MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

IV. ABTEILUNG: HINWEISE UND AUFZEICHNUNGEN

BAND 84.1

SEMINARE

KANT – LEIBNIZ – SCHILLER

TEIL 1: SOMMERSEMESTER 1931 BIS
WINTERSEMESTER 1935/36

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

SEMINARE
KANT – LEIBNIZ – SCHILLER

TEIL 1: SOMMERSEMESTER 1931 BIS
WINTERSEMESTER 1935/36

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Aufzeichnungen, Protokolle, Mitschriften und Referate
zu Freiburger Seminaren (Übungen)
Teil 1: Sommersemester 1931, Wintersemester 1931/32,
Sommersemester 1934, Wintersemester 1935/36
Herausgegeben von Günther Neumann

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2015
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.
Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main
Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm
Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig ISO 9706 und PEFC-zertifiziert. Printed in Germany
ISBN 978-3-465-03810-8 kt · ISBN 978-3-465-03811-5 Ln

INHALT

KANT
ÜBER DIE FORTSCHRITTE DER METAPHYSIK
SOMMERSEMESTER 1931

I. [VORREDE KANTS UND DISPOSITION ALLGEMEINER AUFRISS DER AUFGABE BIS ZUR AUFGABE DER TRANSZENDENTALEN AESTHETIK]

A. [Allgemeines zur Abzweckung und zum Ablauf der Übungen Wiederholungsfragen zur Vorrede Kants]

1. Kant, Fortschritte 5
2. [Allgemeines zum Ablauf und Absicht der Übungen. Hinweise zum Namen »Metaphysik«] 6
3. Wiederholungsfragen zur Vorrede 7

B. [Vom allgemeinen Aufriß der Aufgabe (Disposition) bis zur Aufgabe der transzendentalen Aesthetik]

4. Rekapitulation zu [Fortschritte] 91 14 ff. 11
5. Konstruktion des absoluten Erkennens 12
6. Wiederholungsfragen 12
7. A posteriori 12
8. Dritter Schritt ([Fortschritte] 90 27 ff.) 13
9. Dritter Schritt – Disposition. Allgemeiner Aufriß der Aufgabe ([Fortschritte] 90 27 – 91 13) bis zur Aufgabe der transzendentalen Aesthetik 14

10. Auswertung des Ergebnisses der transzendentalen Aesthetik. Klärung dazugehöriger Phänomene: »Erscheinung« – Schein (innerer Sinn – sinnliches und logisches Ich) ([Fortschritte] 93 9 – 96 27) 15
11. Interpretationsfragen ([Fortschritte] 91 14 ff.) 15
12. Raum. Die Auffassung des Wesens des Raums vor Kant seit Descartes 16
13. Anschauen a priori. Anschauen reines 17

II. KANTS LEHRE VOM URTEIL DIE WANDLUNG VON DER LOGISCHEN ZUR TRANSZENDENTALEN BESTIMMUNG

14. A priori 21
15. Menschliche Erkenntnis 21
16. Natur und Dinge 21
17. Erfahrung 22
18. Das synthetische Urteil (vgl. [Kritik der reinen Vernunft] A 764) 22
19. Das analytische Urteil ([Kritik der reinen Vernunft] A 154) (vgl. A 718) 23
20. Kant. Philosophie – Mathematik 23
21. Analytische und synthetische Urteile 24
22. Schleiermacher 24
23. Logik 25
24. Begriff des Verstandes – intellectus 25
25. Satz vom Widerspruch 26
26. Satz vom Widerspruch 26
27. Satz vom Widerspruch 26
28. Die logischen Axiome 27
29. | Widerspruchssatz | 27
30. [Schematische Darstellung: formaler Begriff des Urteils – analytisches Urteil – synthetisches Urteil] 27
31. Kant; Fortschritte. Urteil und Erkenntnis 28

32. Transzendentale Definition des Urteils 28
33. Endlichkeit der Erkenntnis 28
34. Logischer Begriff des Urteils 29
35. Das analytische Urteil 30
36. Analytische Urteile als Begriffs-Urteile 32
37. Analytische und synthetische Urteile nach Prolegomena . 33
38. Das synthetische Urteil 33
39. Der Schleiermachersche Einwand 34
40. Analytische und synthetische Urteile. Ihre Endlichkeit . . 36
41. Rekapitulation zu 4a–5a [Abschnitte Nr. 35–Nr. 39] 37
42. A priori 37
43. A priori 38
44. A priori (kritische Bedeutung) (Fortschritte 90 11 f.) 38
45. Alle analytischen Urteile »aus« synthetischen? – oder gibt es rein analytische Urteile? 40
46. Analytische Urteile und apriorische Urteile 40
47. Fragen 41
48. Eigentliche metaphysische Erkenntnis 42
49. Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik = Frage nach der Möglichkeit der Ontologie: Begründung der Transzendentalphilosophie 42
50. Analytische und synthetische Urteile (Fortschritte 90) . . . 44
51. Was bedeutet die Wandlung im Urteilsbegriff! 49
52. Somit: ein formal-logischer Begriff des Urteils und ein transzendentaler (kritischer) 49
53. Διαίρεσις – σύνθεσις und / analytisch – synthetisch / . 50
54. Die Unterscheidung [von analytischen und synthetischen Urteilen] selbst (vgl. Fortschritte 97!) 50

III. [ERSCHEINUNG UND DING AN SICH RAUMPROBLEM (KANT – MALEBRANCHE) ENDLICHKEIT DER ERKENNTNIS]

55. [Zum Brief von Balduin] Noll 55
56. Erscheinung – Ding 56
57. Ding an sich – Erscheinung 58
58. Ding an sich 59
59. [Hinter sich selbst kommen vom Kosmos her] 59
60. »Ding an sich« 59
61. Erscheinung und Ding an sich 60
62. [Erscheinung und Ding an sich. Wesen der endlichen Erkenntnis] 60
63. Rekapitulation. Raumproblem 61
64. Raum – 62
65. Raum 62
66. Raum – (Malebranche) 63
67. Raum. Ausdehnung ist Folge der Substanz 64
68. Raum. Kants Motiv für die Idealität des Raumes 64
69. Raum 64
70. Rekapitulation 24. Juli 31 65
71. Rekapitulation 66
72. A priori anschauen 66
73. Transzendentale Idealität – 67
74. [Ding-an-sich-heit und Ding an sich] 67
75. Die Vorstellung von einem »intuitiven Verstand« bzw. des »Objekts« desselben; »Ding an sich« 68
76. Beilage. Die Vorstellung von einem intuitiven Verstand .. 69
77. Beilage. Absolutes Erkennen 70
78. Endlichkeit der Erkenntnis und Gegen-stands-beziehung – 71
79. Anschauung und Denken. »Sinn« – »Bedeutung« 72
80. Endlichkeit 74
81. Die Idee des synthetischen Urteils a priori (vgl. zweiter Schritt [Fortschritte 90]) 75

82. Kant 76
83. Über dreifache Bedeutung der »Aussage« 76

KANTS TRANSZENDENTALE DIALEKTIK UND DIE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE WINTERSEMESTER 1931/32

I. DER »ANHANG« ZUR TRANSZENDENTALEN DIALEKTIK UND ZUR GANZEN »ELEMENTARLEHRE«

1. I[nhalt] 81
2. Sein und Schein 81
3. Sein und Schein 83
4. Beilage zu S. 2 [Abschnitt Nr. 3] »Gebrauch« 88
5. Der Vernunftgebrauch 90
6. Das Mathematische der Vernunft (der Besitz) und der Gebrauch 90
7. Das Phänomen des »Gebrauchs und Mißbrauchs« 90
8. Gebrauch (usus) 92
9. »Gebrauch und Vermögen« 93
10. Gebrauch – 93
11. Verbrauchen – 93
12. Das Wesen und die Notwendigkeit des »Gebrauchs« und »Mißbrauchs« von Ideen 94
13. »Ideen« – »Begriffe« je so und so im Gebrauch! 94
14. [Das »als ob«] 94
15. Das »als ob« 95
16. Ob – als ob (wie wenn) 96
17. Problem des Gebrauchs und des Nebeneinanders der Vermögen 96
18. »Als ob« 97
19. Das Studium der inneren menschlichen Natur als Analytik der »Elemente« 97

20. Transzendentale Elementarlehre 99
21. Schema und Zweck 100
22. Be-stimmung 101
23. Das bestimmende Bestimmen 101
24. Idee (transzendentales Ideal) 102
25. [Ideen – »ob-haft«] 102
26. Unbedingtheit und Allheit 103
27. Menschliche Vernunft 103
28. »Anhang« [zur transzendentalen Dialektik] 104
29. VII. Abschnitt. Kritik aller spekulativen Theologie und Anhang 104
30. Fragen 105
31. [Zu Referat von Wilhelm] Weischedel 106
32. Kants Einteilung der Theologia rationalis 108

II. TRANSZENDENTALE DIALEKTIK
EINLEITUNG.
PLAN DER ÜBUNGEN.
WINTERSEMESTER 31/2

33. Transzendentaler Schein 111
34. Usus realis 112
35. »Schein« 112
36. Schein qua Blendwerk 113
37. Schein 114
38. Schein 115
39. »Schein« 115
40. Kant Dialektik. Ursprung des Scheins 116
41. Dialektik – Schein 117
42. [Vernunft – menschliche Natur] 118
43. Vernunft 118
44. Seinsverst[ändnis] und Vernunft 119
45. Grundforderung der Vernunft 119
46. »Systematische Einheit« – »Vernunft« und ἕν 119

47. Vernunft 120
48. »Idee« (Schema) 121
49. Ideen 121
50. [Die ontologischen Grundsätze] 122
51. Die drei Bindungen für Kant 122
52. Praktisches Vorgehen 122
53. Auseinandersetzung mit Kant 123
54. Eine Absicht der Interpretation der transzendentalen Dialektik 123
55. [Schein – Vernunft – Mensch – Sein] 124
56. Ursprung der Metaphysica specialis aus der reinen Vernunft (subjektive Deduktion aus der Natur unserer Vernunft) 124
57. Fragen: Ursprung der Metaphysica specialis aus der reinen Vernunft 125
58. Kant, Metaphysica specialis. Allgemeines 126
59. [Zu Referat von Werner] Bohlsen 126
60. Vernunft 126
61. Kants transzendentale Dialektik. Kant, Metaphysica specialis. Vorlesung 127
62. Der dialektische transzendentale Schein ([Kritik der reinen Vernunft] A 704) 128
63. Übungen im Wintersemester 1931/2 129
64. Äußerer Rahmen und Abfolge der Referate 129

III. KANT. DIE PARALOGISMEN

65. Innerer Sinn und Mensch 135
66. Auslegung von Kritik der reinen Vernunft A 341 ff., B 399 ff. Paralogismen, Einleitung 135
67. Physiologie des inneren Sinnes und transzendentale Psychologie 138
68. »Physiologie des inneren Sinnes« ([Kr.d.r.V.] B 405) und Frage nach dem Menschen 139

69. [Metaphysik der Metaphysik – Naturanlage des Menschen] ... 140
70. Möglichkeit einer reinen Erkenntnis des Selbst? ... 140
71. Konkrete Fragen nach dem Verfahren Kants bei seiner transzendentalen Analytik ... 140
72. Ich denke und Selbstaffektion ... 142
73. [Anima – ego cogito – Ich denke (Bewußtsein) bei Descartes und Wolff – Baumgarten] ... 142
74. Be-wußtsein conscius – conscientia ... 144
75. »Das Bewußtsein« ... 145
76. »Ich existiere denkend« ([Kr.d.r.V.] B 422 f. und 428 ff.) ... 145
77. Das »Ich denke« – als »empirischer Satz« ... 146
78. [Kants Interpretation des »Ich denke«] ... 148
79. Seele ... 150
80. [Möglichkeit anderer Wesen des Scheins] ... 150
81. Der transzendentale Schein in der menschlichen Natur 151
82. Kant ... 151
83. [Zu Referat von Alfred] Seidemann ... 152
84. Transzendentaler Paralogismus. [Referat] Seidemann ... 152
85. Ich und Selbst. [Referat] Seidemann ... 153
86. [Substanz als Notion und als Kategorie] ... 154
87. Frage: ... 154
88. Der ursprüngliche Schein im Sein selbst ... 155
89. »Das Selbst« ... 155
90. [Das Selbst] ... 156
91. Kants Vorgriffe bei Seele und Ich-Problem ... 156
92. [Ich denke – cogito] ... 156
93. »Ich denke ...« ... 157
94. [Gedanke] ... 157
95. Cogito – sum ... 157
96. Das »Ich denke« (Ich – Selbst) in dreifacher Auslegung 158
97. »Ich denke« und seine Zweideutigkeit ... 158
98. Das Ich ... 159
99. Das »Ich« ... 160
100. [»Ich denke« und »ich erkenne«] ... 161

101. Paralogis[men] 161
102. Ich denke und Erfahrung 162
103. Psy[chologie]. Baumgarten, Metaphysica 1739/^{2}1742 ... 162
104. Psychologia rationalis 163
105. »Seele« 164
106. Kant – Descartes 164
107. »Seele – Ich denke«. Descartes: cogitatio (penser) – »Denken« 164
108. Paralogismus und transzendentale Analytik 165
109. Paralogismen der reinen Vernunft. Aufweis des transzendentalen Scheins in der Psychologia rationalis . 167
110. [Paralogismen der reinen Vernunft. Vorrang der Kategorie der Substanz] 168
111. Paralogismen 169
112. Paralogismen 169
113. »Ich denke« ([Kr.d.r.V.] A 354) – 169
114. »Das denkende Ich, die Seele« – 170
115. Seele 170
116. Seele 171
117. [Schein] 172
118. Psychologia rationalis 172
119. »Ich« 172
120. Chr. Wolff 173

IV. DIE ANTITHETIK
DIE ANTINOMIE DER REINEN VERNUNFT

A. Das leitende Prinzip der Antithetik
»Bedingung«
»Gebung«

121. Das leitende Prinzip der Antinomik 177
122. Fragen. Bedingung / und Unbedingtheit 178
123. »Bedingung« 179
124. Gebung. Gegebenheit, Gebbarkeit, Aufgegebenheit 182

B. [Die antithetische Konstruktion der Kosmologie und das Weltproblem]

125. Charakter der transzendental-dialektischen Kosmologie 183
126. Die antithetische Konstruktion einer idealen theoretisch-dogmatischen Kosmologie 183
127. Warum muß die Konstruktion der theoretisch-dogmatischen Kosmologie zur Antithetik werden? 184
128. Das Weltproblem als das Problem der Antinomie der reinen Vernunft 185
129. Zu Antithetik 194
130. [Welt. Der vorkritische Weltbegriff Kants] 194
131. Die Antithetik der reinen Vernunft und die transzendentale Aesthetik und Analytik 195
132. Die zentrale Stellung der Antinomie der reinen Vernunft in der Kritik der reinen Vernunft 196
133. Das leitende Prinzip 196
134. Der kosmologische Streit 197
135. Der kritische Weltbegriff 197
136. Causalitas 197
137. Die je widerstreitenden Thesen sind beide wahr – falsch 197
138. Erste Antinomie 198
139. Begriff der »leeren Zeit« 199
140. Erste Antinomie – bezüglich Zeit 199

C. Antithetik Abschnitt IX

141. Grundbegriffe, zu Antithetik IX 201
142. Transzendentaler und praktischer Begriff der Freiheit (beide sowohl negativ als positiv) 201
143. Freiheit als kosmologische Idee 202
144. Klärungen. »Transzendentale Freiheit« 202

145. [Praktische Freiheit] 202
146. [»Wille«] 204
147. Wille 204
148. [»Wollen«] 205
149. Das Intelligible 205
150. Doppelcharakter der Erscheinung und die Möglichkeit einer zweifachen Kausalität (qua Folgen- und Erfolgenlassen!) 206
151. Begriffe. Kausalität 207
152. »Natur« 207
153. Klärungen 208
154. [Weltanfang] 208
155. [Ursachesein bezüglich Kausalität aus Freiheit und Naturnotwendigkeit] 209
156. Die transzendentale Antithetik, Abschnitt 9 [Kr.d.r.V. A 515 ff., B 543 ff.] 210
157. Inwiefern ist Weltproblem (Welt – qua »Natur«) ein Freiheitsproblem? 212
158. Thema 213
159. [Auflösung der dritten Antinomie] 214

V. DAS TRANSZENDENTALE IDEAL

A. Baumgarten
Metaphysica specialis.
Theologia naturalis und Ontologia

160. »Onto/logia« – ens 217
161. Baumgarten, Metaphysik 218
162. Vorkantische und Kantische Metaphysik (Seinsbegriff) 219
163. Baumgarten, Theologie naturalis 219
164. Kants Gliederung der rationalen Theologie 220

165. Theologia naturalis (rationalis). Ihre Begründung aus der Theologia revelata 221
166. Baumgarten, Theologia naturalis 221
167. Metaphysica generalis und specialis 222
168. [Anhalt im Seinsbegriff für perfectio] 222
169. [Perfectio] 223
170. Metaphysica generalis und theologia naturalis 223
171. [Perfectio] 224
172. Dei existentiae naturalis deductio (ens realissimum)... 224
173. [Zusammenhang zwischen Wesen von possibile und perfectum] 225
174. [Existentia et perfectiones Dei] 226
175. [Perfectio] 226
176. »Ens« ([Baumgarten, Metaphysica] § 34 ff.) 227
177. Ens. Unum – verum – perfectum ([Baumgarten, Metaphysica] § 72 ff.) 228
178. »Perfectio« 228
179. Bonum (perfectum) 229
180. Baumgarten, Cosmologia 229
181. Baumgarten – die »logische« Deutung der »Transzendentien« unum / verum / perfectum 229
182. Thomas – ens und transcendentia (ens in communi)... 230

B. [Die Konstruktion des transzendentalen Ideals und die Kritik der rationalen (spekulativen) Theologie]

183. Aufgabe der Diskussion. Zu [Referat von Seinos(u)ke] Yuassa 232
184. Leitfaden und Ansatz und Voraussetzung zur Konstruktion des transzendentalen Ideals 233
185. Die Konstruktion des Ideals der reinen Vernunft (a priori Sein bestimmend) 234
186. Zu Die Konstruktion des transzendentalen Ideals 235
187. Das Zufällige 236

188. [Das Gesetz des empirischen Verstandesgebrauchs und das Intelligible] 236
189. Das transzendentale Ideal und Kritik der rationalen (spekulativen) Theologie 236
190. Kants Absicht mit der transzendentalen Kritik der rationalen Theologie 237
191. [Zu Referat von Seinos(u)ke] Yuassa 237
192. [Zu Referat von Seinos(u)ke] Yuassa 238
193. Das transzendentale Ideal und das systematische Fundament seiner Problematik in den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt 238
194. Transzendentales Ideal 239

C. [Das transzendentale Ideal und die Gottesbeweise]

195. [Entfernung von der »objektiven Realität«] 240
196. Ontologischer Beweis – 240
197. [Unterscheidung: Empirisches – Zufälliges] 240
198. Was heißt Gebrauch und Nichtgebrauch, Mißbrauch von Begriffen! 241
199. Das transzendentale Ideal und seine scheinhafte Realisierung und sein I[nhalt] 241
200. Ens perfectissimum (Baumgarten) und transzendentales Ideal (Kant) 241
201. Transzendentales Ideal 242
202. Ideen 242
203. »Die zwei Gänge der Vernunft« 242
204. Das Sichdenken eines Höchsten Wesens 242
205. [Die transzendentale Kritik im zweiten Abschnitt von »Das Ideal der reinen Vernunft«] 243
206. Fragen 243
207. Schein 244
208. [»Ideale« und »Ideal der Vernunft«] 244
209. Kant 245

VI. DAS PRAKTISCHE SELBST ALS EIGENTLICHES SELBSTSEIN UND DER PRIMAT DIESES SEINS

210. [Zu Referat von Walter] Bröcker 249
211. Fragen: 250
212. Zu [Referat von Walter] Bröcker 251
213. Das in den Postulaten Postulierte! 252
214. Wahrheit – der Postulate und des Postulierens 253
215. Das Sichselbstaufdrängen des moralischen Gesetzes ... 254
216. [Das moralische Gesetz als »objektiver Grundsatz«] 255
217. Stellung der praktischen Freiheit unter den Postulaten 255
218. Postulate 256
219. Begriff der praktischen Objektivität 257
220. Praktische Vernunft. Objekt des reinen Willens 257
221. Idee und deren Objekte 257
222. Die praktische Grundgesinnung 258
223. Praktischer Gebrauch der Vernunft 258
224. Das Modalitätsproblem im Praktischen 258
225. Kategorien 258
226. »Das höchste Gut« 258
227. Transzendenz der reinen praktischen Vernunft 259
228. Reiner praktischer Vernunftglaube 259
229. Freiheit des Menschen von Gott 259
230. Modalitäten 260
231. »Probleme« 260
232. Erkenntnis von Grundkräften und Grundvermögen! ? ([Kritik der praktischen Vernunft A] 81 f.) 260

VII. KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

233. Verhältnis von Kritik der reinen Vernunft / Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / und Kritik der praktischen Vernunft. 263

234. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft 264
235. Methode der Kritik der praktischen Vernunft 264
236. Die Methode der Kritik der praktischen Vernunft 265
237. Die theoretische reine Vernunft und ihre Analytik als Wogegen des Abhebens der praktischen (!) 265
238. Allgemeines zu Kritik der praktischen Vernunft. 265
239. [Die Frage nach dem Menschen] 266
240. Methode der Analytik der Grundsätze 266
241. Leben 266
242. Begehrungsvermögen 267
243. Wille und bloßes Begehrungsvermögen 268
244. Wille | und Wesenswille | – Freiheit | Intelligenz 268
245. Der Wille eines jeden vernünftigen Wesens legt sich selbst als das allgemeine Gesetz auf 269
246. Wodurch wird Vernunft »praktisch«, d. h. eine den Willen bestimmende Ursache? 269
247. Wesenswille 269
248. Sich – für sich selbst – im Wesen verwenden. Wesenswille. 270
249. Selbst-sein 270
250. Das Sich für sich verwenden. Dieses Selbst-bewußtsein und die Achtung (»Selbstadel« ([Kr.d.p.V. A] 176)) 271
251. Vernunft und Mensch 272
252. Reine Vernunft – als praktische 272
253. Theoretische und praktische reine Vernunft 273
254. Das moralische Gesetz ein apriorisches Faktum! 274
255. Faktum des moralischen Gesetzes 274
256. Das einzige Faktum der reinen Vernunft ([Kr.d.p.V. A] 56, vgl. 72, 74, 81) 274
257. Begriff einer übersinnlichen Natur 275
258. Die praktische Realität der Kategorien der Freiheit 275
259. Freiheit 276
260. [Zu Referat von Helene] Weiß 276
261. Fragen 277

