendeiner geometrischen Proportion geschnitten, sondern des gleichen ist $a*b=c*d$, was nichts anderes ist als der Sehnensatz. (Vgl. hierzu: <http://de.wikipedia.org/wiki/Sehnensatz>)

mögen von dessen obersten oder untersten Punkte ausgehn, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgesamt das gemein: daß der freie Fall durch dieselben in gleichen Zeiten geschieht“ (EmBG, 656).

Es wird in diesem Beispiel Mathematik und Physik vermischt. Es ist eine physikalische Aufgabe gegeben, die ihre einfache, und zwanglose, Lösung in der Mathematik, genauer in der Geometrie, erfährt. Es sind Flächen mit verschiedenen Neigungen gegeben und es ist die Aufgabe diese Flächen mit derjenigen Neigung und Länge auszustatten, dass ein runder Körper diese Flächen in der jeweils gleichen Zeit herabrollen kann. Dafür sind nun entweder viele Experimente nötig, oder die Aufgabe wird durch die mathematische Formel für rollende Bewegungen gelöst, die wie folgt lautet¹²³:

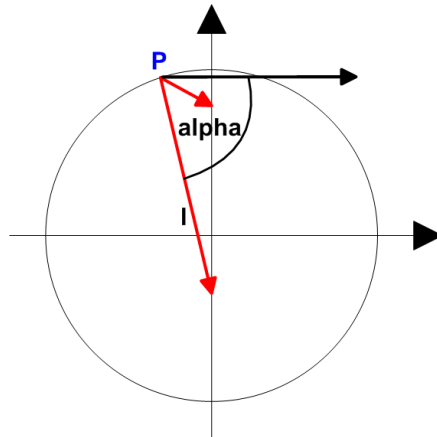
$$t = 2 \sqrt{\frac{3l}{g \cdot \sin \alpha}}$$

Durch diese Formel wird es möglich ohne viele Versuche und Experimente durch eine einfache Umformung die Längen und Neigungen der Flächen zu ermitteln. Für die Länge der Fläche würde dadurch, zum Beispiel, die folgende Formel herauskommen:

$$l = \frac{t^2 \cdot (g \cdot \sin \alpha)}{3}$$

Nun ist diese Berechnung selbst noch immer sehr schwer und zu einer Zeit ohne Taschenrechner, sehr aufwendig. Diese Aufgabe kann aber durch den Zirkel ohne Aufwand gelöst werden, denn jede Gerade, die von dem Kreisumfang aus an den Vertikaldurchmesser des Zirkels stößt, hat die Eigenschaft, die obige Aufgabe ohne weitere Berechnungen lösen zu können. Es sei nur ein Beispiel angegeben: Von Punkt P aus geht die Linie (l) mit dem entsprechenden Winkel auf den Vertikaldurchmesser. Die Länge (l) und der entsprechende Winkel sind diejenigen, die gesucht werden in dem physikalischen Beispiel. Das lässt sich grafisch wie folgt darstellen:

¹²³ Es folgt weiter unten eine erläuternde Grafik. Dabei steht t für die Zeit, l für die Länge der Fläche, g für die Erdbeschleunigung und α ist der entsprechende Winkel.



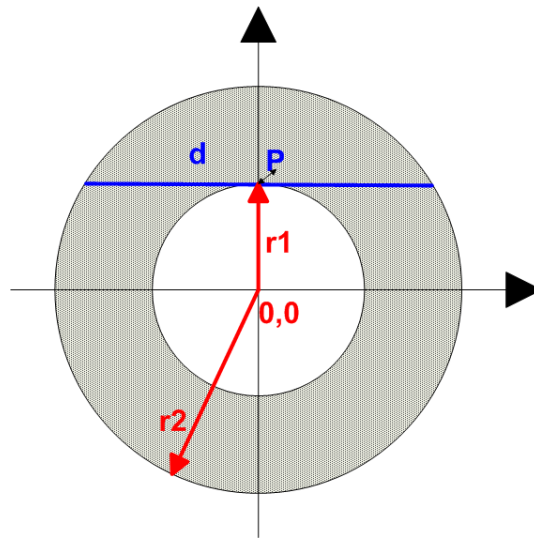
Dabei ist der mathematische Beweis dieser These nicht geführt worden und derselbe wird an dieser Stelle ausgelassen, da er durch die Mischung von Physik und Mathematik zu komplex wäre, um hier vorgestellt werden zu können. Aber man versuche die These induktiv zu beweisen, indem man die Beispiele durchrechnet und dieselben in einer Abbildung nachmisst. Es wird sich zeigen, dass die These stimmt.

Ein weiteres Beispiel soll angegeben und mathematisch (hier ohne Einschränkung der Allgemeinheit und in der einfachsten Lage in einem Koordinatensystem) bewiesen werden, um die Weitläufigkeit eines solchen Beweises zu zeigen und um dasselbe mit der Einfachheit der Lösung in einem Zirkel zu kontrastieren.

„Der Zirkelring zwischen zwei Kreisen, die einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt haben, hat eine von einer Zirkelfläche sehr verschiedene Gestalt, und es kommt jedermann anfänglich als mühsam und künstlich vor, ihn in diese Figur zu verwandeln. Allein so bald ich einsehe: daß die den inwendigen Zirkel berührende Linie, so weit gezogen, bis sie zu beiden Seiten den Umkreis des größern schneidet, der Durchmesser dieses Kreises sei, dessen Fläche dem Inhalt des Zirkelringes gerade gleich ist“ (EmBG, 657).

Es geht in diesem Beispiel also darum, dass es mathematisch sehr schwer ist die Fläche eines Zirkelringes in die Fläche eines Zirkels zu verwandeln, der genau die Fläche hat, die auch dem Zirkelring zukommt. Die gestellte Aufgabe lässt sich jedoch geometrisch sehr leicht lösen, indem einfach eine Linie durch den Punkt (P) gezogen wird, die den äußeren Kreis berührt. Wollte man die Aufgabe mathematisch lösen, müsste der zweite Teil des folgenden Beweises durchgerechnet werden. Sie lässt sich jedoch einfach dadurch lösen, dass die besagte Linie gezogen wird. Dies alles liegt aber in der einfachen Definition des Kreises, was Kant sehr erstaunt und ihn dazu bringt dem Kreis *Zweckmäßigkeit* zuzuerkennen.

Da nicht noch nicht klar sein dürfte, was Kant hier genau vor Augen hat, wird die Verbilligung zu Beginn des Beispiels angeführt, und danach erst erklärt:



Es ist die These Kants, dass die durch den Punkt (P) gehende Tangente (d), die an den äußeren Kreis stößt, der Durchmesser desjenigen Kreises ist, der die gleiche Fläche hat wie der Zirkelring, der hier durch die graue Fläche dargestellt und in der Folge als $A(\text{ges})$ bezeichnet werden wird. Genau diese These soll nun mathematisch bewiesen werden. Dabei wird die gesuchte Fläche mathematisch durch eine Standardmethode berechnet und es ist das Ziel des Beweises, dieselbe durch die These Kants zu erhalten. Um die Fläche des Zirkelrings zu erhalten, muss die Fläche des kleineren Kreises (A_2) von der des größeren Kreises (A_1) subtrahiert werden. Zuerst sollen die Flächenformeln der beiden Kreise angeschrieben werden:

$$A_1 = r_1^2 * \pi$$

$$A_2 = r_2^2 * \pi$$

Diese beiden Formeln werden nun voneinander abgezogen, um die Fläche des Zirkelrings zu erhalten, die als $A(\text{ges})$ bezeichnet worden ist:

$$A(\text{ges}) = A_2 - A_1 = r_2^2 * \pi - r_1^2 * \pi$$

$$A(\text{ges}) = \pi * (r_2^2 - r_1^2)$$

Die durch diese Standardmethode erhaltene Fläche des Zirkelrings soll am Ende der Rechnung, die der These Kants folgt, ebenfalls herauskommen, womit letztere bewiesen

worden wäre. Denn kommt dieselbe Formel heraus, sind die Flächen identisch und somit die Tangente (d) der Durchmesser des Kreises mit der gesuchten Fläche. Es wird daher, da das Rechnen vereinfacht werden soll, der Mittelpunkt des Kreises an die Koordinate (0,0) gelegt und π wird jeweils auf beiden Seiten der Gleichungen gekürzt. Die Formel des kleineren Kreises, durch die Koordinaten ersetzt, ist daher:

$$r1^2 = x^2 + y^2$$

Nun wird durch den Punkt (P) eine Tangente (d) gelegt, wobei dem Punkt (P) die Formel

$$P = \left(\frac{r1}{0} \right)$$

entspricht und daher ist die Formel der Tangente (d), weil sie waagrecht liegt:

$$y = r1$$

Die Aufgabe ist es jetzt, die Tangente (d) mit dem äußeren, größeren Kreis zu schneiden, denn erst dadurch wird die These Kants erreicht. Die Formel für die Tangente (d) war

$$y = r1$$

und die y gleich gesetzte Kreisgleichung für den größeren Kreis, mit dem dieselbe geschnitten werden soll ist daher:

$$y = \sqrt{r2^2 - x^2}$$

Da y und r1 gleich gesetzt werden konnten, weil der Beweis ohne Einschränkung der Allgemeinheit für die einfachste Lage geführt wird, kann nun für y r1 eingesetzt werden.

$$r1 = \sqrt{r2^2 - x^2}$$

Jede Gleichung kann nun umgeformt werden um ein Ziel zu erreichen. Hier wird sie quadriert, damit die Wurzel wegfällt, womit auf der linken Seite der Gleichung ein Quadrat dazukommt und auf der rechten Seite derselben die Wurzel wegfallen kann. Im nächsten Schritt wird die Gleichung so umgeformt, dass der Punkt (x) herauskommt, da derselbe ja der Gesuchte ist, in dessen Koordinate (P) liegt und womit dessen x-Koordinate ermittelt worden wäre. Die y-Koordinate =0, weshalb sie weggelassen werden konnte. Daher:

$$r1^2 = r2^2 - x^2$$

$$x^2 = r2^2 - r1^2$$

Nun muss nur noch der Gleichung eine Wurzel hinzugefügt werden, damit das Quadrat von (x) wegkommt und die Punkte sind ermittelt worden. Da die Tangente (d) den äußeren, größeren Kreis an zwei Punkten schneidet, sind zwei Punkte die Lösung:

$$x_{1,2} = \pm \sqrt{r2^2 - r1^2}$$

Da die x-Koordinate gleich dem Punkt (P) ist kann die Formel wiederum gleichgesetzt werden, allerdings gibt es zwei Schnittpunkte, weshalb (P1) und (P2) möglich werden.

$$P1 = \sqrt{r2^2 - r1^2}$$

$$P2 = -\sqrt{r2^2 - r1^2}$$

Die Länge der Tangente (d) ist von diesem Ergebnis her leicht zu ermitteln, indem die beiden Punkte voneinander subtrahiert und die entsprechenden Formeln dafür eingesetzt werden:

$$d = P1 - P2$$

$$d = 2 * \sqrt{r2^2 - r1^2}$$

Die Länge der Tangente ist der Durchmesser des Kreises mit der gesuchten Fläche und der halbe Durchmesser eines Kreises ist dessen Radius, weshalb die Formel durch 2 dividiert denselben ergibt.

$$r = \sqrt[2]{(r_2^2 - r_1^2)}$$

Gesucht war jedoch nicht der Radius des Kreises, sondern dessen Fläche, die durch die folgende Formel dargestellt wird:

$$A = (r_2^2 - r_1^2) * \pi$$

Diese Fläche ist jedoch die gleiche wie die von A(ges), womit A=A(ges) ist und die These Kants bewiesen worden wäre. Es bleibt nur noch anzumerken, dass dieser Beweis erst streng geführt und einen Mathematiker zufrieden stellen kann, wenn er mit Einschränkung der Allgemeinheit durchgeführt worden ist, wobei die Formel für den allgemeinen Kreis die folgende ist:

$$r^2 = (x - mx)^2 + (y - my)^2$$

Des Weiteren müsste eine allgemeine Tangente mit demselben geschnitten werden, deren Formel

$$y = kx + d$$

ist, was das Rechnen noch einmal komplizierter gestalten würde, aber da der Rechenvorgang derselbe bleibt und dies keine mathematische Abhandlung ist, soll dies hier übergangen werden.

Um den Zirkelring zu berechnen, müsste der gesamte zweite Teil des eben gelieferten Beweises durchgerechnet werden, an dessen Ende die gesuchte Fläche des Zirkels herauszubekommen wäre. Der Vorgang kann jedoch abgekürzt werden, indem einfach in der Geometrie eine, durch den Punkt (P) gehende Tangente (d), gezeichnet wird, die den äußeren Kreis schneidet und

„so kann ich nicht umhin, einige Befremdung über die einfältige Art zu äußern, wie das Gesuchte in der Natur der Sache selbst sich so leicht offenbaret, und meiner Bemühung hiebei fast nichts beizumessen ist“ (EmBG, 657).

Damit wurden drei Beispiele vorgestellt, die eine gegebene *Harmonie* und *Ordnung* durch die einfache *Konstruktion* des Zirkels erkennen lassen. Der Zirkel erwies sich dadurch *tauglich* zu vielen Folgen, die notwendig mit der *Definition* desselben gegeben sind. Damit aber wird der Beobachter dieser Tauglichkeit in eine Bewunderung versetzt, die „das *Gefühl* auf eine ähnliche oder erhabenere Art wie die zufällige Schönheit (damit sind die Organismen gemeint, Anm. B. H.) der Natur rührt“ (EmBG, 657). Bei einer *zufälligen* Zusammenstimmung, so wird sich noch zeigen, muss nach einem Grund derselben gefragt werden. Selbst wenn nun die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen im Bereich der Mathematik und Geometrie nicht *zufällig*, sondern *notwendig* ist, wird man durch die Einfachheit der Lösungen und der *Tauglichkeit*, zum Beispiel des Kreises, zu derartig vielen Folgen, in Bewunderung versetzt und das *Gefühl* wird dadurch auf ähnliche Weise gerührt, wie bei der zufälligen Naturordnung. Daher wird man veranlasst, nach einem Grund selbst bei einer *notwendigen* Ordnung zu fragen, der in diesem Fall bereits im Begriff der jeweiligen geometrischen Figur *zureichend* gegeben ist und daher nicht auf einen Grund der Wesen aller Dinge führt.

Denn das Gebiet der Mathematik ist ein anderes als das der Wirklichkeit, weil in ersterer *synthetisch* verfahren wird, in der Weltweisheit jedoch *analytisch*, in der ersteren die Begriffe *konstruiert*, in der letzteren *verworrene* Begriffe *analysiert*¹²⁴ werden. Damit sind die Ergebnisse, und Erkenntnisse, der ersteren nicht ohne weiters auf die Gegenstände der Weltweisheit umzulegen¹²⁵. Da es sich jedoch in beiden Fällen um eine *notwendige Harmonie* handelt und in der Mathematik, sowie Geometrie, die Erkenntnis durch die *Konstruktion* der Begriffe *deutlich* ist, gibt sie durch diese Analogie einen guten Hinweis

¹²⁴ Damit hat Mann ganz richtig festgestellt, dass „ein erheblicher Sprung vom Raum zum Wesen der Dinge vorzuliegen“ (Dasein und Wesen, 264) scheine, den er durch eine Raumtheorie Kants zu füllen versucht. Diese Füllung durch eine Raumtheorie über eine Monadenlehre und den Kontingenzbeweis auf Gott als Wesen der Dinge hin ist sehr gewagt (Vgl. hierzu: Dasein und Wesen, 265f). Es könnte auch sein, dass die Lücke gar nicht gefüllt werden muss, wenn es Kant dabei nur um eine Hinführung zum Thema gehen sollte, bei der er den Blick für das Kommende schärfen will, für das allerdings ein Umlegen auf das Wesen der Dinge nicht von Nöten ist.

¹²⁵ Wollte man die Ergebnisse auf die Wirklichkeit umlegen, müsste dies durch eine Interpretation des folgenden Zitates geschehen: „Demnach ist eine bestimmte Menge der Teile eines jeden Körpers, die alle einfach sein, und eine gleiche Menge Teile des Raums, den er einnimmt, die alle zusammengesetzt sein. Hieraus folgt, daß ein jeder einfache Teil (Element) im Körper einen Raum einnehme“ (Deutlichkeit der Grundsätze, 757). Dasjenige nun, was diesen Raum einnimmt ist die *Materie* und somit ist zumindest eine *Kongruenz* zwischen Raum und Materie gegeben, denn beide haben die gleiche *Form*.

auf die notwendige *Ordnung und Harmonie* der *Natur* durch einen sie bestimmenden gemeinsamen *Grund*.

„Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt ist, nach einem Grunde einer so weit erstreckten Übereinstimmung des Mannigfaltigen zu fragen¹²⁶, soll man es denn weniger sein bei Wahrnehmung des Ebenmaßes, und der Einheit in den unendlichen vielfältigen Bestimmungen des Raumes? Ist diese Harmonie darum weniger befremdlich weil sie notwendig ist?

Damit wird der Blick erst eröffnet für eine Frage nach dem *Grund* der *notwendigen Harmonie* in der *Natur*. Denn in der Mathematik ist der Grund der Tauglichkeit zu so vielen schönen Folgen nicht einsehbar, wie er es in der *Natur* ist. Dadurch wird der Beobachter in ein Erstaunen versetzt, das ebenfalls bei der *notwendigen Ordnung* in der *Natur* auftritt, wo allerdings ihr Grund einsehbar ist, wie sich zeigen wird.

2.2.1.2 Atmen und Luftkreis

Kant wählt als zweites Beispiel die Luft und prädiziert ihr die Eigenschaften der Elastizität und Schwere, was er im *EmBG* als „elastische Kraft und Gewichte der Luft“ (*EmBG*, 659) bezeichnet. Des Weiteren stellt er Überlegungen über den *Nutzen* der Luft an.

„Man kann einen *Nutzen* unter tausend wählen, weswegen man es als nötig ansehen kann, daß ein Luftkreis sei, wenn man durchaus einen *Zweck* zum Grunde zu haben verlangt, wodurch eine Anstalt in der *Natur* zuerst veranlaßt worden. Ich räume also dieses ein, und nenne etwa das Atmen der Menschen und Tiere als die Endabsicht dieser Veranstaltung“ (*EmBG*, 659).

Aus dem Zitat wird ersichtlich, dass der *Nutzen*, worum wegen der Luftkreis da ist, für Kant nicht einsehbar ist; er sich jedoch gezwungen sieht, ihm eine solche Endabsicht zu unterlegen. Aus all den möglichen Zwecken, worum willen die Luft da sein könnte, wählt Kant beliebig den des Atmens aus. Damit wird die Luft als *zweckmäßig* zum Atmen bestimmt und sie muss so beschaffen sein, dass sie zu diesem *Zweck tauglich* ist. Das Atmen wird durch die Schwere der Luft, und ihre Elastizität, ermöglicht. Denn die zumeist durchgeführte Brustatmung wird gewöhnlich durch die Kontraktion der Zwischenrippenmuskel begonnen, wodurch der Brustkorb vergrößert wird. Die Lunge selbst ist mit der Pleura parietalis des Brustkorbs verbunden, weshalb sich bei der

¹²⁶ Kant spielt hier auf die zu seiner Zeit gängige Praxis in der Physikotheologie an, die aber erst später Thema sein wird.

Ausdehnung des Brustkorps das Volumen der Lunge ebenfalls vergrößert. Dadurch wird ein Unterdruck in der Lunge erzeugt und, aus diesem folgend, die Dichte der Luft (Elastizität) in derselben verringert. Durch die „Druck-Volumen-Beziehung (Boyle-Mariottesches Gesetz)“¹²⁷ und weil die Lunge über die Atemwege und der Nase mit der Außenwelt verbunden ist, wo nun ein höherer Druck herrscht als in der Lunge selbst, wird der Druckunterschied in ihr virulent. Dieser Unterschied wird durch ein in die Lunge drücken der Atemluft durch ihr hohes Eigengewicht (Schwere) ausgeglichen, was Inspiration genannt wird. In der Lunge wird dadurch die ausgedehnte Luft, die geringere Dichte hatte, zusammengedrückt mittels der Eigenschaft der Elastizität und es wird eingeatmet.

Dieselben Eigenschaften der Luft geben „zugleich Anlaß zu einer Unendlichkeit von schönen Folgen, die damit notwendigerweise begleitet werden“ (EmBG, 659). Durch die oben genannten Eigenschaften, und keine mehr, werden über den genannten *Nutzen* der Luft (die Atmung) hinaus andere Folgen ermöglicht, wie zum Beispiel das Saugen, die Pumpwerke, die Entstehung der Wolken und die Dämmerung. Diese Beispiele werden hier nicht näher ausgeführt, da sie Kant im *EmBG* nur kurz anführt. Das folgende Beispiel jedoch zählt zu den beliebtesten Kants und kommt außer im *EmBG*¹²⁸ noch in der *Naturgeschichte* vor¹²⁹.

Es ist bekannt, dass mit der Annäherung an den Äquator die Hitze zunimmt. In diesen „heißen Weltstrichen“ (EmBG, 660) wäre das Leben bei einer solchen Hitze für den Menschen beinahe unerträglich, jedoch wird dieselbe durch eine bestimmte Einrichtung der Natur abgemildert. Denn in den heißesten Tagesstunden, also wohl mittags, streicht vom Meer ein kühlender Wind landeinwärts, der die Hitze abmildert. In den Abendstunden, wenn die Wärme angenehm sein würde, streicht ein warmer Wind vom Landesinneren Richtung Meer und bringt die erwünschte Wärme mit sich. Der *Zweck* dieser Einrichtung wäre demnach das angenehm machen des Klimas im Bezug auf den Menschen. „Nun würde nur die Frage sein, durch welche Mechanik und *künstliche* Anordnung dieser Windwechsel zu erhalten wäre“ (EmBG, 660). Es stellt sich entgegen dieser Annahme letzterer als *notwendige* Folge aus der Schwere, und Elastizität, der Luft heraus. Denn aus verschiedenen Gründen bilden sich Hoch –und Tiefdruckgebiete. In den Hochdruckgebieten wird die Luft verdichtet und ihr Druck, und damit ihr

¹²⁷ Vgl. hierzu: <http://www.pflegewiki.de/wiki/Atmung>

¹²⁸ Vgl. hierzu : *EmBG*, 659ff

¹²⁹ Vgl. hierzu: *Naturgeschichte*, 229ff

Teilchenvolumen, nehmen zu; demgegenüber wird in den Tiefdruckgebieten die Luft verdünnt und ihr Teilchenvolumen nimmt ab. Haben sich diese beiden Gebiete aufgebaut, wird solange vom Hochdruckgebiet Luft in das Tiefdruckgebiet verfrachtet, bis der Druckunterschied ausgeglichen ist. Je höher der Druckunterschied zwischen beiden Gebieten ist, desto stärker fällt der Wind aus.

Einer der Gründe für die Entstehung eines Hoch –und Tiefdruckgebietes kann nach Kant, die durch Sonneneinstrahlung hervorgerufene, Hitze sein. Er gibt diesen Grund an und schreibt:

„Die durch die Tageshitze verdünnte Luft über dem brennenden Boden eines solchen Landes weicht notwendiger Weise der dichteren und schwereren über dem kühlen Meere, und verursacht den Seewind, der um deswillen von den heißesten Tagesstunden an bis spät in den Abend weht, und die Seeluft, die aus den nämlichen Ursachen am Tage so stark nicht erhitzt worden war, als die über dem Lande, verkühlt des Nachts geschwinder, ziehet sich zusammen, und veranlaßt den Rückzug der Landluft zur Nachtzeit“ (EmBG, 660f).

Es wurde als *Nutzen* der Luft das Atmen angegeben, das durch die Eigenschaften derselben (Schwere und Elastizität) ermöglicht wurde. Um diesen Nutzen zu erreichen wurden die genannten Eigenschaften der Luft notwendig und konnten nur als auf diesen Nutzen bezogen vorgestellt werden. Nun aber zeigte sich, dass dieselben Eigenschaften der Luft zur Erreichung eines anderen Nutzens *notwendig* sind¹³⁰, nämlich des Luftkreises und damit wurde eine Beziehung auf *Einheit* in der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen ohne eine *künstliche* Anordnung ersichtlich. Mit dieser Vorausschau wurden die Beispiele des Luftkreises¹³¹ und der Atmung abgeschlossen, es ging ja lediglich um eine Materialsammlung.

¹³⁰ Hier darf man sich nicht durch den Begriff der Notwendigkeit stoßen. Er will an dieser Stelle nicht sagen: Wo Schwere und Elastizität sind, da muss auch Atmung und Luftkreislauf sein, sondern lediglich: Wo der Grund für die Atmung gegeben ist (Elastizität und Schwere), da ist ohne weiteren Aufwand der Luftkreislauf *möglich*, da dieser auf denselben Eigenschaften (oder eben Gründen) beruht. Der Grund der einen Folge ist auch der Grund der anderen Folge und diese ist (zumindest als *möglich*) *notwendigerweise* in dem einen Grund mitbegriffen.

¹³¹ Übrigens, und dies sei für die Aufmerksamen Leser angemerkt, die sich vielleicht gewundert haben, warum Kant im Rahmen des Luftkreises auf allgemeine Bewegungsgesetze zu sprechen kommt, wenn er schreibt: „Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung tun würde, verrichtet hier die Luft nach den allgemeinen Bewegungsgesetzen“ (EmBG, 660). Die allgemeinen Bewegungsgesetze, auf die Kant hier anspielt sind (wahrscheinlich) die der Attraktion und Repulsion und den Zusammenhang derselben mit Gasen

2.2.1.3 Das Sparsamkeitsprinzip und die Materie

Blickt man in den *EmBG* und somit auf die Bestimmungen, die Kant von der Materie gibt springt die Unterwerfung der Materie unter „die *Gesetze der Bewegung*¹³²“ (EmBG, 662) in die Augen, da nicht sofort einsichtig wird, warum die Materie (die *Ruhe* und *Undurchdringlichkeit* ist) gerade mit diesen Gesetzen in Verbindung gebracht werden kann. Um diesen Zusammenhang zu verstehen, muss ein kurzer Blick über den Rand des *EmBG* in die *Träume*, und in der Folge in die *Deutlichkeit der Grundsätze*, gewagt werden.

„Alle *Materie* widersteht in dem Raume ihrer Gegenwart und heißt darum *undurchdringlich*. Daß dies geschehe, lehrt die *Erfahrung*, und die Abstraktion von dieser Erfahrung bringt in uns auch den allgemeinen Begriff der *Materie* hervor“ (Träume, 929).

Es wird aus dem Zitat eine grundlegende Eigenschaft und *Möglichkeit* der Materie ersichtlich: die *Undurchdringlichkeit*. Erst durch sie wird es der Materie möglich, einen Raum *einzunehmen* und erst damit ist sie Materie. Denn was nicht in der Lage ist einen Raum einzunehmen kann nicht die Grundlage für die Körper, oder ausgedehnte Entitäten, sein¹³³. In der Parallelstelle in der *Deutlichkeit der Grundsätze* wird hierzu folgendes gesagt:

„So werde ich, ohne mich um das Wesen des Raumes zu bekümmern, inne, daß, wenn ein Raum von jedem Dinge durchdrungen werden kann, ohne daß etwas da ist, das da widersteht, man allenfalls, wenn es

und Luft hat er aus den *Opticks* (Vgl. hierzu: *Opticks*, 394ff) von Newton übernommen. Dazu jedoch später ausführlicher.

¹³² Kant gibt an keiner Stelle des *EmBG* an, um welche Gesetze es sich bei denselben denn nun genau handelt. Darüber hinaus wechseln bei ihm die Bezeichnungen einige Male. Sie werden „Gesetze der Bewegung“ (EmBG, 662), „allgemeine Bewegungsgesetze“ (EmBG, 661) oder auch „allgemeinste Gesetze der Bewegung“ (EmBG, 661) genannt.

¹³³ Legt man dies zu Grunde müsste das folgende Zitat Manns hinterfragt werden, wenn er schreibt: „Hat Gott sich einmal für unsere mit Anziehungs- und Zurückstoßungskraft begabte Materie entschieden (Akt der Wahl!) so sind alle die Wesenheiten der Dinge (...) von seiner weisen Wahl abhängig“ (*Dasein und Wesen*, 269). Denn es stand nie in Gottes Wahl die Materie unabhängig von den Bewegungsgesetzen zu schaffen. War das *Dasein* derselben beschlossen, musste sie nach den Bewegungsgesetzen geschaffen werden (denn sie muss einen Raum *einnehmen* können und dieses ist nur möglich, wenn sie mit einer Anziehungs –und Attraktionskraft begabt ist) und erst dies macht die Bemerkung verständlich, warum es sich dabei um „eine Notwendigkeit von der obersten Art“ (EmBG, 663) handelt.

beliebte, sagen möchte, es wäre etwas in diesem Raum, niemals aber, dieser Raum werde wovon *ingenommen*“ (Deutlichkeit der Grundsätze, 757).

Ist nichts, das einem anderen Ding, oder Körper (und in weiterer Folge der *Materie*), in einem bestimmten Teil des Raumes widersteht, kann zwar ausgesagt werden, es sei etwas in diesem Raum, aber es kann nicht mit Gründen behauptet werden, der Raum werde von ersteren eingenommen. Denn um dies behaupten zu können, muss ein Etwas in diesem Teil des Raumes einem anderen Etwas einen Widerstand entgegenbringen und dieses Etwas wird als *undurchdringlich* bezeichnet. Somit ist die *Möglichkeit* der Materie, die *bloß* durch ihre Raumerfüllung, abgesehen von ihrer Form, bestimmt wurde, die *Undurchdringlichkeit*. Ist diese nicht gegeben, kann es zwar sein (und ist daher durchaus aussagbar), dass sich Etwas im Raum befindet, aber es ist nicht mit Gründen behauptbar, dieses Etwas erfülle den Raum.

Nun wird die Undurchdringlichkeit von Kant als eine *Kraft* vorgestellt, „denn sie äußert einen Widerstand, d. i. eine einer äußeren Kraft entgegengesetzte *Handlung*“ und „demnach erfüllen die Elemente eines jeden Körpers ihren Raum durch die Kraft der Undurchdringlichkeit“ (Deutlichkeit der Grundsätze, 757). Undurchdringlichkeit, und damit *Ausdehnung*¹³⁴, werden nach dieser Vorstellung erst durch den Widerstand eines Etwas (Körper oder Materie¹³⁵) gegenüber etwas Anderem möglich und damit ist die Materie den *Gesetzen der Bewegung* unterworfen. Denn etwas kann einem anderen nur dann Widerstehen, wenn Bewegung im Spiel ist. Wäre nur *Ruhe*, könnte nichts Widerstand leisten, da keine Kraft aufgebracht wird, die in den anderen Körper, oder anderen Teil des Raumes, eindringen will. Ohne Bewegung ist somit keine *Materie* möglich, da keine *Kraft* und mit ihr kein Widerstand, sowie im Letzten keine *Undurchdringlichkeit*, auftreten kann. Damit ist die Materie den Gesetzen der Repulsion und Attraktion unterworfen.

¹³⁴ Es wurde die Ausdehnung gewöhnlich als Raumerfüllung vorgestellt. Es war etwas ausgedehnt, weil es *absolut* einen Raum erfüllte, womit die einfachsten Elemente gemeint waren. Nun sind die *einfachen* Elemente jedoch eben einfach, also bestehen sie nicht aus mehreren Teilen. Die einfachen Teile können aus eben demselben Grund nicht ausgedehnt sein, da sie einfach und einzelne sind. Würden sie einen Raum erfüllen wollen müssten sie eine Vielheit in sich schließen, die die Ausdehnung erst ermöglicht. Demgegenüber behauptet Kant, dass Ausdehnung durch *Undurchdringlichkeit* zu Stande kommt, die einer äußeren Kraft widerstreitet.

¹³⁵ In den *Träumen* wird diese Herleitung (über die *Undurchdringlichkeit*) für die Entstehung von *Materie*, in der *Deutlichkeit der Grundsätze* wird sie für die Entstehung von Körpern, die einen Raum einnehmen, verwendet. Die Herleitung bleibt dieselbe und Materie und Körper sind hier synonyme Begriffe, weshalb die beiden Stellen zur Verdeutlichung der Sachverhalte vermischt werden dürfen und es auch wurden.

Mit diesem Wissen kann nun die Stelle des *EmBG* zur Materie interpretiert werden. Soll etwas einen Raum erfüllen und „was der Bewegung des Stoßes und Druckes soll fähig sein“ (EmBG, 663), kann nicht durch andere Gesetze als die der Bewegung gedacht werden.

„*Gleichwohl* sind die Gesetze der Bewegung selber so bewandt, daß sich nimmermehr eine Materie ohne sie denken läßt, und sie sind so notwendig, daß sie auch ohne mindeste Versuche aus den allgemeinen und wesentlichen Beschaffenheiten aller Materie mit größter Deutlichkeit können hergeleitet werden“ (EmBG, 662).

In diesem Zitat wird zuerst die Materie aus den Gesetzen der Bewegung (Bewegung → Materie) abgeleitet und in der Folge behauptet, die Gesetze der Bewegung ließen sich aus den allgemeinen Beschaffenheiten der Materie ableiten (Materie → Bewegung). Dies scheint ein Zirkel zu sein und ist in der Tat einer, der jedoch eine bestimmte Funktion im Text einnimmt. Bevor dieselbe eingesehen werden kann, muss das *Sparsamkeitsprinzip* des Herrn von Maupertuis behandelt werden, auf das sich Kant im *EmBG* bezieht. Dieses Prinzip hat derselbe in seinem „*Essai de cosmologie*“¹³⁶ (KFG, 148) einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht und lautet in der Formulierung Kants wie folgt:

„Der Herr v. Maupertuis bewies dagegen: daß selbst die allgemeinsten *Gesetze*, wornach die *Materie* überhaupt wirkt (...) einer herrschenden Regel unterworfen sein, nach welcher die größte Sparsamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet wird“ (EmBG, 661).

Wurde von Kant zuerst eine spezielle Materie (die Luft) behandelt und auf Ordnung und Harmonie in ihrer Mannigfaltigkeit hin untersucht, so ist der von Kant zitierte Herr von Maupertuis tiefer gedrungen und hat ein *Prinzip* gefunden, der alle Materien unterworfen sind. Damit wird durch diese Formel *Ordnung und Harmonie* in alle Wirkungen der Materie gebracht, „die eine Beziehung auf Anständigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt“ (EmBG, 662). Diesem Prinzip werden alle Wirkungen der *Materie* unterworfen und diese richten sich nach demselben *absolut*. Damit aber sind alle Wirkungen durch letzteres *bestimmt* und lassen sich unter demselben subsumieren, womit ersichtlich wird, dass alle möglichen Wirkungen der Materie unter eine Regel gebracht werden können.

¹³⁶ Der Essay stammt aus dem Jahre 1751, jedoch wurde diese These von ihm bereits 1744 in der Pariser Akademie vorgetragen, wobei sie aus diesem Grund zuerst nur einem kleinen Kreis von Gelehrten bekannt war. Kant hat daher sicherlich von diesem Prinzip aus dem Essay erfahren und dieser bildet die Grundlage für seine Überlegungen. Vgl. hierzu: *Dasein und Wesen*, 270

Dies ist aber eine *Harmonie* unter den Wirkungen, die nicht aus den Gesetzen der Materie ableitbar war.

Demgegenüber leitet Kant die *Materie* von den *Gesetzen der Bewegung* und die *Gesetze der Bewegung* von der *Materie* ab. Damit tritt ein Zirkel auf, der die bestimmte Funktion hat, die *Absolutheit* und Unabhängigkeit dieser Gesetze zu markieren. Denn das Sparsamkeitsprinzip hat mit der Materie im *Realverstande*¹³⁷ nichts gemein und obwohl die *Wirkungen* der Materie unter dieser Formel subsumiert werden müssen, wirkt die Materie durch andere, *absolute* Gesetze. *Gleichwohl* schließen sie sich nicht gegenseitig aus, was wiederum eine Ordnung und Harmonie darstellt. Die Materie ist notwendigerweise auf diese Eigenschaften bezogen und dieselben konstituieren sie. Zugleich aber lassen sich ihre Wirkungen unter einer andern, *absoluten* Formel begreifen. Beides ist voneinander im *Realverstand* unabhängig und doch harmonieren sie. Damit hat Kant bereits zwei Arten der Harmonie dargestellt; zum einen wurde eine Harmonie unter mannigfaltigen Folgen (Atmen und Luftkreis) erkannt, die möglich wurden durch einen gemeinsamen Grund; zum anderen wurde eine Harmonie unter voneinander unabhängigen Gesetzen gefunden, wie es das Bewegungsgesetz und das Sparsamkeitsprinzip, vor Augen geführt haben.

Mit diesen Ausführungen wird das Beispiel der Materie abgeschlossen indem wiederum eine *Harmonie* unter diesen *absoluten* Gesetzen und Formeln aufgezeigt wurde.

2.2.1.4 Die Organismen

Am Beispiel des Atmens und des Luftkreises wurde eine *notwendige* Harmonie in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen festgestellt. Es waren Eigenschaften der Luft gegeben (Elastizität und Schwere), aus denen verschiedene ordentliche Folgen entstehen konnten, ohne ein Hinzusetzen von anderen Eigenschaften, oder, in den Worten Kants:

„Eben dieselbe elastische Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund ist der Gesetze des Atemholens, ist notwendigerweise zugleich ein Grund der Möglichkeit der Pumpwerke, von der Möglichkeit der zu erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde etc.“ (EmBG, 670).

¹³⁷ Insofern die Materie durch die allgemeinen Bewegungsgesetze konstituiert wird und letztere dem Sparsamkeitsprinzip ebenfalls unterworfen sind, hat sie allerdings etwas mit dem demselben gemein und lässt sich unter es subsumieren. Warum es dennoch unabhängig ist von demselben wird sich erst erweisen. Erst der *Zweckbegriff* wird diese Absolutheit einsichtig machen, der jedoch erst im Anschluss an die Ausführungen zum *Willen* dargelegt werden kann.

Ist also das *Gesetz* des Atemholens gegeben, sind dadurch andere Folgen ohne *Kunst* daraus erklärbar. Der Grund der ersten Folgen ist auch zugleich der Grund aller anderen Folgen; so ist zum Beispiel der Grund des Atemholens zugleich der Grund der Erzeugung und Unterhaltung der Winde.

Nun gibt es in der Natur noch eine andere Art von Vereinigung einer Mannigfaltigkeit. Diese ist in der organischen Natur anzutreffen. Blickt man in die organische Natur, zeigen sich dort ebenfalls komplexe vereinigte Strukturen, die allerdings als *zufällig* vereinigt erscheinen. Denn war in der anorganischen Natur der Grund der einen Folge zugleich der Grund einer anderen Folge, wird in der organischen Natur eine Vereinigung von Folgen beobachtet, die nicht aus einem *einigen* Grund entspringt.

„Der Mensch sieht, hört, riecht, schmeckt u. s. w., aber nicht eben dieselben Eigenschaften, die die Gründe des Sehens sind, sind auch die des Schmeckens. Er muss andere Organe zum Hören wie zum Schmecken haben“ (EmBG, 670).

Kant wählt hier als Beispiel für einen Organismus den Menschen. Dieser erscheint als eine in sich geschlossene Organisation. Diese Organisation zerfällt wiederum, in sie erbauende, kleinere Organisationen, die Organe genannt werden. Jedes Organ hat sein eigenes Vermögen, wie zum Beispiel das Auge das Sehen, die Ohren das Hören und die Zunge das Schmecken. Nun sind die Gründe des Sehens andere, als die des Schmeckens, oder des Hörens. Wodurch der Mensch hört ist *absolut* und hat nichts mit den Gründen des Sehens zu tun. Trotzdem ist der Mensch ein Organismus, also eine aus verschiedenen Mannigfaltigkeiten aufgebaute *Einheit*, oder *Vollkommenheit*. „Die Vereinbarung so verschiedener Vermögen ist *zufällig*, und, da sie zur Vollkommenheit abzielt, *künstlich*“ (EmBG, 670). Damit aber sind viele voneinander unabhängige Folgen, und ihre bedingenden Gründe, in einem Organismus auf einen *Nutzen* hin vereinigt, was wiederum eine Harmonie darstellt, die ihrerseits jedoch nicht aus einem *gesetzmäßigen, notwendigen* Zusammenhang erklärbar ist.

Des Weiteren sind die Organe, also die kleineren Funktionseinheiten des Organismus, selbst wiederum *künstliche* Einheiten, deren einzelne Folgen nicht aus einem *einigen* Grund begriffen werden können. Dies soll am Beispiel des Auges verfolgt werden.

„Bei jedem Organe ist wiederum künstliche Einheit. In dem Auge ist der Teil, der Licht einfallen läßt, ein anderer, als der so es bricht, noch eine anderer, so das Bild auffängt“ (EmBG, 670f).

Etwas modern¹³⁸ gesprochen, und das Beispiel ausbauend, ist der Teil, der das Licht in das Auge einfallen lässt die Cornea (Hornhaut), deren hauptsächliche Funktion der Schutz des Auges ist. Dieser Teil des Auges hat demnach sowohl einen anderen *Zweck* als auch andere Gründe als die Linse, deren *Zweck* die Lichtbrechung ist und deren Grund wiederum ein anderer ist, als der der Hornhaut. Der Teil des Auges, der das Licht auffängt und es in elektrochemische Impulse umwandelt, ist die Retina (Netzhaut), deren Zweck eben dies ist. Ist aber die Cornea gegeben, folgt aus ihren Gründen und ihrem Aufbau heraus nicht, dass es auch eine Linse geben muss und aus letzterer folgt nicht das Dasein der Retina. Dies ist eine Mannigfaltigkeit, die nicht durch *Notwendigkeit* (also einem *einigen* Grund) vereinigt ist, sondern durch *Zufälligkeit*. Schaut man etwas weiter in der Verarbeitung des Lichts, trifft man auf die in der Retina sitzenden Zäpfchen und Stäbchen (Rods and Cones), in deren äußerem Segment (outer segment) das Riesenprotein Opsin sitzt, in dem ein weiteres kleines, lichtempfindliches Protein sitzt, das Retinal genannt wird. Nun ist der Punkt der, dass durch einen chemischen Prozess in diesen Proteinen eine Enzymkaskade getriggert wird, die einen Nervenimpuls auslöst, der über den optischen Nerv an das Hirn geleitet wird. Damit sind, bis an diese Stelle, bereits mehrere Gesetze beteiligt, so zum Beispiel ist die Linse den optischen Gesetzen unterworfen, da sie das Licht bricht; in den Proteinen des Opsins und Retinals ist ein rein chemischer Prozess im Gange und bei der Übertragung des Nervenimpulses wird elektrochemisch vorgegangen. Damit aber ist ein Organ eines Organismus nicht nur aus verschiedenen Teilen aufgebaut, deren Gründe nicht notwendigerweise auf die anderen Teile verweist, sondern in demselben sind verschiedene Naturgesetze mitgesetzt, die nicht aufeinander rückführbar sind. Trotz dieser Mannigfaltigkeit ist der Organismus eine *Einheit*, die daher *künstlich* sein muss.

Des weiteren reichen die Naturgesetze nicht aus, um die Organismen zu beschreiben und Kant gibt selbst zu, dass

„eher die Bildung von Himmelskörper, die Ursach ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues, werde können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe, aus mechanischen Gründen, *deutlich* und *vollständig* kund werden wird“ (Naturgeschichte, 237).

¹³⁸ Bei der Beschreibung der Funktionsweise und den einzelnen Bestandteilen des Auges, wird dem Buch von Goldstein: *Sensation an Perception* gefolgt. Vgl. hierzu: *Sensation and Perception*, 29ff

Abgesehen vom Anklingen des viel zitierten Newton des Grashalms, bereits an dieser frühen Stelle, wird hier ausgesagt, die mechanischen Gesetze seien nicht ausreichend, um einen Organismus zu beschreiben. Sala beschreibt dies wie folgt:

„Die zweite Naturordnung (die Organische; Anm. B. H.) hängt auch von der Materie und damit von den mechanischen Gesetzen ab (den einzigen, mit denen die Materie überhaupt wirkt); aber in ihrer Spezifität geht sie über die Möglichkeit dieser Gesetze hinaus“ (KFG, 151).

Demnach baut sich die gesamte *Natur* aus *Materie*, und damit aus den ihr inhärierenden mechanischen Gesetzen, auf. Dennoch ist die organische Natur durch ihre *künstliche* Vereinigung nicht alleine aus denselben zu erklären und es müssen andere, noch zu entdeckende Gesetze für sie gelten. Nun wurde bereits von der *Einheit*, der *zufällig* zusammenkommenden, Mannigfaltigkeit der verschiedenen Teile der Organe und Organismen gehandelt. Es wurde angefügt, dass die Einheit *künstlich* sei und auf eine *Vollkommenheit* abzielt.

Als Vorausschau wird sich in der Folge zeigen, dass diese Vollkommenheit und Künstlichkeit von einem *Zweck* herkommt, der ein *partikularer* ist. Denn erst durch den Begriff des *Zwecks* wird eine *künstliche* Einheit verständlich und die Vereinigung derart verschiedener Vermögen erklärbar. So ist der *Zweck* des Auges, zum Beispiel, das Sehen und auf diesen Zweck hin sind alle Vermögen hingeeordnet und vereinigt. Dies sei an dieser Stelle nur kurz angemerkt.

2.2.1.5 Die Wunder

Als Letztes werden die Wunder behandelt, die wie die geometrischen Beispiele, eine Sonderstellung einnehmen. Denn bis zu diesem Zeitpunkt ging es um die *Ordnung und Harmonie* innerhalb einer Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die entweder *notwendig*, oder *zufällig*, war. Nun jedoch geht es gerade um die Unterbrechung dieser Harmonie und Ordnung durch das Eingreifen Gottes in die Naturordnung.

Blickt man in die Tradition, nicht nur der christlichen, werden dem Interessenten in derselben viele Erzählungen und Geschichten geboten, die Begebenheiten und Veränderungen beinhalten, welche „nicht in den Kräften der Natur zureichend begründet“ (EmBG, 667) sind. Kant nennt an dieser Stelle zwei Beispiele:

„Die Missetaten einer Stadt haben keinen Einfluß auf das verborgene Feuer der Erde, und die Üppigkeiten der ersten Welt gehören nicht zu den

wirkenden Ursachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu sich herab ziehen“ (EmBG, 668).

In diesen Beispielen geht es Kant um eine Auseinandersetzung zwischen einer physikalischen und einer theologischen Erklärung von *Wundern*. Die Beispiele beziehen sich beide auf Erzählungen der Bibel, die eine auf das Gericht über Sodom und Gomorra in Gen 19, 23ff und die andere auf die Sintfluterzählung in Gen 6, 5ff¹³⁹. Nun wird in der Bibel als Grund des Untergangs von Sodom und Gomorra die Schlechtigkeit der Menschen angegeben, worauf Gott vom Himmel Feuer regnen ließ. Es scheint bereits zur Zeit Kants die Tendenz gegeben zu haben, die Wunder, die sich nicht mit der wissenschaftlichen Erklärungsweise auf den ersten Blick vereinigen lassen, durch natürliche Ursachen zu erklären¹⁴⁰. Sodom und Gomorra seien, so stehe es ja in der Bibel, durch, vom Himmel kommendes, Feuer ausgelöscht worden. Das vom Himmel kommende Feuer aber ist schon seit langem, zumindest seit dem Untergang von Pompeji, als der Asche und Magmaregen von Vulkanen bekannt gewesen und dies sei auch hier, als Grund des Untergangs der beiden Städte, anzunehmen. Des gleichen ist es einem Herrn Whiston in den Sinn gekommen die Sintflut aus einem, der Erde zu Nahe gekommenen, Meteoriten herzuleiten¹⁴¹. Also nicht habe Gott die Schleusen des Himmels geöffnet und der οκέανος, der im Übrigen ein Relikt aus der vorchristlichen Antike ist, sei auf die Erde niedergegangen, sondern diese Flut habe es allerdings gegeben, aber der Grund derselben sei ein Meteorit gewesen. Werden die biblischen Erzählungen auf diese Art und Weise

¹³⁹ Die Originaltexte der Einheitsübersetzung lauten: „Als die Sonne über dem Land aufgegangen und Lot in Zoar angekommen war, ließ der Herr auf Sodom und Gomorra Schwefel und Feuer regnen, vom Herrn, vom Himmel herab. Er vernichtete von Grund auf jene Städte und die ganze Gegend, auch alle Einwohner der Städte und alles, was auf den Feldern wuchs“ (Gen 19, 23). Die Stelle zur Sintflut heißt folgendermaßen: „Der Herr sah, daß auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und daß alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh. Der Herr sagte: Ich will den Menschen, den ich erschaffen habe, vom Erdboden vertilgen“ (Gen 6, 5) und „an diesem Tag brachen alle Quellen der gewaltigen Urflut auf, und die Schleußen des Himmels öffneten sich. Der Regen ergoß sich vierzig Tage und vierzig Nächte lang auf die Erde“ (Gen 7, 11)

¹⁴⁰ Die Tendenz Übernatürliches durch Naturgesetze, oder durch Psychologie, zu erklären, ist im Übrigen beinahe so alt wie die Menschheit selbst. Schon vor Platon gab es die Tendenz die Mythen in den sich verbreitenden Logos, einzupassen, so kann zum Beispiel in der, dem Palaiphatos zugeschriebenen, Kompilation die (psycho-) logische Auflösung beinahe aller wichtigen Mythen nachgelesen werden. Vgl. hierzu: *Die Wahrheit*, 27ff

¹⁴¹ Vgl. hierzu: *EmBG*, 669

interpretiert, bleibt für eine theologische Erklärungsweise kein Platz; so scheint es zumindest auf den ersten Blick.

Die Wunder wurden in die Reihe der Materialsammlung aufgenommen, da sich durch sie eine bestimmte Art von Willen zeigt, der gleich Thema der Untersuchung werden soll. Damit wird das letzte Beispiel des *EmBG* zu diesem Thema abgeschlossen und in der folgenden Nummer sollen sie kategorisiert und beurteilt werden, wie es zu Beginn der zweiten Abteilung bereits angedeutet worden ist. Durch diesen Vorgang werden die Beispiele weiter interpretiert und verdeutlicht.

2.2.2 Kategorisierung des gesammelten Materials

Es wird versucht werden, ohne den Anspruch einer erschöpfenden Behandlung der ersten vier Betrachtungen, ein Schema zu entwerfen, das denselben zu Grunde liegt und das das *Movens* der Betrachtungen ersichtlich machen soll. Es wird dabei zugegeben, dass dieses Schema von Kant nicht chronologisch in den ersten vier Betrachtungen des *EmBG* verfolgt wird; dennoch macht es Sinn dasselbe einer Interpretation des *EmBG* zu unterlegen. Der Grund jedoch, warum es in diese Diplomarbeit eingeht, ist der einer Vorbereitung auf die Ausführungen Kants zur Physikotheologie und, darüber hinaus die Möglichkeit alle, von ihm gegebenen Beispiele, unter allgemeinere Begriffe zu subsumieren, wodurch das Ziel und der *Zweck* der Diplomarbeit mit mehr Klarheit und Durchsichtigkeit erreicht werden kann. Denn es wird eine *moralische* und eine *unmoralische* Abhängigkeit der Dinge von Gott aus diesem Schema ersichtlich werden, die ihrerseits wiederum die Interpretation der zweiten Abteilung, als Gott *Verstand* und *Wille* präzisierend, vorbereitet und verdeutlicht. Damit ist die Absicht dieser Nummer bereits erreicht und es wird daher so kurz und prägnant gehalten als möglich. Dabei werden viele Diskurse Kants in diesem Zusammenhang ausgeklammert, die jedoch ohne Abstriche in der Sekundärliteratur nachgelesen werden können¹⁴².

¹⁴² Vgl. hierzu: *Dasein und Wesen*, 246ff (§20) Der Paragraph bietet einen guten Überblick über die von Kant behandelten Themen und ihre zeitgenössische Bedeutung und ist daher ohne Einschränkung jedem Leser zu Empfehlen. Im Übrigen bietet Mann in diesem Paragraphen ebenfalls den Versuch eines Schematismus.

2.2.2.1 Natürliche und übernatürliche Naturordnung (3. Betr. 1. Nr. 2. Abt.)

Kant bietet in der dritten Betrachtung eine Unterscheidung der Weltbegebenheiten in natürliche und übernatürliche. Er schreibt dazu:

„Hiezu (zur natürlichen Weltbegebenheit; Anm. B. H.) wird erfordert, erstlich: daß die Kraft der *Natur* davon die wirkende *Ursach* sei, zweitens, daß die Art, wie sie auf die Hervorbringung dieser *Wirkung* gerichtet ist, selbst in einer *Regel* der natürlichen Wirkungsgesetze hinreichend gegründet sei. Dergleichen Begebenheiten heißen schlechthin natürliche Weltbegebenheiten“ (EmBG, 667).

In diesem Zitat wird das *Gesetz* der Kausalität, für die Natur in ihrer Gesamtheit geltend, ausgesagt. Es ist eine bestimmte Ursache, die aus sich eine bestimmte Wirkung hervorbringt und dem ist notwendigerweise so, wenn die Ursache gegeben ist und ihr nichts entgegensteht. Sie ist demnach *tauglich* diese bestimmte Wirkung hervorzubringen und ist das Wesen der Ursache begriffen, kann die Wirkung aus ihr erkannt werden. Damit baut sich eine Kette von Ursachen und Wirkungen auf. Es ist eine Wirkung und dieser geht eine Ursache vorher. Letztere ist jedoch wiederum selbst einmal eine Wirkung gewesen, die von einer weiteren Ursache bestimmt worden ist, die selbst wieder eine Wirkung einer noch weiter zurückliegenden Ursache war, woraus sich eine Kette ergibt. Die Gesamtheit dieser Kette ist die *Natur*, die somit als Ganze dem *Gesetz* der Kausalität unterworfen ist.

Das eigentliche Hauptthema des Zitats ist jedoch, die von Kant getroffene, Unterscheidung der Weltbegebenheiten in natürliche und übernatürliche. Dabei ist Mann zuzustimmen, wenn er den Ort angibt, an dem „Kant hier seine Unterscheidung gewinnt: durch die altbewährte Trennung in *causa efficiens* und *causa finalis* (obzwar die Worte von Kant nicht benutzt werden)“ (Dasein und Wesen, 250). Eine *natürliche Weltbegebenheit* liegt vor, wenn die Wirkung eine Ursache in der Natur selber hat und daher keine Kraft außer der, in der Natur liegenden, zur Hervorbringung dieser bestimmten Wirkung nötig ist. Die Wirkung ist durch die, in der unendlichen Kette liegenden, Ursachen bestimmt. Diese Bestimmung allein reicht jedoch für die Kategorisierung einer Wirkung als natürlicher Weltbegebenheit nicht aus. Denn es ist denkbar, dass die Wirkung zwar durch die in der unendlichen Kette liegenden Ursachen bestimmt ist, jedoch bleibt das gerichtet sein der Kette auf diese Wirkung selbst noch unbestimmt. Ist die Kette „blind“ auf diese besondere Wirkung gerichtet und aus den Naturgesetzen *zureichend* erklärbar, ist die Wirkung eine natürliche Weltbegebenheit.

Eine *übernatürliche Weltbegebenheit* liegt demgegenüber vor, wenn entweder die „nächste wirkende Ursach außer der Natur ist, das ist, in so ferne die göttliche Kraft sie unmittelbar hervorbringt“ (EmBG, 667), was diese Begebenheit als materialiter übernatürlich klassifizierbar machen würde; oder, wenn „wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf diesen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten ist“ (EmBG, 667), was diese Begebenheit als formaliter übernatürlich klassifizierbar macht. Im ersten Fall denkt Kant an die klassischen Wunder, wobei sich diese gerade durch das Einbrechen einer Kraft von außen in das Ursache-Wirkungsgesetz kundmachen. In der Bibel finden sich viele derartige Beispiele, vornehmlich im Zweiten Testament im Zusammenhang mit der Reich Gottes Verkündigung des Christus Jesus. Hier wird eine, außer der natürlichen Kausalität liegende, Ursache als Grund der folgenden Wirkung angenommen.

Ist die Begebenheit jedoch *formaliter* übernatürlich, kann die Wirkung zwar aus den Ursachen erkannt und erklärt werden, entweder aus der unmittelbar vorhergehenden oder aus allen gemeinsam, jedoch ist sie dadurch noch nicht *zureichend* erklärt. Denn die Kette von Ursachen und Wirkungen ist nicht „blind“ oder *notwendigerweise* auf diese bestimmte Wirkung gerichtet, sondern es muss dazu Etwas als bestimmend angenommen werden, das außerhalb der Kette liegt. Um das, bereits gegebene, Beispiel der Sintflut aufzunehmen: Sie wurde durch einen, der Erde zu Nahe kommenden, Kometen erklärt, der die Ursache der Überflutung der Landmassen war¹⁴³. Aus der *Kosmogonie* ist eine derartige Katastrophe durchaus erklärbar, wie sich an späterer Stelle noch zeigen wird.

„Es ist auch nach einem Gesetze genugsam in der Verfassung der Natur gegründet, daß einiges von diesen (z. B. ein Meteorit; Anm. B. H.) bisweilen geschieht. Allein unter den Gesetzen, wornach es geschieht, sind die Laster und das moralische Verderben der Menschengeschlechter gar keine natürlichen Gründe, die damit in Verbindung stünden“ (EmBG, 668).

Wenn demnach das zu Nahe kommen eines Meteoriten durch die *allgemeinen Bewegungsgesetze* bei der Entstehung des Kosmos erklärbar, darin *zureichend* begründet und die Kette von Wirkungen und Ursachen ohne einen bestimmten *Zweck* auf diese Katastrophe gerichtet ist, kann von einer natürlichen Begebenheit gesprochen werden. Wird die Kette auf diese Wirkung *willentlich*, also durch einen *Zweck* gerichtet, ist die Begebenheit nicht in den allgemeinen Bewegungsgesetzen *zureichend* begründet und

¹⁴³ Vgl. hierzu: *Physik und Physikotheologie*, 248; oder auch *Dasein und Wesen*, 252; wobei bei letzterem der Titel des Originalwerkes mit aufgeführt wird.

„alsdenn aber ist die Begebenheit im formalen Verstand übernatürlich, obgleich die Mittelursache eine Kraft der Natur“ (EmBG, 668) ist. Nimmt man wieder das Bild der Kette von Ursachen und Wirkungen zu Hilfe, kann ausgeführt werden: materialiter übernatürlich ist eine Begebenheit, wenn dieselbe unterbrochen und eine, nicht in derselben liegende, Ursache eingeführt wird, was die moderne Naturwissenschaft aus den angegebenen Gründen nicht zulassen kann. Bleibt die Kette jedoch ununterbrochen und nur der gesamten Kette wird ein *Zweck* unterstellt, nennt Kant diese Art der Übernatürlichkeit formal.

Dabei bleibt diese Art der *Teleologie* mit der Naturwissenschaft versöhnbar, denn in ihr wird keine Unterbrechung des Ursache und -Wirkungszusammenhangs ausgesagt und der erste Satz der Thermodynamik wird nicht verletzt. Damit kann die Naturwissenschaft jede Wirkung aus natürlichen Ursachen erklären, ohne jemals auf eine übernatürliche Ursache zu stoßen. Im Gegenteil, je weiter die Naturwissenschaft diese Kette verfolgt, desto größer wird die *Weisheit* und Macht Gottes sein; denn „es ist das Übernatürliche dadurch nicht verringert, sondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verschoben, und dadurch unbeschreiblich vermehrt worden“ (EmBG, 669).