262. Die »Analytik« der reinen praktischen Vernunft. Fragen 278
263. [Übergang zu anderem Gebrauch der Vernunft] 278
264. [»Das schlechterdings Gute«] 278

VIII. ZUSAMMENFASSENDE FRAGEN ZU KRITIK DER REINEN VERNUNFT UND KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

265. Zusammenfassend behandeln 281
266. Zusammenfassende Fragen 281
267. Der Begriff einer praktisch-dogmatischen Metaphysik . 283
268. Andrängen der Empfindung. Andrängen – Sichaufdrängen des moralischen Gesetzes 284
269. Wie vermeidet Kant die Fatalität der Handlungen? 284
270. Das moralische Gesetz als »formales« 285
271. Intelligible Kausalität 285
272. [Praktische Freiheit] 286
273. Freiheit – praktische und transzendentale 286
274. Transzendentale und praktische Freiheit 287
275. Transzendentale Freiheit und praktische 288
276. Δοκέω 288

IX. [DISKUSSSION DER REFERATE ZU A.G. BAUMGARTENS »PSYCHOLOGIA« UND »COSMOLOGIA RATIONALIS« IM HINBLICK AUF KANTS BEGRIFF DER METAPHYSIK]

A. [Zu Referat von Heinrich Ropohl über A.G. Baumgartens »Psychologia« (Metaphysica §§ 502–799)]

277. Das Entscheidende im Philosophieren Kants 291
278. Das »Daß« der reinen theoretischen Vernunft 291

279. [Kritik in der Absicht, daß Vernunft als reine wirklich praktisch ist] 292
280. Zu [Referat von Heinrich] Ropohl 293
281. [Zu Referat von Heinrich] Ropohl 299
282. Kritische Fragen zu [Referat von Heinrich] Ropohl 301

B. Cosmologia rationalis. Zu Referat Heymann

283. [Mundus] 303
284. Mundus (universum) 303
285. [Zu Referat von Hans Walter] Heymann 304
286. Metaphysica generalis Metaphysica specialis 305
287. Metaphysica generalis – Metaphysica specialis 306
288. Der vulgäre Weltbegriff 306
289. Weltproblem 307
290. Der überlieferte mehrdeutige Weltbegriff und die vier Antinomien 307
291. Welt-begriff für Kant. 308
292. »Raum« 308
293. Raumproblem und die zweite Antinomie 309
294. Kant »Raum« 309
295. Angelologie 310
296. Baumgarten, Metaphysica 311

HAUPTSTÜCKE AUS KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT SOMMERSEMESTER 1934

I. [VORGEHEN UND ZIEL DER ÜBUNGEN]

1. Übungen für Anfänger, Sommersemester 34. Zu Kant, Kritik der reinen Vernunft 317
2. Vorgehen: 317

3. Kritik der reinen Vernunft – 318
4. Vernunft – 319
5. Ziel der Übungen (mehrfach und doch einheitlich) 319

II. [AUSGANG VOM ABSCHNITT »VOM MEINEN, WISSEN UND GLAUBEN« DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT]

6. [Wahrheit – Begriff der Metaphysik] 323
7. Was besagt unser Ausgang gerade von Meinen – Wissen – Glauben? 323
8. Metaphysica specialis 324
9. Das höchste Gut 325
10. Beförderung des höchsten Guts 325
11. Das höchste Gut (vgl. Kritik der praktischen Vernunft [A] 242) 326
12. Der reine praktische Vernunftglaube 326
13. Moralisch-praktischer Glaube. Moralische Gewißheit – Überzeugung – (praktischer Vernunftglaube) 327
14. Von der Überredung zur Überzeugung durch Überlegung durch Untersuchung 327
15. Meinen 328
16. Wissen – 328
17. »Glauben« 329
18. Glauben 329
19. Glauben 330
20. Glauben 330
21. Wahrheit 331
22. Gewißheit – Überzeugung 331
23. Überreden 332
24. [1.] Einreden / [2.] Überreden / [3.] Bereden / [4.] Zureden 332
25. Überredung und Meinung 333

26. Vom Meinen, Wissen, Glauben
(Kritik der reinen Vernunft [A 820 ff., B 848 ff.]) 333
27. Überzeugung (Überzeugtsein) 334
28. [Stufen der Zureichendheit] 334
29. Eigentliches Thema – der Glaube 334

III. [GESCHICHTLICHES DASEIN UND AUFTRAG UNSERES VOLKES]

30. Gottesnot 337
31. Fragen 337
32. [»Analyse« und »Synthese«] 338
33. Fragen und »Sprung« der Philosophie gegen
Wissenschaft 338
34. »Fragen –« 339
35. Fragen 339
36. Wesen 339
37. [Austrag des Daseins und Anspruch der Dinge] 340
38. [Geschichtliches Dasein unseres Volkes] 340
39. [Fragen nach der Sprache] 341
40. Fragen – 341

IV. [WEISEN UND STUFEN DES FÜR-WAHR-HALTENS]

41. [Mitteilbarkeit des Fürwahrhaltens – Wissen – Beweis] . 345
42. Kanon – 345
43. [Schein –Überredung – Überzeugung] 345
44. Für-wahr-halten (Stellung zur Wahrheit) 346
45. Behauptung 346
46. Besinnlich 347

V. [KANTS GRUNDERFAHRUNG UND DAS WESEN DER MENSCHLICHEN ERKENNTNIS]

47. Aufgabe 351
48. Übungen über Kant, Kritik der reinen Vernunft..... 351
49. Aufriß der kritischen Grundlegung..... 352
50. Kant, Grunderfahrung 352
51. Wesen der menschlichen Erkenntnis..... 353
52. Raum 354
53. »Raum« 355
54. Raum und Wespe 355
55. [Endliche Erkenntnis] 356
56. Menschliches Erkennen – und der Verstand:..... 356
57. Verstand – 357

VI. [METAPHYSISCHE UND TRANSZENDENTALE DEDUKTION DER REINEN VERSTANDESBEGRIFFE UND DER ÜBERGANG ZUR TRANSZENDENTALEN DIALEKTIK]

58. Kant, »Transzendentale Deduktion« 361
59. Metaphysische Deduktion und »die Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis« ([Kr.d.r.V.] A 64, B 89) 362
60. Übergang zur transzendentalen Dialektik 363
61. Der Ursprung des Scheins aus Wesen der endlichen Erkenntnis..... 364
62. Der transzendentale Idealismus – 364
63. [Die Autonomie der reinen praktischen Vernunft] 364
64. Schluß..... 365
65. Schluß..... 366

VII. [IDEE UND IDEAL]

A. [Ideen überhaupt (Vernunft) nach Kant]

66. Ideen überhaupt nach Kant (vgl. Vernunft) 369
67. Vernunftbegriffe enthalten 369
68. »Transzendent« (negativ) 370
69. [Streben der Vernunft nach Einheit – Ganzheit – Unbedingtheit] 370
70. Vernunft 370
71. Was ist nun ein Principium als solches? 371

B. [Transzendentale Ideen und das transzendentale Ideal (Gott)]

72. Idee und Ideal 372
73. Idee und Ideal 373
74. »Transzendental« 373
75. Das Ideal 373
76. Transzendentale Ideen (gehen auf den Verstandesgebrauch im Ganzen) 374
77. Gott. Wie haben wir die transzendentale Idee? 375
78. Das transzendentale Ideal 375

C. [Geschichte des Ideebegriffs und der Idealismus]

79. Geschichte des Ideebegriffs 376
80. Idealismus – Realismus 376
81. Idealismus 377
82. [Bild – Schema – Monogramm] 377
83. Gang 378
84. Die »kleinen Vorstellungen« 378
85. In concreto – in abstracto 379

86. Vorstellung 380
87. Frage 380

D. [Idee und Ideal nach Kant]

88. Idee (nach Kant) ([Kr.d.r.V.] A 327, B 383 f.) 381
89. Ideal 382
90. Transzendental. / Idealismus 383

VIII. [KANT: AESTHETIK (ANSCHAUUNG) UND LOGIK (KATEGORIEN)]

91. [Problem der Logik] 387
92. [Reine Verstandesbegriffe (Kategorien) und Anschauung] 387
93. Transzendentale Logik 387
94. [Synthesis] 388
95. Kant (Aesthetik und Logik) 388

LEIBNIZENS WELTBEGRIFF UND DER DEUTSCHE IDEALISMUS (MONADOLOGIE) WINTERSEMESTER 1935/36

I. [LEIBNIZENS WEG. EINHEIT UND SEIN, WAHRHEIT, GRUNDSÄTZE UND PRINZIPIEN BEI LEIBNIZ]

1. [Die Kraft] 393
2. Monade 393
3. Leibnizens Weg (Brief an de Volder 21.I.1704) 394
4. Realität 395
5. Realitas bei Clauberg 396
6. Suarez, essentia – existentia 396
7. Leibniz, Monadologie §§ 29–30. Seinsfrage 397

8. Monadologie § 29 398
9. Conatus. 398
10. Leibniz, »Wahrheit«, verités 399
11. Veritas und ratio 400
12. [Veritates necessariae und veritates contingentes] 400
13. Leibniz, veritates. 401
14. Leibniz, veritates. 401
15. Satz vom Grunde 402

II. SEYNSBEGRIFF BEI LEIBNIZ UND DER SATZ VOM GRUNDE

DER NEUE BEGRIFF DER POSSIBILITAS UND DER EXISTENTIA. VIS. PRINCIPIEN UND SEINSBEGRIFF

16. Leibnizens Principien und Seynsbegriff 405
17. Seyn bei Leibniz 406
18. Möglichkeit – das Mögliche – (vgl. Monadologie §§ 43, 44) 406
19. Leibniz, possibilitas 407
20. Möglichkeit und Satz vom Grunde 407
21. [Realitas] 408
22. Seyn bei Leibniz. Grund und Möglichkeit 408
23. Satz vom Grunde 410
24. Der letzte zureichende Grund 411

III. MONADOLOGIE §§ 36–48. DIEU. LA SUBSTANCE SUPRÊME

25. Gottesbeweise 415
26. [Monadologie] §§ 36 – 48. La substance suprême [§ 40]. Dieu unité primitive (§ 47) 416
27. Beilagen 420

IV. ENDLICHKEIT DER MONADE UND SPIEGELUNG

28. Monas als miroir vivant 425
29. Monade als Weltspiegel. Spiegel des Mit 425
30. Das Außerhalb einer Monade 426
31. Vorstellen und Darstellen (Spiegel) 427
32. Gesichtspunkt des Vorstellens und Darstellens 427
33. | Endlichkeit | Die Monade und die Welt 428
34. Die Endlichkeit der Monade 428
35. Endlichkeit. Handeln und Leiden – 428
36. Endlichkeit 429
37. Das Beharren der Monade 429
38. Harmonia praestabilita 429
39. Leibniz, perceptio – expressio 430
40. [Monas als repraesentatio phaenomenorum] 430
41. Endlichkeit der Monade 431

V. LEIBNIZ. WELTBEGRIFF UND PERCEPTIO CONFUSA (IDEA)

42. [Die systematische Bedeutung der »Meditationes de cognitione, veritate et ideis« (1684) für die Monadologie] 435
43. Wann perceptio ideae? 435
44. Ideal der Erkenntnis (perc[eptio]) 436
45. Confusum = Welt 436

VI. [HINWEISE, RÜCKBLICK UND FRAGEN ZUM SEMINAR – FERIENAUFGABE]

46. Ewige W[ahrheiten] und bedingte W[ahrheiten] 439
47. Letzte Stunde 439
48. Ferienaufgabe 440

49. Ferien 440
50. Fragen zu [Monadologie] §§ 49–70 440

VII. [LEIBNIZENS ONTOLOGISCHE FRAGESTELLUNG UND SEINE GRUNDSTELLUNG. ERÖRTERUNG DES TITELS »LEIBNIZENS WELTBEGRIFF UND DER DEUTSCHE IDEALISMUS«. DIE ABZWECKUNG DER ÜBUNGEN. DIE »MONADOLOGIE« ALS LEITFADEN]

A. Die Seinsfrage bei Leibniz. Die »ontologische Differenz« als »Repräsentation«

51. Leibnizens Prinzip der Perfektion und der Seynsbegriff . 443
52. Leibniz, Das Wesen der Substanz 443
53. [Substanzen keine Bestand-teile des Körpers] 443
54. Die körperliche Substanz 444
55. Die Endlichkeit der Monaden 444
56. Leibnizens ontologische Fragestellung und seine Auslegung der ontologischen Differenz 444
57. Für Leibnizens Grundstellung entscheidend: 445
58. Zur Auslegung von Leibniz 445
59. Leibniz und Deutscher Idealismus 446

B. [Die Abzweckung und die Aufgabe, der Gegenstand und der Titel der Übungen. Die Monadologie als Leitfaden]

60. Anweisungen zum Lesen der Monadologie 446
61. Leibnizens Weltbegriff und der deutsche Idealismus. Wintersemester 35/36 446
62. »Monadologie« 448
63. Die »Monadologie« keine »Deduktion« 449

64. Monadologie §§ 1–18 449
65. [Die Monade (Monadologie §§ 1 – 12 ff.)] 449
66. [Monadologie §§ 12–14] 450
67. [Monadologie §§ 8 – 12 ff.] 450
68. Perception [Monadologie §§ 17 und 18] 450
69. Leibnizens Grundstellung 451
70. »Weltbegriff« 451
71. Die cartesianische Schule 451
72. Leibniz und die großen zeitgenössischen Naturforscher .. 452
73. [Große Zeitgenossen] 453

C. [Der Deutsche Idealismus in Ausblicken und die Geschichte des Ideebegriffs]

74. Leibniz. Der Deutsche Idealismus nur in Ausblicken 453
75. Idee. Geschichte des Ideebegriffs 454
76. »Idee« im alltäglichen Gebrauch 455
77. Der Ursprung von ἰδέα 456
78. Descartes 456
79. Plato. Kant zu Plato 457
80. Idealismus 458

VIII. [ALLGEMEINE BETRACHTUNG ÜBER DIE MONADE UND ZUR »MONADOLOGIE«]

81. Leibniz, »Monadologie« 461
82. Leibniz. Die Grundstellung des Sagens in der Monadologie 461
83. Leibniz, Mo[nade] und das »Ich« 461
84. Leibniz, Freiheit 462
85. Monade – als Insichstehen und das Beharren der »Dinge« als creatio continua 464
86. Leibniz, »Repräsentation« 464

87. Leibniz, prästabilierte Harmonie 464
88. [Begriff der Kraft] 465

IX. [BEGRIFF DER KRAFT. BEWEGUNG UND KÖRPER]

A. [Grundsätzliches zu Kraftbegriff Leibnizens]

89. »Kraft« als vis activa primitiva und die bisherigen Bestimmungen als Monade (D[onnerstag]. 16.I.[1936]). . 469
90. Grundsätzliches zu Kraftbegriff Leibnizens. Die Erkennbarkeit. Vis primitiva (insita) 469
91. Zur Auslegung der Monadologie 470

B. Leibniz. Begriff der Kraft

92. [Zur 7. Sitzung,] 8.I.36 470
93. Allgemeine Betrachtung über die Monade als solche zu einem vorläufigen Abschluß 471
94. Aristoteles' ἐντελέχεια und Leibnizens »Entelechie«. . . . 471
95. De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae ([Gerh.] IV, 468–70) 472
96. De notione substantiae ([Gerh.] IV, 468–70) 472
97. Kraft – Scholastik 474
98. Abgrenzung des Kraftbegriffs gegen Scholastik 474
99. Vis activa 475
100. Δύναμις und δυνάμει 476
101. Δύναμις 476
102. Lex – series. Die Selbigkeit der vis activa 477
103. Monade – Grundgesetze 477
104. Der nisus als vis derivativa und der nisus als vis primitiva 478
105. Die vis activa als Bedingung der Möglichkeit der vis passiva (derivativa) 478

106. [Der Kraftbegriff der Cartesianer] 479
107. Grundsätzliches zu Kraft-begriff bei Leibniz. 479
108. Vis activa und vis passiva (vgl. Specimen dynamicum [1695]) 481
109. Leibniz, vis passiva (und activa) derivativa 482
110. Leibnizens Weg zum Wesen der substantia als Entelechia (vis activa primitiva) 483
111. Über die Entdeckung des Kraftbegriffs und die Wandlung des Substanzbegriffs 483
112. Leibniz, Kraft. Über die Entdeckung des Kraft-begriffs im metaphysischen Sinne 484
113. »Kraft« 484
114. Kraft. Monade in der gewöhnlichen Vorstellung 485
115. [Vis primitiva] 485
116. Leibniz, Das Wesen der Kraft 485
117. »Kraft« 486
118. Leibniz, Kraft 487
119. Wesen des Leibnizschen Kraftbegriffs. Vis primitiva . . 487
120. Vis primitiva 487
121. Vis primitiva 488
122. Kraft. Sein und Zeit 488
123. Kraft. Der Gesichtspunkt der Erhaltung 488
124. Möglichkeit – Fähigkeit – Vermögen – Kraft 489

C. Leibniz. Bewegung und der Körper

125. Extensio und Körper 489
126. Bewegung 490
127. Leibniz, Bewegung 490
128. Bewegung 490
129. Leibniz, Bewegung 491
130. Körper und Widerstand 491
131. [Natur der Körper] 492
132. Leibniz, Gesetz der Beharrung 492

133. [Raum] ... 492
134. Ausdehnung ... 492
135. Materie ... 492
136. Leibniz, Die Frage nach der Einheit des Körpers ... 493
137. [Der Satz von der Erhaltung der Kraft] ... 493
138. [Materie – Widerstand – Körper] ... 493
139. Der Körper → / Phänomen / ... 494
140. Leibnizens Frage nach dem Körper (»Substanz«) ... 494

X. [MONADOLOGIE (§§ 1–14) ÜBERSETZUNG, AUSLEGUNG UND GRUNDSTELLUNG]

141. Monadologie. Übersetzung und Auslegung ... 499
142. Allgemeines zum Verständnis der Monadologie ... 499
143. »Monadologie« ... 499
144. Leibniz – Grundstellung ... 500
145. Die Grundstellung der »Monadologie« ... 500
146. Monadologie ... 500
147. »Monadologie« [§§ 1–8] ... 501
148. [Monadologie §§ 11–14] ... 507

XI. [ZUR AUSLEGUNG DER MONADOLOGIE]

A. [Der Begriff der Repraesentation, der Appetition und der Perception]

149. »Repraesentation« ... 511
150. »Das Streben« ... 512
151. Appetition ... 513
152. Leibniz, Perceptio (Idea) confusa ... 513
153. [Abschluß über Descartes – Brief an de Volder (21.I.1704) – Monadologie (§§ 29–36, 37 ff.)] ... 513

B. [Zu Monadologie §§ 15–18]

154. [Monadologie § 15] 514
155. Leibniz (Leib ↔ Seele). [Monadologie] § 16 514
156. Bayles Schwierigkeit 515
157. [Monadologie § 18] 515
158. Zu [Monadologie] § 18. Ἐντελέχεια 515
159. Ἐντελέχεια 516
160. Commercium der Monaden 516
161. Leibniz, Prästabilierte Harmonie 516

C. [Zu Monadologie § 29 und § 30]

162. [Monadologie § 29] 517
163. Zu Monadologie § 29 und 30 517
164. Repraesentare 518

D. [Bewegung und Körper (Phänomen)]

165. [Das Gemüt als Nicht-Körper] 518
166. [Der Körper als Schein] 518
167. Bewegung und aktive Kraft (vis derivativa) 518
168. Bewegung (mouvement) 519
169. Phänomen – 519
170. Leibniz. [Perfection – Vielheit – Einheit] 519
171. Leibniz. [Körper – Bestandteile] 520
172. Leibniz. [»Phänomen«] 520
173. Leibniz. [Körper] 521

E. [Urteilslehre]

174. Leibniz, Urteil und Monade 521
175. Leibniz, veritates facti 522
176. Analytische Urteilslehre 523
177. Leibniz, Logik und Metaphysik 523

F. [Repraesentation]

178. Leibniz, Repraesentation 523
179. Leibniz. Die metaphysichen Grundbegriffe 525

G. [Uni-versum und Raum]

180. Leibniz. Uni-versum / in-dividuum /. 526
181. Leibniz, Schönheit 526
182. Leibniz, Raum 527

H. [Monade und Einheit (Monas)]

183. Leibniz, Freiheit – Notwendigkeit 527
184. Leibniz 527
185. Leibniz, Monade 528
186. Leibniz, Monas 528
187. Leibniz, principium convenientiae 529
188. Leibniz – Einheit 530
189. [Leibniz, Beharrungsaxiom] 530
190. [Das ontologische Princip der Bewegung] 530
191. La nature und naturellement 530

ANHANG

I. DIE PROTOKOLLE ZU DEN SEMINAREN

1. Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft
Sommersemester 1934 535
1. Sitzung vom 9. Mai [1934] 535
[2.] Sitzung vom 23. Mai [1934] 538
3. Sitzung 30.5.34 541
4. Sitzung 6.6.34 546
5. Sitzung am 13.VI.34 553
6. Sitzung, 20.VI.34 559
7. Sitzung. 27.VI.1934 564
[8. Sitzung vom 4. Juli 1934] 571

2. Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus
(Monadologie). Wintersemester 1935/36. 579
1. Sitzung (6.XI.35) – [Wilhelm] Hallwachs 579
2. und 3. Sitzung (13. und 27.XI.35) – [Emil] Schill 590
4. Sitzung (4.XII.35) – [Curt] Arpe 597
5. Sitzung 11.XII.35 – [Josef] Fürst 600
6. Sitzung 18.12.35 – Joh[annes] B. Lotz 603
7. Sitzung. 9.I.36 – Dr. Annelise Mayer 611
8. Sitzung. 16.1.36 – K[arl] Rahner 615
9. Sitzung. 22.1.1936 – [Siegfried] Bröse 624
10. Sitzung. 29.I.1936 – E[rna] Spitta 629
11. Sitzung 5.II.36 – A[lberto] Wagner 634
12. Sitzung. 12.II.1936 – F[ernando] Huidobro 640
13. Sitzung 19.II.36 – Jan Aler 647

II. ERGÄNZUNGEN AUS DEN MITSCHRIFTEN DER SEMINARTEILNEHMER

1. Kants transzendentale Dialektik und die praktische
Philosophie. Wintersemester 1931/32 657

a) Aus der Mitschrift von Helene Weiß 657
b) Aus der Mitschrift (Typoskript) von Herbert Marcuse . . 714
2. Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft
Sommersemester 1934 735
Aus der Mitschrift von Siegfried Bröse 735
3. Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus
(Monadologie). Wintersemester 1935/36 752
a) Aus der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs 752
b) Aus der Mitschrift von Karl Ulmer 813

III. AUSZÜGE AUS DEN MASCHINENSCHRIFTLICH AUSGEARBEITETEN REFERATEN DER SEMINARTEILNEHMER BRIEFLICH VORGELEGTE STELLUNGNAHMEN UND FRAGEN DER SEMINARTEILNEHMER

1. Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik
Sommersemester 1931 819
Brief von Balduin Noll an Martin Heidegger
vom 20. Juli 1931 819
2. Kants transzendentale Dialektik und die praktische
Philosophie. Wintersemester 1931/32 826
a) Übersicht über die vorliegenden (erhaltenen) Referate . 826
b) Auszüge aus dem Referat von Wilhelm Weischedel
über die beiden Abschnitte »Kritik aller Theologie aus
spekulativen Prinzipien der Vernunft« und »Anhang
zur transzendentalen Dialektik« 828
c) Auszüge aus dem Referat von Alfred Seidemann über
»Kants Paralogismen der reinen Vernunft. Das Ich und
das Selbst.« 841
d) Auszüge aus dem Referat von Walter Bröcker über
»Kants Kritik der praktischen Vernunft
1. Teil, 2. Buch, 2. Hauptstück, VI.–IX. Abschnitt.« 842

e) Auszüge aus dem Referat von Helene Weiß über »Dialektik der reinen praktischen Vernunft. I. Hauptstück und II. Hauptstück Abschnitt 1–5.« 857

Nachwort des Herausgebers 865

KANT
ÜBER DIE FORTSCHRITTE DER METAPHYSIK
SOMMERSEMESTER 1931

I. [VORREDE KANTS UND DISPOSITION ALLGEMEINER AUFRISS DER AUFGABE BIS ZUR AUFGABE DER TRANSZENDENTALEN AESTHETIK]

A. [Allgemeines zur Abzweckung und zum Ablauf der Übungen Wiederholungsfragen zur Vorrede Kants]

1. Kant, Fortschritte

I. *Abzweckung der Übungen:*

1. Kants Stellung in der Geschichte der Metaphysik, wie er sie selbst sieht.
2. damit seine eigene Arbeit erneut aufgehellt in ihrem Ansatz, Absicht und Tragweite
3. sofern Kant den ersten entscheidenden Schritt seit der Antike getan, in 1. und 2. das sachliche Problem der Metaphysik.
4. Da Metaphysik die Grunddisziplin, von ihr aus überhaupt Wesen der Philosophie, d. h. aber Philosophieren.
5. Wie und wie weit zu wecken; welche Weise der Auswirkung – Kenntnisse unumgänglich, aber nur immer dienstbar – nicht Selbstzweck.