2.2.2.2 Notwendige und zufällige Naturordnung (1. Betr. 2. Nr. 2. Abt.)

Es war ein Grund einer Folge gegeben und aus eben diesem einen Grund entsprangen, ohne *Kunst* und zusätzliche Gründe, viele weitere mannigfaltige Folgen. So waren die Eigenschaften der Luft die Elastizität und die Schwere und als der *Zweck* derselben wurde die Atmung der Menschen und Tiere angegeben. Aus diesen Gründen sind viele andere Folgen, wie zum Beispiel das Saugen, der Wind oder die Pumpwerke, möglich und der eine Grund ist notwendigerweise auch der Grund anderer Folgen, und wo jener gegeben ist, können *notwendigerweise* diese Folgen angetroffen werden. Dem standen die *künstlichen* Anordnungen der Organismen und Organe gegenüber, in denen nicht die Folgen des einen Teiles des Organismus gegeben sind, sobald die Gründe eines anderen Teiles da waren. Diese Anordnung ist nicht aus den mechanischen Naturgesetzen alleine erklärbar, auch wenn letztere zur Erklärung der Organismen etwas beitragen können; sie sind nur nicht *hinreichend* in diesem speziellen Fall.

Für die Bildung der *Materie* waren die *allgemeinen Bewegungsgesetze* konstitutiv und dieselben konnten aus den Eigenschaften der Materie ohne Probleme abgeleitet werden. Dieser Zirkel markierte die *Absolutheit* der allgemeinen Bewegungsgesetze und

dies war der Grund, warum Kant den Zirkel verwendete. Demgegenüber stand das Prinzip der Sparsamkeit des Herrn von Maupertuis und dieses organisierte alle Wirkungen der Materien und begriff dieselben unter sich. Nun waren diese beiden Gesetze, im *Realverstande*, voneinander unabhängig und konnten nicht aufeinander zurückgeführt werden. Dann aber wäre es unglaublich:

„daß in einem weitläufigen Mannigfaltigen, worin jedes einzelne seine eigene völlige unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdliches Ohngefähr sich alles sollte gerade so schicken, daß es wohl mit einander reimete und im Ganzen *Einheit* sich hervorbrächte“ (EmBG, 662).

Ist in einer Mannigfaltigkeit, im *Realverstande*, kein Zusammenhang erkennbar und ist dennoch in derselben eine *Einheit* zu entdecken, würde die Wahrscheinlichkeit, dass sich erstere als *Einheit* und als *Zusammenhang* präsentieren sollte, gegen Null gehen und je größer die Mannigfaltigkeit, desto geringer wäre diese Wahrscheinlichkeit. Nun ist überall dort, wo die Erscheinungen den allgemeinen Bewegungsgesetzen unterworfen sind, *Einheit* und aus diesen Bewegungsgesetzen konstituiert sich die *Materie*, aus der sich die gesamte *Natur* aufbaut. Dann aber ist anzunehmen, dass die *Natur* sich als *Einheit* präsentiert und zieht man die Weitläufigkeit deren Mannigfaltigkeit in Betracht, ist eine *Einheit* derselben nahezu unmöglich, wenn alles in ihr eine voneinander unabhängige *Natur* hätte.

Ist diese *Einheit* in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der *Natur* aus notwendigen Gründen, so ist die *Naturordnung* eine notwendige. Ist ein Grund gegeben, sind mit ihm *potentiell* (aber doch *notwendig*) alle Folgen mitgesetzt, sie weisen daher eine „*Tauglichkeit* ihrer *Natur* zu so viel *Zwecken*“ (EmBG, 664) auf. In diesem Zusammenhang schreibt Cassirer:

„Denn es könnte sehr wohl sein, daß der Gegenstand selbst seiner „*Natur*“ nach eine solche Zusammenstimmung notwendig mit sich führte – daß die ursprüngliche *Einheit* eines bildenden Prinzips, das sich nach und nach in eine Mannigfaltigkeit von Folgen auseinanderlegt, von selbst eine solche innere Verknüpfung des Besonderen bedingt“ (Kants *Leben*, 53).

Ist diese *Einheit* in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der *Natur* eine zufällige, ist also mit dem Dasein eines Grundes nicht der Grund der anderen Folgen gegeben, so ist die *Naturordnung* eine zufällige und nach einem *partikularen Zweck* organisiert. Als Beispiel für ersteres wurde die *Materie* angeführt, als Beispiel für zweiteres, die *Organismen*, wobei bei letzteren

„diese Einheit keine notwendige Folge aus der Natur der Gründe (aus dem Wesen der Dinge), sondern künstlich und zufällig, d.h. durch irgendeinen Urheber den Dingen aufgezwungen¹⁴⁴ (ist). Dabei hätten – ganz anders als bei den notwendigen Vollkommenheiten – dieselben Dinge auch zu ganz anderen Einheiten zusammengefügt werden können, was das Zufällige in dieser Art Vollkommenheit ausmacht“ (Dasein und Wesen, 267).

2.2.2.3 Moralische und Unmoralische Abhängigkeit von Gott (2. Betr. 2. Abt.)

Es wurde in der ersten Abteilung des *EmBG* Gott als *einiger* Grund der Dinge bewiesen und entwickelt. Damit ist ausgesagt, dass alles was ist, nur von und mit Gott ist. Es wurde in derselben darüber hinaus bereits eine *Nominaldefinition* Gottes als *geistiges* Wesen gegeben. Damit ist noch keine *Genetik*, oder *Realdefinition*, Gottes als *geistiges* Wesen ausgeführt worden, jedoch kann mit der Nominaldefinition bereits gearbeitet werden, da dieselbe die *Möglichkeit* des Inhalts der Definition, nicht dessen *Dasein*, garantiert, wenn nur an einer anderen Stelle eine *Realdefinition* gegeben wird. Auf Grund dieser Nominaldefinition ist nun eine weitere Unterscheidung Kants möglich, wenn man sich vorher vergegenwärtigt, dass in der *Realdefinition* des *ens necessariums*, wo Wille und Verstand noch nicht vorkamen und es noch nicht konnten, die *innere Möglichkeit* der Dinge im Zuge dieser Definition bereits gegeben worden, und diese somit im *Wesen* Gottes, ist.

„Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund desselben durch seinen *Willen* ist, moralisch, alle übrige aber ist unmoralisch. (...) In so ferne Gott den Grund von dem *Dasein* der Dinge enthält, so gestehe ich, daß diese Abhängigkeit jederzeit moralisch sei“ (EmBG, 663).

¹⁴⁴ Die Wahl dieses Terminus kann verwirren. Denn wenn Gott die Bedingung der Möglichkeit aller Dinge und Wesen ist und alle *innere* Möglichkeit von ihm abhängt, letztere aber *harmonisch* ist, kann kein Zwang auftreten. Ein Zwang kann nur dort auftreten, wo *Verstand* und *Wille* nicht in einer Einheit bestehen, aber es ist gerade die Pointe Kants, dass sich dieselben nicht widerstreiten können, weil „sie (die Möglichkeiten, Anm. B. H.) hängen von demjenigen in diesem Wesen ab, was, indem es den Grund der Möglichkeiten der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist; denn diese setzt jene voraus“ (EmBG, 693).

Kant unterscheidet die Abhängigkeit der Dinge von Gott in eine *moralische* und eine *unmoralische*¹⁴⁵. Sind die Dinge durch seinen Willen bedingt, ist die Abhängigkeit moralischer Natur, sind sie nicht von seinem Willen abhängig (aber doch von seinem Wesen) ist es eine unmoralische Abhängigkeit. Dabei fügt Kant sofort an, dass das *Dasein* aller Dinge moralischer Natur ist und daher durch seinen Willen bedingt ist. Dabei ist eine Spitze gegen Kants zeitgenössische Physikotheologie nicht zu übersehen:

„Diese Erklärung scheint gänzlich unverdächtig, einleuchtend und rein sachlich. Alleine die polemische Spitze gegen die traditionelle Physikotheologie ist unverkennbar, wenn man sich klar macht, daß in den folgenden Betrachtungen dieser immer wieder vorgeworfen wird, daß sie alle Abhängigkeit der Dinge von Gott nur als *moralischer* denken kann und mithin den Unterschied von moralischer und unmoralischer Abhängigkeit völlig übersieht“ (Dasein und Wesen, 257).

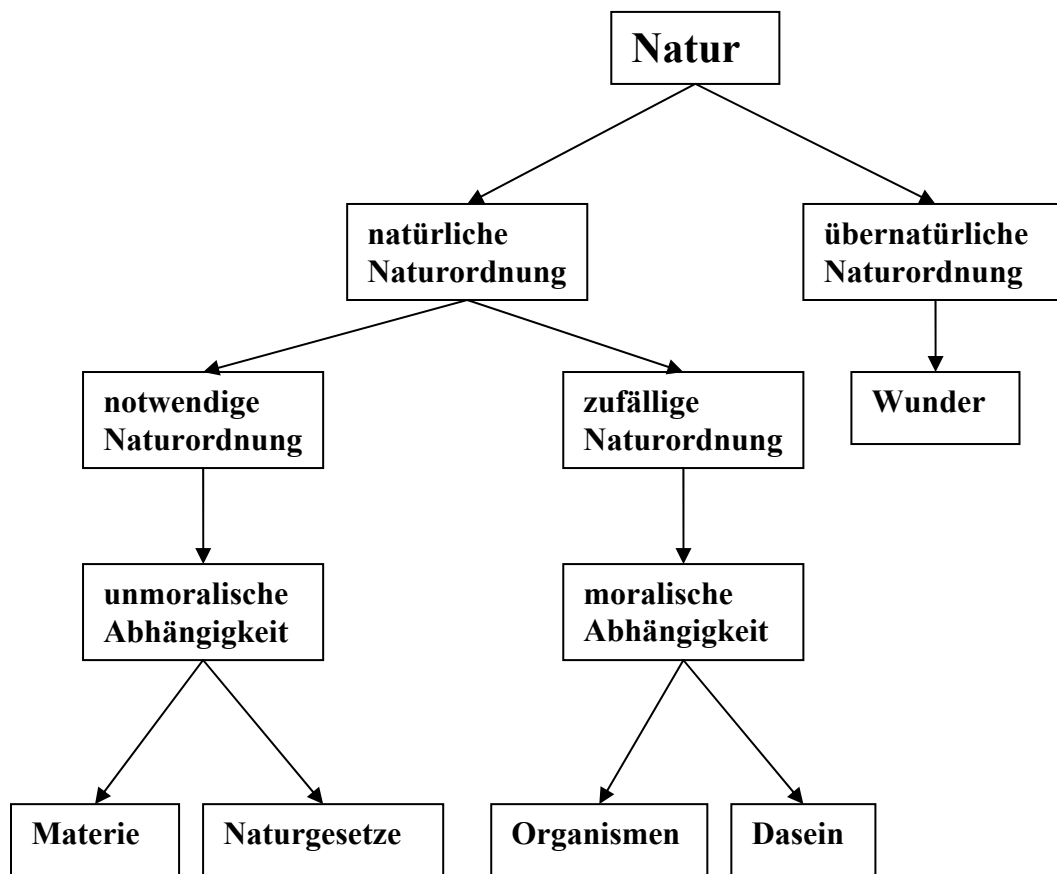
Dies sei nur als ein kleiner Vorausblick auf die sich eröffnende Problematik angemerkt, wobei letztere den Blick frei machen wird auf eine, etwas andere, Interpretation der Auseinandersetzung Kants mit seiner zeitgenössischen Physikotheologie. An dieser Stelle soll nicht mehr zu dieser Unterscheidung gesagt werden, da sonst dem Folgenden zu weit vorgegriffen werden würde. Es ist aus den gerade abgehandelten Punkten jedoch das folgende Schema ersichtlich, um das es eigentlich zu tun war. Die Subsumtion der oben behandelten Beispiele unter eine *moralische*, oder *unmoralische*, Abhängigkeit von Gott wird an dieser Stelle nur gesetzt und noch nicht erklärt, was jedoch an späterer Stelle geschehen wird.

2.2.2.4 Der vollständig dargestellte Schematismus der ersten vier Betrachtungen der zweiten Abteilung

Die *Natur* teilt sich in der Kategorisierung in natürliche und übernatürliche Weltbegebenheiten, wobei die *Wunder* unter die übernatürlichen Begebenheiten subsumiert werden. Die natürlichen Weltbegebenheiten setzen sich wiederum in eine notwendige und eine zufällige Naturordnung auseinander, die sich, wenn Gott als *einiger*,

¹⁴⁵ Es ist die Unterscheidung in eine moralische und eine unmoralische Abhängigkeit von Gott selbst nicht noch einmal moralisch zu verstehen. Denn es geht hier nicht um eine Bewertung der Abhängigkeit selbst, sondern moralisch besagt hier nichts weiter, als: Abhängig vom Willen Gottes. Eine Bewertung dessen ist von Kant damit nicht intendiert, weshalb Schmucker das Wort „nichtmoralisch“ (Die Ontotheologie, 112), und Cassirer den Begriff „außermoralisch“ (Kants Leben, 57), vorziehen.

geistiger Grund in die Reflexion einbezogen wird, in eine moralische und eine unmoralische Abhängigkeit von ihm weiter differenziert. Unter die unmoralische Abhängigkeit lassen sich die Beispiele der Naturgesetze und der *Materie* subsumieren. Unter die moralische Abhängigkeit lassen sich die Beispiele der Organismen und die Wunder subsumieren. Des Weiteren ist darunter das *Dasein* aller Möglichkeiten zu begreifen, da dieses notwendigerweise einen Bezug auf das Begehungsvermögen Gottes hat¹⁴⁶, weil es eine Möglichkeit als wirklich setzt. Dies lässt sich graphisch auf die folgende Art und Weise darstellen:



2.2.3 Exkurs: Zur Physikotheologie überhaupt und ihren Herausforderungen zur Zeit Kants

Bevor die Physikotheologie Kants behandelt werden kann, ist es nötig einen Exkurs zur Physikotheologie im Allgemeinen, voranzustellen. Kant hat seine *verbesserte Physikotheologie* in einer engen Auseinandersetzung mit der Physikotheologie seiner Zeit

¹⁴⁶ Der Grund dafür kann im Rahmen dieser Diplomarbeit nicht mehr angegeben werden und weil die Darstellung zu weitläufig und nicht direkt mit der Themenstellung zusammenhängt, wird es weggelassen.

entwickelt, einiges von ihr aufgenommen und anderes abgelehnt. Daher wird es dem Verständnis dienlich sein, in einem Exkurs auf die Physikotheologien seiner Zeit und die Herausforderung, auf die sie antworten, kurz einzugehen. Dabei werden die Ergebnisse des Exkurses zu großen Teilen eine Kontrastfolie bilden, von der Kant sich in einigen wichtigen Punkten, kaum merklich, aber mit weit reichenden Folgen, absetzt.

2.2.3.1 Zur Physikotheologie

Kant eröffnet seine Ausführungen zur Physikotheologie mit einer, sehr allgemein gehaltenen, Bestimmung, was Physikotheologie überhaupt ist: „Alle Arten, das *Dasein* Gottes aus den Wirkungen desselben zu erkennen¹⁴⁷, lassen sich auf die drei folgenden bringen“ (EmBG, 682). Um welche drei Arten es sich dabei handelt wird später ausgeführt. Die hier zu behandelnde Bestimmung ist die, dass Gottes *Dasein* aus seinen Wirkungen erkannt werden soll.

Zu Beginn ist eine Begriffsunschärfe anzumerken, die sich Kant an dieser Stelle zu Schulden kommen lässt. In dem eben angeführten Zitat ist von einer Erkenntnis des *Daseins* Gottes aus seinen Wirkungen die Rede. Eine Seite weiter gibt Kant an, von den Wirkungen auf „einen weisen und gütigen *Willen*“ (EmBG, 683) schließen zu wollen, wieder etwas weiter will er, seiner Methode folgend, „auf die göttliche *Weisheit*“ (EmBG, 685) schließen, und dann führt Kant aus, dass eine „Ordnung und vielfältige vorteilhafte Zusammenstimmung überhaupt einen *verständigen* Urheber bezeichnet“ (EmBG, 691). Damit ist, alleine aus der Begrifflichkeit des Textes, nicht mit letzter Sicherheit die Funktion der Physikotheologie im Rahmen des *EmBG* zu bestimmen. Denn es ist ein großer Unterschied, ob daraus auf den *Willen* und *Verstand* (Eigenschaften), oder auf Gottes *Dasein*, geschlossen wird. Ist letzteres das Ziel, würde von Kant mit dem *verbesserten physikotheologischen Beweis* ein genuiner *Gottesbeweis* intendiert werden;

¹⁴⁷ Diese Bestimmung kann etwas umständlicher, aber genauer, wie folgt, ausgedrückt werden: „Dagegen werden nach der für die vorliegende Arbeit eingegrenzten Definition unter Physikotheologie jene Bestrebungen verstanden, die in einer bestimmten historischen Situation den Schöpfergott und dessen fortwährende Wirksamkeit in der Welt unter Zuhilfenahme der neuesten Erkenntnismethoden und unabhängig von der schriftlichen Glaubensoffenbarung zu beweisen trachteten und die Schöpfung von Gott zu einem sinnvollen Endzweck geschaffen und in nützlicher Hinsicht geordnet betrachten“ (Geheiligte Naturwissenschaft, 21). Die Autorin trifft die Definition sehr gut, denn es wird sich erweisen, dass Kant genau das zu großen Teilen vor Augen hatte. Vor allem der Zeitbezug ist sehr wichtig und darf nicht vergessen werden.

sollen dagegen die Eigenschaften desselben aus den Wirkungen erkannt werden, ist damit ein *Gottesbeweis*, jedoch kein für sich selbst stehender, von ihm beabsichtigt und er würde sich damit auf den Spuren Wolffs befinden, der bemerkenswerterweise

„gar nicht wie andere Physikotheologen behauptet, daß man aus den Zwecken in der Natur die Existenz Gottes beweisen könne, sondern nur: „daß die Welt so eingerichtet ist, daß man darinnen klare und deutliche Gründe findet, daraus man Gottes *Vollkommenheiten* schließen und dadurch einigen Begriff von ihnen erlangen kann, so weit es nemlich angehet, daß unser Verstand einen Begriff von dem erreichen mag, was an sich unendlich ist“ (Mann zitiert hier aus der Arbeit Wolffs, Anm. B. H.)“ (Dasein und Wesen, 137).

Damit aber ist, nach Mann, eine Beschränkung der „Physikotheologie auf die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes“ (Dasein und Wesen, 137) gegeben, die Kant im *EmBG* aktualisiert. Dieser Sachverhalt würde die hier vertretene These indirekt unterstützen, nach der im *EmBG* in der ersten Abteilung *bloß* das *ens necessarium* bewiesen worden ist und der Aufweis Gottes als *geistiges* Wesen erst in der zweiten erbracht wird. Damit ist die Wortwahl des Ausgangszitates (Dasein) noch nicht erklärt, jedoch wurde damit zumindest von der Begrifflichkeit des Originaltextes her die Möglichkeit eröffnet, dass es Kant in der zweiten Abteilung um mehr geht als nur um einen *a posteriorischen* Pendant des *a priorischen* Beweises der ersten Abteilung. Denn es wäre damit ein bloßer Aufweis des *ens necessariums* in seiner logischen Widerspruchslosigkeit das Ziel und Ende der ersten Abteilung des *EmBG*, was die Bestimmung Gottes als Geist noch nicht tangiert hätte.

Da Kant die Bestimmung dessen, was Physikotheologie ist, sehr allgemein hält, soll die Methode und Struktur des physikotheologischen Beweises, in welcher Form auch immer er auftreten mag, genauer herausgearbeitet werden, damit die Bestimmungen gegeben sind, von denen Kant sich in seinem *verbesserten* physikotheologischen Beweis absetzen wird. Denn es ist durch den Satz „das Dasein Gottes aus den Wirkungen desselben zu erkennen“ (*EmBG*, 682) zu wollen, noch nichts darüber gesagt, welche Struktur dieser Beweis haben soll und welche Denkmodelle demselben zu Grunde liegen. Sehr allgemein gehalten liegt der Physikotheologie folgender Syllogismus zu Grunde:

„(1) Maior: Jedes zweckmäßig und kunstvoll eingerichtete Werk ist das Werk eines weisen und verständigen Urhebers und nicht des Zufalls¹⁴⁸.“

¹⁴⁸ An dieser Stelle merkt Mann an, dass Kant es nicht vermag einen Beweis für das nicht zufällig sein der Ordnung zu erbringen. Denn er zähle nur die Vorteile auf, die seine These, gegenüber dem Zufall, hat. Vgl. hierzu: *Dasein und Wesen*, 160

(2) Minor: Nun ist die Welt ein zweckmäßig und kunstvoll eingerichtetes Werk.

(3) Conclusio: Folglich ist die Welt das Werk eines weisen und verständigen Urhebers und nicht des Zufalls“ (Dasein und Wesen, 145)¹⁴⁹.

Dies jedoch ist eine Analogie zur menschlichen Zweck –und Willenstätigkeit, womit

„das Schema aller Teleologen und Physikotheologen, welches von der objektiven Zweckmäßigkeit auf subjektive Zwecktätigkeit zurückschließt, (...) abgelesen (ist) an dem Produktionsvorgang in Kunst und Techne, d.h. an menschlicher Zwecktätigkeit“ (Dasein und Wesen, 175).

Damit wird es allerdings nützlich sein die menschliche Zwecktätigkeit ausdifferenzieren, um genau auszumachen, worin diese Analogie bestehen mag zwischen menschlicher und göttlicher Zwecktätigkeit und sollte sich ergeben, dass zwischen den beiden kein Unterschied besteht, muss sich die Physikotheologie einen groben Anthropomorphismus, oder eine bloße Analogiehaftigkeit, vorwerfen lassen. Mann ist sehr eifrig in seinem Werk eine vollkommene Übereinstimmung zwischen den beiden Tätigkeiten aufzuzeigen¹⁵⁰. Hier wird dagegen die These einer Unterscheidung der beiden Tätigkeiten vertreten, was erst den Verdacht einer bloßen Analogie, oder eines groben Anthropomorphismus, ausräumen kann. Doch um dies ausführen zu können, muss zuerst die menschliche Zwecktätigkeit ausdifferenziert werden.

Mann unterscheidet vier bzw. drei Elemente der menschlichen Zweckverwirklichung und nimmt dabei Aristoteles und dessen Beispiel des Hauses, auf¹⁵¹, allerdings in einer leicht veränderten Form.

„(1) Nehmen wir das häufig benutzte Beispiel des Hauses, so zeigt sich als die Arche (also wohl die αρχή, Anm. B. H.) dieses Bauvorganges der Plan des Hauses im Geiste des Architekten. Am Anfang steht also der Entwurf, der Plan (...).

¹⁴⁹ An dieser Stelle wäre es sehr interessant zu erfahren, warum *Ordnung und Harmonie* auf Gottes *Verstand* und *Willen* schließen lassen. Da es sich hier um eine Prämisse zu einem Schluss handelt wird, die entsprechende Begründung umgangen und wenn dies vorausgesetzt wird ist der Schluss allerdings richtig. Warum dem so ist, wird von Mann nicht mehr angegeben. Kant selbst gibt eine Begründung dieser Prämisse und dadurch wird eine Physikotheologie erst einsichtig, jedoch ist erstere nur versteckt, und zudem nicht vollständig, ausgearbeitet.

¹⁵⁰ Vgl. hierzu: *Dasein und Wesen*, 177ff

¹⁵¹ Vgl. hierzu: Physik II.3, 194b 23-35

(2) Um diese Verwirklichung in Gang zu bringen, muß der Wille kausal tätig werden und somit den Plan in die Wirklichkeit überleiten. Ohne dieses Willensmoment bliebe es bei einer bloßen (idealen) Vorstellung. (...)

(3) Die von dem Willen in Gang gebrachte und gehaltene Verwirklichung geschieht durch die Mittel. (...) Zu den Mitteln gehören sowohl das Material, wie die Handwerker, also aristotelisch gesagt: alle Ursachen außer der Zweckursache (Dasein und Wesen, 176).

Es wird also im Geiste des Architekten willkürlich ein Plan entworfen, denn wie das Haus auszusehen habe, ist ihm nicht vorgegeben. Hat er einen Plan ausgearbeitet, muss der Wille in ihm tätig werden, denn sonst wäre der Plan zwar erdacht, aber er würde niemals das Licht der Welt erblicken. Hier fügt Mann selbst an, dass die Differenzierung zwischen Punkt (1) und Punkt (2) von ihm lediglich in einer Analytik Sinn macht und in Wirklichkeit nicht auseinander gehalten werden kann, denn der Wille (*Zweck*¹⁵²) bestimmt schon immer den Plan. Wenn der Architekt nicht weiß, was für einen Zweck das Haus dienen soll, kann er keinen Plan davon entwerfen. Wie dem auch immer sei, der Zweck bestimmt die Mittel, die zu dessen Erreichung nötig sind. Dann macht sich der Architekt daran seinen Plan zu verwirklichen. Dabei verhält es sich so, dass sich der Architekt einen *partikularen Zweck*¹⁵³ vorsetzt, der von ihm, in einer gewissen Varianz¹⁵⁴ „willkürlich“ gewählt worden ist und der es ihm auferlegt, nach den zur Verwirklichung tauglichen *Mitteln* zu suchen, was ihn als *Werkmeister* ausweist.

Genau dies ist das Schema, nach dem der menschliche Wille eine Antizipation in die Wirklichkeit setzt. Folgt der Wille Gottes ebenfalls diesem Schema, ist sein Wille der gleiche wie der des Menschen, aber dann ist es nie auszuschließen (und damit *möglich*), dass diese Vorstellung Gott ohne Grund präzisiert wird. Denn es ist lediglich eine Analogie, die hier zu Hilfe genommen wird.

¹⁵² Noch wurde die in eins Setzung von Wille und Zweck nicht belegt. Hier gedulde sich der Leser noch ein klein wenig.

¹⁵³ Nachdem es Mann gelungen ist den göttlichen Willen in Analogie zum menschlichen Willen zu denken, kann er sehr konsequent das Telos, oder den *Zweck* angeben, den Gott im Auge hatte, als er die Welt erschuf: „Das verwirklichte Telos ist im Falle der *Kosmogonie* das *Weltsystem*“ (Dasein und Wesen, 180).

¹⁵⁴ Diese Varianz ist sehr materiell bestimmt. Denn er bekommt einen Auftrag von dem Hausbauer und ist durch einen finanziellen Rahmen sowohl, als durch Statik und Materialien beschränkt. Jedoch wählt er innerhalb der Beschränkungen frei.

2.2.3.2 Die Herausforderungen der Physikotheologie

Schon zur Zeit Kants war die größte Herausforderung der Physikotheologie die Bestreitung der Teleologie innerhalb der Natur. Denn, so die These von Büttner,

„der moderne Klimatologe schließt nämlich genau anders herum (als der Teleologe, Anm. B. H.). Er sagt: Weil es (zufällig) an dieser oder jener Stelle üblicherweise infolge einer bestimmten „kausalmechanischen Situation“ regnet, deswegen können dort Pflanzen wachsen. Wo es mehr oder weniger regnet, müssen eben die Pflanzen aussterben (Physikotheologie, 5).

Selbst wenn man den von Büttner in seinem Werk vertretenen Standpunkt nicht teilen will, der besagt, dass der wichtigste Gesprächspartner der Theologie (aller Zeiten), in dieser Beziehung, der Klimatologe sei und die anderen großen Umbrüche in der Geschichte, wie zum Beispiel das heliozentrische Erwachen des 16. Jahrhunderts, keine theologischen Konsequenzen gezeitigt haben, hat er dennoch sehr richtig die große Bedeutung der Bestreitung der Teleologie innerhalb der Natur betont. War es in der Physikotheologie üblich, zuerst den Ist-Stand zu erheben, dessen Zufälligkeit zu beweisen und im Anschluss Gottes Absicht damit in Verbindung zu bringen¹⁵⁵, kann nicht mehr auf diese Art und Weise in der Physikotheologie vorgegangen werden. Denn es ist nicht zwingend dieser Struktur zu folgen, da es genauso gut sein kann, dass an der Stelle des Telos ein blinder kausalmechanischer Zusammenhang steht, was in dem Zitat wunderbar ausgedrückt ist. Dann jedoch kann nicht mehr von der Beobachtung der Natur auf einen weisen Urheber geschlossen, sondern lediglich diese Kausalität konstatiert werden.

Diesem Umstand hat bereits Kant Rechnung getragen, denn zu seiner Zeit war die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft bereits im vollen Gang. Er stellt sich in dieser Beziehung auf die Seite der Naturwissenschaften und verteidigte sie vor den Übergriffen einer, über ihre Grenzen hinausgreifende, Physikotheologie im Namen einer Verhinderung der philosophischen Erkenntnis. Er moniert: „So bald die Naturanstalt nützlich ist, so wird sie *unmittelbar* aus der Absicht des göttlichen Willens (erklärt) und „daher werden in einem solchen Falle der Naturforschung Grenzen gesetzt¹⁵⁶“ (EmBG, 686). Es wird also ein Naturphänomen betrachtet und es wird ein Nutzen desselben festgestellt. Darauf wird diesem sofort und *unmittelbar* ein *Zweck* unterlegt, um dessen

¹⁵⁵ Vgl. hierzu: Physikotheologie, 98

¹⁵⁶ Mit einem Anflug von Sarkasmus stellt Kant dazu fest: „Eben so ist es mit der Betrachtung der Flüsse der Erde bewandt. Wenn man die physikotheologischen Verfasser hört, so wird man dahin gebracht, sich vorzustellen, ihre Laufrinnen wären alle von Gott ausgehöhlt“ (EmBG, 686).

Willen das Phänomen auftritt. Es wird daher die Naturforschung, und mit ihr, die Frage nach der Ursache dieses Phänomens abgebrochen, da der *zureichende Grund* dafür im *Willen* Gottes zu suchen ist, der an dieser Stelle unmittelbar die Wirkung hervorgebracht hat. Daher muss in der Ursachenfrage über diesen unmittelbaren Grund nicht mehr hinausgeschritten werden und die Forschung der Natur ist an ihr Ende gekommen. Damit jedoch wird die Rückführung eines Phänomens auf sein, es bestimmendes, Naturgesetz unterbrochen. Damit wird in die Naturforschung ein *partikularer Zweck* eingeschoben, eben das worum die Wirkung da ist.

Nun kann der Bestreitung der Teleologie in der Natur von den Physikotheologen auf drei Wegen begegnet werden, wobei die beiden letzten Wege, den des Strecken der Säbel der Physikotheologen vor der Naturwissenschaft, und den einer Theologie „von oben“ als Interpretament einer Physikotheologie¹⁵⁷, nicht interessant sind, da Kant weder einem Supranaturalismus, noch der Aufgabe der Physikotheologie, das Wort redet.

Der erste interessante Weg wird von Büttner in vier weitere auseinanderdividiert. Die erste Möglichkeit will die *causa efficiens* hinwegdiskutieren und dessen Vertreter sei Calvör: „Calvör versucht darzustellen, daß die moderne Betrachtungsweise mit Hilfe der „*causa efficiens*“ ja eigentlich letztlich doch nichts anderes ist als die alte Betrachtungsweise über die „*causa finalis*““ (Physikotheologie, 5). Die zweite Möglichkeit sei es, eine „kausalmechanische Betrachtungsweise durch eine funktionale Betrachtung gleichsam zu überhöhen. „Wir werden Nieuwentyt beispielsweise für diese „physikotheologische Version“ vorführen“ (Physikotheologie, 5). Die dritte Möglichkeit sei die Wolffs, also eine „teleologische Überhöhung“ (Physikotheologie, 6). Die vierte Möglichkeit „läuft auf die Schrumpfung der Providentia hinaus. Schleuchzer ist einer der führenden Vertreter dieser Richtung“ (Physikotheologie, 6). Damit sind, für Büttner, alle Möglichkeiten einer Begegnung der Physikotheologie mit der modernen Naturwissenschaft ausgeschöpft und er kommt zu dem Schluss: „Der physikotheologische Versuch ist gescheitert! (...) Es ist unmöglich, irgendwie eine kausalmechanische Naturbetrachtung für den Erweis der Providentia zu verwerten“¹⁵⁸ (Physikotheologie, 6).

Demgegenüber soll hier gezeigt werden, dass es sehr wohl eine andere Möglichkeit gibt, den Dialog mit der Naturwissenschaft aufzunehmen, und somit Kant, auf dessen

¹⁵⁷ Vgl. hierzu: *Physikotheologie*, 6

¹⁵⁸ Die von ihm eingenommene Position ist die der Theologie „von oben“, wobei ein Interpretament aus dem Glauben den Zugang zu einer Physikotheologie erst eröffnet. Damit jedoch fällt die Physikotheologie als natürliche Theologie weg und setzt ein religiöses Apriori voraus.

verbesserte physikotheologische Methode er später eingeht (sie also kennt), durch dieses Raster nicht erfasst wird. Damit wird es sehr wohl möglich, aus einer kausalmechanistischen Methode heraus eine Physikotheologie zu betreiben und es wurde indirekt durch diesen Punkt die verbesserte physikotheologische Methode gekennzeichnet. Sie wird sich von den vier angegebenen Möglichkeiten abheben und das, indem sie sehr wohl eine Physikotheologie ist, jedoch die Naturwissenschaften in ihrem Eigenstand belässt.

2.2.4 Die Physikotheologie des EmBG

Nachdem nun die Kontrastfolie gelegt wurde, vor deren Hintergrund die Physikotheologie Kants umso heller strahlen und somit die Unterschiede umso deutlicher hervortreten können, soll nun der Übergang zur Physikotheologie Kants gemacht werden. Es ist dabei nur anzumerken, dass Kants Physikotheologie unter einem ganz bestimmten Blickwinkel betrachtet wird und damit einiges der Fülle des Textes ausgeklammert werden muss. Es werden daher zum einen nicht alle Argumente Kants behandelt, jedoch zum anderen einige Argumente im Lichte der eingenommenen Perspektive ergänzt.

Schmucker ist im Übrigen zuzustimmen, wenn er seine Behandlung der Physikotheologie Kants mit den Worten einleitet:

„Die Behandlung des Themas wäre in dieser Form hier sicher nicht so überzeugend gelungen ohne die vorausgegangenen Ausführungen der Betrachtungen 2 mit 4 (was in dieser Diplomarbeit der Punkt 2.2.2 ist, Anm. B. H.), in denen neben ihren unmittelbaren Fragestellungen die Grundlagen der verschiedenen Wege der Physikotheologie mit aller nur denkbaren Präzision herausgearbeitet wurden. Und wie dort alles auf die Unterscheidung zwischen der zufälligen bzw. künstlichen und der wesentlichen und notwendigen Naturordnung hinauslief, so wird hier der Gegensatz und das Verhältnis der auf der zufälligen Naturordnung basierenden *gewöhnlichen* und der notwendigen, wesenhaften Naturordnung ausgehenden *verbesserten Physikotheologie* zum beherrschenden Thema“ (Die Ontotheologie, 119).

Freilich kann Schmucker den Grund des beherrschend werdenden Themas nicht angeben, weil er den *a posteriorischen* Beweis nur als Pendant des *a priorischen* ansieht. Dieser Grund wird erst ersichtlich, wenn dem physikotheologischen *Gottesbeweis* eine integrale Bedeutung innerhalb des *EmBG* zuerkannt worden ist¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Dies wird in den folgenden Punkten versucht werden aufzuzeigen, indem gezeigt werden wird, dass innerhalb der *gewöhnlichen Physikotheologie* auf Gottes Willen, sowie auf dessen Verstand, geschlossen wird und in der *verbesserten physikotheologischen Methode* das Zusammenfallen von *Willen* und *Verstand*

Am Beginn seiner Physikotheologie gibt Kant eine Einteilung jeder möglichen Physikotheologie. Er beschreibt drei Wege, die „das Dasein Gottes aus den Wirkungen desselben zu erkennen geben“ (EmBG, 682).

Der erste Weg „gelanget zu dieser Erkenntnis durch die Wahrnehmung desjenigen, was die Ordnung der Natur unterbricht“ (EmBG, 682) und eine unmittelbare Wirkung Gottes bezeichnet. Die Natur wurde als lückenlose Kausalkette beschrieben, das unmittelbare Eingreifen Gottes in letztere als materialiter übernatürlich beschrieben, was nichts anderes war als ein *Wunder*. Wenn die Natur durch etwas von ihr fremdes und nicht durch sie zu begründendes unterbrochen wird, muss etwas gesetzt werden, was nicht Natur ist, da diese Wirkung sonst nicht erklärt werden kann. Die Natur erscheint auf diesem Wege Etwas außer ihr unterworfen zu sein und dies wird als Gott bezeichnet. Dieser Weg zu Gott ist nach Kant der richtige „wenn Menschen völlig verwildert sein, oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschließt“ weil dieses Mittel „einzig und alleine einige Gewalt an sich zu haben (scheint) sie vom *Dasein* des höchsten Wesens zu überführen“ (EmBG, 682). Interessant ist, dass Kant diese Art der Gotteserkenntnis nicht als Physikotheologie anerkennt und sie, in der folgenden Einteilung, aus einer Physikotheologie ausschließt:

„Die beide letztere Arten kann man physikotheologische Methoden nennen; denn sie zeigen beide den Weg, aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkenntnis Gottes hinauf zu steigen“ (EmBG, 683).

Der Grund, warum Kant diese Art der Erkenntnis Gottes aus seinen Wirkungen nicht als physikotheologischen Beweis anerkennt, dürfte die durch ihn unterbrochene *Harmonie* der *Natur* sein. Denn es wird nicht die Natur in ihrer Harmonie betrachtet, sondern es wird deren Unterbrechung zur Erkenntnis Gottes herangezogen. Dabei wird nicht bestimmt, um was es sich bei diesem Etwas, dem die Natur unterworfen ist, handelt. Die Aussage, es handle sich dabei um Gott, setzt, in gewisser Weise, schon ein Wissen um einen *Gott* voraus, das nicht mit dieser Art der Gotteserkenntnis zusammenhängt und dient der Sache als Interpretament. Es wird zwar ein *Dasein* dabei erkannt, jedoch bloß über einen *partikularen Zweck* (der die Naturreihe unterbricht und ein Ereignis setzt). Dieses *Dasein* wird über ein anderes, nicht mit ihm zusammenhängendes, Wissen erst als Gott bestimmbar, da es nicht das *ens necessarium* als seine *Möglichkeit* voraussetzt und auf es

ansichtig werden kann, womit die Funktion der Physikotheologie im Letzten in der *Kosmogonie* als zugleich *moralischer* und *physikalischer* liegt.

zurückgeführt werden kann (wegen dem bloß partikularen Zweck). Der Vorzug dieser Art der Erkenntnis ist die Nähe zur Sinnlichkeit und ihre Überzeugungskraft, weshalb sie für den Menschen am besten geeignet ist, der verroht und verwildert ist. Nimmt man die Ausführungen Fichtes in der *Kritik der Offenbarung* hinzu, lässt sich diese Art der Gotteserkenntnis als Vorhof derselben verstehen, sie „soll nur Aufmerksamkeit auf die weiter vorzulegenden Motive des Gehorsams begründen“ (*Kritik der Offenbarung*, 57ff). Diese weiteren Motive sind für Kant dann die beiden echten Wege der Physikotheologie.

Der zweite Weg ist „die zufällige Ordnung der Natur, von der man deutlich einsieht, daß sie auf vielerlei andere Art möglich war“ (EmBG, 682) und dieser Weg führt auf die Erkenntnis Gottes als Urheber. Mit diesem Weg hat Kant vor allem die Methode Wolffs vor Augen¹⁶⁰, die er als Physikotheologie anerkennt, ihr jedoch einen zweiten Weg zu Gott koordiniert, der sein eigener verbesserter physikotheologischer Beweis sein wird. Dabei wird aus der erwiesenen *zufälligen* Ordnung der Natur auf den *Willen* Gottes geschlossen, der allerdings, in dieser Art der Physikotheologie, nicht als notwendigerweise mit dem Verstand Gottes übereinstimmend, erkannt werden kann und damit ist eine physikalische Wertschöpfung als moralische ihrer *Möglichkeit* nach nicht begreifbar. Dabei wird der Wille Gottes nicht mehr anthropomorph, oder in einer Analogie, gedacht, denn es wird nicht mehr von einem *partikularen Zweck* auf den Willen Gottes geschlossen. Der zweite Weg ist einer „wohlgearteten Seele“ vorbehalten, die „an so viel zufälliger Schönheit und zweckmäßiger Verbindung (...) einen mit großer Weisheit und Macht begleiteten *Willen*“ (EmBG, 682) daraus, in einer bloßen moralischen Gewissheit, erkennt.

Der dritte Weg ist für Kant der vornehmste und in ihm wird durch „die *notwendige* Einheit, die in der Natur wahrgenommen wird“ (EmBG, 682), auf *Gott* geschlossen. Dabei kann die notwendige Einheit nur verständlich werden, wenn *Verstand* und *Wille* in Gott ineinander fallen und darüber hinaus wird, in dieser Art, der Wille Gottes ebenfalls nicht anthropomorph gedacht, da es wiederum kein *partikularer Zweck* ist, von dem aus auf ihn geschlossen wird. Für diesen dritten Weg ist „notwendiger Weise Weltweisheit erfordert“ (EmBG, 682) und nur sie kann auf diese Art zur Erkenntnis Gottes gelangen. Diese Beweisart wird durch die *verbesserte Physikotheologie* Kants repräsentiert und nur sie ermöglicht es an ihrem Ende zum *ens necessarium* zu gelangen, was ihre *Möglichkeit* ist.

¹⁶⁰ Vgl. hierzu: *KFG*, 155

2.2.4.1 Der Schluss auf den Willen Gottes (5. Betr. 2. Nr. 2. Abt.)

Es wurden, noch willkürlich, unter die *moralische* Abhängigkeit von Gott die Beispiele des *Wunders* (materialiter und formaliter übernatürlich) und der Organismen gezählt.

In einem materialiter Übernatürlichen wurde die kausale Ordnung der Natur unterbrochen, wodurch sich ein Herr derselben ankündigte, da eine gewisse Wirkung nicht aus den Ursachen der, die Natur determinierenden, Kausalität abgeleitet werden konnte. Die Wirkungen der Kausalität sind *notwendig*, sie ergeben sich aus einem *Gesetz* (dem der Kausalität). Wird letzteres aufgehoben und an Stelle einer gesetzmäßigen Wirkung eine einzelne, nicht aus dem Gesetz ableitbare Wirkung gesetzt, fällt sie, da sie *partikular* ist, aus dem Rahmen einer Gesetzlichkeit heraus und ihr Grund muss woanders gesucht werden, der nicht wiederum ein Gesetz haben kann (eben da sie partikular ist). Wäre sie gesetzlich, wäre sie nicht als partikulare Wirkung erkannt worden. Ist sie *partikular* und unter keine Gesetzlichkeit zu bringen, ist die Wirkung *zufällig*. Sie hätte demnach auch anders ausfallen können, was nichts anderes ist als *Willkür*, denn wenn mehrere *Möglichkeiten* sind, von denen eine wurde, muss es einen Grund (um die *Möglichkeit* davon überhaupt begreifen zu können) dafür gegeben haben. Nun ist der einzig mögliche Bestimmungsgrund einer Willkür (soll überhaupt noch ein *Grund* angegeben werden¹⁶¹) ein *Willen*. Dieser Willen würde sich damit jedoch als nicht durch eine Regel bestimmbar auszeichnen, denn würde er eine Regel in seinen Handlungen erkennen lassen, wäre die Wirkung nicht mehr *partikular*, wäre sie nicht mehr partikular, würde sie wiederum unter ein *Gesetz*, oder einer Regel, subsumierbar sein und damit dem Mechanismus verfallen. Damit wurde zwar ein *Wille* durch *Wunder* ersichtlich, jedoch ein willkürlicher *Wille*. Da dieser Wille in dieser Art und Weise auftritt, ist er für rohe und verwilderte Menschen am leichtesten einsehbar, da ihr Wille der Willkür sehr nahe steht, weil sie sich heteronom bestimmen lassen und nicht nach einer vernünftigen Regel. Dies ist der Grund, warum ihre „Überzeugung wird durch Wunder veranlasst“ (EmBG, 682).

Als zweites Beispiel wurden die Organismen genannt. In ihnen bietet sich dem Betrachter eine *Einheit* dar, die jedoch als *zufällig* beschrieben worden ist. Denn

¹⁶¹ Dass überhaupt noch ein Grund angegeben werden muss, bleibt noch unausgemacht. Man bedenke jedoch: Wird kein Grund mehr angegeben, kann die Wirkung ihrer *Möglichkeit* nach nicht mehr eingesehen werden und würde damit zumindest aus einer philosophischen Betrachtung herausfallen. Sie wäre damit (nicht nur im *Realverstand*) *zu-fällig* und damit *grund*-los.

„wenn der Grund einer gewissen Art ähnlicher Wirkungen nach einem Gesetze nicht zugleich der Grund einer andern Art Wirkungen nach einem andern Gesetze in demselben Wesen ist, so ist die Vereinbarung dieser Gesetze *zufällig*, oder es herrscht in diesen Gesetzen *zufällige Einheit*“ (EmBG, 670).

Der Grund der einen Wirkung ist nicht zugleich der Grund einer anderen Wirkung. Damit fehlt der Grund des zusammen Bestehen dieser Wirkungen in einem Wesen (Organismus, Organ), denn es wurde der Grund der einen Wirkung nicht als der Grund der anderen Wirkung beschrieben und er ist dies in der Tat nicht. Dann jedoch kann das zusammen Bestehen der Wirkungen nicht aus einem *natürlichen* Grund begriffen werden, denn dafür müsste für die Wirkungen ein *einiger* Grund angegeben werden können (daher ist die Einsicht in die *Möglichkeit* des zusammen Bestehen nicht gegeben). Somit ist der Grund des zusammen Bestehen der Wirkungen wiederum nicht aus der *Natur* und ihrer *Gesetzlichkeit* *zureichend* erklärbar und es muss über sie hinausgegangen werden, soll dafür noch ein *Grund* gesucht werden. Wenn das zusammen bestehen nicht einen *einigen* Grund hat, ist die Kombination der verschiedenen Vermögen zufällig. Denn wenn es nicht *zufällig* wäre, könnte ein Grund für dieses zusammen bestehen angegeben werden, der *gesetzlich* bestimmt werden kann. Der Bereich der Gesetzlichkeit jedoch ist die *Natur* (Kausalität); fehlt der Grund, fällt die Wirkung (der Organismus) aus dem Bereich derselben heraus.

„Die Geschöpfe des Pflanzen- und Tierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigsten Beispiele einer *zufälligen*, aber mit großer Weisheit übereinstimmender Einheit dar (...), so daß die Pflanzen selbst mit ihren Beziehungen auf so verschiedene *Zwecke* ein zufälliges und *willkürliches* *Eine* ausmachen“ (EmBG, 671).

Nun wurde aus den Ausführungen zu den Organismen bereits ersichtlich, dass sie sich aus *Materie* aufbauen, die ihrerseits sehr wohl durch *Gesetze* bestimmt ist. Damit deutet sich ein sich richten der Organismen nach denselben an, jedoch zeigte sich ein nicht zureichend bestimmt sein der Organismen durch erstere. Denn die Organismen sind durch die Gesetze der Materie beschreibbar, aber nicht in ihrer Spezifität. Ihr Wesen geht über die Naturgesetzlichkeit hinaus, unterliegt derselben aber zur gleichen Zeit. Damit fallen die Organismen nicht vollkommen aus der Naturgesetzlichkeit heraus, womit sie eine merkwürdige *Zwischenstellung* einnehmen. Sie geben dadurch bereits auf einen *Willen* Hinweis, der nicht ganz jenseits einer *Gesetzlichkeit* steht, gleichwohl zur gleichen Zeit nicht durch sie zureichend bestimmt werden kann.

Darüber hinaus gibt Kant in seinen Ausführungen an, er bevorzuge eine Erzeugung der Organismen lediglich bei der Schöpfung¹⁶². Es stünden zwei Alternativen zur Auswahl, zum einen wird „ein jedes Individuum derselben unmittelbar von Gott gebauet, und (ist) also übernatürlichen Ursprungs“ (EmBG, 680) bei seiner Erzeugung (Zeugung), oder, zum anderen seien sie mit einem Vermögen ausgestattet, „nach einem ordentlichen Naturgesetze ihres gleichen zu erzeugen und nicht bloß auszuwickeln“ (EmBG, 680). Damit wird das Eingreifen Gottes auf den Ursprung der Art verschoben und das Wunder ist nicht mehr materialiter, sondern formaliter, übernatürlich. Die Kette der Zeugungen ist unter ein Naturgesetz subsumierbar, die Kette selber wurde jedoch von Gott auf diesen Zweck hin gesetzt.

Es ist daher das zusammen bestehen der verschiedenen Vermögen in den Organismen *zufällig*; zur gleichen Zeit unterstehen sie den Naturgesetzen, die sie nicht *zureichend* beschreiben können und sie sind in ihrer Fortpflanzung ebenfalls einem Naturgesetz unterworfen. Weil nun die Zusammenfügung *zufällig* und damit *willkürlich* ist, wird dadurch ein *Wille* ersichtlich, der jedoch weiter zu bestimmen sein wird. Er ist nicht zureichend durch eine Willkür zu beschreiben, denn er gehorcht in gleicher Weise der Naturgesetzlichkeit und gibt daher Anlass, ihm neben einer Willkür, also einem *partikularen Zweck* als seinen Bestimmungsgrund, einen *gesetzlich* bestimmten *Willen* zuzuschreiben. Damit ist der Bestimmungsgrund (Wille), der durch eine Betrachtung der Organismen erreicht wurde, nicht mehr rein durch Willkür bestimmt und somit wird der Weg frei für eine Beschreibung desselben als einem mit *Weisheit* und *Güte* ausgestatteten. Denn ein willkürlich sich äußernder Wille ist nicht mit dem Prädikat der Güte zu vereinigen und wer sich in seinen Handlungen widerspricht, was durch eine Regellosigkeit in den Handlungen durchaus *möglich* ist, kann schwerlich weise genannt werden. Damit wurde erst die *Möglichkeit* derselben ausgeführt und nicht, dass sie Gott wirklich zukommen¹⁶³.

Aus den Ausführungen ist ersichtlich geworden, dass Gott mit *Willen* begabt ist, aber es wurden noch keine Bestimmungen gegeben, was genau unter demselben zu verstehen ist. Kant äußert sich dazu im *EmBG* nicht und gibt nur an, die moralischen

¹⁶² Vgl. hierzu: *Die Ontotheologie*, 118

¹⁶³ Erst wenn die zweite Abteilung des *EmBG* beim *ens necessarium* angekommen sein wird, kann diese These in die Wirklichkeit überführt werden. Noch ist lediglich die *Möglichkeit* desselben angegeben worden.

Gründe seien mit den *Zwecken*, und imgleichen mit dem Willen, verbunden¹⁶⁴. Damit ist der Wille für Kant ohne eine Erläuterung aus *Zwecken* nicht zu denken. Weiter bestimmt Kant im *EmBG* die Sache nicht, jedoch führt er dieselbe in der *KdU* näher aus. Da die dort gegebenen Bestimmungen zum Begehrungsvermögen, dem Willen und den *Zwecken*, nicht kritisch gebrochen sind, und Kant den Begriff im *EmBG* oft verwendet¹⁶⁵, werden sie zur Erläuterung des *EmBG* herangezogen. Es wird der Erfolg weisen, ob der Sache damit gedient worden ist.

Durch die Betrachtung der Organismen wurde ein Wille ansichtig, der auf Grund der unzureichenden Bestimmung des zusammen bestehen der verschiedenen Wirkungen durch die Naturgesetzlichkeit, angenommen werden musste. Die Kombination der verschiedenen Wirkungen ohne einen *einigen* Grund war *zufällig* und daher konnte sie auch anders ausfallen. Wenn an dieser Stelle noch ein Grund der Zufälligkeit angegeben werden soll (und dies muss er, wenn die *Möglichkeit* derselben eingesehen werden soll), ist derselbe in einer *Wahl* zu suchen. Es ist Etwas gesetzt worden und Etwas anderes nicht. Der Grund dafür konnte nur eine Wahl sein und da die Wahl dieses Etwas bevorzugt hat, wurde es vor dem anderen Etwas begehrt. Hätte keine Wahl stattgefunden, könnte kein *Grund* dieser *Zufälligkeit* angegeben werden und es könnte nicht nach der *Möglichkeit* dieses *Daseins* (der Wirkung) gefragt werden, womit die Willkür der einzig mögliche *Grund* eines *Zufalls* sein kann, denn diese untersteht keinem *Gesetz*. In der *KpV* gibt Kant eine Bestimmung des Begehrungsvermögens, die er in der *KdU* im Rahmen einer Abwehr einer Polemik, wörtlich wieder aufnimmt: „Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben (des Lebens, Anm. B. H.) durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (*KpV*, 18; 16-18). Darüber hinaus gibt er in der Analytik des Schönen (also in der *KdU*), in der Erläuterung des Geschmacksurteils der Relation nach, eine Bestimmung von dem, was ein *Zweck* ist:

„So ist der *Zweck* der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale *Grund* seiner *Möglichkeit*) angesehen wird (...). Wo also nicht etwas bloß die Erkenntnis von einem Gegenstande,

¹⁶⁴ Es sei hinderlich „sich an die moralischen Gründe, das ist, an die Erläuterung aus *Zwecken* zu wenden“ (*EmBG*, 689), wo dies nicht unbedingt nötig sei. In diesem Zitat wird für den moralischen Bereich ein Zusammenhang mit *Zwecken* postuliert. Selbst wenn nun in der Unterscheidung einer moralischen und einer unmoralischen Abhängigkeit von Gott, keine Wertung für Kant impliziert ist, sagt er eine Verbindung mit dem Willen für den Bereich der Moral aus: „Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund desselben durch seinen *Willen* ist, *moralisch*“ (*EmBG*, 663).

¹⁶⁵ Vgl. hierzu: unter anderem *EmBG*, 658; 659; 671; 673 und 689

sondern der Gegenstand selbst (die *Form* oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letztern (der Wirkung, Anm. B. H.) möglich gedacht wird, da denkt man sich einen *Zweck* (KdU, 94; B32-33).

Weiter bestimmt Kant den *Willen* wie folgt: „Das Begehungsvermögen, sofern es nur durch Begriffe, d. i. der Vorstellung eines *Zwecks* gemäß zu handeln, bestimmbar ist, würde der *Wille* sein“ (KdU, 94; B32-33). Wenn das Begehungsvermögen durch eine Vorstellung die Ursache des Gegenstandes dieser Vorstellung sein kann, ist die Definition des Begehungsvermögens zumindest analog zu der des *Zwecks* gestaltet. Denn das Begehungsvermögen wird durch eine Vorstellung von einem Gegenstand die Ursache desselben. Der *Zweck* wird nicht durch eine Vorstellung die Ursache desselben, sondern durch einen Begriff. Diese beiden Begriffe (Vorstellung und Begriff) unterscheiden sich in der *KrV*, sowie der *KdU*, deutlich, auf das jedoch nicht eingegangen werden kann. Trotzdem ist das Begehungsvermögen so eingerichtet, dass es durch etwas von sich (der Vorstellung) eine Wirkung hervorbringen kann. Der *Zweck* ist dem gleich gestaltet. Auch er bringt durch etwas von sich (dem Begriff), eine Wirkung hervor. War es dort der Gegenstand der Vorstellung, der dadurch in die Wirklichkeit gesetzt wurde, so ist es hier der Gegenstand des Begriffs. Nun wird dies im letzten Zitat (aus der *KdU*) von Kant mit einer Einschränkung zusammengedacht, denn nun ist es der *Wille*, der durch die Vorstellung eines *Zwecks* (der hier ein Begriff ist) bestimmt wird. Damit ist der *Wille* ohne die Beziehung auf einen *Zweck*, für Kant, nicht zu denken. Wo ein *Wille* ist, da ist auch ein *Zweck* und wo sich ein *Zweck* finden lässt, da ist auch ein *Wille*.

2.2.4.2 Der Schluss auf den Verstand Gottes (6. Betr. 1. Nr. 2. Abt.)

In der notwendigen Ordnung der Natur war ein Grund einer Art von Folgen, zugleich der Grund einer anderen Art von Folgen. Die Folgen waren, wenn einer der Gründe gegeben war, zumindest als *mögliche, notwendigerweise* mit demselben mitgesetzt.

„Eben dieselbe elastische Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund ist der Gesetze des Atemholens, ist notwendiger Weise zugleich ein Grund der Möglichkeit der zu erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde etc.“ (EmBG, 670).

Es waren die Eigenschaften der Luft (Schwere und Elastizität) gegeben und durch genau diese Eigenschaften, und keine anderen mehr, sind viele andere Folgen mitgesetzt. Damit wird eine Beziehung der Folgen auf *Einheit* ersichtlich, die nicht *künstlich* ist, sondern sich

notwendigerweise aus einem Grund (die Eigenschaften der Luft) ergibt. Des Weiteren wurde die Materie durch die allgemeinen Bewegungsgesetze konstituiert und die Bewegungsgesetze sind mit der Materie *notwendigerweise* mitgesetzt. Die Wirkungen derselben konnten unter ein Prinzip (das der Sparsamkeit) subsumiert werden und es ergab sich dadurch ebenfalls eine *Harmonie* und *Zusammenstimmung* zu einer *Einheit*. Ebenso wurde bei den Organismen eine *Einheit* und *Zusammenstimmung* entdeckt, auch wenn diese *zufällig* war. Viele verschiedene Vermögen stimmten zu einer *Einheit* zusammen und ergaben dieselbe erst. Damit ist auch durch diese Kombination verschiedener, voneinander unabhängiger Vermögen eine *harmonische Einheit* gegeben und beide Arten der *Zusammenstimmung*, in der *notwendigen* wie in der *zufälligen* Naturordnung, geben Anlass, um auf einen *verständigen* Urheber zu schließen.

Bisher wurde beim Organischen der Akzent auf die *zufällige* *Zusammenstimmung* verschiedener Vermögen zu einer *Einheit* betont. Dabei wurde die, dadurch entstandene, *harmonische Einheit* des zufällig beisammen bestehenden ausgeblendet und es wurde nur auf die zufällige *Zusammenfügung* reflektiert. Das Organische ist jedoch nicht nur ein zufällig *zusammengefügt*, sondern darüber hinaus stimmt das *Zusammengefügte* *harmonisch* zusammen und ergibt eine *Einheit*. Demgegenüber ist bei der *notwendigen* *Einheit* vieler Folgen aus einem *einigen* Grund keine *zufällige* *Zusammenfügung* gegeben und es konnte in dieser Beziehung kein *Wille* erkannt werden. Jedoch ist Kant im *EmBG* der Meinung:

„Daß die wahrgenommene *Notwendigkeit* in Beziehung der Dinge auf regelmäßige Verknüpfungen, und der Zusammenhang nützlicher Gesetze mit einer notwendigen Einheit, eben so wohl als die *zufälligste* und *willkürlichste* Anstalt einen Beweistum von einem *weisen Urheber* abgebe; (...) Um dieses gehörig einzusehen, so merke ich an: daß die Ordnung und vielfältige vorteilhafte *Zusammenstimmung* überhaupt einen *verständigen Urheber*¹⁶⁶ bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob diese Beziehung denen Dingen *notwendig* oder *zufällig* ist (EmBG, 691).

Damit ist für Kant, noch ehe auf die Art und Weise dieser *Zusammenstimmung* einer Mannigfaltigkeit zu einer *Einheit* reflektiert wird, der Schluss auf einen Verstand zulässig. Somit kann für denselben sowohl die *zufällige* als auch die *notwendige* Naturordnung herangezogen werden, sofern in ihr nur die *Zusammenstimmung* eines Mannigfaltigen zu einer *harmonischen Einheit* ersichtlich ist. Es ist klar, dass damit die *Wunder* zu einem

¹⁶⁶ Man merke hier, wie Kant innerhalb eines Zitates, das nur einen Halbsatz auslässt, die Terminologie wechselt. Einmal schließt er auf einen weisen Urheber und einmal auf einen verständigen Urheber. Die Begriffe scheinen synonym verwendet zu werden, was bereits angedeutet wurde.