Philosophie und Wissenschaft; Krisis der Wissenschaft.

II. *Vorbereitende Betrachtungen*

a) der Name »Metaphysik« und seine Geschichte.
b) darin faßbar die Art der Stellung zur *benannten Sache* πρώτη φιλοσοφία.
c) diese Sache selbst –

Leitfrage – Grundfrage.

III. Lesung und Auslegung der Kantischen Abhandlung
3 Manuskripte. *Beginnen mit dem 3., S. 145 ff.*[1] (?)
Zugleich Anschluß an II.

[1] [Beilagen. No. I. Der Anfang dieser Schrift nach Maßgabe der dritten Handschrift. – Textgrundlage von Kants Schrift »Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?« (kurz: »Fortschritte«) für das Seminar ist die vom Felix Meiner Verlag übernommene Ausgabe von Karl Vorländer, die sich in Heideg-

2. [Allgemeines zum Ablauf und Absicht der Übungen. Hinweise zum Namen »Metaphysik«]

1. Allgemeines
   Vorbereitung: *Referate* – Meinung und *Fragen*
   Entschuldigung.
2. *Absicht* – 1.–4.[2]
   Name – Metaphysik
   a) S. *146.*[3] | vgl. *Heinze.*[4]
   b) μετὰ τὰ φυσικά – (a) *hinter*
   (b) *nachherig* –
   c) nun [?] Ursprung – | Verlegenheit –
   Umschlag – *wodurch!* (c) *über hinaus*
   von – zu –

gers Besitz befand: Immanuel Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Hg. von Karl Vorländer. 3. Abt.: Die Schriften von 1790–93. 2. Aufl. Leipzig: Dürr 1905 (unverändert: Leipzig: Meiner 1921) (Immanuel Kant, Sämtliche Werke. In Verbindung mit O. Buek (u. a.) hg. von Karl Vorländer. Bd. V, 3. Abt.) (Philosophische Bibliothek Bd. 46c), S. 79–165. Die Schrift wurde auf der Grundlage von drei Handschriften (Manuskripten) Kants erstmals 1804 von Friedrich Theodor Rink in Königsberg herausgegeben. Im folgenden beziehen sich die Seiten- und Zeilenangaben im Text auf die Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer, der die Originalausgabe von 1804 zugrunde liegt. Eine Seitenkonkordanz zu anderen Ausgaben findet sich in: Norbert Hinske/Wilhelm Weischedel, Kant-Seitenkonkordanz. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1970, S. 133–138.]

[2] [Siehe oben Abschnitt Nr. 1, S. 5.]

[3] [Fortschritte (Meiner), Beilagen. No. I. Der Anfang dieser Schrift nach Maßgabe der dritten Handschrift. Einleitung (S. 145–151).]

[4] [Max Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Leipzig: Hirzel 1894 (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. XIV, Nr. VI), S. 666; jetzt auch in der Akademie-Ausgabe von »Kant's gesammelten Schriften«, Bd. XXVIII/1, S. 174.]

3. Wiederholungsfragen zur Vorrede[5]

1. Der überlieferte und der kritische *Begriff der Metaphysik. Zusammenhang* beider und Unterschied.
2. Die *drei Stadien* der Metaphysik nach Kant.

*

Allerlei merkwürdige Titel und verwickelte Einteilungen!

[Metaphysik] um was handelt es sich! Metaphysik.

Metaphysik Erkenntnis des unsinnlichen Seienden | Erfahrungsfrei; a priori.

Metaphysischer Satz z. B.: *»die Welt muß einen ersten Anfang haben«* (Kr.d.r.V.[6] B 18).

Möglichkeit solcher Erkenntnis.

Möglichkeit: was dazu gehört, damit sie vollziehbar sei.

allgemeiner: Möglichkeiten der *Erkenntnis von Seiendem*;

Wo haben wir solche? a) Erfahrung des Vorhandenen

b) wissenschaftliche Erkenntnis – Physik Natur.

[5] [Fortschritte (Meiner), Vorrede Kants (Erste Handschrift), S. 83–89.]

[6] [Als Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (Kr.d.r.V.) wird im folgenden (wenn nicht anders angegeben) die Meiner-Ausgabe von Raymund Schmidt zugrunde gelegt, die sich in Heideggers Besitz befand: Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hg. von Raymund Schmidt. Leipzig: Meiner 1926 (durchges. Nachdruck: Hamburg: Meiner 1976) (Philosophische Bibliothek Bd. 37a) (vgl. dazu die Hinweise in: Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28. Hg. von Ingtraud Görland. Gesamtausgabe Bd. 25. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977; 2. Aufl. 1987; 3. Aufl. 1995; S. 7; ders., Kant und das Problem der Metaphysik (1929). Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 3. Frankfurt a. M.: Klostermann 1991; 2. Aufl. 2010, S. 1, Anm. 1). Die Seitenangaben (A und B) im vorliegenden Band beziehen sich auf die Paginierung der ersten Original-Ausgabe (A) von 1781 und der zweiten Original-Ausgabe (B) von 1787, die in der Meiner-Ausgabe von Raymund Schmidt einander gegenübergestellt sind.]

»Natur« – das stellvertretende und vorbildliche Seiende.
was dazu gehört: Vor-erkenntnis der Gegenstände und des Seienden.

»transzendental« Untersuchung; – auf das *Transzendentale* bezogen ≠ *»transzendent[er]«* »Überstieg« i[n] ontische Ursache.

Wortbegriff von *transzendental* –
was zum *Wesen eines Gegenstandes* gehört.

a) der *kritische* Begriff des Transzendentalen.

b) der überlieferte Begriff; vgl. Reflexion[7] [Nr.] 179: »Bestimmung eines Dinges in Ansehung seines Wesens als Ding ist transzendental.« [Reflexion Nr.] 180: »Transzendentale Eigenschaften der Dinge sind die, welche mit dem Begriff eines Dinges überhaupt wesentlich verbunden sind.«

vgl. Duisburg'scher Nachlaß, Haering[8], 10 18: wie ein »transzendentales Subjekt« sinnlich sein kann.

Baumgarten:[9] Wesensprädikate des ens; aber nicht nur [?] Transzendenzien;

Scholastik: transcendentia;

Transzendentalphilosophie[10] = *Metaphysik der Natur* was zu einer Natur überhaupt gehört

[7] [Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen hg. von Benno Erdmann. Bd. II: Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Fues (R. Reisland) 1884 (Neudruck: Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1992). Ein »Verzeichnis der Nummern, welche Erdmanns Reflexionen in der Akademie-Ausgabe tragen«, findet sich im Band XVIII der Akademie-Ausgabe von »Kant's gesammelten Schriften«, S. X–XXIII.]

[8] [Theodor Haering, Der Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1910, S. 64.]

[9] [Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762), zur Leibniz-Wolffschen Schule gehörend, lehrte in Halle und Frankfurt an der Oder. Kant benutzte Baumgartens Schrift »Metaphysica« lange als Handbuch zu seinen Vorlesungen.]

[10] [Verbindungsstrich von:] *Transzendentalphilosophie* [zu unten (S. 9):] »Ontologie«.

= *theoretische Philosophie*; »spekulativer Teil« der Metaphysik
/ [vgl. Kr.d.r.V. A 845, B 873]
Philosophie – des in der theoretischen Erfahrung und Erkenntnis zugänglichen Seienden als solchen | das im Theor[etischen] *Zugängliche* als solches.

»Ontologie«[10]; vgl. die Scheidung von Ontologie
von dem, was »ist«, (Transzendentalphilosophie) und
»*sofern* es ist.« *»Physiologie« der Natur*
([Kr.d.r.V.] A 845).

Warum [?] aber faktisch zusammenfallend – warum [?] Ontologie nur als *Metaphysik der Natur* – vgl. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede (Cassirer[11] IV, 380):

»in der Tat sehr merkwürdig«, daß die »*allgemeine Metaphysik* in allen Fällen, wo sie Beispiele (Anschauungen) bedarf, um ihren reinen Verstandesbegriffen Bedeutung zu verschaffen, diese jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Prinzipien der äußeren Anschauung hernehmen müsse [...]« (vgl. Kr.d.rV. *B* 288 [ff.], bes. 291).

Praktische Philosophie – von dem, was sein soll, sofern es ein Gesolltes ist.
– von dem, was in der Handlung zugänglich ist.
– bei mir selbst – *Persönlichkeit.*

»Philosophie« beidemal *»theoretisch«?*
/ *theoretisch* im *engen* Sinne – ontisch
theoretisch im *weiten* Sinne – erkennend überhaupt
jetzt das *Verfahren* und Verhalten überhaupt | *nicht* was zugänglich.

Die *praktische Philosophie* | das Freisein – *Handeln*!; schöpferisch! | ??

[11] [Immanuel Kants Werke (11 Bde.). In Gemeinschaft mit Hermann Cohen (u. a.) hg. von Ernst Cassirer. Berlin: Bruno Cassirer 1912–1922. In der Akademie-Ausgabe von »Kant's gesammelten Schriften«: Bd. IV, S. 467–479 (Vorrede); hier S. 478.]

Die *»Kritik«* ≠ Transzendentalphilosophie (vgl. [Kr.d.r.V.] A 11 ff., B 25–28) | *»diese für den Anfang zuviel«* [vgl. Kr.d.r.V. A 12].

nur die »Prinzipien« (der Synthesis a priori) [vgl. Kr.d.r.V. A 12, B 25].

»transzendentale Kritik« [Kr.d.r.V. A 12, B 26]; kommt an auf Probierstein; das woran sich Möglichkeit und Unmöglichkeit entscheidet; das, was im vorhinein zur Möglichkeit notwendig ist.

»architektonisch« Entwurf des Planes (»die vollständige Idee« der Transzendental-Philosophie [Kr.d.r.V. A 14, B 28]); ihr *Inhalt* – vor allem die systematische Analysis der *ontologischen Begriffe*.

Kritik = Grundlegung der Grundlage (Metaphysik der Natur) der eigentlichen (praktische Metaphysik) Metaphysik (Was *dazu gehört*!! vgl. K[ritik] und M[etaphysik] [vgl. Fortschritte (Meiner), Vorrede Kants, S. 88 f.; Kr.d.r.V. B XXIV, B XXX ff.])

Frage nach der inneren Möglichkeit der »Ontologie«

»Ontologie«! »Antike«; *nein*! *christliche Interpretation* auch bei Kant; in der Antike (Aristoteles) eine ganz andere Lagerung des Problems.

Übergang zu Thema und seiner Formel: Wie sind synth[etische Urteile] a priori möglich? [Fortschritte, S. 90; Kr.d.r.V. B 19]

Die *Metaphysica generalis* (Ontologie) nur »Zurüstung« (Fortschritte *146*), daß es sie gibt als gesonderte Disziplin – das nicht begründet und gefordert durch *positive Wissenschaft*, sondern durch den *»Endzweck«* der Metaphysik, also aus dem Begriff der *Meta*physik heraus *notwendig*, sofern *diese* –

eine *endliche* »Angelegenheit« und ständig dem *»Schein«* unterworfen.

B. [Vom allgemeinen Aufriß der Aufgabe (Disposition) bis zur Aufgabe der transzendentalen Aesthetik]

4. Rekapitulation zu [Fortschritte] 91 14ff.[12]

Was tut Kant?

a) Er konstruiert die Idee einer Anschauung a priori: er umgrenzt das, was zu einem in sich das Vorzustellende best[immenden] und sofern *herstellenden* Vorstellen gehört.

b) Genauer: er konstruiert die Idee einer – *nicht absoluten* – Anschauung a priori.

c) Woraus entnehmen wir das? Aus seiner These: da von *»Form«* die Rede, ja sogar von »nur Form« [Fortschritte 91 15, vgl. 91 23].

Wo Form, da Materie –

1. überhaupt schon *eine Unterscheidung* – Bestimmen und Bestimmbares. | kein simplex
2. solches – was *noch nicht* – bestimmt – *bestimmungs*bedürftig | *nicht absolut.*

Scheiden: 1. *durchgängige Bestimmtheit*
2. und *Bestimmungsunbedürftigkeit.*

Aus all dem schon klar: Problem: *endliche Erkenntnis* – endliche Anschauung?

In der Kritik der reinen Vernunft gezeigt: daß Raum und Zeit *solche* (also endliche) *Anschauungen a priori*, d. h. das *a priori* nur *»auf Form«.*

A priori – vor aller Erfahrung – ohne sie als gebend und begründend – sich etwas vor-stellen und zwar als es selbst *dieses* [?], *ganz.*

[12] [Die Seiten- und Zeilenangabe (Zeilennummern in kleinerer Schriftgröße) von Kants Preisschrift über die »Fortschritte der Metaphysik« erfolgt nach der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer (s. oben S. 5f., Anm. 1). Der Text hier (91 14ff.) beginnt mit dem 4. Absatz (»Eine Anschauung, die a priori möglich sein soll ...«) der Ersten Abteilung (nach Maßgabe der ersten Handschrift): Geschichte der Transzendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit.]

Inwiefern sind *Raum und Zeit* dergleichen?
Zunächst noch nicht die *Kantische Aufweisung – metaphysische* und transzendentale Erörterung –, sondern: allgemein über »Raum« und so zu Kants *vier* Argumenten überleiten – Raum in der neuzeitlichen Metaphysik.

5. Konstruktion des absoluten Erkennens

Endlichkeit selbst!
Vgl. dazu Plato, *Parmenides*
die Aporie [?].

6. Wiederholungsfragen

1. *Disposition* – dritte Schritt ([Fortschritte] 90 27 ff.).
2. Erste Aufgabe als die der *transzendentalen Aesthetik*
   transzendentale Logik – Doppelaufgabe.
3. Konstruktion der Idee einer *reinen Anschauung.*

7. A posteriori

eine Art des Grundseins und Be-gründens – solches, was nur trägt derartiges, das im vorhinein und eben *zum* Aposteriori schon mit begründet ist.
Vgl. Form der Anschauung – reine Anschauung
und des empirisch Erfahrenen.

8. Dritter Schritt ([Fortschritte] 90 27ff.)[13]

Wie ist – möglich?

was – Erkenntnis und zwar – *synthetische a priori.*	
Möglichkeitsfrage:	was *dazu gehört* – und *der innere Bau des Zuge-hörens.*
betr. *»Erkenntnis«*	und zwar eine bestimmte Art.
was Erkenntnis überhaupt sei	wie *diese überhaupt möglich.*
Idee der Erkenntnis!	*woher und wie angesetzt.*
Wesen und Wesentlichkeit – *absolut.*	
Wesen unserer Erkenntnis!	als einer *besonderen* Art.
Vorgehen Kants:	*Abheben* gegen die Idee der göttlichen Erkenntnis *(vgl. unten S. 12*[14]*) als notwendig.*

Schwierigkeit: 1. diese Aufgabe durchzuführen als notwendigste und erst Vorbereitung für Grundlegung der Metaphysik (eigentliche).

2. Andererseits: eigentliche Metaphysik – Theologie, Erkenntnis Gottes – und auch *seines Erkennens.*

Also: dieses – doch nicht vorauszusetzen; selbst wenn möglich! Aber in *K[ants]* Sinne gar nicht möglich.

Also darf man diese Abhebung nicht heranziehen! Das heißt aber Kantischer sein als Kant! Soll der Auslegung Kants verboten sein, das nachzuvollziehen, wovon [?] Kant a[uch] sagt, daß es notwendig sei?

Dann immer noch Frage: ob nicht doch sachlich berechtigt – ja sogar nun zugänglich *Endlichkeit – Unendlichkeit.*

*

[13] [Der *»dritte Schritt«* (90 27 ff.) beginnt mit dem 3. Absatz der Ersten Abteilung (nach Maßgabe der ersten Handschrift): Geschichte der Transzendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit.]

[14] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 9, S. 14.]

Dieses »denken« – sich denken = bloß als *möglich* vorstellen (Kritik der Urteilskraft § 76[15]).

9. Dritter Schritt[16] *– Disposition. Allgemeiner Aufriß der Aufgabe ([Fortschritte] 90 27 – 91 13) bis zur Aufgabe der transzendentalen Aesthetik*[17]

Wie ist synthetische *Erkenntnis a priori* möglich? | reine Erkenntnis.

Erkenntnis überhaupt
unsere gewöhnliche Erkenntnis
Stücke – Elemente – | αἴσθησις – λόγος | – als zwei *aufeinander angewiesene.*
reine Erkenntnis; *reine Anschauung.*
Begriff einer transzendentalen Aesthetik – S. *96.*

91 14 – 93 8
Wesen der Form der Anschauung | *reine Anschauung.*
Anschauung *a priori*
was sie *nicht* ist! keine Anschauung *der Objekte*! zweideutig!!
└ besser: keine »Form der Objekte«.
absoluter Verstand – als intellektuelle Anschauung.
endliche und unendliche Erkenntnis
das methodische Problem; vgl. *S. 10.*[18]

[15] [Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 402.]
[16] [In Stenographie darübergeschrieben:] Inangriffnahme der Aufgabe.
[17] A. Transzendentale Aesthetik – 96 27.
B. Transzendentale Logik – 98 24.
C. Allgemein – [98] 39.
[18] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 8, S. 13.]

10. Auswertung des Ergebnisses der transzendentalen Aesthetik. Klärung dazugehöriger Phänomene: »Erscheinung« – Schein (innerer Sinn – sinnliches und logisches Ich) ([Fortschritte] 93 9 – 96 27)

93 9 – 94 14 – *transzendentale Idealität* und *empirische Realität von Raum und Zeit.*
94 15–35 – *Erscheinung und Schein und Ding an sich.*
94 36 – 96 27 – *der innere Sinn* – sinnliches *Ich* und logisches *Ich.*

11. Interpretationsfragen[19] *([Fortschritte] 91 14ff.)*

1. Was heißt Anschauung a priori?
2. Inwiefern kann sie *nur »die Form betreffen«* [91 14 f.]?
   (Warum kommt Kant darauf – Form Materie? Materie – empirische Empfindung.)
   a) Was heißt das? Nur Form kann das so Anschaubare sein – was nicht her-genommen wird, sondern das Vor-stellen selbst was sich hinstellt.
   b) Was bedeutet die »Form«! »nur Form« – nicht auch? Gegenbegriff – *Materie* –
      Form – Gestalt – Ordnung – das Bestimmende – Bestimmung *ermöglichende* – Worinnen der »Ordnung« und Unordnung.
      Materie – Empfindung – was gegeben *werden muß* – was nicht a priori vorgestellt werden kann.

[19] Vgl. von vornherein unten S. 92 39ff.

Was gibt es aber sonst noch in dem Vorgestellten? Räumliche Bestimmtheit – hier und dort und oben – unten usf. Wie steht es damit, kann *nicht* Empfindung sein? Also was dann?[20]

Was für ein Vor-gestelltes überhaupt ist der Raum!

NB.[21] Kant bringt das Problem sofort in diese Form!

/ Die vier Raumargumente und die transzendentale Aesthetik (weder subsistierend – noch inhärierend [Kr.d.r.V. A 36, B 52]!).

/ *Raum* a priori vorgestellt und zwar *notwendig*

/ nicht vom Objekt abgenommen, gründet nicht auf Beschaffenheit des Objekts an sich.

(Form – nicht selbst thematisch vorgestellt, sondern »unter ihr« [vgl. 92 10 f.] und so *als Form*!)