Schluss auf den *Verstand* Gottes nicht zu gebrauchen sind, denn diese unterbrechen den Zusammenhang und geben damit zwar Anlass auf einen Herr der Natur über einen *partikularen Zweck*, aber nicht auf einen *Verstand*, schließen zu können. Das war mitunter der Grund, weshalb letztere von Kant nicht zu einer Physikotheologie im engeren Sinn gezählt wurden, denn er ließ lediglich die beiden letzten Wege als Wege einer Physikotheologie zu.

Es ist in der *Natur* eine *Ordnung* und *Harmonie* unter verschiedenen Folgen gegeben. Dies wird von einem Betrachter zuallererst wahrgenommen. Es darf dabei nicht vergessen werden, dass die Perspektive der Betrachtung umgedreht worden ist. Es wird nicht mehr vom *ens necessarium* und *Grund* aller *Möglichkeit*, auf eine Vielfalt geschlossen, sondern umgekehrt, von einer wahrgenommenen und im *Realverstand* voneinander unabhängigen Mannigfaltigkeit, wird auf eben diesen Grund geschlossen. Es wird in dieser Betrachtungsweise noch nichts gewusst von einem *notwendigen, einigen Grund* aller *inneren Möglichkeit*. In der Verfahrensweise von der *Welt*, als bestimmter, auf deren *Grund* zu schließen ist derselbe logisch später erreicht als die wahrgenommene *Harmonie*. Ebenso wird von dieser Harmonie unter der gegebenen Mannigfaltigkeit, auf die ihr zu Grunde liegenden *Gesetze* geschlossen (Repulsion und Attraktion) und dieselben sind daher logisch ebenfalls später gegeben als die eingesehene *Einheit*. Ebenso sind viele verschiedene Gesetze in der Natur gegeben und dieselben erweisen sich in einer weiteren Untersuchung als in einer *Einheit und Harmonie* stehend.

Wird nun auf einer dieser Ebenen eine Harmonie wahrgenommen, ist sie, ihrer *Möglichkeit* nach, nicht *zureichend* eingesehen und dies ist zuallererst das Moment, das zu einer Ursachenforschung treibt. Die Ursache erklärt die Einheit der Mannigfaltigkeit allerdings, denn es ist ja ihr Grund, der alle ihre Folgen bestimmt, aber dies war, bevor die Ursache gesetzt wurde, noch nicht gewusst worden. Der letzte Grund der Einheit in den Naturgesetzen, den allgemeinsten (Attraktion und Repulsion für Kant), ist, seiner *Möglichkeit* nach, erst durch einen *Verstand* gegeben, der sie geschaffen hat¹⁶⁷. Denn die allgemeinsten Naturgesetze können nicht mehr weiter zurückgeführt werden auf eine, sie

¹⁶⁷ Mann setzt das Ergebnis, also auf dasjenige, was das Ziel der ganzen Bewegung ist, schon voraus, denn er stellt die Frage: „Was hat es aber dann noch für einen Sinn, von verschiedenen Naturen und ihren Übereinstimmungen zu reden, wenn diese eine notwendige Folge von Materiegesetze sind“ (Dasein und Wesen, 163). Hier muss er sich zumindest eine unphilosophische Vorgehensweise vorwerfen lassen. Denn, dass die mannigfaltigen Folgen auf ein ihnen zu Grunde liegendes Gesetz zurückgehen wird erst nach der Wahrnehmung der Ordnung erkannt. Der Grund wird in einer empirischen Betrachtung von ihm vor der Wirkung gewusst.

innerhalb der Natur bedingenden, Ursache, die sie zur Hervorbringung der Einheit und Harmonie ihrer Wirkungen bestimmen konnte. Das ist allerdings in der Betrachtung der Wirkungen jeweils nicht gewusst worden und daher kann Kant schreiben:

„So findet man es gerade zu unmöglich, daß Ordnung und Regelmäßigkeit entweder von Ohngefähr, oder auch unter viel Dingen die ihr verschiedenes Dasein haben, so von selbst sollte statt finden, denn nimmermehr ist ausgebreitete *Harmonie* ohne einen *verständigen* Grund ihrer *Möglichkeit* nach *zureichend* gegeben“ (EmBG, 691).

Wenn nun kein Grund mehr angegeben werden kann, der die Ursache eine ordentliche Folge hervorzubringen, bestimmen würde, ist ihre *Möglichkeit* nicht zureichend beschrieben und sie ist ohne ihren *Grund*. Um weit vorzugreifen, damit es deutlich wird: Gott ist der *einige Grund* aller *Möglichkeit* der Dinge und wenn kein Grund mehr angegeben werden kann, oder wird, hat die Wirkung, bei der stehen geblieben worden ist, ihre eigene, unabhängige Möglichkeit (und damit eigenen *Grund*) und sie wäre nicht in Gott. Dann aber ist Gott nicht *einiger* Grund, was gegen die Voraussetzung ist. Gottes Entwicklung, oder dessen *Genese*, war aber denklich, wie sich zeigte und damit muss zu jeder Wirkung ein Grund angegeben werden können, oder er ist nicht denklich, was aber wiederum gegen die Voraussetzung war.

Wird nun *Ordnung* in einer Mannigfaltigkeit wahrgenommen, ist ihr *zureichender Grund* in Gott und näher, in dessen *Verstand*, zu suchen, weil: „der *Wille* macht nichts möglich, sondern beschließt nur, was als *möglich* schon vorausgesetzt ist“ (EmBG, 663). Ordnung und Harmonie ist nur durch *Regelhaftigkeit* und *Gesetzlichkeit* möglich, denn sonst wäre wiederum die *Ordnung und Harmonie* nicht ihrer *Möglichkeit* nach zureichend gegeben, womit sich Gottes *Verstand* als das Vermögen der *Regeln* zeigt. Wenn nun in der *Natur Harmonie und Ordnung* erkannt wird, muss daher Gott das Vermögen der Regeln zuerkannt werden, was nichts anderes ist als dessen *Verstand*, denn es wurde nach dem Grund der erkannten *Harmonie* gefragt.

2.2.4.3 Reinterpretation des gesammelten Materials im Lichte der erreichten Begrifflichkeit

Die *Wunder* wurden als eine Unterbrechung der natürlichen Naturordnung beschrieben. Diese Naturordnung unterliegt dem Ursache – Wirkungszusammenhang und dabei bestimmt jede Ursache ihre Wirkung. Für die Unterbrechung desselben wurde ein *partikulares* Ereignis gesetzt, denn wenn es nicht ein solches gewesen wäre, könnte es

unter ein *Gesetz* subsumiert werden und würde wiederum in den Ursache – Wirkungszusammenhang eintreten. Daher muss das besagte Ereignis partikular sein und ist es nicht durch Gesetze bestimmt, muss es *zufällig* sein. Damit kann als einziger Bestimmungsgrund desselben ein *Willen* angegeben werden, der durch ein Begehren den Zusammenhang unterbricht. Das Begehren muss, wenn es als *Willen* auftreten will, durch einen Begriff, und weiters, durch einen *Zweck* bestimmt werden. Damit wird durch einen partikularen *Zweck* der Ursache – Wirkungszusammenhang unterbrochen und es tut sich ein dem menschlichen Willen sehr ähnlicher kund, denn es ist nur ein *partikularer Zweck* der ihn bestimmte. Der menschliche Willen wurde nämlich beschrieben als durch einen Plan (zum Beispiel von einem Haus) bestimmter, was nichts anderes ist als ersterer.

Bei den Organismen wurde eine Unterdeterminiertheit durch die Naturgesetze festgestellt. Sie sind zwar durch die Materie, und die sie bedingenden Gesetze, bestimmbar, jedoch reichen diese nicht aus, um sie *zureichend* zu beschreiben, denn die ursprüngliche Zusammenfügung verschiedener Vermögen ist durch die Naturgesetze nicht erklärbar. Denn letztere ist *zufällig* und daher nicht durch dieselben beschreibbar, da eine Zusammenfügung durch sie von *notwendiger* Natur ist, weil durch sie alle Vermögen durch einen *einigen* Grund gesetzt werden. Soll nun ein *Grund* für diese *zufällige* Zusammenfügung angegeben werden (und das muss er aus den genannten Gründen), ist ein *Wille* dafür verantwortlich. Der Wille wiederum kann nur durch Vorstellung eines *Zwecks* zum Handeln bestimmt werden. Wo kein *Zweck* gesetzt wird, kann der Wille nicht tätig werden, da es keine begehrte Vorstellung gäbe, die als seine *Wirkung* gedacht wird. „Die Vorstellung der *Wirkung* ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache und geht vor der letzteren vorher“ (KdU, 94; B32-33). Gottes Wille setzt sich einen bestimmten *Zweck* und dies ist ein bestimmter Organismus. Dieser ist der *Zweck* des Willens¹⁶⁸ Gottes und dieser, als dessen *Wirkung*, bestimmt seine Ursachen, die in diesem Fall nichts anderes sind als die verschiedenen Vermögen der *künstlichen* Einheit. Es kann nur deshalb von *Kunst* gesprochen werden, da die Vereinigung der verschiedenen Vermögen nicht durch einen *einigen* Grund (innerhalb der Natur) determiniert ist und daher ein *Zweck* gedacht werden muss, der diese Vereinigung *möglich* macht. Wenn nun die *Wirkung* (der Organismus) der Bestimmungsgrund der Ursachen (die Mittel) ist, werden alle Ursachen durch diese *Wirkung* bestimmt und sie müssen damit eine *Einheit* ausmachen, die zudem

¹⁶⁸ Damit ist der *Zweck* eines Organismus er selbst und dieser kann nicht wiederum einem anderen *Zweck* untergeordnet werden. Er ist daher der letzte, höchste *Zweck* der Natur, aber nicht dessen *Endzweck*. Dieser bleibt verborgen.

harmonisch ist. Denn wenn alle Ursachen und Mittel durch einen *Zweck* bestimmt sind, ist es überhaupt der *Möglichkeit* nach einsichtig, warum sie sich nicht logisch widersprechen (was schon im Rahmen einer Ontotheologie *a priori* konstatiert worden ist), und warum sie *harmonisch* sein sollten (also keine *Realrepugnanz* auftreten kann). Nun ist durch den *Zweck* eine *Zweckmäßigkeit* gesetzt, wie noch ausgeführt werden wird und dies ist nichts anderes als *Ordnung und Harmonie*.

Damit wird ersichtlich, dass jeder Organismus ein *partikularer Zweck* ist, der eine harmonische *Einheit* in sich birgt und diese dadurch zugleich *harmonisch* ist. Es zeigte sich der Organismus jedoch nicht als materialiter, sondern vielmehr als formaliter übernatürlich, denn der *Zweck* bestimmt nicht bei jeder Zeugung die Ursachen desselben, sondern nur bei der *Schöpfung*. Damit wird eine naturgesetzliche Folge eröffnet, die dem Ursache – Wirkungszusammenhang unterliegt.

Bei der notwendigen Naturordnung (beim Luftkreis und der Materie) wurde ebenfalls ein *Zweck* angegeben, worum willen sie da ist und hier wird sich auflösen, warum sich Kant bei der Angabe von letzterem so schwer getan hat. Es wurde ein beliebiger *Zweck* genommen, worum Willen die Luft da sein kann. Es wurde aus einer Fülle von möglichen Zwecken, der des Atmens ausgewählt. Der *Zweck* jedoch (als die Wirkung begehrend), der in diesem Fall das Atmen war, bestimmte seine Ursachen (Elastizität und Schwere der Luft). Der Gegenstand des Zwecks, die Atmung (als Wirkung) hat also, damit sie sein kann, die Ursachen von sich bestimmt. Die Ursachen waren die Schwere und die Elastizität der Luft und sie wurden nur in Bezug auf diese als ihre Ursachen bestimmt. Der *Zweck* bestimmte seine Ursachen und ging ihnen (logisch) vorher. Dann aber können die Ursachen (denn sie sind nur durch den *Zweck* gesetzt und nur auf ihn bezogen) lediglich in Bezug auf diesen einen *Zweck* gedacht werden. Denn er ging ihnen vorher und sie wurden wegen ihm gesetzt. Des gleichen, als *Zweck* des Luftkreises wurde das erträglich machen des Klimas in den heißen Breitengraden angegeben. Dieser *Zweck* hat ebenfalls seine Ursachen bestimmt und sie konnten nur auf ihn, als sie bedingend (da er ihnen logisch vorher ging), vorgestellt werden. Damit aber ist eine *Harmonie* unter den Gründen der Wirkungen (nach der Kausalität jetzt betrachtet) verunmöglicht, denn jeder Grund wurde durch seine Wirkung bestimmt und die Wirkung ist ein je *partikularer Zweck*. Hier ist der tiefere Grund zu suchen, warum es für Kant unmöglich ist, eine Harmonie, ohne einen sie bestimmenden Grund, zu erreichen. Denn wenn die *notwendige* Naturordnung nach *Zwecken* betrachtet wird, wie es in der gewöhnlichen Physikotheologie durchwegs geschieht, kann keine *Harmonie* erreicht

werden (da jede Wirkung *absolut* ihre Ursache bestimmt, ohne Rücksicht auf Zusammenstimmung und *Ordnung* mit anderen Wirkungen, oder *Zwecken*), die jedoch in einer naturwissenschaftlichen Betrachtung *bewiesen* ist¹⁶⁹ durch die Zusammenstimmung vieler Folgen in einem Grund und somit fällt jene hinter letztere zurück und kann sie nicht erklären.

Nun ist als der *Zweck* der allgemeinen Bewegungsgesetze die *Materie* gesetzt worden, denn die Materie entsteht aus denselben. Die Wirkung bestimmte auch hier ihre Ursachen und bedingt sie, weshalb sie auf genau diesen Zweck eingeschränkt werden. Nun sind jedoch alle Wirkungen der Materie dem *Prinzip der Sparsamkeit* unterworfen und wird dieses gesetzt als das, worauf alle Wirkungen der Materie bezogen sein sollen, werden dieselben durch es bestimmt und nur durch es ermöglicht, denn die Wirkung (in diesem Fall die Zusammenstimmung) geht der Ursache vorher¹⁷⁰. Damit sind wiederum zwei *Zwecke* gesetzt, die ihre Ursachen bestimmen und es ist im *Realverstande* nicht einsichtig, warum sie dennoch *harmonieren* können.

Daraus wird ersichtlich, dass die Betrachtung nach *partikularen Zwecken*, einer *Harmonie* geradezu entgegensteht und dadurch der Schluss auf Gottes *Verstand* im Grunde verunmöglicht werden würde. Denn, wenn tatsächlich alle Flussläufe von Gott ausgehöhlt worden wären, würden nur *partikulare Zwecke* ersichtlich werden, da niemals ein *regelmäßiger Zusammenhang* unter den Naturerscheinungen beschrieben werden

¹⁶⁹ Das hervorragende Beispiel dafür ist für Kant, wie für viele seiner Zeitgenossen, das nach den newtonschen Gesetzen entstandene Planetensystem. Denn nach dem ptolemäischen Planetensystem würde jener „gekrönte Sternengucker“ allerdings Recht behalten, wenn er sagt: „Wenn ich bei der Erschaffung der Welt von Gott um Rat gebeten worden wäre, hätte ich ihm einen guten Vorschlag unterbreiten können“ (Vgl. hierzu: König Alphons X von Kastilien zitiert nach: Physik und Physikotheologie, 205). Nach letzterem wären die Planeten, nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, gegangen und es wäre niemals ein System daraus ersichtlich geworden. Erst „Newton sahe zu allererst Ordnung u(nd) Regelmäßigkeit mit großer Einfalt verbunden, wo vor ihm Unordnung u(nd) schlim gepaarte Manigfaltigkeit anzutreffen war u(nd) seitdem laufen (die) Cometen in geometrischen Bahnen. (...) Nach Newton ist Gott gerechtfertigt u(nd) nunmehr ist Popens Lehrsatz („Alles ist gut“) wahr“ (Kant zitiert nach: Physik und Physikotheologie, 199). Und, um die Pointe zu bringen, es wäre keine *Einheit* in den *Gesetzen der Natur* ersichtlich geworden. Damit ist der Hauptfeind der Physikotheologen Newton, denn dieser hat einen notwendigen Zusammenhang der Mannigfaltigkeit in der Paradedisziplin der damaligen Naturwissenschaft erwiesen.

¹⁷⁰ Hier ist der Punkt, an dem vollends die Unabhängigkeit der beiden Gesetze voneinander einsichtig geworden ist. Vorher fehlte dazu noch der, jetzt erst entfaltete, *Zweckbegriff*.

könnte¹⁷¹. Der Verstand wird aber gerade durch letzteren erschlossen. Wo er nicht auftritt, ist auch kein Schluss auf einen Verstand möglich. Dann fiel damit, darüber hinaus, die Eigenschaft in Gott weg, die *Güte* und *Weisheit* erst ermöglicht, wie sich noch zeigen wird. Daher, und dies ist die Pointe, verunmöglicht die Naturbetrachtung mit ihrer *Gesetzlichkeit* und Zusammenhang unter den Folgen, eine Zweckbetrachtung nach *partikularen Zwecken*. Die Naturwissenschaft hat dies als absolut genommen und daraus das Postulat gemacht: Es gibt in der Natur keine *Zwecke*. Kant wird dem voll zustimmen, jedoch ergänzen: Es gibt in der Natur keine *partikulare Zwecke*, aber dafür *Zweckmäßigkeit*. Eine theologische Konsequenz daraus wird unter anderem die sein, dass Gottes *Wille* (im Letzten) nicht als ein Wille denkbar ist, der sich *partikulare Zwecke* setzt¹⁷². Dies wäre ein Willkürgott und nicht mit der *Güte* und *Weisheit* desselben (die schon im Namen JHWH durchschimmert) zu vereinbaren, die aber zu den Grundbestimmungen Gottes im Christentum gehören¹⁷³. Damit konnte Gott bei der Schöpfung kein partikularer Zweck zu Grunde liegen, was nun, entgegen Manns Behauptung, erhoben werden kann¹⁷⁴. Denn die Naturwissenschaft verbietet dieses und will die Theologie nicht hinter dieselbe zurückfallen, muss sie dies ernst nehmen. Dadurch wird im Übrigen eine Revision des Gottesbildes durch die Naturwissenschaft erreicht, die der Theologie den Weg vorgibt, wie Gott ohne Anthropomorphismus zu denken ist und ihre Naturforschung, je weiter sie getrieben wird, dient dieser Sache und muss daher begrüßt und nicht abgelehnt, werden.

Zum Abschluss wird noch daran erinnert, dass in der Kategorisierung des Materials die Bedingung, die das Besondere unter das Allgemeine subsumierbar machte, noch nicht angegeben worden ist. Dies kann nun geschehen. Diese Allgemeinheit ist nichts anderes

¹⁷¹ Das ist mitunter der Grund, warum Kant eine faule Vernunft in der Naturbetrachtung ablehnt. Denn wenn dieser der Vorzug eingeräumt werden würde, könnte eine Gotteserkenntnis niemals stattfinden und Kants eigenes Projekt wäre gescheitert. Er redet also an dieser Stelle nicht nur der Naturwissenschaft das Wort, sondern zur gleichen Zeit sich selbst und der Theologie. Man könnte dies so ausdrücken: Lasst die Naturwissenschaft um Gottes Verstand, wie meiner Absicht und der Theologie, willen, ihre Arbeit machen und mischt euch nicht ein! Denn wenn ihr dies tut schneidet ihr euch selbst ins Fleisch.

¹⁷² Es also nicht die Schwierigkeit ist, Gott einen allgemeinen Willen aus der Betrachtung der *notwendigen* Naturordnung zuzuerkennen, sondern vielmehr einen *partikular* bestimmten Willen.

¹⁷³ Deshalb ist der Aufweis von „Gottes *Weisheit*, Macht und Güte (...) ein durch die gesamte physikotheologische Bewegung hindurchgehender Ternar“ (Dasein und Wesen, 237). Auch Kant schließt sich diesem Ternar an, jedoch reicht unter seinen Vorzeichen der Aufweis von Gottes *Weisheit* aus, um alle drei Eigenschaften abzudecken.

¹⁷⁴ Am Anfang stünde laut ihm ja ein Entwurf, ein Plan, eine sinnliche Antizipation der zu erreichenden Vorstellung. Vgl. hierzu: *Dasein und Wesen*, 176

als Gott selbst, allerdings als dessen Vermögen, *Verstand* und *Willen*, begriffen. Das Besondere waren die Materie, die Geometrie, die *Wunder*, die Organismen und das *Dasein*. Die Bedingung, die sie je unter eines der Vermögen subsumierbar machte, war der *Zweck*. Hatten sie einen Bezug auf denselben, war ihre Abhängigkeit moralischer Natur, hatten sie diesen Bezug nicht, war ihre Abhängigkeit unmoralischer Natur und sie kamen daher dem *Wesen* Gottes zu.

2.2.4.4 Das Ineinanderfallen von Verstand und Willen Gottes (6. Betr. 2. Nr. 2. Abt.)

Bei den Organismen wurde von der ihnen *zufällig* zukommenden Zusammenstimmung verschiedener, voneinander unabhängiger Vermögen, auf den *Willen* geschlossen. Zur gleichen Zeit wurde von der *Harmonie* und der *ordentlichen* Zusammenstimmung der verschiedenen, voneinander unabhängigen Vermögen, auf den *Verstand* geschlossen, der als der einzig *zureichende* Grund dafür angegeben werden konnte. Nun gingen diese Schlüsse (einmal auf den Willen und einmal auf den Verstand) von der gleichen Grundlage aus, nämlich von den Organismen in der Zusammenstimmung ihrer Vermögen. Wurde dabei auf die *zufällige* Zusammenstimmung reflektiert, ergab sich daraus der Schluss auf den Willen, wurde auf die zufällige *Zusammenstimmung* reflektiert, ergab sich daraus der Schluss auf den Verstand Gottes. Hier stellt sich die Frage, ob denn dieser Umstand nicht Hinweis auf ein bloßes Bestehen dieses Unterschieds in der Reflexion gibt und dies wird im Folgenden versucht aufzuzeigen.

Es wurde angegeben, dass der *Zweck* seinen Mitteln, oder seinen Ursachen, vorhergeht und dieselben (als ihre Wirkung) bestimmt. Dabei konnte jede durch einen Zweck bestimmte Ursache nur als auf den sie bestimmenden Zweck bezogen, vorgestellt werden und sie erschöpfte sich in der Hervorbringung dieses einen Zwecks. In der Naturbetrachtung jedoch ergab sich ein *notwendiger* Zusammenhang unter den, durch einen *einigen* Grund bestimmten, Folgen (als Wirkungen). War der Grund zu einer Folge gegeben, waren die anderen Folgen mit diesem Grund (als *möglich*) *notwendigerweise* mitgesetzt. Damit wurde die Bestimmung der Ursache durch einen sie bestimmenden *Zweck* aufgebrochen, da die Ursache viele Wirkungen (die alle zur gleichen Zeit als Zwecke angesehen) und Folgen hervorbringen konnte, denn es wurde in der Teleologie jede Ursache durch denjenigen Zweck bestimmt, der ihr vorherging.

Trotz dieses Umstands (einer Zwecklosigkeit innerhalb der Naturbetrachtung) ergaben sich aus einem *einigen* Grund viele *ordentliche* Folgen. Die Wirkungen des Grundes waren immer derartig geartet, dass sie eine *Einheit* ergaben, die unter Regeln und *Gesetze* gebracht werden konnten¹⁷⁵. Daher also stimmten die *Formen* der einzelnen Erscheinungen (Atmung und Luftkreis), Prinzipien (Prinzip der Sparsamkeit) und Gesetze (Repulsion und Attraktion), untereinander überein und dies kann mit Kant wie folgt genannt werden: „Die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist (nenne ich) die *Zweckmäßigkeit* der *Form*“ (KdU, 35; Einleitung B XXVII-XXVIII) derselben. Obwohl also innerhalb der Naturbetrachtung kein *Zweck* angegeben werden kann, da dieser immer hinter der von Newton bewiesenen *Einheit* der Erscheinungen unter *Gesetzen* zurückbleiben würde, stimmen die Erscheinungen zumindest ihrer *Form* nach überein. Um dies in einem Bild zu verdeutlichen: Es ist eine Erscheinung (oder Gesetz) gesetzt und diese hat eine *Form*. Diese Form nimmt eine bestimmte Sphäre ein, die durch die Form der anderen Erscheinungen (oder Gesetze) *real* nicht bestritten wird. Damit ergibt sich eine *Harmonie* unter den Erscheinungen ihrer *Form* nach, denn die Form der einen Erscheinung kommt der Form der anderen nicht in den Weg (Harmonie).

Aus diesem Grund stellt sich sofort die Frage, worin die *Möglichkeit* der eben angegebenen *Harmonie* besteht. Im *Realverstande* genommen und in einer *Zweckbetrachtung*, wie sie die gewöhnliche Physikotheologie praktiziert, sind die Erscheinungen untereinander ohne einen Zusammenhang und es ist nicht möglich einen Grund anzugeben, warum die Form der einen Erscheinung, die Grenze der Form einer anderen sein sollte. Nun gibt der Begriff der *Zweckmäßigkeit* bereits Anleitung, um auf den Grund dieser *Möglichkeit* zu kommen. Denn wenn ein *Zweck* gesetzt werden würde, wären die Ursachen dieses Zwecks durch letzteren bestimmt und es wäre, der *Möglichkeit* nach, einsichtig, warum die Formen sich ihre Gebiete nicht bestreiten. Es wurde aber gerade im Bereich der Naturbetrachtung alle Zwecksetzung bestritten, die ihre Ursachen bestimmen könnte. Der einzig denkbare Zweck in dieser Beziehung (für einen menschlichen Willen), der immer an *partikuläre Zwecke*¹⁷⁶ gebunden ist und das Denkmodell jeder Teleologie,

¹⁷⁵ Das vorzüglichste Gesetz ist für Kant in diesem Zusammenhang das Gravitationsgesetz Newtons in der Himmelsmechanik, das alle Erscheinungen des Himmels, auch die Kometen, unter ein *einiges* Gesetz vereinigt hat.

¹⁷⁶ Auch in der *KpV* weiß Kant dies, denn der kategorische Imperativ hat keine Kausalität auf eine gesetzte Handlung, sondern bestimmt nur die *Form* der Maxime, die der Handlung zu Grunde liegt. Jede Maxime ist

laut Mann, abgeben soll, ist die *Ordnung* und *Harmonie* selbst. Denn damit wird ein *partikularer Zweck* gesetzt, der diese Harmonie hervorbringen könnte. In einer rein philosophischen Betrachtung könnte dem zugestimmt werden, jedoch geht es Kant um einen christlichen Gott; und den *Endzweck* der *Schöpfung* in eine Ordnung und Harmonie zu legen, würde dem christlichen Gottesbild widersprechen, denn Gott ist JHWH. Im Übrigen würde damit ein Nebenprodukt, das durch die Naturgesetze selbst erreicht wird, als der Zweck Gottes bei der Schöpfung gesetzt, was ungereimt sein würde.

Hier ist die Grenze einer jeglichen menschlichen Einsicht und Analogie. Denn, wie dieser Zweck Gottes ausgesehen haben mag ist für den menschlichen Verstand nicht einsichtig, weil er sich an dem Modell des menschlichen Willens orientieren muss und letzterer an *partikulare Zwecke* gebunden¹⁷⁷ ist. Wie ein Zweck aussehen mag, der nicht ein partikularer ist, kann vom Menschen nicht gedacht werden und dies erkennt Kant im *EmBG* an. Jedoch muss ein *Zweck* Gottes *postuliert* werden, denn eine *Zweckmäßigkeit* ist ohne einen sie bestimmenden Zweck nicht zu denken¹⁷⁸. Damit wird ein grober Anthropomorphismus vermieden und es kann zudem noch hinzugesetzt werden, dass Gott bei der Schaffung des Kosmos, oder besser bei der *Schöpfung*, keinen Plan verfolgt hat¹⁷⁹, denn derselbe wäre wiederum ein *partikularer Zweck*. Es ist damit ebenfalls in keiner Weise eine *Willkür* Gottes in dieser Beziehung ausgesagt, denn es wird lediglich auf die Uneinsehbarkeit des Willens Gottes Wert gelegt. Der *Endzweck* der Schöpfung kann aus eben denselben Gründen auch nicht die *Möglichkeit* der Kausalität nach Freiheit in der Welt sein, denn diese ergibt sich notwendigerweise aus dem Zusammenfall von Willen und Verstand Gottes. Ersterer bleibt für uns uneinsehbar und absolutes Geheimnis.

aber von *hypothetischer* Natur und nur ihre Form wird als *allgemein* bestimmt, oder besser, auf diese Form hin überprüft.

¹⁷⁷ Soll ein Zweck gedacht werden, müsste er bestimmt werden, denn denken heißt urteilen und urteilen ist bestimmen, womit es wiederum in einem *partikularen Zweck* enden würde. Es ist lediglich die *Form* dieses Zwecks einsehbar und die besteht in der *Zweckmäßigkeit* derselben zu einer *harmonischen Einheit*.

¹⁷⁸ Bereits hier, und nicht erst in der *KdU*, lehnt Kant die Beschreibung eines Zwecks im Rahmen einer Naturbetrachtung ab. Es ist nur durch letztere ein Hinweis darauf denkbar, dass es einen Zweck geben, wir also so tun müssen in derselben, *als ob* ein Zweck zu Grunde liege, jedoch ist letzterer nicht einsehbar für den menschlichen Verstand. Dieser Zweck *erscheint* nur in der *Zweckmäßigkeit* und, wie sich noch zeigen wird, in der *Gesetzlichkeit*.

¹⁷⁹ Womit so etwas wie Freiheit des Menschen und Geschichte überhaupt erst denkbar werden. Ist dem Menschen und der Geschichte ein *partikularer Zweck* vorgegeben, sind sie bestimmt und können nicht frei sein. Erst durch diese Art den *Willen* Gottes zu Denken sind wir frei, schaffen uns, und unsere Geschichte.

Es wird ein nicht näher zu bestimmender Zweck durch den Willen Gottes gesetzt und dieser bedingt die *Zweckmäßigkeit* der *Form* der Erscheinungen und *Gesetze*. Damit wird garantiert, dass die Form der einen Erscheinung, die Grenze der Form einer anderen ist. Da der Zweck die Ursachen, als ihnen vorhergehend, bestimmt, ist die *Harmonie* unter den Erscheinungen *notwendigerweise* mitgesetzt. Weil nun die *Formen* der Erscheinungen in der *Zweckmäßigkeit* *ordentlich* zusammenstimmen müssen, ergibt sich eine *Regelmäßigkeit* derselben, da sie eben nicht *zufällig* und chaotisch zusammengewürfelt wurden. Aus jeder Ordnung kann nun zumindest eine *Regel* abgeleitet werden, die eine gewisse *Bedingung* ersichtlich werden lässt, mit deren Hilfe das Besondere unter eine *Allgemeinheit* subsumiert werden kann.

„Nun heißt aber die Vorstellung einer allgemeinen *Bedingung*, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige, (mithin auf einerlei Art und Weise) gesetzt werden kann, eine *Regel* und wenn es so gesetzt werden muß, ein *Gesetz*“ (KrV, 892; A 113-114).

Ist die Bedingung zufällig und beschreibt sie nicht den gesamten Umfang der Erscheinungen, kann dies als eine *Regel* bezeichnet werden. Wo sie ist, kann etwas nach ihr gesetzt sein, muss es aber nicht *notwendigerweise*¹⁸⁰. Ist nun durch diese Bedingung *notwendigerweise* ein Mannigfaltiges, derselben gemäß, gesetzt und beschreibt sie den gesamten Umfang der vorkommenden Erscheinungen, ist dies ein *Gesetz*. Da der *Zweck*, als Bedingung, oder bestimmende Ursache, seiner eigenen Ursachen, gesetzt wird, ist durch denselben das Mannigfaltige der *Form* nach *notwendigerweise so* gesetzt, denn sonst wäre letzteres nicht durch ihn bedingt und er bestimmte sie (als Wirkung) nicht. Damit ist durch den gesetzten *Zweck* ein *Gesetz* überhaupt erst möglich¹⁸¹, denn ersterer schafft sozusagen erst den Raum, innerhalb dem eine Form der *Allgemeinheit* auftreten kann. Wären die Erscheinungen durch den Zweck nicht zu einer *Zweckmäßigkeit* bestimmt, wäre es nicht möglich, eine Bedingung angeben zu können, nach der allgemein und zu jedem Zeitpunkt, jedes Element des Besonderen in einer Regel bestimmt wäre. Denn gesetzt es wäre keine solche Bedingung gegeben, wäre der Zusammenhang unter den Erscheinungen

¹⁸⁰ Dem wäre der Fall gewesen, wenn es Newton nicht gelungen wäre, die Kometenbahnen nach der Gravitationstheorie in keplerschen Ellipsen beschreiben zu können.

¹⁸¹ Wird von der Empirie her gedacht, konnte man ebenfalls darauf kommen. Denn wenn nur Chaos ist, kann kein Gesetz auftreten, da es nichts Regelmäßiges und Konstantes geben würde. Erst durch die Beschränkung auf eine bestimmte regelmäßige Zusammenfügung wird überhaupt erst Platz geschaffen für ein Gesetz. Denn dieses setzt als seine Möglichkeit eine Zusammenstimmung der Erscheinungen voraus und fixiert diese bloß begrifflich.

in diesem Augenblick nach jener Art, in dem darauf folgenden Zeitpunkt nach dieser Art bestimmt und so fort (denn was sollte sie dazu bestimmt haben diese Form zu halten?). Damit wäre es zwar möglich, dass der Zusammenhang der Erscheinungen in einem Augenblick einer Regel unterworfen wäre, aber dieser Zusammenhang gälte nur für diesen Augenblick, da er, ohne eine ihn bestimmende Bedingung, zu Stande gekommen wäre. Erst wenn eine Bedingung da ist, die ihn notwendigerweise (eben als seine *Bedingung*) bestimmt, kann der Zusammenhang der Erscheinungen in einer *Allgemeinheit* (räumlich und zeitlich) begriffen werden.

Damit ist der Übergang von einer *Zweckmäßigkeit* zu einer *Gesetzlichkeit* noch nicht vollständig beschrieben. Als *Möglichkeit* der *Gesetzlichkeit* wurde die *Allgemeinheit* angegeben. Wo sie auftritt, ist ein *Gesetz* gegeben. Wenn nun ein Gesetz, seiner *Materie* nach, bestimmt wäre, könnte es einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit beschreiben und wäre innerhalb dessen allgemein, jedoch kann damit nicht die gesamte Sphäre der Wirklichkeit beschrieben werden und es wäre nicht im strengen Sinn allgemein. „Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie davon absondert (...) nichts übrig, als die bloße *Form* einer *allgemeinen* Gesetzgebung“ (KpV, 47; B 48-49). Nicht ein *besonderes* Gesetz kann einen streng *allgemeinen* Charakter haben, und dies weiß Kant innerhalb einer *reinen* praktischen Vernunft sehr wohl, sondern lediglich das von jedem Inhalt befreite Gesetz bringt diesen Charakter einzig und allein zur Geltung. Wenn aber die *bloße Form* eines *Gesetzes* übrig bleibt, ist dies die *Form* zu jeglicher *Gesetzlichkeit* überhaupt und dies wird durch eine der Arten des kategorischen Imperativs wie folgt ausgedrückt: „Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte“ (KpV, 53; B 54)¹⁸². Durch die bloße *Form* aller *Gesetzlichkeit* überhaupt wird die *Allgemeinheit* eines *Gesetzes* erst garantiert und bedingt jedes partikuläre, inhaltlich bestimmte Gesetz, der *Form* nach. Von hier aus ist ein inhaltlich bestimmtes Gesetz erst erreichbar und dies geht einem jedem solchen voraus. Die *Natur* ist aber nichts anderes als eine durch die Mannigfaltigkeit solcher *Gesetzlichkeiten* beschriebene *Einheit*.

Der *Zweck* bestimmt seine Ursachen und damit ist eine *Allgemeinheit* gegeben, die durch die *Form* aller *Gesetzlichkeit* überhaupt, ausgedrückt wird. Damit ist dort, wo ein

¹⁸² Hier wäre auch der Punkt, wo erkannt werden kann, warum Gottes Wille *gut* ist, denn er folgt dem kategorischen Imperativ. Damit wird auch einsichtig: „Das Gute steckt nur in Erreichung des Zwecks und wird den Mitteln nur um seines willen zugeeignet“ (EmBG, 673), wenn man sich zudem noch vor Augen hält, dass der Zweck seine Ursachen bestimmt.

Zweck gegeben ist, Gesetzlichkeit und wo Gesetzlichkeit gegeben ist, ein Zweck. Da nun der Zweck nicht positiv angegeben werden konnte, war von ihm nur die *Zweckmäßigkeit* gegeben und diese war wiederum nichts anderes als eine *Gesetzlichkeit*. Denn es durfte die Form der einen Erscheinung nicht die Form der anderen bestreiten, wollte erstere möglich sein. Damit stehen Zweckmäßigkeit und Gesetzlichkeit in einer nicht unterscheidbaren Beziehung und sie sind austauschbare Begriffe.

Die Mitte, wo sich Zweckmäßigkeit und Gesetzlichkeit treffen, ist die *Allgemeinheit*. In dieser sind beide nicht zu unterscheiden und diese wurde durch einen nicht einsehbaren *Zweck* bedingt, weshalb lediglich die Zweckmäßigkeit *für uns* übrig bleibt. Alle Naturgesetze unterstehen der *Bedingung* der *Allgemeinheit*, genauso wie alle (moralischen) Handlungen derselben Bedingung unterstehen. Die Form aller physikalischen Gesetzlichkeit (Naturgesetze) wird durch die *Form* des kategorischen Imperativs bestimmt und alle physikalische Gesetzlichkeit ist erst durch dieselbe in ihrer Allgemeinheit garantiert. Damit macht der *Zweck*

„den Übergang von der *Gesetzmäßigkeit* nach der ersten zum *Endzweck* (d. i. die *Möglichkeit* der Kausalität nach Freiheit in der Natur zu wirken, Anm. B. H.) nach dem letzten möglich, (...) in dem Begriffe einer *Zweckmäßigkeit* der Natur“ (KdU, 60; Einleitung LV-LVI)

und der Wille Gottes in seiner *Zweckmäßigkeit* ist zugleich *Gesetzlichkeit* der *Natur*. Wird Gottes Wille tätig, produziert dieser *Allgemeinheit*, die aus der Perspektive der Naturbetrachtung heraus, als *Gesetzlichkeit*, und aus der Perspektive der Teleologie heraus als *Zweckmäßigkeit* betrachtet wird. Schafft Gott nun ein *Dasein* (*Schöpfung*) ist dies eine moralische Abhängigkeit von Gott und kommt somit seinem *Willen* zu. Wenn er zum Beispiel den *Kosmos* schafft, liegt demselben notwendigerweise, da mit dem *Willen* immer eine *Zwecksetzung* verbunden ist, eine *Form* der *Allgemeinheit* zu Grunde. Diese wird durch die Naturgesetze in ihrer Inhaltlichkeit bestimmt und es wird dadurch die *Zweckmäßigkeit* derselben beschrieben. Nun ist die *Form* der beschriebenen Gesetze jedoch die Form zu aller Gesetzlichkeit überhaupt und diese ist dem kategorischen Imperativ gleich, weshalb sich eine Übereinstimmung der Naturgesetzlichkeit mit einem *allgemein* bestimmten Willen zeigt. Ist der *Wille allgemein* bestimmt (und dies ist eine moralische Handlung nach einer Maxime mit einer derselben zu Grunde liegenden *allgemeinen Form*), ist die *Möglichkeit* einer Übereinstimmung von moralischer Sphäre und Naturgesetzlichkeit, der *Form* nach, gegeben und eine nach physikalischen Gesetzen geschaffene Welt wäre zugleich, der *Möglichkeit* nach, einer moralischen (der *Form* nach)

Zweckmäßig, was eigentlich zu beweisen war. Damit wird durch die Betrachtung der Natur, absteigend, die Möglichkeit einer moralischen Welterschöpfung einsichtig, was Kant in dem folgenden Zitat zur Sprache bringt.

„Frägt man nun, wie hängen diese Naturen von solchem Wesen ab, damit ich daraus die Übereinstimmung mit den Regeln der *Weisheit* verstehen könne? Ich antworte: sie hängen von demjenigen in diesem Wesen ab, was, indem es den Grund der *Möglichkeit* der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen *Weisheit* ist; denn diese setzt jene voraus. Bei dieser Einheit aber des Grundes, so wohl des Wesens aller Dinge, als der Weisheit, Güte und Macht, ist es notwendig: daß alle Möglichkeit mit diesen Eigenschaften harmoniere“ (EmBG, 693)

Damit ist nun die Möglichkeit einer physikalischen Welterschöpfung als moralischer gegeben und wenn es nun gelingen sollte, eine *Schöpfung* nach *Naturgesetzen* aufweisen zu können, wäre nicht nur die *Möglichkeit* derselben als moralischer eingesehen, sondern deren Wirklichkeit bewiesen. Genau das unternimmt nun Kant in seiner *Kosmogonie*, die damit die Klimax des *EmBG* ist und die den Abschluss dieser Diplomarbeit bilden wird, nachdem einige artige Konsequenzen aus dem Erreichten gezogen worden sind.

2.2.4.5 Der Zusammenhang mit der verbesserten physikotheologischen Methode Kants

Bisher wurden erst der Schluss auf den *Willen* Gottes, über eine Unterbrechung der Naturordnung, durch ein material Übernatürliches (*Wunder*), sowie derselbe Schluss auf Gottes *Willen* und *Verstand* von einer *künstlich* zusammengefügt Einheit (Organismen), gewagt. Damit ist erst ein Weg der Physikotheologie (der gewöhnlichen) beschrieben worden. Diesem Weg setzt Kant seine *verbesserte physikotheologische Methode* entgegen, die er wie folgt bestimmt. Man gelangt zur Erkenntnis *Gottes* durch

„die *notwendige Einheit*, die in der Natur wahrgenommen wird, und die wesentliche Ordnung der Dinge, welche großen Regeln der Vollkommenheit gemäß ist, kurz das, was in der Regelmäßigkeit der Natur *Notwendiges* ist (EmBG, 682).

Bisher konnte von der Betrachtung der Natur die *Möglichkeit* dieser *notwendigen Einheit* nicht einsichtig gemacht werden und sie wurde bisher lediglich durch eine Naturbeobachtung erkannt. Nun wurde durch den *Zweckbegriff* eine *Einheit* von *Willen* und *Verstand* Gottes bewiesen, was eine Einsicht in die *Möglichkeit* der *notwendigen Einheit* zustande kommen lassen wird.

Der *Zweck* bestimmte seine Ursachen und brachte dadurch eine *Zweckmäßigkeit* hervor, die *allgemein* war und die gesamte Sphäre, der durch den Zweck bestimmten Ursachen, einnahm. Diese Zweckmäßigkeit hatte die *Form* einer *Gesetzlichkeit* überhaupt und wurde durch inhaltlich gefüllte *Naturgesetze* auf Begriffe gebracht, oder bestimmt. Damit sind die Naturgesetze nichts anderes als eine Konkretisierung (oder eben begriffliche Bestimmung) der *Zweckmäßigkeit*, womit die Gesetze nichts anderes machen als einen Teil der Zweckmäßigkeit zu beschreiben, oder die Bedingung angeben, die sie unter dieselbe subsumierbar machen. Die *Zweckmäßigkeit* wiederum ist nur durch einen, ihre Ursachen bestimmenden, Zweck denkbar, der alles Mannigfaltige (seine Ursachen) auf sich hin ordnet und letztere erst setzt, da der Zweck die Mittel oder Ursachen bestimmt. Dann aber müssen aus den Gesetzen viele Folgen mit Notwendigkeit folgen, denn sie beschreiben nur einen Teil der *Zweckmäßigkeit*, die ihrerseits nichts ist als die *Form* des *Zwecks* für uns (denn der Zweck Gottes als allgemeiner ist für uns nicht einsehbar). Dies ist der Grund, warum viele Folgen in einer *Harmonie* gegeben sind und warum, wenn ein Grund einer Folge gegeben, auch der Grund vieler anderer Folgen mitgesetzt ist.

Beschließt Gott das *Dasein* eines Dinges, oder aller Dinge, tätigt er seinen *Willen*, denn die Abhängigkeit der Dinge ihrem *Dasein* nach, ist von moralischer Natur. Nun konnten Willen und Verstand Gottes nicht mehr unterschieden werden, womit die Abhängigkeit der Dinge selbst, ihrer *inneren* Möglichkeit nach, von Gott einsichtig geworden ist, denn Gott ist durch seinen *Verstand*, oder eben *Wesen*, der *Realgrund* aller Dinge. Letzterer kann er erst sein, wenn neben der *logischen* Widerspruchslosigkeit die *Realrepugnanz* in seinem *Wesen* gehoben worden ist. Dies wird gleich ausgeführt werden. Damit ist er nicht nur der Demiurg, der ein ihm zukommendes Material ordnet (ihm also eine Form gibt), sondern die *innere* Möglichkeit der Dinge selbst hängt von Gott ab und damit ist er nicht nur Demiurg, oder Werkmeister¹⁸³, sondern Schöpfer¹⁸⁴. Denn der Wille Gottes ging in der zufälligen Naturordnung auf die Form derselben, da letztere *zufällig* war. In der *notwendigen* Naturordnung hingegen war die Form ihre *Zweckmäßigkeit* und wurde dadurch dem *Verstand*, als dem Vermögen der Regeln, zuerkannt. Nun war bei der Materie die *Gesetzlichkeit* derselben, die der obersten Naturgesetze der Attraktion und Repulsion, aus der sie sich konstituierte (in diesem speziellen Fall ist es die Eigenschaft

¹⁸³ Die klassische Stelle zum Demiurgen stammt von Platon aus dem Timaios (Vgl. hierzu: Timaios, 39ff; 30bff).

¹⁸⁴ Damit wird dem „feineren Atheismus“ (EmBG, 690) entgegengetreten, der Gott nur als Werkmeister, und nicht als Schöpfer, anerkennt, denn der damit gesetzte Dualismus ist sowohl unchristlich als unüberwindlich.

der *Undurchdringlichkeit*). Letztere sind jedoch keine empirische Data im strengen Sinne mehr, sondern *Gesetz* (in ihrer *Form* der *Allgemeinheit* und der Bestimmung des Materials).

Damit fällt auf dieser Ebene Materie und ihre Form zusammen, was die *innere* Möglichkeit der Dinge selbst über die Bestimmungen der ersten Abteilung des *EmBG* hinaus weiterführt und es überhaupt erst *möglich* macht, dass Gott *Realgrund* ist. Wäre die *innere* Möglichkeit der Dinge empirisches Material (Datum), so könnte Gott nicht *Realgrund* der Dinge sein und dem Pantheismus wäre Tür und Tor geöffnet. Nun sind die allgemeinsten Bewegungsgesetze die Form und Data der *inneren* Möglichkeit der Materie und alles baut sich aus diesen auf, sonst wären sie nicht die allgemeinsten Bewegungsgesetze und zugleich Materie. Dann aber ist Gott durch seinen Willen (Verstand, Wesen) die *innere* Möglichkeit der Dinge (die nichts weiter sind als die in eine bestimmte Form gebrachte Materie, die bisher ohne *bestimmte Form* beschrieben wurde) und somit ist nicht nur die Form von Gott abhängig, was ihn als Werkmeister erkennbar macht, sondern Schöpfer, indem er durch die *Form* die *Materie* konstituiert.

Daher, wenn die Form, und somit die Data, von Gott abhängen, ist er der *einige* Grund der Dinge, denn es muss neben ihm kein weiteres Prinzip angenommen werden, das ihm so etwas wie ein *Material* zu ordnen bereitstellt. Er ist durch sich die *innere* Möglichkeit der Dinge und somit ihr einziger, und daher *einiger*, Grund. Diese Eigenschaft allerdings wurde dem *ens necessarium* bereits zuerkannt und damit hat es zumindest dieselbe mit ihm überein. Damit wurde der Weg von der Welt, als bestimmter, zum *ens necessarium* zurückgelegt und entdeckt, dass sie sich in ihren Eigenschaften decken, allerdings ist sie hier nicht aus dem erkannt, was sie selbst ist (also aus ihrer eigenen *inneren* Möglichkeit, oder *Genese*), sondern nur in ihrer *relativen* Notwendigkeit in Bezug auf das *Dasein* der Welt als bestimmter¹⁸⁵. Damit decken sich die beiden Begriffe nicht, was sie allerdings auch nicht müssen, denn es ging nur um eine Rückführung bis an die Grenze des *ens necessariums* (als die *Möglichkeit* desselben), das, in der ersten Abteilung des *EmBG*, aus seiner eigenen *Genesis* sich setzte und somit seine *innere* Möglichkeit angab. Es konnte jedoch demselben die Eigenschaft des *einigen* Grundes der Dinge

¹⁸⁵ Es ist hier ersichtlich, dass beide Arten des *ens necessariums*, dem der *relativen* Notwendigkeit in Bezug auf ein anderes, und der *absoluten* Notwendigkeit, in der Arbeit Kants vorkommen und sich nicht gegenseitig ausschließen. Beide verweisen aufeinander und treffen sich in einem Einheitspunkt, sie schließen sich nicht aus und haben beide im Rahmen eines Gottesbeweises ihre Dignität. Damit geht die Kritik eines Gottesbeweises, der die bloß *relative* Notwendigkeit moniert, ins Leere.

prädiert werden und darin entspricht es dem *ens necessarium* (der ersten Abteilung), womit im Letzten die *Welt*, in ihrer Besonderheit, auf ihre *Möglichkeit* (dem *ens necessarium*) zurückgeführt worden ist und sich der, auf den ersten Blick, *a posteriorische* Beweis, da er auf seine *Möglichkeit* zurückgeführt werden konnte, als *a priorischer* entpuppte, was die Geschlossenheit der Methode des *EmBG* beweist und damit dessen *Einheit* als ontotheologischer *Gottesbeweis*.

Die *innere* Möglichkeit der Dinge wurde, in der ersten Abteilung des *EmBG*, ausdifferenziert in ein *formales* und ein *materiales* der Möglichkeit. Das formale der Möglichkeit war der *Satz des Widerspruchs* und das materiale der Möglichkeit waren die, dem Satz des Widerspruchs zu Grunde liegenden, voneinander unterscheidbaren *Realitäten*, oder wie Kant sie nennt, „die Data oder das Materiale“ (*EmBG*, 637) derselben. Damit waren, die innerhalb der ersten Abteilung angebbaren Bestimmungen der *inneren* Möglichkeit der Dinge, bereits erschöpft¹⁸⁶. An dieser Stelle kann ergänzt werden, dass die *innere* Möglichkeit der Dinge mit dieser Bestimmung nicht ausgeschöpft worden ist, denn dieselbe kommt dem *Wesen* (oder dem *Verstand*) Gottes zu, das zugleich, als durch dessen Willen durchwirkt, beschrieben werden konnte. Der Wille Gottes zeitigt eine *Zweckmäßigkeit* und diese wiederum ist *Harmonie und Ordnung* in der *Gesetzlichkeit*. Daher ist die *innere* Möglichkeit der Dinge nicht nur widerspruchsfrei, sondern darüber hinaus *harmonisch* und diese Bestimmung konnte erst am Ende der zweiten Abteilung des *EmBG* gegeben werden, womit sich eine Unterbestimmung derselben in der ersten Abteilung zeigen konnte.

Die direkte Konsequenz aus der neu gewonnenen Bestimmung der *inneren* Möglichkeit der Dinge ist eine Hebung der *Realrepugnanz* innerhalb der ersteren und damit ist erst der Übergang eines *ens necessariums* zum *ens realissimum* gegeben. Denn aus ersterem mussten alle *realen* Bestimmungen ausgeschlossen werden, da jede derselben sich potentiell im *ens realissimum real* widersprechen konnten, eben, weil durch die in der ersten Abteilung erreichten Bestimmungen der *inneren* Möglichkeit der Dinge, sich nur eine *logische* Nichtwidersprüchlichkeit erkennen ließ. Damit war eine Entleerung des Begriffs des *ens realissimum* gegeben, die erst am Ende der zweiten Abteilung durch den

¹⁸⁶ Damit konnte in der ersten Abteilung des *EmBG* weder die *Realrepugnanz* der *Realitäten*, noch überhaupt näher bestimmt werden, was die *innere* Möglichkeit der Dinge denn nun ist, denn was das *Materiale* der Möglichkeit, ist war außer dem Bereich der Bestimmbarkeit und wurde erst hier näher bestimmt.

Aufweis des ineinander fallen von *Verstand* und *Willen* in Gott, gehoben werden konnte¹⁸⁷. Denn damit ist erst eine *Harmonie* der *Realien* in der *inneren* Möglichkeit der Dinge gegeben und daher eine *Realrepugnanz* in denselben und damit in Gott selbst (als *einiger* Grund aller Dinge) verhindert, woraus ein Übergang vom *ens necessarium* zum *ens realissimum* möglich wird; und derselbe muss möglich sein, da Gott *Schöpfer*, also *Grund* der Welt in ihrer Vielfältigkeit ist und die Wirkung die Ursache nicht übertreffen kann. Durch die Bestimmung Gottes als *ens realissimum* wird eine *Schöpfung* daher erst möglich.

2.2.5 Die Realdefinition Gottes

Die *Beziehung* setzt (sich als) *Beziehung*, wodurch sie *für sich* werden muss. Dadurch werden in dieser Tätigkeit die Sätze der Identität und des Widerspruchs gesetzt, durch den ersteren wird sie *als* sie fixiert, durch den zweiten werden alle Bestimmungen von ihr ausgeschlossen, außer der, sie zu sein. Dadurch entleert sie sich und wird *bloße Form*, der ein Material gegenübertritt. Letzteres muss sie wiederum vermitteln, denn sie ist *Beziehung* und kann diese Vielfalt nicht nicht beziehen, was sollte sie auch dazu bestimmen, es nicht zu tun. Da sie nun jedoch *bloße Form* ist, kann sie den, durch den Satz des Widerspruchs, gesetzten Widerspruch unter den bezogenen Bestimmungen nur noch feststellen, aber nicht mehr durch sich erklären, sie ist ja nur noch *bloße Form*. Damit wird der Satz des Grundes, denn es wird *für sie* im *für sich*, dass sie nicht selbstgenügsam ist, eben da sie den Widerspruch nicht aus sich, dem *Inhalt* nach, erklären kann. Da nun im abgründigen Sein (ihrem Ursprung) Form und Gehalt nicht getrennt waren, ist *für sie* durch *es* der Widerspruch auch dem Inhalt nach garantiert, sowie zudem noch die *Möglichkeit* der *primitiven* Begriffe.

Damit sind die Inhalte, oder das Material, *für sie außer* ihr, denn sie wurde gewahr, dass sie sich nicht selbst genüge und damit musste sie etwas setzen, das nicht *sie* ist (und damit nicht im *für sich*). Da sie allerdings sich als *einigen* Grund erkannte, musste dieses Etwas dennoch sie selbst sein, allerdings nicht sie *selbst*, sondern *sie*, jedoch in einem

¹⁸⁷ Damit aber ergibt sich ein selbstständiger Beitrag der zweiten Abteilung des *EmBG* zum Begriff der inneren Möglichkeit der Dinge, folglich konnte die erste Abteilung nicht abgeschlossen sein und die zweite Abteilung ist mehr als nur eine Illustration des in der ersten Abteilung dargelegten oder das a posteriorische Pendant des a priorischen Gottesbeweises der ersten Abteilung.

Zustand des *nicht für sich*, da dies das einzige ist, was *sie* ist, aber nicht *sie selbst*. Es ist ihr undenklicher, *für sie* immer verlorener *Grund*.

Damit wird *für sie* einsichtig, dass sie *wurde*, nicht immer *für sich* war und sich *entwickelte*, was ein *für sich* werden des (sich) ist, denn es gab nichts *außer* ihr, da sie *einiger* Grund war und sie *war* schon durch das (sich) beziehen auf (sich) in ihrer ontischen Entwicklung und dieses (sich) wird nun *für sie*. Das (sich) ist nichts anderes als das *werden* des Satzes der Identität und des Satzes des Widerspruchs, denn durch die beiden Sätze *wird* sie *für sich*, allerdings kann dieses *für* (sich) noch nicht fixiert werden *für sie*, da beide Sätze erst im werden begriffen sind. Wenn sie geworden sind, wird die Tätigkeit des *für* (sich) *werden als* sie fixiert und sie wird *für sich*, aus der Tätigkeit ist Ruhe geworden und das (sich) ist nichts anderes als sie *selbst*.

Dieser Schritt erscheint marginal, allerdings wird durch denselben in das (sich) das *für sich* eingepägt und sie kann sich nun in demselben erkennen und wieder finden (das *für sich* wird *für sie*. War vorher der Widerspruch dem Inhalt nach durch ihren Ursprung garantiert, ist er jetzt *für sie* im *für sich*, denn das (sich) ist im Übergang des abgründigen Ursprungs und des *für sich* der Punkt, wo sich beide treffen. Er ist der Punkt, wo weder *für sich* noch Ursprung ist, sondern beide übereinkommen und der Ursprung *als* solcher (jedoch nicht (als) Ursprung) eingeholt wird. Er ist weder bereits *für sich*, noch ist er bloßer, unbestimmter Ursprung.

Damit ist der Vorgang, die *Tätigkeit* des *Werdens*, in ihr und damit wird *für sie*, dass sie (sich als) sie setzend war, woraus in weiterer Folge ihre Entwicklung als gerichtete Entwicklung ansichtig wird. Denn sie wurde *Beziehung* und *für sich*, nichts anderes. Ein gerichtet sein ist jedoch nicht ohne einen *Zweck* vorstellbar. Letzterer hat mit einem Willen noch nichts gemein, denn sie entwickelte sich *notwendig als Beziehung*, aber *für sie* ist diese Entwicklung dennoch gerichtet (jedoch nicht durch den Zweck als solchen). Damit aber ist eine *Ordnung* in ihr gesetzt¹⁸⁸, denn der Zweck organisiert sich in eine *Zweckmäßigkeit* und damit in eine *Gesetzlichkeit*.

Der Zweck kann nun auf zwei Arten angesehen werden, jedoch kommt er von der Entwicklung her und ist *für sie* nur in derselben ansichtig. Jede Entwicklung geht worauf hin und dadurch wird ein Zweck gesetzt. Jedoch kann diese Entwicklung entweder *notwendig*, oder *zufällig*, sein. Ist die Entwicklung notwendig, erscheint der Zweck als eine

¹⁸⁸ Damit ist die *Realrepugnanz* gehoben und das *ens necessarium* kann erfüllt werden zum *ens realissimum*.

*Gesetzlichkeit*¹⁸⁹, denn sie ist notwendig und *allgemein* auf diese Art geschehen. Ist sie jedoch zufällig, erscheint der Zweck als eine bloß *zufällige Vereinigung*, denn es hätte auch anders verlaufen können und konnte nicht allgemein *so* gesetzt werden¹⁹⁰. Damit ist der *Zweck* in zwei Arten aufgelöst, die beide Zweck *sind*, allerdings verschieden betrachtet. Damit haben sich der *willkürlich* bestimmte Wille und *Gesetzlichkeit* getrennt. In der *Gesetzlichkeit* sind noch, und bleiben es auch, der *allgemein* bestimmte Wille und *Gesetz* vereint.

Da *Ordnung* und damit *Harmonie*, in das *ens necessarium* gekommen sind, durch den in ihr erkannten *Zweck*, ist die *Realrepugnanz* gehoben und die *Beziehung* kann das, von ihr bisher noch unbestimmt gelassene, *Material* aufeinander beziehen und damit bestimmen, wodurch es *Inhalt* wird und in sie aufgenommen werden konnte, was nichts anderes ist als das *ens realissimum*. Denn es ist durch die *Beziehung* zwar durch das aufeinander beziehen ein *bestimmter* Inhalt gesetzt, aber sie kann noch nicht den bestimmten Inhalt in seiner Besonderheit festhalten und muss alles aufeinander beziehen, solange nur keine *Realrepugnanz* auftritt. Es ist damit *das* Urteil, aber noch nicht ein *besonderes* Urteil abgeleitet, was daher alle möglichen Urteile zwar durchbuchstabiert und sich damit *durchgängig* bestimmt, jedoch noch kein Urteil setzen kann, vor einem anderen.