12. Raum.
Die Auffassung des Wesens des Raums vor Kant seit Descartes[22]

M[etaphysik]

Der Raum – Gründet auf die *»Naturbeschaffenheit des Subjekts«* [92 1], das die *Gegenstände* (!) anschauen kann.
»subjektive Form der Sinnlichkeit« [92 12].

Grundsätzliche methodische Frage – gegenüber der Kritik der reinen Vernunft

»Analytik des Daseins«

»Natur des Subjekts« – »Studium der menschlichen Natur«.

Vgl. 92 39 [ff.] – gesagt, daß zuvor also eine *Forderung* entwickelt: nämlich die *einer reinen Anschauung*, die *Form* der Anschauung ist.

Diese Forderung entwickelt – im vorherigen und ständigen Hinblick auf *endliches Subjekt* – sinnlich-anschauendes –, denn nur so notwendig der Unterschied von Materie und Form.

[20] [Pfeilstrich von:] Also was dann? [zu unten:] Die vier Raumargumente.
[21] [Die Abkürzung »NB« steht für »notabene«.]
[22] *Vgl. Beilagen* [im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 13, S. 17].

Deshalb nun auch *der wichtige* Abschnitt 92 20–38: *endliche und un-endliche Anschauung* (vgl. oben S. 10 f.[23]).

13. Anschauen a priori.[24]
Anschauen reines

erfahrungsfrei – ohne begründende und aufnehmende Zuhilfenahme von *Gegebenem* als solchem zum Vorstellen des Anschaubaren, sondern Vor-stellen – als bildendes *Vor-sich-*(das Vorstellen) *hinstellen*, nämlich das Anschaubare – als seiendes Etwas. Solches Anschauen ist schaffend (*repraesentatio efficax, Diss[ertatio] 1755*[25]) und zwar schlechthin – und die Idee eines solchen Anschauens läßt sich konstruieren (Begriff des Schöpferischen) und zugleich läßt sich abschätzen, *ob wir* dergleichen vermögen. Wir vermögen das nicht! Was ist das für eine Einsicht? Erfahrung oder?

Worauf gründet die Einsicht, daß wir *nicht ontisch schöpferisch* sind in unserem Vor-stellen – ja *überhaupt* nicht!

Das Anschaubare ist das Was – der Stoff selbst *als Vorhandenes* – | Materie
und wir schauen immer an im Hinblick auf etwas, sehen dieses | E[twas] |, d. h. zusammenhängend mit dem, daß wir *nicht ontisch schöpferisch* sind.

Woraufhin der Hinblicknahme, *»Hinsicht«* und Form, *»forma«*
etwas nicht *durch*-schauen, sondern das Befremdende
ent-fremden.

/ Forma – Gestalt – Ordnung –
Worinnen der Ordnung –
Em-pfänglichkeit – warum Hinblicknahme notwendig?

[23] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 8, S. 13 f.]

[24] *Zu S. 14* [im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 11, S. 15 f.].

[25] [Immanuel Kants Habilitationsschrift (1755): Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. In: Akademie-Ausgabe Bd. I, S. 385–416; hier S. 414 (Prop. XIII. Usus. 1.).]

II. KANTS LEHRE VOM URTEIL DIE WANDLUNG VON DER LOGISCHEN ZUR TRANSZENDENTALEN BESTIMMUNG

vgl. Wintersemester *35/6. S. 78 ff. – 90.*[26]

[26] [Martin Heidegger, Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/36. Hg. von Petra Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 41. Frankfurt a. M.: Klostermann 1984, S. 151–184.]

14. A priori

– vor-gestellt
im Sinne des früher – allem anderen Vorstellbaren vorhergehend.

1. ego.
2. ego cogito.

Das Apriori 1.»subjektiv«
2. »logisch«
beides bestimmte Voraussetzungen und Auslegung des *»Apriori«*.

15. Menschliche Erkenntnis

»Verstand und *Sinnlichkeit* können bei uns *nur in Verbindung* Gegenstände bestimmen.« ([Kr.d.r.V.] A 258, B 314)

16. Natur und Dinge

materialiter »der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung« (Prolegomena[27] § 16).

»Das *Formale* der Natur« ist die »Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung« und, sofern a priori erkennbar, »die *notwendige* Gesetzmäßigkeit derselben.« [Ebd., § 17]

Dinge – »als Gegenstände einer möglichen Erfahrung« ([ebd.] § 17); der Inbegriff dieser [Dinge[28]] = Natur.

[27] [Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783). In: Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 253–383.]

[28] [Verbindungsstrich von »dieser« zu oben »Dinge«.]

17. Erfahrung

= »empirische *Erkenntnis*« | und *zwar objektiv gültige.*

Erkenntnis = »Vorstellung eines *gegebenen* Objekts als eines solchen *durch Begriffe*; sie ist empirisch, wenn das Objekt in der Vorstellung der Sinne (welche also zugleich Empfindung und diese mit Bewußtsein verbunden, das ist Wahrnehmung enthält) [...]« (An [Jakob] Sigismund Beck, 10.I.92, [Kants Werke] Cassirer X, 116).

empirische Urteile ≠ Erfahrungsurteile
| nur diejenigen [empirischen Urteile], die objektiv gültig; die *subjektiv* gültig = Wahrnehmungsurteile (Prolegomena § 18).

18. Das synthetische Urteil
(vgl. [Kritik der reinen Vernunft] A 764)

Hier bringe ich den Begriff in ein Verhältnis *zum Gegenstand*, welches Verhältnis mit dem Begriff der Identität und des Widerspruchs gar nichts zu [tun] hat.

Das *Andere* [, was] mit *im Verhältnis* mit dem Begriff zu denken ist, ist der *Gegenstand* selbst (nicht irgendein anderer Inhalt nur außerhalb des bisherigen Inhalts).

Das *»Hinausgehen«* ([Kr.d.r.V.] A 154/5) über den Begriff heißt nicht Inhalt nur erweitern – mehr, sondern in einen ganz anderen Bereich und d. h. in *ein anderes Verhältnis*,
d. h. hier über das *ganze Urteil* hinaus; ihm selbst ist gar nichts anzusehen (A 155).

19. Das analytische Urteil ([Kritik der reinen Vernunft] A 154) (vgl. A 718)

Hier bleibe ich beim gegebenen Begriff, d. h. ich frage nicht nach seiner Gebung und deren Begründung; ich nehme ohne weitere Bindung und Verbindlichkeit im Kreis des Verständigen den Inhalt auf und

Urteil ist *beilegen*[29] und ausschließen –

| bejahen – verneinen –

Ich bleibe hier ganz in der prädikativen Synthesis als solcher, nur dieses Verhältnis ein Begriffsinhalt – für sich genommen.

»bei dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Prädikat wirklich in der Vorstellung des Subjekts denke« ([Kr.d.r.V.] A 164, B 205).

7 + 5 = 12 kein analytischer Satz [A 164, B 205; vgl. B 15 f.]; »Addition« ist veritative Synthesis!

20. Kant. Philosophie – Mathematik

Reflexion[30] [Nr.] 5277:

»Die Mathematik ist die Wissenschaft von der construction der Begriffe; also geht sie nur auf Anschauung als solche und hat nur empirischen Gebrauch.

Die philosophie geht nur auf Begriffe vom Seyn überhaupt, mithin demjenigen, was der Empfindung correspondirt, und kan also ihre Begriffe nicht anschauend machen. Sie geht eben darum auch auf Gegenstande unabhangig von den Bedingungen der Anschauung.«

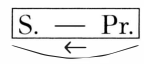
Vorkritisch? Nach Erdmann kritisch.

[29] [Darübergeschrieben und mit Verbindungsstrich verbunden:] auch »Synthesis«, aber rein prädikativ.

[30] [B. Erdmann (Hg.), Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II, a.a.O.]

21. Analytische und synthetische Urteile

Die verkehrte Auslegung des Unterschieds, zum Teil durch Kant selbst verschuldet.
Nicht handelt es sich um einen Unterschied *innerhalb* der prädikativen Synthesis, sondern um denjenigen zwischen
prädikativer Synthesis als solcher und *veritativer* Synthesis als solcher.
Auch im analytischen Urteil eine Synthesis *beilegen* – als κατάφασις.



Beim synthetischen Urteil ist im *Subjekt* der Gegenstand als solcher gemeint; beim analytischen eben nicht – sondern *nur* Subjekt.

22. Schleiermacher[32]

Alle synthetischen Urteile – als analytische; aber doch nicht nach Begründung [?].
Wie aber die *analytischen gegeben*?
Doch auch, was richtig und was unrichtig.
Was bei Kant unklar Begriff – | Wesensbegriff |

Für Kant niemals die synthetischen [Urteile] alle analytisch, weil die Erkenntnis endlich bleibt
| und d. h. nur »Erscheinung« und | das ontische [?] »Wesen« |

[31] [Die Abkürzungen stehen für: S(ubjekt), Pr(ädikat) und G(egenstand).]
[32] [Zur Kritik des evangelischen Theologen, Philosophen und Philologen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) an Kants Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen vgl. auch Abschnitt Nr. 39, S. 34 ff.]

23. Logik

[Reflexion[33] Nr.] 4861:
»Die logic als propaedeutic erwogen ist gut vor Anfänger, aber als architectonic nur vor Meister.«

24. Begriff des Verstandes – intellectus

formaler Begriff
transzendentaler – mehr und mehr ursprünglich
nicht als ein Seelenvermögen und leibliche [?] Form des Bewußtseins, sondern Dasein des Menschen – | Endlichkeit |

| inmitten des Seienden |

Intellectus – | »Intellectualismus« |

Metaphysik
Hegel – (Metaphysik, Volk)

*

Der gesunde Menschenverstand
»Von dem Gesunden Verstande als qualitas occulta. Wie weit sein Ansehen reiche; usurpirtes Ansehen. Faule philosophie.« ([Reflexion[34] Nr.] 4963)

[33] [Kants »Reflexionen zur Metaphysik« nach Bd. XVIII der Akademie-Ausgabe.]
[34] [Kants »Reflexionen zur Metaphysik« nach Bd. XVIII der Akademie-Ausgabe.]

25. Satz vom Widerspruch

gilt von allem möglichen Denkbaren überhaupt; ohne Rücksicht auf ein Objekt (Über eine Entdeckung[35], 13).

Die logischen Prinzipien abstrahieren von allem gänzlich, »was die Möglichkeit des Objekts betrifft«, und betreffen lediglich »die formalen Bedingungen der Urteile« (ib. 12).

Jeder Satz muß einen Grund haben [ib. 11].

26. Satz vom Widerspruch

Sommersemester 33, S. 17 ff.[36]
Sommersemester 35, *S. 73.*[37]

27. Satz vom Widerspruch

darin eine Voraussage über das Seiende; (D[ing]) daß ihm nicht entgegen[ge]setzte Prädikate zukommen können (vgl. N. [?] *516 f.*[38]).

[35] [Immanuel Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (1790). Zitiert im folgenden nach der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer: Immanuel Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Hg. von Karl Vorländer. 3. Abt.: Die Schriften von 1790–93. 2. Aufl. Leipzig: Dürr 1905 (unverändert: Leipzig: Meiner 1921) (Immanuel Kant, Sämtliche Werke. In Verbindung mit O. Buek (u.a.) hg. von Karl Vorländer. Bd. V, 3. Abt.) (Philosophische Bibliothek Bd. 46c), S. 1–78.]

[36] [Martin Heidegger, Die Grundfrage der Philosophie. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1933. In: Ders., Sein und Wahrheit. Hg. von Hartmut Tietjen. Gesamtausgabe Bd. 36/37. Frankfurt a. M.: Klostermann 2001, S. 1–80; hier S. 55 ff. Das »chronologische Verzeichnis« im »Heidegger-Jahrbuch« (Bd. 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Hg. von Alfred Denker (u.a.). Freiburg/München: Alber 2004, S. 495 f., Anm. 74) nennt für das Sommersemester 1933 auch ein »Seminar Oberstufe, Der Satz vom Widerspruch«.]

[37] [Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935. Hg. von Petra Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 40. Frankfurt a. M.: Klostermann 1983, S. 196.]

[38] [Bezug unklar; vgl. dazu Kr.d.r.V. A 151, B 190; B. Erdmann (Hg.), Reflexionen

[Ding,[39]] daß ihm überhaupt Prädikate zukommen, daß es Subjekt ist für Prädikate.

28. Die logischen Axiome

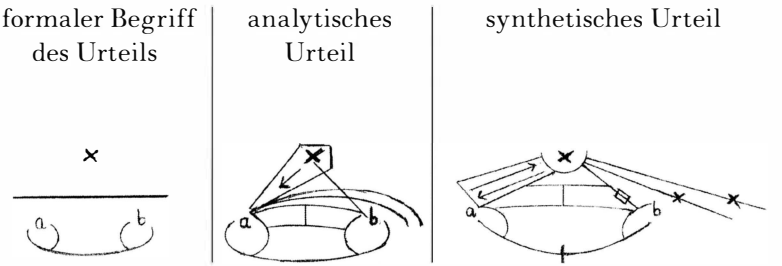
und der Satz vom Widerspruch.

29. | Widerspruchssatz |

Was ohne Widerspruch, kann gleichwohl auch noch ohne Gegenstand und selbst *gegenständliche* Möglichkeit sein.

Nur wo *diese* – da *Hypothese.*

30. [Schematische Darstellung: formaler Begriff des Urteils – analytisches Urteil – synthetisches Urteil]



Kants zur kritischen Philosophie II, a.a.O., Nr. 296 (Nr. 4480 nach Bd. XVII der Akademie-Ausgabe).]

[39] [Verbindungsstrich zu oben:] D[ing].

31. Kant; Fortschritte. Urteil und Erkenntnis

Was über *Urteile*, jetzt erst einbauen und zeigen, von wo aus der neue Urteilsbegriff möglich
und warum das K[ategorien-]Problem die Umbildung forderte.

Betonung der Anschauung – Logik bereits [?] da!

und so jetzt doppelt: 1. Angewiesenheit des D[ings] auf A[nschauung]
2. Bestimmungsb[edingtheit] d[er] A[nschauung] durch D[ing].

Ausgehen von der Endlichkeit des Erkennens

Gegen-stehen müssen!

weil: 1. *schon Vorhandenes* | *Gegen-*
2. *zerstreut – Mannigfaltiges* – | *Un*verständliches
stand

32. Transzendentale Definition des Urteils

Was bringt sie *Neues*?
Gegenstandsbeziehung
1. *Vorstellung einer Vorstellung* [Kr.d.r.V. A 68, B 93] –
2. *Einheit des Objekts.*

33. Endlichkeit der Erkenntnis

Das Erkennbare muß – Gegen-stand werden (warum?) (vgl. S. 3[40]).

Wo Gegen-stand, da schon *Endlichkeit*.[*] (Ist das *immanent* zu erweisen? »Gegen-stand« *aus sich* zu verstehen? oder im »Unterschied zu« *Ent-stand*?)

[40] [Das Blatt konnte nicht identifiziert werden.]

Damit etwas *Gegen-stand* werde, was gehört dazu?
d. h. wie *Beziehung auf etwas* – qua Gegen-stand möglich
1. Anschauung – Gebung!
   das uns – »be«-gegnende (vgl. S. 2[41]).
2. *Denken* –
   | *warum dieses?*
   »Einheit« –

*

(*) *Von sich her – begegnend* – als *das stehende – auf sich stehende Andere.*

Haben wir die *Erfahrung* davon? In *welchem Sinne?*

34. Logischer Begriff des Urteils

Vgl. Fortschritte *S. 97*:[42]

»Der *Verstand*[43] zeigt sein Vermögen lediglich in Urteilen, welche nichts anderes sind als die Einheit des Bewußtseins im Verhältnis der Begriffe überhaupt, unbestimmt, ob jene Einheit analytisch oder synthetisch ist.«

1. Was der Verstand von sich aus vermag, ist das Urteilen.
2. Die Urteile sind Einheiten des Bewußtseins *(Einheit des Bewußten)* – das Bewußtsein weiß Einheiten und zwar die Einheit im Verhältnis von Begriffen überhaupt.
3. a ist b; *respectus logicus* –
   etwas als ein Merkmal *zu etwas* gedacht.
   |
   Sein = Position dieser Beziehung | Beziehung | Verbindungsbegriff | (Beweisgrund[44]).

[41] [Das Blatt konnte nicht identifiziert werden.]
[42] [Die erste Abteilung (Erste Handschrift). Von Begriffen a priori.]
[43] Vgl. dagegen die Definition des Verstandes in Kr.d.r.V. B, § 17 [B 137].
[44] [Immanuel Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763). In: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 63–163; hier S. 73.]

4. Diese Einheit ist noch ganz indifferent in der Hinsicht ob
   – rein begriffliche – oder gegenstandsbezogene –
   – nur für Möglichkeiten: wohin muß das Urteil da zurückgebracht werden?
5. D. h. die Bestimmung des analytischen Urteils nur möglich auf dem Wege der *Privation* vom synthetischen her.
6. Dieses aber notwendig auf *Anschauung* gegründet.
7. *Wesen der Erkenntnis.*

35. Das analytische Urteil

formaler Urteilsbegriff; mit diesem *nicht* gleichzusetzen; dieser indifferent *was* der Unterschied analytisch – synthetisch.

Definition – vgl. Kr.d.r.V. A 727, B 755. Auch mit dieser nicht gleichzusetzen; weil diese – obzwar veränderlich – *gegenstandsbezogen.*

Analytisches Urteil nach Kant Begriffserläuterung; ungegenständlich. Aber gerade deshalb über das formale hinaus im Hinblick auf Gegenstandsbezug (»Inhalt«) zu fassen.

Die Gesichtspunkte seiner Charakteristik zunächst am Leitfaden des formalen Urteils: *1.* Subjekt; *2.* Prädikation; *3.* Einheit – wie, d. h. wie gegründet; 4. Bewußtsein der Einheit – Gewißheit des Wissens, Art der Geltung.

Ad 1. Subjekt – *das Worüber – der Begriff.*
Vorstellung von etwas im Allgemeinen – *»der Körper«* (a) (Begriff); was dazu gehört; *was einer sich darunter vorstellt;* vorgestellt die Einheit eines *Begriffs*verhältnisses (im Sinne der Zusammengehörigkeit des im Subjekt Vorgestellten als solchen).[45]

Ad 2. Prädikation – a) *Was* – ausgesagt? Nur solches, was *zergliedernd* aus dem Begriff geschöpft.

[45] [Pfeilstrich von:] (im Sinne ... als solchen) [zu unten:] Ad. 3.

»ist ausgedehnt« b) Daher – erläuternd – erklärend.
(b)

Ad 3. Worin gründet diese so gesagte Einheit in ihrer Gesagtheit?
Auf dem, was der Begriff enthält, was ihm zugehört, was mit ihm *dasselbe* ist (Identität; Widerspruch (Zergliedern)) *(nichts anderes anderswoher)*, d. h. *nicht* im Rückgang auf den vorhandenen Gegenstand als solchen.
nicht hinaus über den *Begriff* als solchen.
b aus a *mit Übergehung von* X –
un-gegenständlich.

Sofern Gegenstände eigentlich immer nur Gegenstände der Erfahrung, ist das ungegenständliche analytische Urteil erfahrungsfrei, d. h. *a priori* (*Gegenbegriff*: *ab antecedente* qua tale! Subjekt);
»nicht auf Erfahrung gegründet« ([vgl. Kr.d.r.V.] B 11); *nicht erst* auf Erfahrung; *nicht erst wieder* zurück auf –,
sondern – ohne dies *vor*-dem schon.

A priori ist die Prädikation und ihre Begründung, d. h. die Einigung – das Verhältnis als solches, nicht aber das *Subjekt* (der Subjektsbegriff). Dieses *kann empirisch* sein. Es kommt, *weil* das Urteil *un*gegenständlich ist, *auch nicht* auf Art des *Ursprungs* des Begriffs an.
Deshalb können ganz verschiedene Urteile in derselben Ebene bloßer analytischer [Urteile] gefaßt werden:

Der Körper ist ausgedehnt.[46]
Das Gold ist *gelbes Metall*.[47]
Die Verschiedenheit ist eine Beziehung.

*

[46] [Beispiel in Anlehnung an: Fortschritte (Meiner), S. 153 (Beilagen. No. I. Der Anfang dieser Schrift nach Maßgabe der dritten Handschrift. Erster Abschnitt); vgl. auch Kr.d.r.V. A 7, B 11.]

[47] [Beispiel nach: Prolegomena § 2 b. In: Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 267.]

Der Schleiermachersche Einwand (vgl. 5a, b[48]).

Inwiefern sind die Urteile verschieden? Nach dem *Subjekt* und d.h. nach dem *Subjektsbegriff.*

Körper – ein geometrischer

Gold – ein empirischer

Verschiedenheit – ein *fo[rmal] gegenständlicher [Subjektsbegriff.*[49]*]*

Alle aber *als Begriffe* zu nehmen und als solche *zu erläutern.*

Diese Erläuterung als solche ist *a priori* (vgl. Analytische Urteile und apriorische Urteile[50]).

36. Analytische Urteile als Begriffs-Urteile

Begriff – das Worüber der Aussage.

Begriff: 1. Wesensbegriff.

| 2. *Empirischer Begriff.*

Vorstellung von etwas im Allgemeinen.

Jederzeitige Verbindung des P[rädikats] mit dem Begriff.

Schon erworbene Begriffe – einfach erläutern, abgesehen von der Weise des Erwerbs.

[48] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 39, S. 34 ff.]

[49] [Verbindungsstrich zu oben: *Subjektsbegriff.*]

[50] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 46, S. 40 f.]

37. Analytische und synthetische Urteile nach Prolegomena[51]

§ 2 [a)] »ein Unterschied dem Inhalte nach«.
§ 2 b)[52] analytische Urteile – »die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht.«
»Gold ist ein gelbes Metall;«
»denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner *weiteren* [!] Erfahrung«.
Gelbes | Metall – | macht eben meinen Begriff aus.
Der *Subjektsbegriff* – selbst schon Prädikat (a) von X.

Analytisches Urteil *geht nicht über den Begriff hinaus* – heißt primär – ist überhaupt kein gegenständliches *Urteil*; *ich bleibe beim Vorgestellten als solchem.*

Sobald es so genommen wird (X ist gelbes Metall), ist es *synthetisch* (jetzt geht das Prädikat auf den Gegenstand s[elbst]).