Im *ens realissimum*, oder dem vereinten *Material* als *Inhalt*, mit dem *für sich* als *Beziehung*, erkennt das *für sich* sich im Inhalt selbst und wird damit zum *für sich für sich*. Denn das *für sich* konnte sich im (sich) erkennen und dieses sich war nichts anderes als das *werden* des *für sich*, wodurch alles *Material* von der *Beziehung* durch die Sätze der Identität und des Widerspruchs ausgeschlossen worden sind. Das *für sich* fand sich in diesem (sich) und damit in dem *Material* wieder und dieses ist in sie im *ens realissimum* zurückgekehrt und durch die *Beziehung* als *Urteil* gegangen. Damit kann sie das *Material* als *Inhalt* setzen. Das *für sich für sich* aber ist *Selbstbewusstsein*, oder ontologisches *für sich*, also Besonderheit, da es sich nun voll auf sich beziehen kann und sich vor sich selbst bringt und damit alle anderen von sich ausschließen muss, aber zugleich auf dieses andere bezogen bleibt und es durch sich perzipiert (in dem Bewusstsein, dem ständigen auf die Welt bezogen sein, und damit urteilen).

Damit wird das *ens realissimum* von jedem dieser Selbstbewusstseine *besonders* angeschaut und ihr *Urteil* ist jeweils ein besonderes. Das besondere Urteil fixiert seine

¹⁸⁹ In dieser *Gesetzlichkeit* ist der Wille als allgemeiner inbegriffen. Denn beides, *reiner* Wille und *Gesetz* sind nichts anderes als *Gesetzlichkeit*, oder ihrer *Form* nach, der kategorische Imperativ.

¹⁹⁰ Was nichts anderes ist als die *Willkür*, oder der nicht allgemein bestimmte Wille.

Perspektive auf das *ens realissimum* und schränkt es (als *intensive* Größe) ein auf seine *Welt*. Damit ist bei der *Weltschöpfung* angekommen worden und es kann an dieser Stelle wieder in den *EmBG* eingestiegen werden.

2.3 Die Weltschöpfung oder die Kosmogonie (7. Betr. 2. Abt.)

Die *Einheit* des *Willens* und *Verstandes* Gottes wurde bewiesen, der *a posteriorische* Gottesbeweis der zweiten Abteilung, über die *innere* Möglichkeit der Dinge, auf seine *Möglichkeit* (des *ens necessariums*) zurückgeführt und es wurde damit der Weg bereitet für eine *Schöpfung* des Kosmos, die zur gleichen Zeit eine physikalische (in der Bestimmtheit der Gesetze ihrem Inhalt nach), als auch eine moralische (in der strengen *Allgemeinheit* der *Form* der inhaltlich bestimmten Gesetze) ist.

Es wurden vor diesem Aufweis, Büttel folgend, kurz einige Arten der Physikotheologie dargelegt, wobei es seine These war, dass er mit den von ihm bezeichneten vier Wegen alle möglichen Physikotheologien, die sich mit einer Entteleologisierung auseinandersetzen, beschrieben habe. Nun erkennt Kant eine *Natur* an, die keinem *Zweck* folgt, da dieser nicht benannt werden kann¹⁹¹ (es ist kein *partikularer* Zweck und damit kein *Zweck für uns*) und trotzdem betreibt er nicht nur eine Physikotheologie, sondern seines Zeichens sogar eine *verbesserte Physikotheologie*. Wenn kein *Zweck* angegeben werden kann¹⁹², der die Natur bestimmt, ist es nicht möglich, von einer teleologischen Überhöhung der Natur, oder von einer physikotheologischen Überhöhung derselben zu sprechen; im gleichen kann nicht von einem wegdiskutieren der *causa efficiens* zu Gunsten einer *causa finalis* die Rede sein, denn erstere ist die einzig legitime Art von Kausalität, für Kant, und es kann ebenso wenig von einer funktionalen Überhöhung des Kausalmechanismus die Rede sein, wenn man in die Ausführungen Kants blickt. Damit wird die Art der Physikotheologie Kants durch diese vier Wege nicht erfasst und es bleibt nur die Frage, welchen Weg er denn eingeschlagen habe.

¹⁹¹ Und hier lasse man sich nicht durch die gewählte Formulierung in die Irre führen. Der Zweck ist nicht bloß *für uns* nicht einsichtig, sondern er ist nicht *partikular*, damit aber überhaupt nicht angebbar, denn dies würde immer eine Bestimmung in sich schließen. Selbst Gott könnte nicht sagen: „Ich schuf die Welt um deswillen und genau dazu ist sie da“. Auch für ihn ist für die Welt kein Zweck (im partikularen Sinne) angebbar. Damit aber ist überhaupt kein *Zweck* angebbar und der Sinn der Welt, wenn man es so formulieren will, ist dem Menschen (wie auch Gott) offen.

¹⁹² Damit fällt auch die Annahme weg, nach der die Materie einen, ihr inhärierenden, *Zweck* hätte. Denn da es keinen Zweck innerhalb der notwendigen Naturbetrachtung gibt, kann der Materie kein Zweck unterstellt werden und die Meinung Manns wäre laut dem zu hinterfragen, wenn er schreibt: „Die mittlerischen Ursachen sind materieimmanent. Sofern damit die Materie ihr *Telos* in sich trägt, ist man versucht, von einer entelechial konzipierten Materie zu sprechen“ (Dasein und Wesen, 179).

Es kann kein *Zweck* eines Naturvorganges angegeben werden. Nichts in der *Natur* (selbst ein Organismus nicht) ist worum willen da, es ist nur wovon her und dieses wovon her ist so oft als möglich eines natürlichen Ursprungs, verbleibt also in einer natürlichen Naturordnung. Es kann daher die Natur in keiner der oben angegebenen Weisen durch einen Schluss auf Gott hin überhöht werden und die Naturbetrachtung nach den naturwissenschaftlichen Methoden ist die einzig gültige. Wird nun eine *Kosmogonie* vorgestellt, wird in ihr mit keinem Wort von Gott die Rede sein können, denn alles in ihr ist Gebiet der Naturwissenschaft, die nichts anderes macht, als die *Gesetze* anzugeben, durch die sich die Natur als *geordnetes* und *harmonisches* Ganzes bilden kann. Da nun, im *Realverstand*, der *Möglichkeit* nach nicht einsehbar ist, warum ein einfaches *Gesetz* *ordentliche* Folgen hervorbringen kann, wenn es nur dem *Zufall* überlassen wäre, bildet dieses das Sprungbrett zu einem Schluss auf Gott. Dies geschieht allerdings nicht durch einen, der *Natur* unterlegten, *Zweck*, sondern durch die wahrgenommene *Zweckmäßigkeit* derselben, deren Grund eben nicht einsehbar (und auch wirklich nicht *ist*) ist. Genau diese *Zweckmäßigkeit* und die dadurch ermöglichte *Gesetzlichkeit*, sind die *Form*, in der die inhaltlich bestimmten *Gesetze* auftreten können und damit ist eine Naturbetrachtung, die viele Folgen auf einen *einigen* Grund zurückführt, immer zugleich eine *moralische* Spekulation (denn sie geht auf eine *Allgemeinheit* und damit auf die *Form einer Gesetzlichkeit* überhaupt und dies ist nichts anderes als der *kategorische Imperativ*). Entsteht demnach vor dem Betrachter aus einem einfachen *allgemeinen Gesetz* ein *Kosmos* (der durch Physik beschrieben wird und nur durch sie) ist dieser Kosmos zugleich moralisch (in seiner *Form* des Gesetzes der *Allgemeinheit* nach) und zum *Endzweck* der *KdU tauglich*, womit der Zweck der Diplomarbeit erreicht, jedoch nicht direkt ausgeführt wird. Die Klimax ist demnach nur eine *Spur* auf diese Übereinstimmung¹⁹³ und das Paradox könnte, mit dem Titel einer Diplomarbeit, so formuliert werden: Es soll sich ein „Sagen über das Gesagte hinaus¹⁹⁴“ (Sagen, 1) ereignen.

¹⁹³ Damit ist die Zusammenfassung Manns der Teleologie Kants, in Bezug auf die Kosmogonie schwer zu halten: „Kants mechanistische Erzeugung des Weltalls ist, so könnte man das Ergebnis unserer Untersuchung zusammenfassen, im Ursprung (Arche) wie im Endeffekt (Telos) teleologisch“ (Dasein und Wesen, 190). Es müsste eigentlich behauptet werden, dass die mechanistische Erzeugung des Weltalls, weder im Ursprunge, noch im Endeffekt, teleologisch ist, aber dennoch auf Gott und ferner auf eine moralische Welterschöpfung, hinweist.

¹⁹⁴ Hier muss allerdings angemerkt werden, dass der Titel eine andere inhaltliche Füllung erhält als es hier der Fall ist. Das Sagen ist in dieser Diplomarbeit anders gedacht, allerdings ereignet sich auch hier ein Sagen über ein Gesagtes hinaus.

2.3.1 Vorbemerkungen zu Kants Kosmogonie

Bevor inhaltlich die Kosmogonie Kants angerissen werden kann, muss eine kurze Erklärung zu derselben vorausgeschickt werden: Sie ist falsch. Ihm gelingt es nicht eine solche, in Übereinstimmung mit der newtonschen Mechanik, zu geben. Dies verwundert nun sehr, denn es werden als die wichtigste Quelle Kants in diesem Zusammenhang, in der entsprechenden Sekundärliteratur, die *Principia* von Newton angegeben und die *Opticks* werden, laut Waschkie, bis auf wenige Randverweise außer Acht gelassen¹⁹⁵. Kant, dies ist die These Waschkies, hat sich bei den Ausführungen seiner Kosmogonie nicht an die *Principia* im strengen Sinn gehalten und daher

„handelt es sich bei Kants kosmogonischen Spekulationen keineswegs um ein Lehrstück der Himmelsmechanik, das die in den *Principia* vorgetragene, mathematisch-formale Theorie der Gestirnsbewegungen nach der dort angewandten logisch-deduktiven Methode weiterführt“ (Physik, 405).

Wenn Kant nicht in der Lage war, die mathematisch-formale Theorie in den *Principia* nachzuvollziehen, hat er diese Methode keineswegs anwenden können, um seine Kosmogonie zu schreiben und er war sich daher vieler Konsequenzen seiner Aussagen auf einer rein physikalisch-mathematischen Ebene nicht bewusst, was einige Fehler in seinen Ausführungen erklären würde. Das allerdings stand für Kant auch nicht im Mittelpunkt seiner Betrachtungen, denn es ging ihm nicht um eine endgültige Darstellung einer Kosmogonie, die unbestreitbar und außer Zweifel gesetzt worden wäre, sondern um eine *Kosmogonie* nach einem Naturgesetz und dabei war es ihm mehr oder weniger egal, ob

¹⁹⁵ „Hinweise auf I. Newtons *Opticks* gehören in der Literatur über die ANuTH (also der *Naturgeschichte*, Anm. B. H.) dagegen zu den rarissima“ (Physik, 405). Zudem ist nicht anzunehmen, dass Kant oder sein Lehrer Knutzen, der ihm über den akademischen Unterricht hinaus noch Privatunterricht in Bezug auf die *Principia* Newtons gegeben hatte, überhaupt in der Lage waren die mathematisch-logischen Herleitungen in ihrer Fülle nachzuvollziehen (Vgl. hierzu: Physik, 390ff) und werden sich daher eher an den Rat Newtons gehalten haben, der in den *Principia* schreibt: „Es genügt vielmehr, wenn man die Definitionen mit den Gesetzen der Bewegung und darauf dann noch die ersten drei Abschnitte aus dem Buch I durchliest. Danach kann man sofort (zur Lektüre des III. Buches) übergehen, wobei man diejenigen Sätze (aus den Büchern I und II), auf die dort verwiesen wird, im Übrigen nach Belieben mit zu Rate ziehen kann“ (Newton zitiert nach: Physik, 393). Dies soll die Leistung Kants und seines Mentors in keiner Weise schmälern, denn es ist wahr, dass „Kant (...) zu den ersten preußischen Gelehrten gehörte, die Newtons Gedanken in ihrer Heimat Eingang verschafften“ (Physik, 396). Weder Kant noch Knutzen waren Mathematiker und hatten daher das Rüstzeug zum Verständnis der Ausführungen Newtons in den ersten beiden Büchern der *Principia*, nicht und ebenso wenig konnten sie jemanden, der bereits mit Newton vertraut war, um Rat fragen.

dies seine Kosmogonie ist, oder die eines anderen, wenn sie nur aus einem einfachen Naturgesetz den *Kosmos* ableiten kann. Dazu schreibt Kant, mit Bezug auf seine eben vorgetragene Kosmogonie, im *EmBG*:

„Mein Zweck, in so ferne er diese Schrift betrifft, ist erfüllt, wenn man, durch das Zutrauen zu der *Regelmäßigkeit und Ordnung*, die aus *allgemeinen* Naturgesetzen fließen kann, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freies Feld eröffnet und eine Erklärungsart, wie diese oder eine andere, als möglich und mit Erkenntnis eines *weisen Gottes* wohl zusammenstimmend¹⁹⁶ anzusehen kann bewogen werden“ (EmBG, 720).

Damit geht es Kant nur darum eine (für ihn) mögliche *Kosmogonie* aus Naturgesetzen aufgezeigt und ausgeführt zu haben, die eine *Regelmäßigkeit und Ordnung* zu erkennen gibt. Denn damit hat er seinen Zweck, nämlich den Aufweis *Gottes* und eine mögliche moralische und gleichzeitig physikalische Welterschöpfung bereits erreicht und ob nun seine Kosmogonie die rechte ist oder eine andere ist in dieser Beziehung egal, wenn sie sich nur nach den Naturgesetzen richtet.

Die hauptsächliche Quelle Kants sind die *Opticks* von Newton, wie dies von Waschkie eindrucksvoll belegt werden konnte¹⁹⁷. Dieselben waren allerdings weniger eine streng mathematisch-logische Theorie, als vielmehr der Versuch Newtons, auf Grund seiner Ergebnisse in den *Principia*, einen Überblick über das Gebiet der damals noch ungelösten naturwissenschaftlichen Fragen¹⁹⁸ für ein breites Publikum zu geben, das durch das Vorhaben getragen wurde, alle Erscheinungen der Natur auf einige wenige (oder nur

¹⁹⁶ Gesetzt, Kant verstand sich vorrangig als Philosoph und Theologe und hatte die Konzeption der *Principia* verstanden, so könnte es (dies ist aber nur eine Vermutung) durchaus sein, dass er das Verfahren derselben durch eine philosophische Vorgehensweise re-produzieren wollte. Denn wenn Newton aus einer mathematisch-formalen Theorie heraus logisch-deduktiv einen Kosmos herleitete, könnte es Kant unternommen haben dasselbe Programm in der Philosophie durchzuführen, indem er aus einer Ontotheologie heraus einen Kosmos ableitet, und somit kann aus seiner Ontotheologie nur ein *Kosmos* entstehen, der der *Form* von den *Gesetzen* Newtons gehorcht (in Bezug auf die vorkommende *Ordnung* und *Harmonie*). Dem würde auch die Form des *EmBG* entsprechen, die analog zu der der *Principia* ist. Auf einen logisch-formalen Teil folgt die Bestätigung durch die Naturbeobachtung und dem dadurch ableitbaren Kosmos.

¹⁹⁷ Waschkie zitiert an dieser Stelle sattsam eine Stelle aus den *Opticks*, die Kants Kosmogonie zu Grunde liegen dürfte. Es geht dabei vor allem um die beiden Grundkräfte der Repulsion und der Attraktion. Letztere wurde durch die *Principia* bewiesen, erstere wurde von Newton und seinen Zeitgenossen als ebenso sicher vorausgesetzt, wobei Kant sich hier angeschlossen hat. Ein Teil dieser Stelle wird im Laufe der Interpretation der Kosmogonie zitiert werden. Vgl. hierzu: Physik, 401ff

¹⁹⁸ Vgl. hierzu: *Physik*, 407

eine) Grundkraft zurückzuführen; was nichts anderes als das ausformulierte, wissenschaftstheoretische Programm aus den *Principia* ist. Er meint dort, dass man versuchen müsse

„an Hand der bei den Bewegung(svorgäng)en auftretende Erscheinungen diejenige Naturkräfte aufzuspüren (durch die jede verursacht werden), um dann aus diesen (Kräften) alle übrigen Phänomene herzuleiten. ... (Newton) sah sich nämlich durch vielerlei Gründe in der Vermutung bestärkt, daß (die von uns beobachtbaren Erscheinungen in der der Natur) auf gewisse, bislang (allerdings zumeist) unbekannte Kräfte zurückgehen, von denen die Bestandteile der Körper entweder aufeinander zugetrieben werden, bis sie schließlich in der Form regulärer Figuren miteinander zusammenhängen, oder (unter Einfluss abstoßender Kräfte) voneinander fliehen und voneinander zurückweichen“ (Physik, 399).

Damit würde von Newton postuliert, und nicht bewiesen, dass alle Erscheinungen der Natur auf die Kräfte der Repulsion und Attraktion zurückgeführt werden können¹⁹⁹, was sein allumfassendes Programm der *Principia* ist und das er in den *Opticks* ausformuliert. Damit ist Kants Entwurf der Weltentstehung

„der programmatische Entwurf zu einer Kosmogonie nach den Direktiven eines seinerseits schon nur vage formulierten, wissenschaftstheoretischen Programms, nach dem alle Vorgänge in der Natur letztlich die Wirkungen anziehender oder abstoßender Zentralkräfte“ (Physik, 405)

sind und daher auf die genauen Implikationen, in Bezug auf ihre mathematische und physikalische Bedeutung, von Kant nicht vollständig durchdacht wurden. Dies sei nur angemerkt, damit der Leser nicht von einer falschen Grundlage her das gegebene Material beurteilt und sich fragt, wie Kant derartig grundlegende Fehler in der Ausführung seiner Kosmogonie unterlaufen konnten.

Damit werden die Vorbemerkungen zur Kosmogonie Kants beendet, mit dem Hinweis darauf, dass es Kant vorrangig um eine *Allgemeinheit* in den *Gesetzlichkeiten* geht, die Newton, innerhalb unseres Sonnensystems, eindrucksvollerweise durch die Miteinbeziehung der Kometenbahnen in seine Theorie, sowie die erfolgreiche Störungsrechnung der Planetenbahnen durch die Gravitationstheorie beweisen konnte, jedoch auf diesen Bereich eingeschränkt geblieben ist. Es war zur Zeit Kants allerdings schon die Partikularität unseres Sonnensystems innerhalb eines weit größeren Kosmos

¹⁹⁹ Damit konnte sich Kant „bei der Hypostasierung von zurücktreibenden Zentralkräften in der Tat am Beispiel Newtons sowie einer ganzen Reihe weiterer Fachleute orientieren“ Vgl. hierzu: *Physik*, 410f

bekannt²⁰⁰, der nun durch den Versuch Kants ebenfalls diesem von Newton entdeckten Gesetz unterworfen worden ist, womit er an dieser Stelle über Newton selbst hinaus geht und eine *Allgemeinheit* der *Gesetze* versucht zu fundieren.

2.3.2 Die Kosmogonie aus den Grundkräften der Repulsion und Attraktion

Geht man in einer wolkenlosen Nacht aus einer lichtverschmutzten Stadt hinaus und wagt an einer ruhigen Stelle, außerhalb letzterer, einen Blick in den klaren Himmel, so bietet sich dem Beobachter ein scheinbares Chaos dar. Wurde von Newton eine *Gesetzlichkeit* innerhalb unseres Sonnensystems gefunden, die es sogar vermochte die Meteoriten in dieselbe einzubeziehen, bietet sich nun dem Beobachter des Sternenhimmels ein Chaos von Lichtpunkten dar, die nach keiner Regel angeordnet scheinen. Damit ist unser Sonnensystem zwar dem *Gesetz* der Gravitation unterworfen, aber die „Fixsterne bekamen kein Gesetz, durch welches ihre Lagen gegen einander eingeschränkt wurden, und man sahe sie alle Himmel und Himmel Himmel ohne Ordnung und ohne Absicht erfüllen“²⁰¹ (Naturgeschichte, 257). Dies konnte jedoch nicht sein, da Kant von seinem Gottesbeweis her eine *Gesetzlichkeit* finden musste, der der gesamte *Kosmos* unterworfen ist. Sollte es nicht gelingen, diesen Fixsternen ein Gesetz zuzuerkennen, wäre Kants Theorie in ihrer Gesamtheit durch die Naturbeobachtung widerlegt worden und damit falsch.

Der soeben genannte Beobachter des klaren Himmels lässt nun seinen Blick über den Himmel streifen und entdeckt dort ein Phänomen, das einer *zufälligen* Anordnung der Fixsterne entgegensetzen scheint und wird durch diesen Umstand zu einer Hinterfragung ihre zufälligen Anordnung getrieben. Der Beobachter wird am Firmament

„denjenigen lichten Streif gewahr, der durch die Menge der Sterne, die daselbst mehr als anderwärts gehäuft sein, und durch ihre sich in der großen Weite verlierenden Kenntlichkeit, ein einförmichtes Licht darstellt, welches man mit dem Namen Milchstraße benennet hat“ (Naturgeschichte, 259).

²⁰⁰ Hier vergleiche man nur die Ausführungen Kants zu den „neblichten Sterne“ (EmBG, 265) in der Naturgeschichte, die heute besser unter dem Namen „Galaxien“ bekannt sind. Damit ist unsere Milchstraße nur ein System unter vielen, die je ihren eigenen Mittelpunkt haben.

²⁰¹ Bei den folgenden Ausführungen wird zumeist der *Naturgeschichte* gefolgt, die eine ausführlichere Beschreibung der Kosmogonie Kants enthält, die allerdings im *EmBG* keine Änderungen erfahren hat, welcher nur einen Abriss der *Naturgeschichte* bietet und einige Sachen der Kürze wegen verwischt.

Die Milchstraße hat ihrerseits zwei Merkmale, die nicht mit einer zufälligen Häufung von Sternen verträglich sind und das wären die Form eines großen Zirkels und der durchgängige Zusammenhang der in ihr begriffenen Sterne. Damit stellt sich die Frage, ob nicht dafür ein Grund angegeben werden kann.

An dieser Stelle bedient sich Kant im *EmBG*, sowie in der *Naturgeschichte*, einer Analogie und stellt ein Gedankenexperiment an²⁰². Es ist eine sichere Erkenntnis, dass unser Sonnensystem geordnet und dem *Gesetz* der Gravitation unterworfen ist, wodurch das Kreisen der Planeten auf einer Fläche und in derselben Richtung um die Sonne gewährleistet wird. Wenn ein Beobachter auf der Erde wäre, der diese Art der Ordnung beobachtete, würde er dieselben als auf einem Band um die Erde angeordnet sehen, da er sich selbst innerhalb dieser Anordnung befindet. Wenn nun nicht nur „sechs Planeten mit zehn Begleitern“ (*Naturgeschichte*, 257) dieses System ausmachen würden, sondern 1000 oder mehr, würden diese auf einem Zirkel liegenden Fixsterne am Firmament, für einen Beobachter mit einem Standpunkt innerhalb des Zirkels, als weißer, einförmiger Lichtstreifen wahrgenommen werden. Nun gibt es einen solchen Zirkel (die Milchstraße) wirklich, also ist diese Erklärungsart richtig.

Wenn nun aus der Perspektive des Beobachters auf der Erde ausgestiegen wird und „eine Fläche durch den Sternenhimmel hindurch in unbeschränkte Weiten gezogen“ (*Naturgeschichte*, 259), gedacht und zudem angenommen werden würde,

„daß zu dieser Fläche alle Fixsterne und Systemata eine allgemeine Beziehung ihres Ortes haben, um sich derselben näher als andern Gegenden zu befinden, so wird das Auge, welches sich in dieser Beziehungsfläche befindet, bei seiner Aussicht in das Feld der Gestirne, an der hohlen Kugelfläche des Firmaments, diese dichteste Häufung der Sterne in der Richtung solcher gezogener Fläche unter der Gestalt einer von mehrerem Lichte erleuchteten Zone erblicken“ (*Naturgeschichte*, 259).

Wenn diese Analogie ihre Richtigkeit behält für den ganzen, über unser Sonnensystem hinausgehenden Kosmos, könnte derselbe dann nicht auch einer *einigen* Gesetzlichkeit unterworfen sein, denn der Ausgangspunkt des Gedankenexperiments war ja unser, nach diesem einen *Gesetz* geordnetes, Planetensystem. Damit kann der Blick eingeschränkt werden auf unser Sonnensystem und wenn für dasselbe eine *Kosmogonie* gelingt, so hat diese Geltung für den gesamten Kosmos.

Kant findet den Ausgangspunkt seiner Kosmogonie durch die Hebung einer Aporie. Unser Sonnensystem ist *geordnet und harmonisch*, es gibt Planeten, die nach einer

²⁰² Vgl. hierzu: *Naturgeschichte*, 260f und *EmBG*, 711

beständigen Regel um die Sonne kreisen und letztere werden durch die Gravitation auf ihren Bahnen gehalten, was durch Newton bewiesen worden ist. Damit wird „man bewogen, zu glauben, daß eine Ursache, welche es auch sei, einen durchgängigen Einfluß in dem ganzen Raume des Systems gehabt hat“ (Naturgeschichte, 273), allerdings ist der Raum zwischen den Planeten leer und hat daher keine physikalische Eigenschaften, womit dieser aller Materie beraubt ist, „die eine Gemeinschaft des Einflusses auf diese Himmelskörper verursachen“ (Naturgeschichte, 274) könnte. Dieser Widerspruch²⁰³ zwischen zwei derart klaren Sachverhalten muss vereinbar sein und Kant drückt dies wie folgt aus: „Es ist ebenso klar, daß ein *Begriff* sein müsse, in welchem diese dem Scheine nach wider streitende Gründe vereinigt werden können“ (Naturgeschichte, 275) und dieser Begriff ist nun der Ausgangspunkt seiner Kosmogonie. Der vermittelnde Begriff ist: „also muß er (der leere Raum, Anm. B. H.) ehemals anders beschaffen und mit genugsam vermögender Materie erfüllet gewesen sein“ (Naturgeschichte, 274).

Damit nimmt Kant an:

daß alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unserer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Kometen bestehen, im Anfange aller Dinge in ihren elementarischen Grundstoffe aufgelöst, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllet haben, darin jetzo diese gebildeten Körper herumlaufen“ (Naturgeschichte, 275).

Kant nimmt an, der jetzt leere Raum wäre am Beginn der Kosmogonie gleichmäßig mit Partikeln erfüllt gewesen, die den gesamten Raum ausgefüllt haben. Kant bezeichnet dies im *EmBG* und in der *Naturgeschichte* als Chaos²⁰⁴; und, wie allerdings von Waschkie richtig angemerkt, „bildeten die Elementarpartikel ursprünglich vielmehr Scharen von ineinander verschachtelte Raumgitter aus Teilchen von jeweils gleicher Dichte, die dem an sich isotropen Raum eine Kugelsymmetrie aufprägten“ (Physik, 503). Damit erscheint das Chaos, aus dem sich die Welt bilden konnte, nicht als chaotisch, sondern *geordnet*. Auf diesen Umstand konnte schon der Gedanken hinführen, dass Gott als *Grund* der *inneren* Möglichkeit der Dinge bereits *harmonisch* und *gesetzmäßig* ist, womit der einfachste Zustand, den er hervorbringen kann, nicht der des absoluten Chaos ist, sondern der einer *Ordnung*. Kant scheint hier das Wort Chaos nur als ein Wort im Vergleich zum späteren Kosmos zu gebrauchen, denn von der Perspektive desselben aus gesehen ist der Beginn seiner Entstehung noch nicht so wie er geordnet und daher chaotisch.

²⁰³ Verwischt findet er sich auch im *EmBG*. Vgl. hierzu: *EmBG*, 715f

²⁰⁴ Vgl. hierzu: *EmBG*, 717 und *Naturgeschichte*, 275

Die Elementarpartikel sind nicht von gleicher Dichte und Schwere, sondern enthalten viele verschiedene Dichten und Schweren. Die dichten Elementarpartikel sind nun seltener und über den gesamten Raum verteilt, womit sich bereits eine Vorstrukturiertheit des Kosmos durch diese „Kondensationskerne“ (Physik, 504) ergibt. Dennoch ist es mit Vorsicht zu genießen, wenn versucht wird, aus den vagen Ausführungen Kants zu diesem Thema, eine genaue Struktur zu erkennen, denn ob diese Partikel nun wirklich eine Kugelsymmetrie bildeten ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Waschkie fährt in seinen Ausführungen fort und schreibt: „Das Zentrum des so (vor)strukturierten Universums markierte dabei ein wohlbestimmtes Teilchen mit der größten aller Dichten, die Gott seiner Materie verliehen hat“ (Physik, 503f). Aus den Ausführungen zur Ontotheologie wird ersichtlich, dass am Beginn der Kosmogonie Gott eben den einfachsten Zustand hervorgebracht hat und dazu ist die Bestimmung einer Mitte des Universums nicht zu zählen. Allerdings musste ein Partikel das Schwerste sein und da es andere, kleinere Partikel kondensierte und in ihm die Gravitation bereits am größten war, musste es ohne Absicht Gottes die Mitte oder das Zentrum des Universums werden. Es ist also kein *besonderer Zweck* nötig, um dies erreichen zu können, da es sich aus den Naturgesetzen von selbst ergibt. Nun sind alle Elementarpartikel mit dem Vermögen der Gravitation ausgestattet und daher „dauert die allgemeine Ruhe nur einen Augenblick“²⁰⁵ (Naturgeschichte, 276).