[Analytisches Urteil:[53]] es muß die Form haben: *unter dem Begriffe Gold versteht man gelbes Metall.* Das Prädikat geht auf den *Begriff.*

38. Das synthetische Urteil

gegenständlich – erkenntniserweiternd.

1. Subjekt – der Gegenstand selbst – dieses einzelne Vorhandene bzw. die *Gegenständlichkeit*; was zum Gegenstand als solchem gehört.
2. Prädikat und Prädikation.
einige Körper sind schwer.[54]

[51] [Überschrift mit rotem Stift geändert zu:] Analytische Urteile. [Des weiteren das folgende Zitat »§ 2. ›ein Unterschied…‹.« ebenfalls mit rotem Stift durchgestrichen.]

[52] [In der Handschrift steht versehentlich »§ 3«.]

[53] [Verbindungsstrich zu oben: »Analytisches Urteil«.]

[54] [Beispiel nach: Prolegomena § 2 a. In: Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 266.]

a) Was gesagt? Solches, das geschöpft *aus dem Gegenstand* durch Erfahrung – *Anschauung*, und daher erst zum Subjektsbegriff hinzu zu bringen.
b) Daher erweiternd – *»bestimmend«*.
Vorgestellt – die Einheit eines Gegenstands (Objekts) und seiner gegenständlichen Bestimmtheiten.

3. Diese Einheit gründet im Gegenstand selbst. Nur im Rückgang auf diesen begründbar hinaus über den Begriff.
b zu a aus und im Durchgang durch X.

[Das synthetische Urteil[55]] kann empirisch sein; sagt nur, wie die Dinge beschaffen sind; nicht wie sie sein müssen.

Prinzip der Begründung *nicht* (Satz vom Widerspruch – Identität), sondern das, was zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt gehört.

39. Der Schleiermachersche Einwand

Dialektik, § 308, S. 264; 563. (WW. 3. Abt.: Philosophie. Bd. IV. 2. Abt. 1839.[56])

vgl. § 307. Unterschied von primitivem *(anfangendes)* (part[ikulärem] [?]) und absolutem *(vollständiges*, S. 562*)* Urteil.
Entwicklung von pr[imitiv] zu abs[olut] zwischen beide fällt die gleichzeitige Entwicklung des angeborenen Begriffssystems.

[55] [Fortsetzung hier im Anschluß an die Überschrift.]

[56] [Friedrich Schleiermacher's sämmtliche Werke. Dritte Abteilung: Zur Philosophie. Bd. IV, Teil 2: Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse hg. von L(udwig) Jonas. Berlin: Reimer 1839. Kritische Neuausgabe (mit Jonas' Paginierung am Rand): Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Hermann Fischer (u. a.). Zweite Abteilung. Bd. 10: Vorlesungen über die Dialektik. Teilband 1. Hg. von Andreas Arndt. Berlin/New York: de Gruyter 2002, hier S. 192; 351.]

§ *308.* »Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist von hier angesehen nur *relativ*.«

S. 563. »Der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist ein *fließender*; welcher für uns gar nicht in Betracht kommt.«

»das Eis schmilzt« | Dieses selbe Urteil

1. kann ein *analytisches* sein, *wenn schon in den Begriff des Eises aufgenommen*; Entstehen und Vergehen durch bestimmte Temperaturverhältnisse;
2. kann ein *synthetisches* sein, wenn *noch nicht*.

*

Nie geht ein synthetisches Urteil in ein analytisches über, weil sie nach *Subjekt und Sinn der Prädikation ganz verschieden sind.*

(das »ist«)

Wohl aber kann ich aus jedem synthetischen Urteil, sofern es einen Subjekts*begriff* enthält, ein Begriffs*urteil bilden*; *das aber ein ganz anderes Urteil ist*; – *nicht* dasselbe.

Der Unterschied ist ein feststehender (kein fließender in bezug auf jeweiligen Stand der Begriffsbildung (Sigwart[57])). Das Urteil *»einige Körper sind schwer«*, gegenständlich synthetisch genommen, kann nie ein *analytisches werden*, so daß ich in einer *»Analytik«* jenes Urteil *begründen* könnte. Ebenso *»Eis schmilzt«*; ist nie absolut a priori wahr; es könnte an sich auch anders sein.

Z. B. im *Begriff* des Körpers, in dem ich schwer mit vorstelle, liegt *dieses Prädikat*. Aber damit nichts gesagt über das *»ist«* (verstehe ich dieses gegenständlich, dann Grund in Erfahrung – synth[etisch]) – bzw. *die begriffliche Zugehörigkeit der Schwere zu Begriff Körper* begründet nicht die *Wahrheit des Urteils*.

*

[57] [Christoph Sigwart, Logik. Bd. I: Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss. 5., durchges. Aufl., mit Anm. von Heinrich Maier, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1924, § 18 (Unmittelbare und vermittelte, analytische und synthetische Urteile), S. 139.]

Entscheidende Frage: worauf gründet die Möglichkeit der Prädikation in der Begriffserläuterung und in der gegenst[ändlichen] Erkenntnis? (Vgl. [Kr.d.r.V.] A 8.)

*

Das analytische Urteil ist a priori, aber nicht jedes Urteil a priori ist analytisch! A priori die *weitere* Charakteristik.

40. Analytische und synthetische Urteile. Ihre Endlichkeit

1. *Erläuterung* – Klärung – *Dunkel.*
2. *Erweiterung* – Beibringen – *Entbehren* (nicht nur Beschränktheit in der Anzahl der erkannten Gegenstände; das nur *Folge* der Endlichkeit[58])
   [Erweiterung[59]] Habe nur durch *Geben* – ohne *»Besitz«*![60]
   [Entbehren] »Angewiesenheit auf Gebung«.

Ad 1. Im bloßen »Begriff« – sich bewegen – *ab*sehen – *nicht an*sehen das Seiende selbst, d. h. *im bloßen Hersagen und Sagen – aufgreifen* ein *Gesagtes* und dieses in seiner *Verständlichkeit.*

Art der Herrschaft von Sprache und Rede und die damit gegebene Verworrenheit und *Dunkelheit* der Bedeutungen. Zufälligkeit und Beliebigkeit des *Aufgriffes* als ein Grundphänomen der *Endlichkeit*[61]; *Verfallen* und Gerede zugleich eine gewisse *positive* Funktion in der *Alltäglichkeit.*

»Geworfenheit«[61]

[58] [Pfeilstrich nach unten zum Text von »Ad. 1.«.]

[59] [Hier und in der folgenden Zeile Zuordnung (durch Striche) zu oben »Erweiterung« bzw. »Entbehren«.]

[60] [Verbindungsstrich zu:] Seinsverständnis.

[61] [Verbindungsstrich von:] Grundphänomen der *Endlichkeit* [zu:] »Geworfenheit«.

Ad 2. *Fest geworfen auf bestimmten Umkreis* der *»Wahrheit«*
a) *Angewiesenheit auf Gebung* und deshalb
b) nach *Weite und innerer Schichtung.*

41. Rekapitulation zu 4a–5a[62]

Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen:
1. Die Unterscheidung vom formalen Urteilsbegriff aus.
   Schema.
2. Dabei die verschiedenen Hinsichten:
   (1) S[ubjekt] (2) Praedication – (3) Einheit wie gegründet.
   (4) Art des Bewußtseins – des Wissens von der Gegründetheit des Urteils.
   Gewißheit: später.
3. *Beispiele* dafür.
4. Schleiermacherscher Einwand.
   Hinsicht der Unterscheidung, *nicht* die Art des Zustandekommens – sondern: wo liegt der Grund ihrer möglichen Wahrheit.
5. *Ursprung des Subjekts. Begriff und Begriff überhaupt und die Unterscheidung – Problem;* *(Logik § 2ff.*[63]*)*

Text aus Kritik der reinen Vernunft.

42. A priori

Vgl. πρότερον – φύσει | vgl. Platon
Aristoteles – πρὸς ἡμᾶς | ἀνάμνησις.
»eher« – am ehesten – Rang.

[62] [Im vorliegenden Band Abschnitte Nr. 35 – Nr. 39, S. 31–35.]

[63] [Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen Hg. von Gottlob Benjamin Jäsche (Königsberg 1800). In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 1–150; hier S. 91 ff.]

Vom *ego* her und was zu diesem – cogito – Kategor[ien].
Was vorhergeht – vom »Ich« aus gesehen.
1. vor-her als Grund –
2. Richtung und Art der Gründung – | Wahr[heit] (E)[64]

43. A priori[65]

1. *vor aller Wahrnehmung*
2. nicht auf *sie* gegründet.
3. also direkt dem Gegenstand selbst
   Entstand; das Schöpferische =
   das *un-endliche a priori.*
4. oder die Weise des Begegnenlassens
   das *endliche (transzendentale) a priori.*
5. außerdem das *rein logische* – a priori, worin auf Objekterkenntnis überhaupt verzichtet und nur der Begriff für sich erläutert wird – ebenfalls *endliches* a priori.
   Gott bedarf keiner Begriffe.

44. A priori (kritische Bedeutung)
(Fortschritte 90 11f.)

vom Früheren her – beim *»Schließen«*? heißt? Prinzip, *ἀρχή* das *Früheste*?); *Vorherig.*

vor und nach; formal und in verschiedenen Ordnungen;

z. B. *örtlich*!; in Sätzen Vordersatz – Nach-satz
»zeitlich« | wenn – so.

Gemeint: was »früher« – ist als der *Gegenstand* des Erkennens. Was im *»Aufbau«* der Erkenntnis vorherig »erkannt« ist gegenüber dem *Gegenstand* und seiner Erfas-

[64] [»(E)« steht für Heideggers Leitwort Ereignis. Diese Ergänzung auf der rechten Seite des Blattes könnte aus einer späteren Bearbeitung stammen.]

[65] vgl. c2 und 3 [im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 44, S. 38 f.].

sung; sofern aber *Gegenstände* der (th[eoretischen][66]) Erkenntnis immer solche der »Erfahrung« sind, ist das »Erkennen« a priori *erfahrungsfrei.*

Daher zunächst zwei Bestimmungen: Fortschritte 91

1. vorgängig vor Wahrnehmung.
2. *unabhängig von Erfahrung.*

Ad 1. vorgängig – (1) *zuerst vorgestellt;* wenngleich nicht eigens thematisch erfaßt (gehört das zu *jedem a priori*?)
(2) und das im vor-hinein und *für* das *Wahrnehmen.*

*

In welchem Sinne ist ein analytisches Urteil *a priori*? *A priori* hinsichtlich des *Vorstellens der Einheit und ihres Grundes*
»Identität«!

Objektbezug – preisgegeben (?).

*

Ad 2. erfahrungsfrei – nicht durch »empirischen« (!) Rückgang auf Objekt – *begründet.*
»rein« (*reines* Vor-stellen)
| nicht *beigemischt* »Stoff«, aber doch ein vorgestelltes »Was« | *Inhalt!*
»intellectualis« [Immanuel Kants Logik (Hg. Jäsche), § 3]
»reiner Begriff« Logik § 3: nicht von der Erfahrung abgezogen, sondern *auch* dem *Inhalt* nach aus dem Verstand entspringend.

[66] [Darübergeschrieben (über Erkenntnis).]

45. Alle analytischen Urteile »aus« synthetischen? – oder gibt es rein analytische Urteile?

d. h. auf Grund *völlig erfahrungsfreier Begriffe*
angeborene, erworbene, selbstgemachte Begriffe.

Begriff des »Apriori«:
»erfahrungsfrei« = nicht auf Erfahrung gegründet (vgl. [Kr.d.r.V.] B 11). (Analytische Urteile sind qua *»Urteile«* bezüglich *Erläuterung* jederzeit a priori.)

Sinn der Prädikation

1. *beim Vollzug des Urteils nicht* auf Erfahrung zurückgehen
   in *Begriff* zurückgehen und dort bleiben.

   Ursprung – Grund –
2. bei der *Gewinnung des Begriffs*, der *als Subjekt* fungiert (vgl. Prolegomena § 3).

Apriorische Begriffe:
1. *formal-ontologische* – Etwas – Einheit, Verschiedenheit
2. material-ontologische
   a) mathematische (Raum – Zeit)
   *b) Natur*begriffe
   c) Geschichtsbegriffe; *»Schicksal«*
3. ontisch schon irgendwie verfügbare [?] Begriffe.

Qua *Subjektsbegriff[-]Ursprung* sind *analytische Urteile* nicht *»synthetisch«*, d. h. jetzt *»empirisch«*.

46. Analytische Urteile und apriorische Urteile

Jedes analytische Urteil ist *a priori*, aber nicht jedes *apriorische Urteil* ist analytisch.

Analytische Urteile wiederum: können sie noch in *verschiedenem Sinne* a priori *sein*? Oder nur dann Verschiedenheit, wenn der

Ursprung des Subjektsbegriffs in Betracht gezogen ist.

1. Daß der *Ursprung des Begriffs a priori*[67] ist und nicht a posteriori.
   a) formal gegenständlich
      in *jeder Hinsicht* a priori
      ? ↓
   b) material ontologisch
      α) Zahl – Raum
      β) *Natur*
      γ) Geschichte.

   | Etwas – Einheit, Verschiedenheit

   Ist dieser *Ursprung*[67] wirklich *a priori* im Sinne der Gegründetheit, aber nicht des Gewinnens und Findens.

47. Fragen

Was versteht Kant unter »Transzendentalphilosophie«?

1. Begriff des *Transzendentalen* bei Kant.
2. Die Geschichte des Begriffs
   in der *Wolffschen* Schule
   in der *mittelalterlichen* Scholastik.

| »Vernunftforschung«

*

Die drei Schritte.

Der *erste Schritt* – Unterscheidung von Urteilen (2a ff.[68]).
| Was heißt *Urteil*?

a) Tradition
b) Kants *traditionelle* Fassung
c) Kants *kritische* Fassung.

[67] [Verbindungsstrich von:] *Ursprung des Begriffs a priori* [zu unten:] Ist dieser *Ursprung* ...

[68] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 50, S. 44 ff.]

48. Eigentliche metaphysische Erkenntnis

Erkenntnis des Übersinnlichen; erfahrungslos

»spekulative Erkenntnis a priori« ([Kr.d.r.V.] B 13); ihre *»Endabsicht«* beruht auf *»Erweiterungsgrundsätzen«* [ebd.].

Z. B. *»die Welt muß einen ersten Anfang haben« (B 18); das Ganze der Welt ist verursacht* [vgl. B 13].

49. Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik = Frage nach der Möglichkeit der Ontologie: Begründung der Transzendentalphilosophie

das ist das erste Unumgängliche.

Was ist dazu geschehen? Fortschritte S. 90, *Titel.*[69]
(durch Kant selbst.)

Drei Schritte: dabei handelt es sich um Frage:

⎧ nach der Möglichkeit einer Erkenntnis *a priori* | *aus synthetischen Urteilen* (3)

/also um die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori.
/also um den Unterschied überhaupt zwischen Urteilen.
/also um *»Urteile«.*

Die Formel für die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft

| (als einer Grundlegung der Transzendent[alphilosophie] (oben[70])).

Warum diese Formel? Das Problem also ein *Urteilsproblem. Warum* das? *»Urteil«:* wieso zu dieser Vorrangstellung?

[69] [Der Titel der »Ersten Abteilung« (nach Maßgabe der ersten Handschrift) lautet: »Geschichte der Transzendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit«.]

[70] [Vgl. Abschnitt Nr. 3, S. 10. Die „Formel" lautet nach der Kritik der reinen Vernunft: *»Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?«* (B 19). Vgl. auch Fortschritte (Meiner), S. 90 (Der dritte Schritt).]

1. Vorrang der »Logik« überhaupt (vgl. Hu[sserls] Unt[ersuchung] über formale und transzendentale Logik[71]).
2. *Vorrang der Grundsätze* und diese als *primae veritates.*
   Vgl. *Leibniz* (Wesen des Grundes[72]) und *Kant, Über die Deutlichkeit ...*[73]; *Duisburg['scher Nachlaß] 10*[74].
3. Vorrang dieser, sofern – *Wissenschaft* – begründend.
   Vgl. die transzendentalen Grundsätze in der transzendentalen Logik: *»Natur überhaupt«.*[75]

Die ersten Schritte nicht in dieser Form getan; sondern nur nachträgliche Formel (und diese nicht einmal günstig; die *fundamentalontologische* Ursprungsfrage bleibt verdeckt);
allerdings: Kant hat sich mit diesem Unterschied schon immer beschäftigt, vgl. Duisburg'scher Nachlaß [Blatt] 10 und *Cohen*, Systematische Grundbegriffe[76].

Entscheidend aber ist die Entdeckung des Wesens der *endlichen* Erkenntnis; *Endlichkeit* überhaupt – Anschauung.

[71] [Edmund Husserls Werk »Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft« erschien 1929 im X. Band des von ihm begründeten und herausgegebenen »Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung« und zugleich in Buchform als Sonderdruck im Verlag Max Niemeyer (Halle a. d. Saale). Es erschien 1974 in dem von Paul Janssen herausgegebenen und eingeleiteten Band XVII der »Husserliana« (Edmund Husserl, Gesammelte Werke), Den Haag: Martinus Nijhoff.]

[72] [Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes (1929). In: Ders., Wegmarken. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a. M.: Klostermann 1976; 2., durchges. Aufl. 1996; 3. Aufl. 2004, S. 123–175; hier S. 128 ff. (zu Leibniz' Traktat »Primae veritates«); vgl. auch im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 50, S. 45.]

[73] [Immanuel Kant, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (1764). In: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 273–301.]

[74] [Theodor Haering, Der Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775, a.a.O., Blatt 10, S. 58 ff.]

[75] [Kr.d.r.V. A 130 ff., B 169 ff.; vgl. B 165; ferner Prolegomena § 15.]

[76] [Hermann Cohen, Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus. Berlin: Dümmler 1873 (Nachdruck: Ann Arbor, Michigan: University Microfilms Internat. 1980 ff.). Gemäß der Schrift Cohens (bes. S. 6 ff.) und Blatt 10 des Duisburg'schen Nachlasses bezieht sich der hier angesprochene »Unterschied« auf den Gegensatz von analytischen und synthetischen Urteilen.]

| Sinnlichkeit – |
von da aus erst »Verstand« – verstanden.
Dienststellung; formaler, realer Verstandesgebrauch.

Diese Unterscheidung gar nicht in der überlieferten »Logik« zu vollziehen; Kant – selbst Beweis dafür: es bedarf dazu eines anderen *(vgl. [Kr.d.r.V.] A 154, B 193)*; *transzendentale Frage* – diese *Voraussetzung* für die Formel; nicht umgekehrt.

Kant selbst erst in Kritik der reinen Vernunft die Bestimmung des Wesens des Urteils überhaupt gewandelt.

Formal-logische Begriffe und transzendental-logische –
ja sogar erst ganz klar in [Ausgabe] B, § 18 und 19!
»Urteil« 1. zunächst in der *»Logik«* (vgl. 3[77]) | – Zeit.
2. in der Kritik der reinen Vernunft.
(vgl. 2a f., Analytische und synthetische [Urteile][78])

50. Analytische und synthetische Urteile (Fortschritte 90)

Wesen des Urteils:

Wolff, Logica[79] ([5]1740) § 39:

Atque actus iste mentis, quo aliquid a re quadam *diversum* eidem *tribuimus*, vel ab ea *removemus*, *iudicium* appellatur.

§ 198: Omne iudicium *ex duabus* constat *notionibus*, notione scilicet rei, *cui* aliquid *tribuitur*, vel *a qua* aliquid ⟨*re*⟩*movetur*[80] – et notione illius, *quod* eidem tribuitur, vel ab ea removetur.

Leibniz (vgl. Logikvorlesung Sommersemester 28, S. 14 ff.[81])

[77] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 52, S. 49.]

[78] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 50, S. 44 ff.]

[79] [Christian Wolff, Philosophia rationalis sive Logica (Pars II): Logicae Pars I sive Theoretica Sectio 1 de Logicae Principiis (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). II. Abt.: Lateinische Schriften. Bd. 1.2). Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1983 (Nachdruck der Ausgabe Frankfurt und Leipzig 1740).]

[80] [Präfix »re« vom Herausgeber nach der 3. Auflage (1740) von Wolffs »Logica« ergänzt.]

[81] [Martin Heidegger, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang

Fragment De libertate:[82]

Videbam autem commune esse omni propositioni [...] ut praedicatum *insit* subjecti, seu ut praedicati notio in notione subjecti aliqua ratione *involvatur*; idque esse principium infallibilitatis in omni veritatum genere, apud eum qui omnia a priori cognoscit.

Primae veritates. Couturat[83] 518 vgl.

Semper igitur praedicatum seu *consequens inest* subjecto seu *antecedenti*, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu *connexio* inter *terminos* enuntiationis. [Ib., p. 518 sq.]

Thomas von Aquin, Quaestiones de veritate[84] qu. XIV, art. 1:

(iudicium) est illa »operatio intellectus secundum quam componit et dividit, affirmando et negando«.

Aristoteles:

ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ *ψεῦδος* καὶ τὸ *ἀληθές*, *σύνθεσίς* τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων. [De anima Γ 6, 430 a 27 sq.]

ἐνδέχεται δὲ καὶ *διαίρεσιν* φάναι πάντα. (De anima Γ 6 in p.[85] [430 b 3 sq.])

λόγος ἀποφαντικός | πρῶτος κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις. (De interpretatione cap. 5 [vgl. 17 a 8 sq.])

κατάφασίς[86] ἐστιν *ἀπόφανσίς*[87] τινος *κατά* τινος.

von Leibniz. Marburger Vorlesung Sommersemester 1928. Hg. von Klaus Held. Gesamtausgabe Bd. 26. Frankfurt a. M.: Klostermann 1978; 2., durchges. Aufl. 1990; 3. Aufl. 2007, S. 40 ff.]

[82] [In: Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz. Precédés d'une introduction par (Louis) A(lexandre) Foucher de Careil. Paris: Durand 1857 (Nachdruck: Hildesheim/New York: Olms 1971), p. 178–185; ib. p. 179.]

[83] [Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat. Paris: Alcan 1903 (Nachdruck: Hildesheim: Olms 1966).]

[84] [Nach der *editio Parmensis*, die sich in Heideggers Besitz befand: Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae cum quolibetis. Vol 2, complectens De veritate et quaestiones quolibeticas. Parma 1859. In: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum Opera omnia. Parmae typis Petri Fiaccadori 1852–1873, Tom. IX.]

[85] [Wohl Abkürzung für lateinisch in primis (inprimis, imprimis) = besonders.]

[86] [δέ (nach κατάφασις) von Heidegger hier ausgelassen. Zitate nach der Ausgabe: Aristotelis Organon Graece. Edidit Theodorus Waitz. Pars prior. Lipsiae, sumtibus Hahnii 1844.]

[87] [Darübergeschrieben:] zweideutig – und zwar notwendig.

ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος *ἀπό*[88] τινος. (Ib. cap. 6 [17 a 25 sq.])

λόγος ἀποφαντικός ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει. [Ib. cap. 4, 17 a 2 sq.]

λόγος – »sammelnd« vgl. Kr.d.r.V. A 77, B 103!

NB. Also *jedes* Urteil in sich sowohl ἀνάλυσις als [auch] σύνθεσις. Was soll da noch die Kantische Unterscheidung? Doch was betrifft diese A[nalysis] und Sy[nthesis] – | *»ἀπόφασις«!* »apophantisch« – im formal-logischen *Sinne*!

Kant selbst; 1. der *trad[itionelle]* vorkritische, 2. *kritische Urteilsbegriff.*

1. in *seiner »Logik«.*

a) Jaesche [Hg.], § 17.

»Erklärung eines Urteils überhaupt.

»Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins *verschiedener Vorstellungen* oder *die Vorstellung des Verhältnisses derselben*, sofern sie *einen* Begriff ausmachen.« (Die Linde ist ein Baum.[89])

(Vgl. Aristoteles: ὥσπερ ἓν ὄντων [νοήματα] [De anima Γ 6, 430 a 28].)

Verhältnis – Einheit ihrer Unterschiedenheit;

»einen Begriff ausmachen« zusammengehen; *identitas.*

in einer »allgemeinen Vorstellung«.

b) Vorlesung *Dohna*, ed. Kowalewski, 478.[90]

»Urteil ist die Vorstellung der Einheit *gegebener* Begriffe, sofern einer dem andern untergeordnet oder von demselben ausgeschlossen ist.«

[88] [Daruntergeschrieben:] *apophantisch* – und *veritativ.*

[89] [Der Satz ist angelehnt an Kants Beispiel in der Anmerkung zu § 6 der von Gottlob Benjamin Jäsche herausgegebenen »Logik« (Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 94 f.).]

[90] [Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken. Hg. von Arnold Kowalewski. München/Leipzig: Rösl 1924 (Nachdruck: Hildesheim: Olms 1965); jetzt in Bd. XXIV/2 der Akademie-Ausgabe, hier S. 762 (Logik Dohna-Wundlacken nach der Ausgabe Kowalewski).]

»Urteil ist die *Vorstellung des Verhältnisses der Begriffe* [Subjekts- und Prädikatsbegriff] untereinander, wodurch eine Erkenntnis *deutlich* wird.« ([A.a.O.] 479[91])

2. *Kritik der reinen Vernunft und a.a.O.*

Läßt sich[92] auf dieser Basis der Unterschied von analytischen und synthetischen Urteilen auffinden? – nein!
sondern zuvor muß das *Urteil anders gefaßt werden*!
und das geschieht auch in der *Kritik der reinen Vernunft.*

a) Kritik der reinen Vernunft *A* 68:

Urteilen – *Denken* – (Verfahren mit Begriffen)
= *»das Erkenntnis durch Begriffe«* ([A] 69).

Von Begriffen Gebrauch machen = »urteilen«. ([A] 68).

»Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht als bloß die Anschauung, so wird ein *Begriff niemals* auf einen Gegenstand *unmittelbar*, sondern auf ⟨irgend⟩[93] eine andere Vorstellung von demselben (sei sie Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben.« [Ebd.]

b) Prolegomena 1783, § 22.

Denken = »Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen« [ebd.].

Vereinigung: (1) »relativ aufs Subjekt« (»subjektiv«) [ebd.]
»auf ein Bewußtsein im Subjekt allein« [vgl. ebd.]
(2) findet schlechthin statt (objektiv)
»überhaupt vereinigt« *in einem Bewußtsein* [vgl. ebd.].

Keine formal-logische Unterscheidung mehr.

Vgl. [Kr.d.r.V.] *B 142*: subjektive und objektive *Einheit.*

[91] [Akademie-Ausgabe Bd. XXIV/2, S. 763.]

[92] [Darübergeschrieben (mit Bezug auf das unten folgende »zuvor«):] nachher.

[93] [Ergänzung des Herausgebers nach der 1. sowie der 2. Originalausgabe der Kritik der reinen Vernunft (A 68, B 93).]

Vgl. Logik Jaesche § 40: ad (1) »Ich, der ich einen Turm wahrnehme, nehme an ihm die rote Farbe wahr.«
ad (2) »der Turm ist rot.«

c) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786, Vorrede (Cassirer [Kants Werke, Bd. IV, S.] 378 Anm. [Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 474]):
»die genaue bestimmte Definition eines Urteils überhaupt«: »eine Handlung, durch die *gegebene* Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines *Objekts* werden«.

d) Kritik der reinen Vernunft B, *1787, § 17*, B 136 ff.; § 19, B 140 ff.
»Verstand« (jetzt) »ist, allgemein zu reden, das Vermögen der *Erkenntnisse*. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. *Objekt* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer *gegebenen Anschauung vereinigt* ist.« [B 137] (Vereinigung fordert »*Einheit* des Bewußtseins« [ebd.]. »Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand« [ebd.] nur durch solche Einheit möglich.)
»Urteil« (§ 19, B 142/3) »nichts anderes [...] als die Art, *gegebene* Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen.« [Noch B 141] »ist« meint die »objektive Einheit« »gegebener Vorstellungen« [B 142] – im Unterschied von der subjektiven (reproduktive Einbildungskraft).
[»ist«] »Verhältniswörtchen« [ebd.]; vgl. früher Einzig möglicher Beweisgrund; *»respectus logicus«*.[94]

[94] [Immanuel Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763). In: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 73.]

51. Was bedeutet die Wandlung im Urteilsbegriff!

eingebaut in die *Erkenntnis* des Seienden; d. h. auf Anschauung und Objektgebung bezogen; *Dienst-stellung* des Denkens.
Ein erster Schritt zur *Auflösung* der Logik
vgl. schon Aristoteles – ἀληθ[ές] – ψεῦδ[ος]
ἀπόφανσις – *Gegenstandsbezug* –
und | κατάφασις / ἀπόφασις | *Subjektbezug.*

52. Somit: ein formal-logischer Begriff des Urteils und ein transzendentaler (kritischer)[95]

1. Schritt: die Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile (vgl. oben διαίρεσις und σύνθεσις![96]).

I. *Fortschritte 90.*[97]
Fortschritte 153 ff.[98]
Ausdrückliche Einführung in Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft A und B.
Darstellung in Prolegomena § 2 und 3 (vgl. 3[99]).

II. Die Unterscheidung in der *»vorkritischen«* Zeit (vgl. [Hermann] *Cohen*, Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften [nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus. Berlin: Dümmler] 1873, S. 6 ff.).

III. Die Unterscheidung in den 70er Jahren (vgl. [Theodor] Haering, Der Duisburg'sche Nachlaß [und Kants Kritizismus um 1775. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1910], bes. *S. 58 ff.*).

[95] [Das Wort »transzendentaler« ist durchgestrichen und mit einem Fragezeichen versehen. Das in runde Klammern gesetzte Wort »kritischer« steht darunter.]
[96] [Abschnitt Nr. 50, S. 45.]
[97] [Die erste Abteilung. Geschichte der Transzendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit (Beginn) (Erste Handschrift).]
[98] [Beilagen. No. I (Dritte Handschrift). Erster Abschnitt. Von der allgemeinen Aufgabe der sich selbst einer Kritik unterwerfenden Vernunft.]
[99] [Bezug unklar bzw. nicht nachweisbar.]

53. Διαίρεσις – σύνθεσις und / analytisch – synthetisch /

gehört zum formalen Wesen der Aussage von *etwas über etwas.*

$S \cap P$ – *Unterscheidung* und diese *Beziehung.*

removere	tribuere
divisio	compositio.

beziehendes Unterscheiden

damit noch nichts gesagt über die Weise, gemäß der *P in S gegründet.*

Worauf das beziehende Unterscheiden gestützt.

a) auf den *S[ubjekts]begriff als solchen*

b) auf *Gegenstand* der Erkenntnis dem S[ubjekts-]Teilbegriff und *P[rädikats]abs[onderung].*

54. Die Unterscheidung [von analytischen und synthetischen Urteilen] selbst (vgl. Fortschritte 97!)

nicht mit Bezug auf das *Urteil – »formal-logisch«* genommen; *in der »Logik« gar nicht zu vollziehen – | die Zweideutigkeit der »Copula«.*

1. *Voraussetzung für die Möglichkeit der Unterscheidung ist*
   (1) eine »neue« Fassung des Urteils – d. h. Urteilen als *Bestand*stück der *gegenständlichen Erkenntnis*;
   (2) damit eine entsprechende nähere Bestimmung des *Wesens der Erkenntnis*; *denkende Anschauung*;
   (3) damit *Endlichkeit* der Erkenntnis | *Gebung* – das innere *Wesen der Endlichkeit* aus sich selbst
   Irdischkeit – Endlichkeit.
2. Die *Durchführung* der Unterscheidung muß von
   a) *synthetischen Urteilen* ausgehen; diese die *eigentlichen* Erkenntnisurteile. Urteile (qua Erkenntnisse) eigentlich synthetisch, überhaupt anschauungsgegründet.

b) Die analytischen sind nur eine Privation der synthetischen
   (1) ein *»Rückzug«* auf bloßen Begriff.
   (2) bei *rein analytischen* Urteilen – ein *Bleiben* bei Begriff – hier *»Gegenstand« und Begriff*! verschieden?
c) und zwar in *einem an sich* berechtigten und längst für die formale Logik herrschenden abgelösten Gebiet des Geredes – freischwebendes – *Sagen* [?] – »ratio« – λόγος.

III. [ERSCHEINUNG UND DING AN SICH RAUMPROBLEM (KANT – MALEBRANCHE) ENDLICHKEIT DER ERKENNTNIS]

55. [Zum Brief von Balduin] Noll[100, 101]

Zwei Thesen:

1. Der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich ist auch »für« das endliche Erkennen festzuhalten.[102]
2. Erscheinung und Ding an sich sind *nicht* dasselbe Seiende.[103]

Unsere These:

2. Erscheinung und Ding (vgl. Kant: das Seiende *»in der Erscheinung«*) »sind« (meinen) dasselbe Seiende.
1. Die *Unterscheidung* ist zugleich der Index von endlicher und | unendlicher Erkenntnis |.
   [Die *Unterscheidung*[104]] scheidet zwischen endlicher und unendlicher Erkenntnis.

Ad 1. So wie S. 4 f. und Anfang[105] dargestellt – nicht *durchsichtig*, in welchem Sinn der Unterschied gilt, d. h. wie diese *Endlichkeit selbst* zu verstehen ist als die des Vor-stellens!
Noumenon im *negativen* Verstande [Kr.d.r.V. B 307].

Ad 2. Was meint die These – *»sind dasselbe Seiende«*[106]
das X[107]! | und die *Gegen-ständlichkeit scheiden*!
u[nd] s[ein] daß!

[100] [Nolls handschriftlicher Brief an Martin Heidegger vom 20. Juli 1931 mit der Bitte, »auf die in letzter Seminarstunde behandelte Problematik des ›Ding an sich‹ schriftlich zurückkommen« zu dürfen, ist im Anhang III.1 (S. 819–825) abgedruckt. Balduin Noll (1897–1964), der sich später als philosophischer Schriftsteller einen Namen machte, promovierte dann auch 1936 an der Universität Freiburg i.Br. mit dem Thema »Die Idealität der Objekte im transzendentalen Idealismus Kants und Fichtes« (Frankfurt a. M.: Osterrieht 1936; auch im Buchhandel unter dem Titel: Kants und Fichtes Frage nach dem Ding. Frankfurt a. M.: Klostermann 1936). Zu Kant verfaßte Noll noch das Werk »Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie Kants« (Bonn: Bouvier 1946).]

[101] Vgl. 2 [im vorliegenden Band unten S. 56].

[102] [Vgl. Anhang III.1, S. 819.]

[103] [Vgl. Anhang III.1, S. 823 ff.]

[104] [Verbindungsstrich zu oben:] Die *Unterscheidung*.

[105] [Im vorliegenden Band Anhang III.1, S. 824 f. und S. 819 (Anfang).]

[106] [Anhang III.1, S. 824.]

[107] [Verbindungsstrich zu:] dasselbe Daß des Daseins des X.

Vgl. Blatt a f.[108] | Das Ganze nicht ohne »Denken«, d. h. dem ganzen endlichen Erkennen zu erörtern.

Es heißt: Erscheinung und Ding *»dasselbe Seiende«*?
Zunächst: ja *nicht* ein anderes, d. h. völlig für sich entstehendes *hier* und ein anderes für sich seiendes *dort.*

Erscheinung reine Einbildung – oder [?] etwas Seiendes – aber nichts daran Ding an sich.
»dasselbe Seiende« – die Selbigkeit des Daß des X;
so im Sinne Kants: Gott – | Welt
unendliche – endliche Erkenntnis.
nicht: der Mensch für sich eine *»Welt«* – und daneben Gott für sich etwas ganz anderes, was in keiner Weise etwas miteinander zu tun hat.

Demgegenüber zu betonen: daß *gerade dasselbe – besser* zu sagen: *dasselbe*! – für Gott überhaupt nichts Seiendes.

Gesetzt, daß »Sein« überhaupt zu Endlichkeit –

Noumenon im negativen Verstande [Kr.d.r.V. B 307] noch ursprünglicher fassen.

56. Erscheinung – Ding

hinnehmende – sich selbst geben, entstehen lassen
endliche Anschauung | absolute Anschauung

genügt nicht! – Das Hinnehmen nimmt nicht etwa den Entstand als solchen; *sondern* Hin-nehmen heißt hier: in bestimmten Hinblick stellen – und damit eben *nicht* das Ding an sich. (Was erscheint, *erscheint* eben – *zeigt sich* – im Lichte von Raum und Zeit.)

Hinnehmen *nicht* eine *reine* Geöffnetheit, sondern gemäß den eigensten Bedingungen der Empfänglichkeit

[108] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 56, S. 56 f.]

und diese – *Mannigfaltiges!* – zerstreut (darum schon Einheit des Dings an sich zerflättert und doch nicht willkürlich!)
und *deshalb – Denken notwendig*
und *erst denkende Anschauung – gegen Entstehen lassen.*

*

Erscheinung und Ding an sich dasselbe Seiende
heißt nicht, daß ich durch die Erscheinungen das Ding an sich erkenne! Von diesem schlechthin nichts erkennbar.

Aber dieses *Unbekannte* ist auch nicht das, was nur hinter den Erscheinungen steht – als wäre für uns das Ding an sich ontisch doch gegeben, nur nicht bestimmt (auch das nicht!) –, sondern das »An-sich« ist nur im Entstand der absoluten Erkenntnis.

Was meint die *Identität* – das überhaupt Vorhandene in seiner Vorhandenheit
nicht das Was;
dieses in sich verschiedene Was – in seinem *Daß – dasselbe*!

*

Was hieße qua »entstandenes« Erkennen!
1. entweder intuitus originarius [vgl. Kr.d.r.V. B 72] nachvollziehen!
2. im Sinne der Herleitung im Gottesbeweis nur Erscheinungen.

*

Die These meint nicht, daß das »Entstandene« durch die Erscheinungen erkannt wird!!
sondern eben: *das Erscheinende selbst* qua Erscheinendes –
und *das Erscheinen* ist eine *endliche* Weise des *commercium der Substanzen* [vgl. Kr.d.r.V. A 213 ff., B 260 ff.], das *selbst* im absoluten Erkennen offenbar ist.
Vgl. *Leibniz*; *Perspektive*; aber *als* solche überhaupt – schon endlich.

57. Ding an sich – Erscheinung

Unterscheidung aller »Gegenstände« überhaupt. Gemeint ist das »Seiende selbst« – *seine Erkennbarkeit.*

E[rscheinung] »bloße Vorstellungen«
deren Wesens-Correlatum das Seiende selbst, wie es an sich gar nicht erkennbar.

*

Ding an sich und Erscheinung

schon im endlichen Erkennen – ja und nein;
Ding an sich Noumenon im negativen Verstande [Kr.d.rV. B 307] das *»X«.*

Vor-stellen von *Gegen ständlichkeit* – | »Sein« |.
Ding an sich – 1. aber gerade nicht *Gegen-stand*
2. Seiendes –
Erscheinung – a) das Erschein*ende*
b) das Er*scheinen*
was das ist
Vor-stellungen – Vor*gestelltes* – nur qua solches!

*

Ding an sich – Erscheinung

Nicht in eine Wahrgenommenheit eingegangen,
| d. h. *außerhalb und vor aller Gebung* –
| d. h. im Grunde *vor ihrem Dasein* (vgl. Blatt[109]).

Dieses Seiende selbst positiv: Noumenon im positiven Verstande; dagegen nur die Vorstellung: Selbigkeit – Gegenständlichkeit

nur gedacht und so gerade nicht *denkend (Noumenon im negativen Verstande*[110]*)* her-gestellt – geschaffen.

[109] [Das zugehörige Blatt konnte nicht identifiziert werden.]
[110] [*Noumenon im negativen Verstande* (Kr.d.rV. B 307) steht oberhalb von denkend.]

*

Transzendentaler Gegenstand und Ding an sich

[Kr.d.r.V.] A 253 ontologisch –
[Kr.d.r.V.] A 393 ontisch –

58. Ding an sich

das *a priori*
vor aller Gebung erkennen
vor dem Dasein von etwas
Anschauung ([Kr.d.r.V.] A 26, B 42).

59. [Hinter sich selbst kommen vom Kosmos her]

Traum; | *Tierformen* |
Tierkreis;
| *Zeit und Vereinzelung* |

*

Hinter sich selbst kommen
vom Kosmos her gelebt.
Das »ist« aus dem ursprünglichen »bin« [...]*

60. »Ding an sich«

[Kr.d.r.V.] A 252: »an sich selbst«
= *auch ohne* die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (das Wie des Hinnehmens).

* [Blatt hier am unteren Rand abgeschnitten.]

61. Erscheinung und Ding an sich

Das Erscheinen: *eine* Erkenntnisart der Dinge.

1. Erscheinen;
2. Erscheinendes: darin schon Vorstellen von —
   [Erscheinendes[111]] tut Anzeige auf —
   im Zuschreiben zu …

Mit Erscheinungen ist zugestanden das *Dasein von Dingen* an sich selbst (Prolegomena [§ 32]).

Das *Erscheinende* in seinem *Daß* des Daseins und erst *innerhalb* dieses Bezug – möglich. Die Erklärung der Empfindung als verursacht durch eben jenes – schon als daseiend gesetzte.

*

Vorgegeben – vor der kritischen Untersuchung – das Vorhandene in seiner ganzen dargest[ellten] [?] Fülle und *dann* [?] gesehen *Subjektivität von Raum und Zeit als Formen.*

62. [Erscheinung und Ding an sich. Wesen der endlichen Erkenntnis]

Dann Übergang zur Frage
Form des Subjekts – nicht *Form des Objekts.*

Erscheinung und Ding an sich
wieder: absolute Erkenntnis und endliche.

Methodische Frage – Wesen der endlichen Erkenntnis: Stellung der *Anschauung* –

NB. 1. Anschauung das *grundlegende* »Vor-stellen«
2. Anschauung überhaupt Grundidee des Erkennens
Anwesenheit!
3. durch Vor-stellen – qua Denken wie modifiziert?

[111] [Verbindungsstrich zu oben: Erscheinendes.]

Erkenntnis = Urteilen
Geltung! Setzung.
Cassirer / Cohen.
1. »einseitig« überhaupt
2. überhaupt nicht [...]*
3. kein »Subjekts« [?] [...]**
»Psychologie«.
»Natorp«.[112]

63. Rekapitulation. Raumproblem

Raum – was wir vorfinden –
einiges!
a) antike Welt-vorstellung
b) neuzeitliche Raumvorstellung und Metaphysik.
/
Dazu jetzt kurz ergänzend Hinweis auf *Kants* Habilitationsschrift[113] 1755 und *Malebranche*[114] –
dann die vier Raumargumente [Kr.d.r.V. A 23 ff., B 38 ff.].
Form der Anschauung – *Synopsis* [Kr.d.r.V. A 94]
Synthesis der *Ei[nbildungskraft]*
und formale Anschauung [vgl. Kr.d.rV. B 160 Anmerkung].
Problem doch noch: wie vor-finden von bestimmten so und so gestalteten Räumen – | empirischer Empfindungsraum
Spontaneität des Denkens erklärt nichts.

* [Abkürzungen nicht entziffer- und auflösbar.]
** [Ein Wort unleserlich.]
[112] [Vgl. Paul Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg i. B.: Mohr (Siebeck) 1888; ders., Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1912.]
[113] [Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. In: Akademie-Ausgabe Bd. I, S. 385–416.]
[114] [Vgl. dazu Abschnitt Nr. 66, S. 63.]

64. Raum –

dieser Raum –
begrenzt
teilweise erfüllt! leer
Dimensionen.
Dinge im Raum – »räumlich«
räumlich: 1. ausgedehnt
2. im Raum irgendwo und gleichwohl selbst unausgedehnt.

Wie von da zur Bestimmung des Raumes als »Form« der Anschauung
bzw. selbst »reine Anschauung«
Raum – als Vorgestelltes überhaupt – *wie* vor-gestellt.

*

Reine Anschauung:[115] a) absolute b) endliche
hier der Unterschied
von Form – Inhalt.

65. Raum

1. nicht empirisch	nicht vom »äußeren« Nebeneinander erborgt.[116]
2. aber gleichwohl notwendig	Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen (nicht abhängig von ihnen).
3. nicht diskursiv	alleinig – sofern ganz. Teile nicht *vor* dem »Ganzen«; dieses nicht zusammengesetzt.

[115] [Ergänzung am oberen Rand des Blattes.]

[116] [Die folgenden vier Raumargumente in Anlehnung an Kants »Metaphysische Erörterung dieses Begriffs« (Kr.d.r.V. A 23 ff., B 38 ff.).]

4. aber unendlich gegeben | Entspringen lassend – ursprünglich nicht Anschauung, sondern Begriff.

*

Inwiefern Raum – »Form«? – das Bestimmende?
Was bestimmt er? Das si[nnlich] Erfahrene als s[olches], nicht das Objekt an sich.