Durch die Anziehungskraft der Elementarpartikel ziehen die schwereren Teilchen die leichteren zu sich und diese vereinigen sich, womit ihre Dichte und Größe weiter zunimmt und sich daraus Klumpen bilden können, die endlich groß genug sind, um

²⁰⁵ Und hier trennen sich die Systeme Kants und die der antiken Atomisten. Mussten diese noch eine *zufällige* Seitwärtsbewegung annehmen, die eine Bildung des Kosmos erst ermöglichte, kann Kant im Gegensatz zu ihnen auf ein natürliches, *ordentliches Gesetz* innerhalb der Natur zurückgreifen. Es ist im Übrigen sehr erstaunlich, dass Kant als Beispiel dieser Art von Kosmogonie Demokrit und Epikur anführt. Denn ersterer äußert sich in den erhaltenen Fragmenten beinahe gar nicht zu dem Thema der Kosmogonie (Vgl. hierzu: Fragmente 61, 64 und 66; mehr geben die Fragmente in dieser Beziehung nicht her) und dessen Lehre wird erst mit einer begleitenden Lektüre von Leukipp verständlich (Vgl. hierzu: Fragmente 3 und 4). Nun ist ein zufälliger Ursprung einer Seitwärtsbewegung durch die beiden gar nicht belegt und der andere Gewährsmann, Epikur, gibt als Grund dafür an: „Einen Ursprung dieser Vorgänge gibt es nicht: Ursachen sind die Atome und das Leere“ (Epikur, 11). Erst Lukrez verwendet den Terminus „Clinamen“ und den entsprechenden Gedanken in seinem Werk „De rerum natura“ (Vgl. hierzu: <http://de.wikipedia.org/wiki/Clinamen>).

vollends nach dem Gravitationsgesetz zu wirken. Allerdings wird man an dieser Stelle leicht inne:

„daß alle Folgen dieser Wirkung zuletzt in der Zusammensetzung verschiedener Klumpen bestehen würde, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt sein würden“ (Naturgeschichte, 277),

wenn die Natur nicht noch eine andere Kräfte im Ärmel hätte dies zu verhindern und die sich

„vornehmlich äußern, wenn die Materie in feine Teilchen aufgelöset ist, als wodurch selbige einander zurückstoßen und durch ihren Streit die Anziehung diejenige Bewegung hervor bringen, die gleichsam ein dauerhaftes Leben der Natur ist. Durch diese Zurückstoßungskraft, die sich in der Elastizität der Dünste, dem Ausflusse stark riechender Körper und der Ausbreitung aller geistigen Materien offenbaret, und die ein unstreitiges Phänomen der Natur ist, werden die zu ihren Anziehungspunkten sinkenden Elemente durcheinander²⁰⁶ von der geradlinichten Bewegung seitwärts gelenkt, und der senkrechte Fall schlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunkt der Senkung umfassen²⁰⁷“ (Naturgeschichte, 277).

Durch eine Ablenkung der Partikel von ihrer senkrechten Fallrichtung werden dieselben nicht nur mit der Masse des größeren Partikels vereinigt, sondern schlagen mitunter in eine Kreisbewegung²⁰⁸ aus, die erst eine dauerhafte Bewegung der Natur ermöglicht²⁰⁹. Damit

²⁰⁶ Hier ist aus der Sache heraus Gensichen zu folgen, der die Variante anbietet: „...Elemente, wenn der Widerstand, den sie im Fallen gegen einander seitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich ist, welches sich nicht gleichwohl annehmen läßt, durch einander...“. Denn es ist nicht von einer Kraft die Rede, die zwischen den anziehenden und dem angezogenen Körper wirkt, sondern von den angezogenen Körpern untereinander.

²⁰⁷ Die entsprechende Stelle in den *Opticks* ist: „... muß in der Mechanik da, wo die Attraktion nicht mehr wirksam ist, eine Repulsionskraft die Oberhand gewonnen haben. Dabei bieten vor allem die Phänomene der Brechung und der Beugung des Lichtes Indizien dafür, daß es solche Kräfte gibt; denn die Lichtstrahlen werden von den Körpern in beiden Fällen abgestoßen, ohne daß es zwischen dem reflektierenden bzw. beugenden (großen) Körper und den von ihm abgelenkten (kleinen) Lichtkorpuskeln zu einem direkten Kontakt kommt. ... Außerdem folgt dasselbe aus den Phänomenen, die sich bei der Erzeugung von Gasen und Dämpfen zeigen. Wenn bei einem Verdampfungsvorgang auf Grund der Einwirkung von Hitze oder bei einem Fäulnisprozeß Teilchen abgestoßen werden (...), entfernen sie sich nicht nur von dem größeren Körper, dem sie ursprünglich angehörten, ... sondern sie weichen (zugleich) mit erstaunlicher Gewalt voneinander zurück“ (Newton, zitiert nach Physik, 402).

²⁰⁸ Diese Annahme widerspricht „aufs gröbste gegen den Satz von der Erhaltung des Drehimpulses und damit gegen die Prinzipien der Newtonschen Mechanik“ (Physik, 516f).

ergibt sich aus diesem Chaos mit der Zeit eine Kreiselbewegung der größeren, in eine konstante „Umlaufbahn“ um das Partikel mit der größten Dichte sich einschwingenden, kleineren Partikel. In dieser Kreiselbewegung nun ziehen andere, schwerere aber nicht so schwere Partikel die weniger dichten Partikel innerhalb dieser Kreiselbewegung zu sich und bilden innerhalb der Kreiselbewegung wiederum große Partikel, die sich um die größeren Partikel als das Zentrum ihrer Umlaufbahn drehen und so fort.

Diese Kreiselbewegungen sind noch nicht auf eine gemeinschaftliche Fläche bezogen, sondern die Partikel kreisen in beliebiger Weise um den Zentralkörper, der später die Sonne sein wird²¹⁰.

„Und in diesem Umstande zeige sich eine sehr gemeine Regel der Gegenwirkung der Materien, daß sie einander so lange treiben oder lenken und einschränken, bis sie sich die mindeste Hindernis leisten; welchem gemäß die Seitenbewegungen sich endlich in eine gemeinschaftliche Umdrehung nach einer eben derselben Gegend vereinigen mussten“ (EmBG, 719).

Die Partikel werden sich in ihren Umlaufbahnen daher so lange stoßen und einschränken, bis sie sich am wenigsten dabei stören. Dabei hat Kant ein Naturgesetz von Descartes vor Augen²¹¹, dem gemäß die Partikel bestrebt sind, sich so wenig als möglich Widerstand zu leisten²¹². Damit aber ist es Kant gelungen eine gemeinschaftliche Umlaufsfläche der Partikel um einen Mittelpunkt (die Sonne) entstehen zu lassen, was durch die Berechnungen Newtons bewiesen und durch die Milchstraße auch wirklich beobachtet werden kann.

²⁰⁹ Genau hier liegt eines der Probleme der Kosmogonie Kants. Denn auf die Anfrage eines Herrn Bentley, der ein ähnliches Programm wie Kant verfolgt hat, bekam er von Newton die Antwort: „Ich kenne in der Natur keine Kraft, die ohne (die Hilfe des) göttlichen Arms (bei einem auf ein Gestirn hinfallenden Körper) eine seitliche Bewegung verursachen könnte“ (Newton, zitiert nach Physik, 511). Und selbst wenn es diese Kraft gäbe, könnte die Umlaufbahn nicht eine annähernde Kreisbewegung sein, wie sie bei den Planeten ersichtlich ist, sondern wäre eine extrem exzentrische Bewegung, die den Kometen ähnlich ist.

²¹⁰ Damit ist die Möglichkeit des Auftretens von Kometen als Irrläufer erklärt und der erhobene Anspruch eingelöst.

²¹¹ Er denkt dabei nicht an das Sparsamkeitsprinzip von Maupertuis. Welches Gesetz dies bei Descartes nun genau ist, kann in der *Physik*, 517f nachgelesen werden.

²¹² Durch den Zusammenstoß der vielen Teilchen fallen viele auf das Zentralgestirn nieder und dienen dazu „den Klumpen des Zentralkörpers zu vermehren“ (Naturgeschichte, 279). Es bleiben nur diejenigen Teilchen auf der Umlaufbahn, die „gerade den Grad des Seitenschwunges haben, der erfordert wird in dem Abstände, darin sie von der Sonne sind, der Gravitation das Gleichgewicht zu leisten“ (EmBG, 718).

„Unter all diesen aber um eine gemeinschaftliche Achse nach einer Richtung laufenden Zirkeln nur ein einziger ist, der den Mittelpunkt der Sonne durchschneidet, daher alle Materie von beiden Seiten dieser in Gedanken gezogenen Achse nach demjenigen Zirkel eilen, der durch die Achse der Drehung gerade in Mittelpunkte der gemeinschaftlichen Senkung gehet“ (Naturgeschichte, 280).

Darüber hinaus kann Kant durch seine Theorie noch die leichte Abweichung der Planetenbahnen von einem idealen Zirkel begreifen. Denn die Klumpen setzen sich aus Teilchen aus verschiedenen Höhen zusammen, die sich mit der Masse des Klumpens vereinigt haben und daher ist es einsehbar, dass die Kreisbewegung nicht eine ideale ist, sondern ein wenig von derselben abweicht.

Damit wurde durch ein einfaches *Gesetz* (Repulsion und Attraktion) die Entstehung des Planetensystems einsichtig gemacht und ersteres konnte daher für diesen Bereich seine Geltung beweisen. Wenn nun dieses Naturgesetz unser Sonnensystem erklären konnte, würde es durch die Analogie, auf den gesamten Kosmos ausgebreitet werden können und es würden nicht nur die Planeten durch es um ihre Sonnen kreisen, sondern zugleich die Galaxien um einen gemeinsamen Mittelpunkt und dieser wiederum um einen weiteren Mittelpunkt.

„Die Fixsterne (...) sind Sonnen und Mittelpunkte von ähnlichen Systemen. Die Analogie erlaubt es also hier nicht, zu zweifeln, daß diese auf die gleiche Art, wie das, darin wir uns befinden, aus denselben kleinsten Teilen der elementarischen Materie, die den leeren Raum erfüllet, gebildet und erzeugt worden“ (Naturgeschichte, 326).

Und diese Art der Bildung ist durch die Kosmogonie Kants auch wirklich darstellbar, denn es ist ein Zentralkörper, der die nächst schwereren Teilchen zu sich zieht und dieser werden durch andere Teilchen, die ebenfalls zu demselben gezogen werden in eine Seitwärtsbewegung abgedrängt. Um dieses um den Zentralkörper kreisende Partikel sind ebenfalls leichtere Teilchen verteilt und dieser zieht letztere wiederum zu sich und ist ihr Zentralkörper. Um diesen zweiten Zentralkörper sind nun wiederum noch feinere Partikel verteilt, die ihrerseits um denselben kreisen können und daher aufs Neue für sich einen Zentralkörper haben. Dies ist bis in die Unendlichkeit fortzusetzen, wenn man wollte, und es ist nicht einzusehen, auf welcher Stufe der Bildung sich unser Planetensystem befindet. Damit aber ist der gesamte Kosmos aus dem einen *Naturgesetz* ableitbar und die *Allgemeinheit* desselben wurde von Kant bewiesen und somit die moralische Spekulation auf ihren Höhepunkt getrieben.

Am Ende dieser Entwicklung steht, zum einen, der leere Raum, der durch das Hinabfallen aller Partikel zu den schwereren Körpern gebildet worden ist und, zum

anderen, die sich darin in einer Kreisbewegung um ihren Zentralkörper drehenden Planeten, Galaxien und Milchstraßen, was nichts andere ist als das, was heute beobachtet werden kann, womit die *Kosmogonie* zu Ende geführt worden und als *moralische*, durch die *Allgemeinheit* des Naturgesetzes der Gravitation erwiesen wurde, womit das Ziel und damit das Ende dieser Diplomarbeit erreicht worden ist.

4. Bibliographie

Appel, Kurt: *Kants Kritik der Gottesbeweise*; Unveröffentlichte Diplomarbeit, Körperschaft: Wien, 1999

Beig, Stefan: *Kants vorkritische Auseinandersetzung mit der Möglichkeit eines apriorischen Gottesbeweises. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Transzendentalphilosophie*; Unveröffentlichte Diplomarbeit, Körperschaft: Wien, 2005

Büttner, Manfred: *Forschungen zur Physikotheologie im Aufbruch I: Naturwissenschaft, Theologie und Musik in der Aufklärung. Referate des Symposiums zu Halle 1994*; Lit Verlag, Münster, 1995

Camus, Albert: *Der Mensch in der Revolte*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg (24. Auflage), 2001

Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg (7. Auflage), 2005

Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Lehre*; In: Cassirer Ernst: *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Hg.: Recki, Birgit (Band 8); Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001

Cassirer, Ernst: *Leibniz` System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*; In: Cassirer Ernst: *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Hg.: Recki, Birgit (Band 4); Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001

Descartes, René: *Discours de la Méthod pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (Übersetzt von Ostwald, Holger); Philip Reclam Junior Verlag, Stuttgart 2001

Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia* (Übersetzt von Schmidt, Gerhart); Philip Reclam Junior Verlag, Stuttgart, 1986

Die Vorsokratiker II: *Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit* (Übersetzt von Mansfeld, Jaap); Philipp Reclam Junior Verlag, Stuttgart, 1999

Epikur: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente* (Übersetzt von Krautz, Hans-Wolfgang); Philipp Reclam Junior Verlag, Stuttgart, 2000

Fichte, Johann Gottlieb: *Die Anweisungen zum seligen Leben*; Felix Meiner Verlag, Hamburg (5. verbesserte Auflage), 2001

Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*; Felix Meiner Verlag, Hamburg (4. verbesserte Auflage), 1997

Fichte, Johann Gottlieb: *Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/1802)*; Felix Meiner Verlag (2. Auflage), Hamburg, 1997

Fichte, Johann Gottlieb: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792)*; Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998

Goldstein, E. Bruce: *Sensation and Perception. International Student Edition*; Thomson Wadsworth (7. Auflage), Australia (u.a.), 2007

Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik II*; In; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke*, Band 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986

Heidegger, Martin: *Kants These über das Sein*; Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1962

Henrich, Dieter: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*; J. C. B. Mohr (Paul Siebeck Verlag), Tübingen, 1960;

Kaisler, Rudolf Gerhard: *Die Theodizeefrage in der Spannung von Theismus und Atheismus unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Albert Camus*; Unveröffentlichte Diplomarbeit, Körperschaft: Wien, 2007

Kant, Immanuel: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*; In: Kant, Immanuel: Vorkritische Schriften bis 1786, Hg: Weischedl Wilhelm, Bd. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977

Kant, Immanuel: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*; In: Kant, Immanuel: Vorkritische Schriften bis 1786, Hg: Weischedl Wilhelm, Bd. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977

Kant, Immanuel: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen von M. Immanuel Kant*; In: Kant, Immanuel: Vorkritische Schriften bis 1786, Hg: Weischedl Wilhelm, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977

Kant, Immanuel: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*; In: Kant, Immanuel: Vorkritische Schriften bis 1786, Hg: Weischedl Wilhelm, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977

Kant, Immanuel: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*; In: Kant, Immanuel: Vorkritische Schriften bis 1786, Hg: Weischedl Wilhelm, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977

Kant, Immanuel: *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*; In: Kant, Immanuel: Vorkritische Schriften bis 1786, Hg: Weischedl Wilhelm, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977

Kant, Immanuel: *M. Immannuels Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre, von 1765 – 1766*; In: Kant, Immanuel: Vorkritische Schriften bis 1786, Hg: Weischedl Wilhelm, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977

Kant, Immanuel: *Träume eines Geistsehers, erläutert an den Träumen der Metaphysik*; In: Kant, Immanuel: Vorkritische Schriften bis 1786, Hg.: Weischedl, Wilhelm, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*; Philip Reclam Junior Verlag, Stuttgart, 1966

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft; Philip Reclam Junior Verlag, Stuttgart, 1961

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*; Philip Reclam Junior Verlag, Stuttgart, 1963

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Versuch in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*; In: Leibniz, Wilhelm Gottfried: Philosophische Werke in vier Bänden, Hg.: Cassirer, Ernst (Übersetzt von Buchenau, Artur), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten*; In: Cassirer, Ernst (Hg.): Gottfried Wilhelm Leibniz - Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Teil I; Übersetzt von Buchenau, Artur, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen*; In: Cassirer, Ernst (Hg.): Gottfried Wilhelm Leibniz - Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Teil I; Übersetzt von Buchenau, Artur, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Methoden der universellen Synthesis und Analysis*; In: Cassirer, Ernst (Hg.): Gottfried Wilhelm Leibniz - Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Teil I; Übersetzt von Buchenau, Artur, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996

Lobeiras, María Jesús Vázquez: *Kants Logik zwischen Tradition und Innovation*; In: Oberhausen, Michael (Hg.): Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts; Friedrich Frommann Verlag und Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Aus Specimen dynamicum*; In: Cassirer, Ernst (Hg.): Gottfried Wilhelm Leibniz - Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Teil I; Übersetzt von Buchenau, Artur, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996

Mann, Helmut: *Dasein und Wesen Gottes in Kants frühen Schriften. Teil I Kants Physikotheologie*; Veröffentlichte Inauguraldissertation, Körperschaft: Philosophische Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität zu München, 1969

Meier, Georg Friedrich: *Vernunftlehre Teil 1, §§1-280*; In: Schenk, Günter (Hg.): *Schriften zur Geistes –und Kulturgeschichte*; Hallescher Verlag, Halle/Saale, 1997

Müsch, Irmgard: *Geheiligte Naturwissenschaft: Die Kupfer-bibel des Johann Jakob Scheuchzer*; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2000

Newton, Isaac: *Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*; New York, 1952

Newton Isaac: *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Vol. I-II; Cambridge, 1972

Palaiphatos: *Die Wahrheit über die griechischen Mythen. Palaiphatos` unglaubliche Geschichten* (Übersetzt von Broderson, Kai); Philipp Reclam Junior Verlag, Stuttgart, 2002

Panknin-Schappert, Helke: *Innerer Sinn und moralisches Gefühl. Zur Bedeutung eines Begriffspaares bei Shaftesbury und Hutcheson sowie in Kants vorkritischen Schriften*; In: Ecole, Jean (Hg.): *Europae Memoria. Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen* Band 56; Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 2007

Pesl, Matthias: *Sagen über das Gesagte hinaus. Sprache als Modalität der Transzendenz beim späten Emmanuel Levinas*; , Unveröffentlichte Diplomarbeit, Körperschaft: Wien, 2006

Pietschmann, Herbert: *Gott und Universum. Was kann Naturwissenschaft der Theologie sagen?* In: *Theologisch Praktische Quartalschrift: Schöpfung und Theodizee*, Nr. 3/2006, Verlag Friedrich Pustet, Linz, 2006

Pietschmann, Herbert: *Phänomenologie der Naturwissenschaft. Wissenschaftstheoretische und philosophische Probleme der Physik*; Springer Verlag, Berlin, 1996

Pimpinella, Pietro: *Cognitio intuitiva bei Wolff und Baumgarten*; In: Oberhausen, Michael (Hg.): *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*; Friedrich Frommann Verlag und Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001

Pinder, Tillmann: *Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit. Untersuchungen zur Vorgeschichte der „transzendentalen Theologie“*; Veröffentlichte Inauguraldissertation, Körperschaft: Freie Universität Berlin, 1969

Platon: *Timaios* (Übersetzt von Paulsen Thomas und Rehn Rudolf); Philipp Reclam Junior Verlag, Stuttgart, 2003

Sala, Giovanni B.: *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*; In: Funke, Gerhard (Hg.): *Kantstudien, Ergänzungshefte 122*, Walter de Gruyter Verlag, New York, 1990

Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*; In: Sartre, Jean Paul: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1990

Schelling, G. W. J.: *System des transcendentalen Idealismus (1800)*; In: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Ausgewählte Schriften, Band 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985

Schelling, G. W. J.: *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799)*; In: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Ausgewählte Schriften, Band 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985

Schmucker, Josef: *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*; In: Funke, Gerhard: *Kantstudien, Ergänzungshefte 112*, Walter de Gruyter Verlag, New York, 1980

Schmucker, Josef: *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*; Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1983

Schwaiger Clemens: *Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant*;
In: Oberhausen, Michael (Hg.): *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*; Friedrich Frommann Verlag und Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001

Spinoza, Baruch de: *Die Ethik* (Übersetzt von Stern, Jakob); Philipp Reclam Junior Verlag, Stuttgart, 1977

Waldau, Knut: *Das Problem der Dankmöglichkeit der notwendigen Existenz Gottes bei Immanuel Kant*; Ars Una Verlag, Neuried, 1997

Waschke, Hans-Joachim: *Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*; In: Flasch, Kurt (Hg.): *Bochumer Studien zur Philosophie (Band 8)*, Verlag B. R. Grüner, Amsterdam, 1987

Wolff, Christian: *Vernünfftige Gedanken. Von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*; In: Arndt, Hans Werner (Hg.): *Gesammelte Werke, 1. Abteilung, Deutsche Schriften Band 1*, Georg Olms Verlag, 1965

5. Websites und Links:

<http://www.einhornhoehle.de/Forsch/unicorn2.htm> (Stand: 18.September 2008)

<http://www.pflegewiki.de/wiki/Atmung> (Stand: 18.September 2008)

http://de.wikipedia.org/wiki/Thermodynamik#Erster_Hauptsatz (Stand: 18.September 2008)

<http://de.wikipedia.org/wiki/Clinamen> (Stand: 18.September 2008)

<http://de.wikipedia.org/wiki/Sehnensatz> (Stand: 18.September 2008)

6. Abstract:

In der vorliegenden Diplomarbeit wird durch eine eingehende Interpretation der Inauguraldissertation Kants mit dem Titel „Der einzig mögliche Beweisgrund des Daseyns Gottes“ aus dem Jahr 1763 versucht darzustellen, dass die Tiefenstruktur einer physikalisch beschriebenen Welt kompatibel ist mit einem freien, nach einem allgemeinen Gesetz bestimmten Handeln des Menschen.

Um diese Kompatibilität oder Kongruenz der beiden Gesetzlichkeiten garantieren zu können, muss ein Gott als Schöpfer gedacht werden, der aus sich die Welt setzt. Dementsprechend wird der von Kant in den ersten beiden Abteilungen seiner Inauguraldissertation gegebene *Gottesbeweis* nachgezeichnet bis zur Klimax derselben – der *Kosmogonie*.

Dieses Ziel soll erreicht werden, indem in einer etwas längeren Einleitung, die von Kant angewendete Methodik in einer Auseinandersetzung mit Descartes und Leibniz entwickelt wird. Die Methodik ist an einer *klaren* und *deutlichen* Erkenntnis Gottes orientiert, die daher eine *Realdefinition* desselben sein und alle Bestimmungen Gottes systematisch und *adäquat* entwickeln muss.

In der folgenden Interpretation der Vorrede Kants zum „Einzig möglichen Beweisgrund des Daseyns Gottes“, wird eine Korrektur Kants an seiner eigenen Methodik versucht herauszuarbeiten, die verhindern soll, dass falsche Erwartungen an seine Inauguraldissertation herangetragen werden.

Im Hauptteil wird versucht systematisch von einer Betrachtung des Daseins aufzusteigen bis zur *Realdefinition* Gottes als *ens necessarium*, wobei aus derselben die Eigenschaften Gottes der *Einigkeit*, *Einzigkeit* und *höchste Realität* zu sein, entwickelt werden. Darauf folgend werden über eine *Physikotheologie* Gott die Eigenschaften des *Verstandes* und *Willens* prädiiziert, was ihn erst als ein *geistiges* und damit personales Wesen erscheinen lässt. Um nun eine Kongruenz von Freiheit und Naturgesetzlichkeit in der Welt denkbar machen zu können, werden diese beiden Vermögen Gottes als *Einheit* zu denken versucht, wobei in einer Dialektik der Verstand als den Willen bestimmend und der Wille den Verstand bestimmend gedacht werden. Gelingt dies, muss das durch den Verstand Bestimmte (Naturgesetz) dem Willen gemäß sein (Moralisches Gesetz) sowie umgekehrt das durch den Willen Bestimmte dem Verstande. Sind beide Vermögen nicht mehr voneinander zu trennen und fallen daher in Eins, muss die physikalisch geschaffene

Welt der gleichen *Gesetzlichkeit* entsprechen wie die dem Gesetz der Freiheit unterworfenen.

Damit ist der Boden bereitet worden für eine *Weltschöpfung*, die in ihrer physikalischen Gesetzlichkeit kongruent ist der moralischen, freien Gesetzlichkeit. Konsequenterweise wird als nächstes versucht die *Kosmogonie* unserer Welt zu entfalten, die sich damit zugleich als die Klimax der Inauguraldissertation Kants enthüllt, da der vorhergehende Gottesbeweis mit seinem Aufweis des Zusammenfallens von Verstand und Willen nur den Weg bereitet und die Möglichkeit einer *Weltschöpfung* eröffnet hat, die beide Gesetze in sich vereinigt.

Damit ist die Aufgabenstellung dieser Diplomarbeit, die Tiefenstruktur einer physikalisch beschriebenen Welt als kompatibel mit einem freien, nach einem allgemeinen Gesetz bestimmten Handeln des Menschen aufzuweisen, erreicht, weshalb mit der ausgeführten Kosmogonie geschlossen wird.

7. Lebenslauf:

Moarfeldweg 43
9900 Lienz

Telefon 069910265657
E-Mail bernd.haidacher@gmx.at

Haidacher Bernd

Persönliche Informationen	<ul style="list-style-type: none">• Nationalität: AUT• Alter: 26• Geburtsort: Lienz• Eltern: Herbert (gest. 1999) und Bernadette Haidacher• Geschwister: Marion Haidacher (geb. 8. 12. 1981)																					
Ausbildungen	<table><tr><td>1992-1996</td><td>Bundesrealgymnasium (BRG)</td><td>Lienz</td></tr><tr><td>Schüler</td><td></td><td></td></tr><tr><td>1996-2000</td><td>BORG (MilRG)</td><td>Wr. Neustadt</td></tr><tr><td>Schüler</td><td></td><td></td></tr><tr><td>2001-2007</td><td>Hauptuniversität</td><td>Wien</td></tr><tr><td>Student</td><td></td><td></td></tr><tr><td colspan="3"><ul style="list-style-type: none">• Studienrichtungen: Selbstständige Religionspädagogik (A012), Lehramt Philosophie und Psychologie (A020), Diplomstudium Philosophie (A296), Fachtheologie (A011); Status: Diplomand</td></tr></table>	1992-1996	Bundesrealgymnasium (BRG)	Lienz	Schüler			1996-2000	BORG (MilRG)	Wr. Neustadt	Schüler			2001-2007	Hauptuniversität	Wien	Student			<ul style="list-style-type: none">• Studienrichtungen: Selbstständige Religionspädagogik (A012), Lehramt Philosophie und Psychologie (A020), Diplomstudium Philosophie (A296), Fachtheologie (A011); Status: Diplomand		
1992-1996	Bundesrealgymnasium (BRG)	Lienz																				
Schüler																						
1996-2000	BORG (MilRG)	Wr. Neustadt																				
Schüler																						
2001-2007	Hauptuniversität	Wien																				
Student																						
<ul style="list-style-type: none">• Studienrichtungen: Selbstständige Religionspädagogik (A012), Lehramt Philosophie und Psychologie (A020), Diplomstudium Philosophie (A296), Fachtheologie (A011); Status: Diplomand																						
Sprachkenntnisse	Deutsch, Englisch und Spanisch fließend in Wort und Schrift; Russisch (schulische Kenntnisse)																					
Berufserfahrung	<table><tr><td>2000-2002</td><td>Heeresportzentrum (HSZ)</td><td>Seebenstein</td></tr><tr><td>Profisportler: Militärischer Fünfkampf</td><td></td><td></td></tr><tr><td><ul style="list-style-type: none">• 2001: Best Newcomer</td><td></td><td></td></tr></table>	2000-2002	Heeresportzentrum (HSZ)	Seebenstein	Profisportler: Militärischer Fünfkampf			<ul style="list-style-type: none">• 2001: Best Newcomer														
2000-2002	Heeresportzentrum (HSZ)	Seebenstein																				
Profisportler: Militärischer Fünfkampf																						
<ul style="list-style-type: none">• 2001: Best Newcomer																						
Hobbies	Lesen, Volleyball, Fußball, Laufen, Schifahren, gute Gespräche, ...																					
Ferienjobs und Sonstiges	<table><tr><td>2004/07/29-2004/08/19</td><td>Wiener Jugenderholung</td><td>Wien</td></tr><tr><td>Betreuer</td><td></td><td></td></tr><tr><td><ul style="list-style-type: none">• Betreuer im Feriencamp für sozial schwächere Wiener Familien</td><td></td><td></td></tr></table>	2004/07/29-2004/08/19	Wiener Jugenderholung	Wien	Betreuer			<ul style="list-style-type: none">• Betreuer im Feriencamp für sozial schwächere Wiener Familien														
2004/07/29-2004/08/19	Wiener Jugenderholung	Wien																				
Betreuer																						
<ul style="list-style-type: none">• Betreuer im Feriencamp für sozial schwächere Wiener Familien																						

2004/07/17-2004/08/29	Tristachersee Lienz	Tristach
Bademeister		
<ul style="list-style-type: none"> • Bademeister am Badesee Lienz und Tristach 		
2006/08/17-2007/03/12	Auslandsemester in Madrid	Madrid
Erasmusstudent		
<ul style="list-style-type: none"> • Auslandsaufenthalt im Rahmen des Erasmusprojekts 		
2007/12/25-2008/03/24	Fun and Pro Rupert Pichler	Flachau
Schilehrer		
<ul style="list-style-type: none"> • Schilehrer und Schiguide 		
2008/04/20-(noch tätig)	CAM Security Messe Wien	Wien
Eingangskontrolle, Nachtdienste		
<ul style="list-style-type: none"> • Eingangskontrolle und Nachtdienste im Rahmen der Reed Exposition (Messe Wien) 		
2008/05/25-2008/06/27	CAM Security Messe Wien	Wien/Innsbruck
Securitymanagement		
<ul style="list-style-type: none"> • Eingangskontrolle bei der EURO 2008 im VIP Bereich 		
2003/10/14-2008	Tutoriumsprojekt Universität Wien	Wien
Tutoriumsleiter		
<ul style="list-style-type: none"> • Mitarbeiter beim Tutoriumsprojekt der ÖH Wien 		