Raum zwar nicht empirisch (a posteriori), sondern a priori; aber auch nicht ontisch a priori, sondern nur dem Wie der Erfahrbarkeit zugehörig.

66. Raum – (Malebranche)

Die Dinge im *Raum* – jeder nur ein Ausschnitt aus der *Extensio*.

Deren [der *Extensio*[117]] Unendlichkeit ist eine Modifikation der geistigen absoluten Substanz Gottes.

»intelligible Ausdehnung« in Gott

/ in ihr – d. h. in Gott erkennen wir alle Dinge.

gegenüber étendue créée[118]

Idealität, Unendlichkeit und Intelligibilität des Raumes in Gott (Raum *in* Gott, nicht: Gott im Raum).

[117] [Verbindungsstrich zu oben:] der *Extensio*.

[118] [Zur Gegenüberstellung von »étenduë intelligible« und »étenduë créée« vgl. Œuvres Complètes de Malebranche. Tom. III: Recherche de la Vérité. Éclaircissements. Éd. par Geneviève Rodis-Lewis. 2nde éd. Paris: Vrin 1976, Éclaircissement X, Objection 3, p. 151–155.]

67. Raum.
Ausdehnung ist Folge der Substanz

Phänomene!

Raum ist die durch die endlichen Dinge selbstgesetzte Art der Dinge – und nicht die Art der Ideen Gottes. Gott nimmt die Welt *nicht* wahr im Raum und durch ein räumliches Sensorium.[119]

68. Raum.
Kants Motiv für die Idealität des Raumes

Wenn man sie nicht annimmt, dann bleibt nur der Spinozism übrig: alle endlichen Wesen werden dann zu bloßen »Akzidenzien Gottes«.[120]

Die Teile der Welt sind Teile der Gottheit; der Raum ist die Gottheit (einig, allgegenwärtig, es kann nichts außer ihm gedacht werden, es ist alles in ihm).

69. Raum

Der Raum das *vertrauteste*, was uns *umgibt* und sich *so* gibt;
nicht nichts – denn Nichts hat keine »Ausdehnung« und dergleichen;
das Bleibende – wenn wir jegliches daraus wegnehmen.
das Gleichförmige – (uneigentlich!) kein Ort und Richtung einen Vorzug;

[119] [Zum Raum als »sensorium Dei« vgl. die »Frage«, nämlich »Query 28« (Quaestio XXVIII), die erstmals in die 2. englischen Auflage (London 1717) von Isaac Newtons Werk »Opticks, or a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light« aufgenommen wurde.]

[120] [Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Abschnitt: Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft. In: Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 1–163; hier S. 101 f. (= A 182, nach der 1. Auflage (Originalausgabe) von 1788).]

Unbewegte –
das End-lose – »Un-endliche«
»Rationalität« – »mathematische« – was *»ist«*
durch-sichtige.

Un-stofflich – geistig – unendlich – (unendliche Erstreckung des unendlichen Geistes; Allgegenwart Gottes in allem; omnipraesentia! Dei); das Räumliche vergeistigt! *bzw.* Verräumlichung des Geistigen!

70. Rekapitulation 24. Juli 31

Transzendentale Idealität und empirische Realität des Raumes
Erscheinung | und Schein | und Ding an sich
endliche und unendliche Erkenntnis
negativer Begriff –
diese Konstruktion als Index der Endlichkeit
der idealistische Einwand bezüglich der *gewußten* Endlichkeit.

Aber das Problem noch gar nicht allseitig genug.
Verstand – Denken
/
die Notwendigkeit des *diskursiven Verstandes* aus der Endlichkeit
das Wesen des reinen Verstandes *und die Gegenständlichkeit.*

Grundsätzlich die Frage nach der »Beziehung auf die Gegenstände«.

71. Rekapitulation

Eine mögliche Anschauung a priori kann nur die Form betreffen [vgl. Fortschritte (Meiner), S. 91 14 f.] –
was heißt das? bezüglich des Raumes
Raum als *»Form der Anschauung«*
und *»formale Anschauung«* | [Kr.d.r.V. B 160 Anm.]
nicht eine Beschaffenheit der Objekte an sich, sondern Naturbeschaffenheit des Subjekts [Fortschritte, S. 91 42 f.].

1. Raum zeigt sich uns als das und das
2. so daß er nur *Form* der Anschauung, nicht Beschaffenheit eines Objekts »an sich« [vgl. Fortschritte, S. 91].

72. A priori anschauen

vgl. Kritik der reinen Vernunft A 26, B 42.
etwas – *vor* dem Dasein desselben – anschauen, d. h. auch – durch das Anschauen selbst erst ins Dasein bringen.
Dieses »vor dem Dasein«
a) also dem jegl[ichen] [?] Schaffen [?] oder [?]
b) unabhängig von der Erfahrung
unabhängig von vorgängiger Gebung
unabhängig von Angewiesenheit auf *Vorhandenes* a[ls] s[olches].

*

»Forma« – »das Bestimmende«[121]
das im vorhinein Angeschaute –
als *bedingend*[121] jede äußere Anschauung
aller Reception – d. h. die *Receptivität* als solche
»enthält die Prinzipien der Verhältnisse«[121] ([vgl. Kr.d.r.V.] A 26).

- Receptivität muß aller Reception vorausgehen.
- Raum aber nicht recipierbar
- Raum aber notwendig schon vorgestellt
- »also a priori« – d. h. »im Gemüt« – »animus«.

73. Transzendentale Idealität –

nichts, was den Dingen an sich zukommt [vgl. Kr.d.r.V. A 36, B 52]. Aber recht zu verstehen und keineswegs zusammenwerfen mit der Lehre von der »Subjektivität« der sekundären Sinnesqualitäten – Farben, Töne, die *auch nicht* den Dingen zukommen, nämlich – nicht einmal den Dingen qua Erscheinungen [vgl. Fortschritte (Meiner), S. 93 f.].

Diesen aber kommt der Raum gerade zu; je – die Bedingung ihrer Gegebenheit.

74. [Ding-an-sich-heit und Ding an sich]

Vorstellen von Ding-an-sich-heit (endlich!!)
Erkennen von *Dingen an sich* (unendlich).

Dieses Erkennen braucht gerade nicht jene Vorstellungen, d. h. mir sind die Dinge auch nicht *als* Ding an sich, d. h. im *Unterschied zu* Ersch[einung] gegeben.

[121] [Pfeilstrich von dieser oberen Zeile (...»das Bestimmende«) zu unten:] *»enthält die Prinzipien der Verhältnisse«* [sowie Verbindungsstrich von:] Bestimmende [zu unten:] *bedingend*.

75. Die Vorstellung von einem »intuitiven Verstand« bzw. des »Objekts« desselben; »Ding an sich«

ein *negativer Begriff* (Beilage[122]) (problematischer – ein Problema – das Vorgestellte ist »möglich«; ≠ »fragwürdiger Begriff«), d. h. sich etwas »denken«, was *nicht* ist so, wie unser Erkennen.

Wir können *unseres negieren*, in dem Sinne, daß wir uns sagen, unser Erkennen ist *nicht* notwendig das *einzige* (zwiefach, vgl. Beilage[123]; negieren je vom anderen her).

Aufgrund wovon (und wie veranlaßt) sagen wir das? Nicht weil wir anderes kennen als unseres –

sondern: 1. weil wir *unseres* kennen als *einfach faktisch*;
in-wie-fern! (Was heißt hier »als Faktum«?)

2. darin liegt – als *eine* Möglichkeit (Wirklichkeit und Möglichkeit) – nur Verstehen im Lichte des *Möglichen* im Unterschied zum Wirklichen. Aber *was* selbst noch *wirklich* möglich, wissen wir nicht.
3. Aus *dieser* Endlichkeit heraus haben wir die *endliche* Möglichkeit des *negativen* Begriffs.
4. Die Endlichkeit des negativen Begriffs
   a) »nur« Begriff – *Vorstellen im Allgemeinen*
      forma nicht als wirklich dartun
   b) und selbst, was vor-gestellt wird, nur »privativ« – durch *»Abzug«*.
   c) Inwiefern wird so überhaupt etwas vorstellbar?
   d) Es wird nur vorstellbar das Abgezogene in seiner Abgezogenheit und die Möglichkeit eines Anderen.
   e) Was heißt hier *»Möglichkeit«*? Widerspruchslosigkeit?

Ist aber diese mögliche negative Konstruktion nicht ein Zeugnis dafür, daß unser Verstand über die Anschauung *erhaben ist*? Nein!

[122] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 76, S. 69 f.]
[123] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 77, S. 70.]

Denn *diese Erhabenheit* ist ja selbst nur die Bezeugung des *Nichtkönnens* (des Mangels dessen), was die Anschauung vermag!

Ja wir müssen uns gerade bei diesem Negativen an die Erfahrung des Faktums unseres selbst halten. Nicht einmal *negieren* können wir, ohne die »Anschauung«! (Vgl. Tieftrunks Brief, Akad. Br. III, 216 f.[124])

Das ist gerade so, wie wenn jemand behaupten wollte, er sei der Gebundenheit an den Boden enthoben und könne sich frei durch den Raum bewegen – und zum Beweis über einen Fels hinaustritt und dabei – freilich durch den Raum sich bewegte – in den Abgrund stürzt und zu Nichts wird; so die *Nichtigkeit* aber zugleich die aus ihr entspringende mögliche *Vergeßlichkeit* (zwiefach, vgl. Beilage[125]; negieren je vom anderen her) und Vermessenheit bewiesen!

76. Beilage.
Die Vorstellung von einem intuitiven Verstand

ein *»negativer Begriff«*.

Zu jedem Begriff gefordert (Kr.d.r.V. A 239, B 298):

1. die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt
2. die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand *zu geben*, darauf er sich beziehe.

Anschauung → empirische Anschauung

ein *negativer Begriff* – solcher, der *nichts begreift*!

steretisch genommen – zwar gewissen Bedingungen genügt | Funktion der Einheit |, aber gerade die *Hauptsache* (Nr. 2 oben) fehlt ihm.

[124] [Johann Heinrich Tieftrunks Brief (Bruchstück) an Kant vom 5. November 1797. In: Akademie-Ausgabe, Zweite Abteilung: Briefwechsel, Bd. III (= Bd. XII in durchgehender Zählung), S. 212–219; hier S. 216 f.]

[125] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 77, S. 70.]

Auch hier: der *formallogische Begriff* des Begriffs
und der *transzendentallogische Begriff* vom Begriff –
Gegenstandsbezug!
vgl. *Definition von Begriffen* – i[ns]bes[ondere] von »Kategorien«
reale Definition ([Kr.d.r.V.] A 240, B 300).

77. Beilage.
Absolutes Erkennen

Charakteristisch
Kant spricht bald von intellektueller Anschauung[126]
(nicht sinnlich)
bald von intuitivem Verstand,
(nicht diskursiv)

um das absolute Erkennen zu kennzeichnen. Was kommt darin zum Ausdruck?

Es wird *je einem* der beiden Vermögen die *verwandelte (Nicht-)* Eigenschaft *des anderen* zugesprochen (wodurch etwas gemeint ist, was positiv sich nicht vor-stellen läßt! *Problem*) – d. h. die Zweiheit soll *aufgehoben* werden so, daß je eines das andere übernimmt, wobei es beidemal ankommt auf *nicht hinnehmendes* und *doch* habendes »Durch«schauen.

[126] [Darübergeschrieben:] (intuitus intellectualis, [Kr.d.r.V.] A 249)

78. Endlichkeit der Erkenntnis
und
Gegen-stands-beziehung –

das *Gegen* – durch Anschauung sich geben-lassen

der *Stand* und zwar das Gegen: durch Denken.
(das Dawider als solches)

Jenes – zwar sich gebend-andrängend, aber durch Raum und Zeit gestreute Auseinander – ohne Stand –

zerfallend – auseinander - *fallend*

dagegen *sammelnd* – | *stehend*

*

Gebung aber ist Gegebenwerden – was sich gibt, gibt *sich einfach* nur (Raum – Zeit), d. h. das Nehmen – Hinnehmen begegnet Mannigfaltigem – (*)
ist *verstreut und gestreut*, so zwar ein *etwas – Gegenhaftes überhaupt*, aber kein Gegen-*stehendes – ohne Stand* – zu-*Stand bringen* – notwendig! Gleichursprünglich notwendig wie Anschauung.

(*) Warum muß dieses *Einigen* sein?[127] → Bleiben – Selbigkeit Zusammen Sammlung!

Warum vor-stellen von *Ein-heit* –
was besagt hier Ein-heit:

Bleibe – Anwesenheit | a) Zusammen? b) *Selbigkeit* c) *Ein-fachheit.*

Zu-sammensetzen als *Ver-ein-fachen.*[127]

[127] [Doppelpfeil zwischen:] Warum muß dieses *Einigen* sein? [und unten:] Zu-sammensetzen als *Ver-ein-fachen.*

Inwiefern ermöglicht das reine Denken – *»ich denke Substanz«*[128] z. B. – das Gegenstehen von etwas überhaupt ([Kr.d.r.V.] A 247!)

*

Beziehung auf einen Gegen-stand
als »rein« = überhaupt etwas – gegenstehen lassen!
etwas überhaupt denken
= im vorhinein dergleichen vorstellen.
das soll das Denken leisten?
a) warum? Weil darin »Einheit« – wozu diese?
b) wie? Schema?

[Beziehung auf einen Gegen-stand[129]] zweideutig
1. Beziehung auf Gegenstand überhaupt
Gegenständlichkeit
2. Beziehung auf irgendeinen – bestimmten Gegenstand.

(1) alleinige Leistung des Verstandes! Aber wie das? Eben im Sinne der *Dienstleistung für Anschauung*!

Nur deshalb (2) möglich.

79. Anschauung und Denken. »Sinn« – »Bedeutung«

»Sinn« nur wo Versinnlichung ([vgl. Kr.d.r.V.] *A 240*), d. h. *endliche Anschauung*.

»Bedeutung« nur wo *»Beziehung aufs Objekt«* (A 240); diese *nur durch Anschauung*! (A 241, B 300)

NB man darf diese [»Beziehung aufs Objekt«[130]] nicht einseitig auf Bestimmung des Verstandes setzen – in Orientierung am Brief an M. Herz![131]

[128] [Bezug auf Kr.d.r.V. A 343, B 401: »Ich denke die Substanz, die Ursache usw.«]
[129] [Zuordnung zur entsprechenden Textstelle oben durch Zuordnungszeichen.]
[130] [Verbindungsstrich von diesem Absatz zur entsprechenden Textstelle oben.]
[131] [Kants Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772. In: Akademie-Ausgabe Bd. X, S. 129–135, bes. S. 130 f.]

Weil Sinnlichkeit und Verstand in *einer* Wurzel [vgl. Kr.d.r.V. A 15, B 29], deshalb auch diese »Beziehung auf« wurzelhafter, ursprünglicher.

↑

Andererseits [Kritik der reinen Vernunft] *A 247, B 300.*

Also keine von beiden für sich! Weil hier eben das ursprünglich *Eine* Wurzelhafte *für Beide*! *Daher* das Problem ein [?] Sinnliches.

Anschauung und Denken

und die größere Weite und scheinbare Überlegenheit des Denkens (braucht aber von vornherein: keinen »Sinn«, d. h. keine Bedeutung – nichts Verständliches – ohne Versinnlichung! (Kr.d.r.V. A 240, B 299)).

Vgl. [Kr.d.r.V.] *A 253 und B 309* (dazu aber [B] 306!):

Nehme ich Denken weg, dann *gar keine* Erkenntnis übrig.

Lasse ich dagegen alle Anschauung weg, dann *doch noch* die Form des Denkens – | Wie der Einheitsbestimmung des Mannigfaltigen.

1. Also die Kategorien erstrecken sich weiter – aber auf kein *Gebiet.*
2. Der Verstand vermag *allein* noch etwas zu leisten!

Gewiß – *aber was*? Nur Probleme, und vor allem – dieses Negative nicht einmal allein; es *braucht sogar dazu noch* – um sich auch nur *negativ* zu gebärden – die Anschauung.

Ich kann *also auch hier – bei dieser Art* des Vorstellens gemäß ihrer Negativität – nicht der Anschauung entbehren. Auch sie ist hier das »Primäre« – das zu Negierende

Negierbare überhaupt.

So wie einer, der sich vom Fels stürzt, etwas leistet, was der auf dem Boden bleibt nicht kann.[132]

[132] [Vgl. dazu das bereits oben in Abschnitt Nr. 75 (S. 69) zur Illustration angeführte Beispiel.]

80. Endlichkeit

»sich selbst die Grenzen bestimmen«

»wissen, was außerhalb und innerhalb der ganzen Sphäre liegen mag« ([vgl. Kr.d.r.V.] A 238, B 297).

Was seine eigenen Grenzen zu bestimmen *vermag, ist* das nicht notwendig *über* die Grenzen *hinaus*? (Vgl. oben[133] Noumenon im negativen Verstande [Kr.d.r.V. B 307].) Wenn das Begrenzte das Endliche, ist dann nicht das seine Grenzen *bestimmende* und *kennende* un-endlich?

1. Zunächst: Die Grenze kann Grenze sein, ohne an das »Grenzenlose« *zu grenzen.*
   Es gibt auch Grenzen gegen selbst wieder *Begrenztes* (bzw. solches, was unbestimmt ist in seiner Endlichkeit oder Un-endlichkeit), und so kann dieses Um-die-Grenzen-*wissen* selbst wieder begrenzt und Folge einer Begrenztheit sein.
   Und damit kommen wir zu etwas Wesentlichem.
2. Vor allem – es handelt sich hier um eine Endlichkeit der *Transzendenz* – des Existierenden; nicht eines Dinges; und *»Grenze« und Ende muß eben hier angemessen und neu bestimmt werden.* Vielleicht gehört es zur »transzendentalen« Grenze, daß das so Begrenzte darüber *hinaus-sieht* und eben nur so die Grenze *sieht* und so ein *»Grenzen sehen«* »haben« – im echten (transzendentalen) Sinne begrenzt *ist.*

Das die Grenzen kennen, ist nicht ein Weg »über« diese, sondern ist gerade das *Grenzen haben* (ihr[134] *wissend verhaftet* sein!) – *begrenzt sein* zu diesen – d. h. zur Endlichkeit gehört dieses Wissen.

Das Wissen der Endlichkeit hebt sie nicht auf – sondern ganz im Gegenteil – macht sie erst eigentlich wirksam und mächtig und das so wissende »endlicher«.

[133] [Oben genannt in den Abschnitten Nr. 55 und 57, S. 55 f. und 58.]

[134] [Verbindungsstrich von:] *haben* [zu:] ihr *wissend*... [Das Pronomen »ihr« bezieht sich hier wohl auf »Endlichkeit«.]

»Grenzen haben« – je nach der Art des Seins des betreffenden Seienden ganz verschieden.

NB. Man darf nicht die Begrenztheit von Körpern etwa auf den Menschen übertragen *und dann* ebenfalls aus dem Menschen noch dazu nehmen dessen »Bewußtsein«, um dann zu schließen, daß er als »sich wissender« über die Endlichkeit (welche? die er gar nicht hat!) hinaus sei.

Wobei noch Dogma – Selbstbewußtsein höheres Sein als Bewußtsein.

81. Die Idee des synthetischen Urteils a priori (vgl. zweiter Schritt[135]*)*

Warum wichtig?

1. weil die *Grundlagen* aller wirklichen Erkenntnis
2. weil Metaphysik Erkenntnis des übersinnlichen Seienden,
   d. h. für Kant (1) *ontische* – erweiternde Erkenntnis
   (2) erfahrungsfrei – *a priori.*(*)
   über-sinnlich |

Die synthetischen Urteile a priori 1. in den Wissenschaften *Grundlagen*, 2. in der Metaphysik die eigentlichen und einzigen Erkenntnisse. Warum?

(*) Erfahrungsfreie Erkenntnis von *Seiendem*
Erfahrungsfreie Erkenntnis von *Sein*

Es gibt *nur die von* Sein und zugleich gezeigt, *wie* (2) *un-sinnliche.*

[135] [Fortschritte (Meiner), Die erste Abteilung (Erste Handschrift). Geschichte der Transzendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit, S. 90.]

82. Kant

Der Unterschied von *analytischen* und *synthetischen* Urteilen.

Was unterscheidet er eigentlich?

Jedes Urteil als fo[rmaler] λόγος λέγειν τὶ κατὰ τινός
ist *synthetisch-diairetisch.*
analytisch.

Das ist *nicht* gemeint
sondern? Vgl. die Unterscheidung der »Synthesis«
prädikative – veritative.

Er betrifft die Wahrheit – das Enthüllen – und das Urteilen; dann diese aber notwendig in Bezug zu Anschauung – Gebung. In den *analytischen* [Urteilen] ist das Gebende das beliebige freie oder nicht freie *Vor-stellen* von etwas –
bei den synthetischen ist es *empirische* Anschauung bzw. reine *Anschauung*
entsprechend das Urteil als *Vorstellung einer Vorstellung* [Kr.d.r.V. A 68, B 93].

Inwiefern ist *dieser* Unterschied bis zu Kant nicht gefaßt worden; und warum nicht?

83. Über dreifache Bedeutung der »Aussage«

vgl. Wintersemester 35/36, S. 23 ff.[136]

[136] [Martin Heidegger, Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/36 (Gesamtausgabe Bd. 41), § 9, S. 34 ff. Es muß sich um eine spätere Beilage zu dem Konvolut handeln.]

KANTS TRANSZENDENTALE DIALEKTIK UND DIE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE WINTERSEMESTER 1931/32

I. DER »ANHANG« ZUR TRANSZENDENTALEN DIALEKTIK UND ZUR GANZEN »ELEMENTARLEHRE«

1. I[nhalt]

1. Konstruktion des transzendentalen Ideals.
2. Postulate des empirischen Denkens überhaupt.
3. Baumgarten[1] – *existentia*.
4. Perfectum – perfectissimum.

2. Sein und Schein

Zusammenfassende Betrachtung der ganzen Elementarlehre vom Anhang zur transzendentalen Dialektik rückwärts.[2]

I. Thema:
   a) Transzendentale Dialektik – in Absicht auf Problem der Metaphysica specialis; diese (Metaphysica specialis) im *Ganzen* der Metaphysik.
   b) Thema der transzendentalen Dialektik der *transzendentale Schein*
      Wesen – Ursprung – also: *menschliche Natur*.
   c) *Diese* aber auch schon in der Analytik –
      hier – »das *Sein«* – Thema.
      »Mod[alität]« | Logik |
   d) Jetzt *innere Zusammenhang* – nicht nur *der* Disziplin[en] *in der* Disziplin »Elementarlehre«, sondern *sachlich*: der *Schein und Sein* | in der *menschlichen Natur*[3] |
   e) Erst so das *ganze* Problem der *praktischen Metaphysik* und damit erst »Basis« für Absprung in andere Problematik und Art der Notwendigkeit dieser. / Dabei methodische Frage der *Fundamentalontologie* – Analytik unserer »inneren Natur« usf. beiseitelassen.[3]

[1] [Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762).]

[2] [Vgl. dazu die Mitschrift von Herbert Marcuse: »Kant hätte die Kritik der reinen Vernunft von *hinten* schreiben müssen und nicht die Vernunft plötzlich auf die anderen Vermögen als Dach draufsetzen!«]

[3] [Pfeilstrich von:] in der *menschlichen Natur* [zu:] Dabei methodische Frage der *Fundamentalontologie* ...

→ *vgl. S. 3.*[4]

II. *Methode:* Zusammen aufbauen – rückwärts; nur Wiederholung auf höherer Stufe / nicht Auslegung des Anhangs.

a) Nur die Linien und Züge *nach*ziehen und ausziehen, die in der ganzen Problematik liegen.

b) Dabei die Kantische Architektonik belassen – aber jetzt hinter sie zurück sehen, d. h. als Problemfeld ausdrücklich die *ganze* Einheit der menschlichen Natur als rein[er] sinnlicher Vernunft im Blick haben; gerade von dieser Ganzheit aus sehen.[5]

c) Das ein *Zurückgehen hinter Kant* – in der Richtung *seines Problems* –, aber außerhalb schon seiner nächsten *Aufgabe* und Ansprüche.

d) Doch keine Kritik – denn das erforderte Vorgabe und Begründung eines ursprünglicheren positiven Ansatzes des ganzen Problems – (Seinsfrage).

e) Dieser allerdings nicht ohne notwendigen inneren Zusammenhang mit der Kantischen Arbeit selbst.

*

Transzendentaler Schein – Gegenbegriff: *transzendentale Wahrheit*
= schematisierte Kategorie; enthält in sich das Sein von Seiendem – in dem Sinne wie nach Kant überhaupt vom Sein »wahr« gesprochen werden darf.

Schein: 1. Bezug zu Erscheinen – Auftreten – Dasein – Sein also »Unsein«
2. Bezug zu »Wahrheit«.

[4] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 3, S. 86 f.]

[5] durch keine bloße Summation, sondern Radikalisierung der Probleme.

Den transzendentalen Schein in seinem Wesen radikalisieren
1. in Richtung auf sein tieferes Wesen –: Idee
2. in Richtung auf Sein und Zusammenhang damit.

Sein ebenfalls so radikalisieren,
d. h. von *Sein und Schein* her die innere Wesensmöglichkeit der menschlichen Vernunft.[6]

*

Unterscheiden und doch zusammen sehen:
1. was Kant analytisch aus dem Phänomen der menschlichen Natur je von Fall zu Fall schöpft,
2. was ihm durch die logische Architektonik vorgezeichnet wird,
3. was sein nächstes (kritisches) Geschäft ist,
4. wie dadurch eine thematisch-methodische Frage nach Mensch hintangehalten wird.

3. Sein und Schein

I. Der Ursprung (das sich vertiefende Wesen) des transzendentalen Scheins

allgemein [Kr.d.r.V.] A 642: den »unwiderstehlichen Schein bewirken die Ideen.« (vgl. aber A 669; *eigentlich* ihr »Mißbrauch.«)

so für diese Frage (I.) Thema: Idee und ihr Gebrauch (Mißbrauch).

Hierzu schärfer und zusammenfassend Wesen der Idee.

1. Das Wesen der transzendentalen Id[ee] und das transzendentale Ideal

Id[een] = *Vorstellungen* einer *unbedingten Totalität.*

Drei Arten: aber nicht

[6] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 28, S. 691 ff.]

a) einfach mehr nebeneinander; sondern jetzt: *Allheit* im Sinne der transzendentalen Id[een] die höchste Idee; zugleich *Unbedingtheit* betont in dogmatischer Kosmologie.
Höchste Einheit größtmöglicher Ausbreitung [vgl. Kr.d.r.V. A 643 f., B 671 f.].[7]

| *Inhalt* der höchsten Idee[8]

b) Dieses Vorstellen eine *ab-sehende* Vorstellung – Idee Worauf eines *Ab-sehens*
Ab-sicht – »Zweck«

/ eine mögliche vorgehaltene Sicht – so etwas wie Anschaubarkeit; dieses Gesicht nur als *Gesichtspunkt* der höchsten Einigung. Das absehende Vorstellen ein Vor-halten eines Woraufzu der Einigung; dieses *Gesichtete* der Absicht eine *Analogie eines Schemas* (worin *ungleich*? keine *Anschaubarkeit*!) [vgl. Kr.d.r.V. A 665, B 693]. Darauf die Allheit der Verstandes*begriffe bezogen*.[9]
In der Absicht: *ein Maximum der Vereinigung und Abteilung – Prinzip* [vgl. ebd.].

| Wie der Vorgestelltheit *dieser Vorstellung*[10]

c) Dieses Schema *als solches* bestimmend und zwar die Bestimmbarkeit und Bestimmung des Anschaubaren; diese Bestimmbarkeit leitend.

| Id[eal], das Analog[on] eines Schemas *ist* ↖ *in sich regelnd* (Schwierigkeit! Kant kommt vom dogmatischen konstitutiven Gehalt und *schränkt* dessen Funktion ein! und läßt das Theologische *offen-stehen*!)[11]

α) Verstandes*gebrauch* regelnd
β) somit auf Sinnlichkeit bezogen.

[7] [Vgl. Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 15, S. 730 f.]
[8] [Ergänzung auf der rechten Seite zu Gliederungspunkt a.]
[9] [Vgl. Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 15, S. 730 f.]
[10] [Ergänzung auf der rechten Seite zu Gliederungspunkt b.]
[11] [Ergänzung auf der rechten Seite zu Gliederungspunkt c.]

NB.[12] Phänomen der »Bestimmung«: zweideutig:
Bestimmbarkeit – determinatio – realitas
| Ideal [?].

2. *Idee und Gebrauch.*
   a) Idee *als solche* auf Verstandesgebrauch *bezogen.*
   b) Idee als solche selbst *ein Gebrauch* – (*ständig und notwendig* und je *in* einer Weise)
   NB. Phänomen des *Gebrauchs überhaupt* | usus – *Verfahren* mit – *Anwendung von etwas auf* ...
   (vgl. *Beilage* »Gebrauch«[13])
3. *Das Ob-hafte der Idee (Verkennbarkeit)*
   | »ursprünglicher Schein« *scheinend*! weil ihr Gebrauch *»als ob haft«* (vgl. *Beilage*[14])
   a) an-wesend die Richtung der Einigung von Ma[nnigfaltigem]
   b) *so bezogen* auf *geeinigte Anschauung* – Gegenstände; *mit* diesem Bezug Möglichkeit die Idee zu *verkennen* – in ihrer Bedeutung (auf Gebrauch bezogen)
   c) weil in sich absehen *auf Einheit (Totalität)* – Einheit als höchste Bestimmung des Seins – a priori; gleichfalls dieses »ist« als gegenständlich zu nehmen (*im* regulativen Gebrauch).
   | Hier! und überall Einheit der ganzen sinnlichen reinen Vernunft im Blick | haben!
4. Weil wesenhaft im Gebrauch auf Gebrauch bezogen *und dabei gerade verkennbar* – ja selbst zur Verkennung verleitend –, liegt in ihm selbst *wesenhaft Möglichkeit* des *Mißbrauchs.*
   a) *Gelegenheit*, ständige – *Anschauung.*
   b) *Antrieb*, ständiger – *Logik.*

[12] [Die Abkürzung »NB« steht für »notabene«.]
[13] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 4, S. 88f.]
[14] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 4, S. 88f.]

Dieser *Mißbrauch* bringt den transzendentalen Schein mit sich; dieser Verleitung zu Irrtum [vgl. Kr.d.r.V. A 393, B 350[15]].

5. Der *Schein* – das so aussehen wie, das Verkennbare – liegt im Wesen der Idee – *sofern man zu* ihrem Wesen *auch* rechnet *Gebrauchsbezogenheit*, d. h. ihren *Regelcharakter*[16] (und *nicht* den bloßen *Inhalt*; vgl. Kant dagegen: [Kr.d.r.V.] *A 669, B 697*:[17] nur der *bloße Mißbrauch* dialektisch).
Aber der *»bloße Mißbrauch«* den Ideen nicht angeklebt, sondern als wesenhafte Möglichkeit in ihnen.
Wieso und gerade »*Naturanlage* unserer Vernunft«
[ebd.]! im Ab-sehen auf – *Möglichkeit des sich Versehens.*

II. *Die wesenhafte Zwiespältigkeit der r[einen] si[nnlichen] Vernunft*

1. Die Ideen – in sich verkennbar – a) analytisch – logisch.
b) gegenständlich.

Keines von beiden und doch zu beiden wesenhaften Bezug.

2. Diese Verkennbarkeit – gründet in der *Zweideutigkeit* des regulativen Charakters.
   a) *nur* Regel – bzw. der Verstand – *nicht* anschauend gebend; aber auf Anschauung bezogen indirekt ihr *dienend* – einer *möglichen Vollständigkeit.*
   b) als Regel *herrschend*– für sich leistend – auf sich *gestellt.*
3. Diese *Zweideutigkeit* – gründet in der *gleichursprünglichen* Notwendigkeit der *Einheit* und Angewiesenheit auf

[15] [Die Mitschriften von Helene Weiß und Herbert Marcuse verweisen auf diese Textstelle.]

[16] [Ergänzung auf der rechten Seite:] Nicht etwas an sich in der Vernunft, das dann *auch noch* eine regulative Funktion hätte, sondern in sich regelnd; vgl. oben [I. 1. b]: Worauf eines Absehens im Einigen – die *Absicht*, d. h. das Beabsichtigte leitend.

[17] [Ergänzung auf der rechten Seite mit Zuordnungszeichen:] Diese Grenze von Kant faktisch dogmatisch eingehalten, weil Natur des Menschen qua Geschöpf der *Anlage* nach notwendig »gut« (vgl. [Kant, *Die] Religion innerhalb [der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793; 2., verm. Aufl. 1794). In: Akademie-Ausgabe Bd. VI, S. 1–202]).

[Vgl. dazu Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 16, S. 731 f.]

Gebung![18] (ihrem *gegenständlichen Unvermögen*). Höchste Vollkommenheit der Idee ist zugleich tiefste Bedürftigkeit[18] der r[einen] s[innlichen] Vernunft. *Auseinanderklaffen.*

Vgl. unbedingte Notwendigkeit als der *Abgrund* der menschlichen Vernunft [Kr.d.r.V. A 613, B 641],[19]

einerseits:	hin zu ihr
andererseits:	nicht auszuhalten
	bei ihr.
	!weg!

4. Dieses Auseinanderklaffen aber kein Nebeneinander von Sinnlichkeit und darüber gebautem Vermögen (Vernunft), sondern die Einheit der *menschlichen* Vernunft – *»unsere Naturanlage«* [vgl. Kr.d.r.V. A 669, B 697]. Dieses Auseinanderklaffende gerade *zusammengezwungen* in *ihrer* Einheit –

III. Die Zwiespältigkeit der r[einen] si[nnlichen] Vernunft und die Endlichkeit[20]

1. Der *ursprüngliche* Schein (vgl. I. 5.) und der *transzendentale und empirische* Schein.
2. Der Schein überhaupt *und* das Sein!

»Kategorien« *auf zwiefaches* Scheinen *bezogen.*[21]

»Sicht« – Anblick | »Logik« –

↕

und | *Zeit* –

3. Das Wesen des Seins (Scheinzugehörigkeit) und *die Endlichkeit.*
4. Die Un-endlichkeit als Endlichkeit.

IV. Das Sein – und die »Natur«; »Wissenschaft«

Die Abhebung der praktischen Vernunft – *wogegen*?

[18] [Verbindungsstrich von:] Angewiesenheit auf Gebung! [zu:] tiefste Bedürftigkeit.

[19] [Ergänzung auf der rechten Seite zu Gliederungspunkt 3.]

[20] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 29, S. 694.]

[21] [Ergänzung auf der rechten Seite.]

4. Beilage zu S. 2 »Gebrauch«[22]

Usus vocum seu terminorum circa ratiocinia. (Wolff, Logica § 499 ff.[23])

Bedeutung. Begriff. | | *usus logicus.* |

Kant – usus logicus – usus realis[24] usus:[25] 1. Verfahren mit
2. Anwenden auf

immer bezogen auf »Begriffe«; auf a priori Besitz.

Wie angewendet? — *Anwendbarkeit doppelt:*
Wie in Verwendung?
1. sinnliche Anschauung – Gegenstand überhaupt, res.[25]
2. im Urteilen und Schließen – *analytisch.*

»Doppelcharakter des Denkens« –
1. anschauungsbezogen
2. ablösbar.

»Verstandes-, Vernunftgebrauch«

1. logischer und realer
2. transzendentaler und empirischer (der transzendentale – Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen *überhaupt* – in der Tat gar kein Gebrauch ([Kr.d.r.V.] B 304))
3. immanenter und transzendenter | relativer – absoluter
einheimischer Erfahrung überhaupt überfliegender [vgl. Kr.d.r.V. A 643, B 671]

[22] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 3, S. 85.]

[23] [Christian Wolff, Philosophia rationalis sive Logica (Pars II): Logicae Pars I sive Theoretica Sectio 1 de Logicae Principiis (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). II. Abt. Bd. 1.2), op.cit., Sect. IV, Cap. VIII: De usu vocum, seu terminorum circa ratiocinia (§§ 499–504).]

[24] [Immanuel Kant, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Dissertation 1770), § 5, vgl. § 23. In: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 385–419; hier S. 393, vgl. S. 410 f. Die Mitschrift von Helene Weiß verweist zum *»logischen* und *realen* Gebrauch der Vernunft (Realer = sachhaltiger Gebrauch)« auf eine Textstelle der Kritik der reinen Vernunft: »z. B. A 299, B 355«.]

[25] [Doppelpfeil zwischen:] usus [und:] Gegenstand überhaupt, res.

(»dialektischer Gebrauch«)[26]

4. der immanente als konstitutiver und regulativer
   ostensiver – heuristischer
   [vgl. Kr.d.r.V. A 644, B 672 und A 671, B 699]
   vgl. deren: | theoretischer spekulativer
   | praktischer Gebrauch.[27]
5. *die reine Vernunft im dogmatischen und problematischen Gebrauch*
   Transzendentale Methodenlehre I.1.,2. »Disziplin«[28]; der mathematische und der philosophische Vernunftgebrauch ([Kr.d.r.V.] A 723 [f.]).

Worauf der Anwendbarkeit – Worin darstellbar – »Schema« als Bedingung des Gebrauchs.

Notwendigkeit und Wesen des Schemas überhaupt im Ganzen der menschlichen Vernunft. (Der Aufriß des Daseins als *Bewußtsein*; vgl. über dieses im 17. und 18. Jahrhundert »Grau«.[29])

*

Wie diese Mannigfaltigkeit der Gebrauchsrichtungen und -weisen einheitlich gegründet? Wie die Vielfältigkeit der Ausrichtungen des Gebrauchenden?

Die transzendentale Weite des Gebrauchsphänomens durchherrscht alle Bezirke und Schlupfwinkel der menschlichen Vernunft.

[26] [Ergänzung auf der rechten Seite (zu 3.); vgl. insbes. Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), § 55. In: Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 253–383; hier S. 348.]

[27] [Ergänzung auf der rechten Seite (zu 4.).]

[28] [Transzendentale Methodenlehre. Des ersten Hauptstücks Erster Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche. – Des ersten Hauptstücks Zweiter Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs (Kr.d.r.V. A 712 ff., B 740 ff. und A 738 ff., B 766 ff.).]

[29] [Kurt Joachim Grau, Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII. und XVIII. J(ahr)h(undert). Halle a.d.Saale: Niemeyer 1916 (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte H. 19) (Zugl. Phil. Diss. Univ. Berlin 1914) (Nachdruck: Hildesheim/New York: Olms 1981).]

5. Der Vernunftgebrauch

und sein Schein.

»Es hat aber der Vernunftgebrauch so viel Ähnliches, auf welchen Gegenstand er auch angewandt werden mag« [Kr.d.r.V. A 712, B 740].

6. Das Mathematische der Vernunft (der Besitz) und der Gebrauch

Das Ichhafte – Subjektartige der Vernunft
das *Bereitliegen*[30] – »Idee« – Begriff
| Vermögen.
Besitzstand.

7. Das Phänomen des »Gebrauchs und Mißbrauchs«

Weshalb tritt es auf?

Kants Elementarlehre sucht ab die in sich isolierten Vermögen nach ihrem *Besitzstand.*

Die Vermögen aber sollen dann gerade in ihrer Einigung verfolgt werden (Endlichkeit und Angewiesenheit derselben aufeinander).

Ihr Besitzstand zusammenzubringen! d. h. in Gebrauch zu nehmen. Da der Besitzstand a priori, ist dieser Gebrauch so etwas *wie Subsumption.* Genauer – der Gebrauch ist in sich angewiesen auf Entscheid, ob etwas unter einer Regel steht – *etwas*, was je empirisch gegeben wird.

So untersteht der Gebrauch der *Urteilskraft.*

Transzendentale Urteilskraft und transzendentale Einbildungskraft.

[30] [Verbindungsstrich zu oben (Überschrift):] *(der Besitz).*

»Gebrauch« *als* Anwendung eines Apriori auf *Si[nnlichkeit].* – *Miß-brauch.* Gebrauch 1. überhaupt ins Spiel setzen, 2. dieses qua Anwendung.[31]

Transzendentale Urteilskraft nur »subjektiv«; dagegen Si[nnlichkeit], Verstand (Vernunft indirekt) *objektiv.* Aber was heißt »subjektiv«; das ist ja gerade Problem; *unsere innere Natur* und zwar gerade qua *Subjekt für* Objekt.

Die transzendentale Einbildungskraft gewiß »subjektiv« – so freilich, daß von ihr aus erst *Subjektivität* faßbar, d. h. die mögliche Objektivität und Objektbezogenheit von Sinnlichkeit *und* Verstand. Das »und« ist ja gerade das Problem und zwar nicht ein »subjektives«, sondern das *objektivste* –

und es ist zugleich *das* Problem, mit dem Kant nur als solchem des Gebrauchs fertig wird.

Denn wenn die gegenseitige Angewiesenheit wesensmäßig notwendig ist für eine wirkliche Erkenntnis, dann gehört eben zur transzendentalen *Möglichkeit dieser* wirklichen Erkenntnis auch und zuhöchst die Frage nach der *Möglichkeit* dieser *Angewiesenheit* – d. h. *der Vereinigung* – d. h. aber des *Angewendetseins* der Kateg[orien] (not[iones]) auf Schema (Sinnlichkeit).

Der Gebrauch selbst hat sein *Apriori*, das nicht nur solches ist eines sogenannten Aktes und Vollzugs!

sondern das transzendentale Apriori des »Gebrauchs« liegt dem Ermöglichungsweg nach vor dem, was zum Gebrauch herangeführt wird.

Gerade transzendental ist der Gebrauch und seine Ermöglichung früher und d. h. an Dignität höher als der nur isoliert zuvor abgelegte Besitzstand.

Vernunft – menschliche – als seiende – | nicht als »logischer Geltungssinn« – von Gedachtem!

Damit aber Miß-brauch und Schein ebenso wirklich – und Kant läßt ja über die *wirkliche* Hartnäckigkeit dieses Scheins keinen Zweifel.

[31] [Ergänzung auf der rechten Seite.]

*

NB. Aber dieselbe Isolierung der Vermögen und dieselbe Absicht auf *Besitzstand* läßt ihn den Besitz [?] verlieren – für die ganze *Natur*, d. h. doch zugleich das *»Dasein«* des Menschen!

8. Gebrauch (usus)

gesagt vom Verstand; intellectus; warum? Weil dieser »ein Besitz«; *»a priori«*; vom Subjekt her gesehen – im Vergleich zum Gegebenen – a posteriori.

usus logicus; usus realis.[32]

*

Gebrauch die Weise (des »Vollzugs«?) – besser – des *Verfahrens*.

»Verfahren« aber eben in erster Linie darauf angesehen, *womit* es und *wie*[33] es damit verfährt.

Mögliche Weisen des Wie[33]
- a) mit Begriffen
- b) mit diesen *als* bezogen auf Gegenstände.

zugleich konstitutiv für die menschliche Vernunft.

Weise des Vorgehens –
- a) rein für sich – »analytisch«
- b) auf der Bahn [?] des Anschauens.

Gebrauch also welches Phänomen betr[effend]:
Anschauungsgegründetheit
logische Ablösbarkeit des Denkens.

Vgl. Amphibolie der Reflexionsbegriffe [Kr.d.r.V. A 260 ff., B 316 ff.].

[32] [Kant, De mundi sensibilis ... (Diss. 1770), § 5. In: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 393; vgl. auch Kr.d.r.V. A 299, B 355.]

[33] [Pfeilstrich von:] *wie* (es damit verfährt) [zu unten:] *(Weisen des) Wie.*

9. »Gebrauch und Vermögen«

schon diese Scheidung – qua Endlichkeit.

Die *Möglichkeit* des Nicht und Miß-

worin gelegen?

10. Gebrauch –

auf das Wozu – | *Ver-wenden* –
brauchbar.
Anwendung – auf *Mittel.* | *anwendbar.* |
Ich kann etwas nicht *gebrauchen* – nicht auf einen Nutzen *verwenden.*
Gebrauchen – *sich bedienen.*
Gebrauchen – *nutzen.*
Gebrauchen – *in Verwendung nehmen.*
| *in fester Verwendung haben.* |

brauchen: bedürfen!
Arznei – gebraucht der eingebildete Kranke, obzwar er keine *braucht.*

11. Verbrauchen –

im Gebrauch aufbrauchen –
bzw. abnutzen.
»verbrauchte Werte«

einfach auch *konsumieren* –
Maschine – | Kohle. |

12. Das Wesen und die Notwendigkeit des »Gebrauchs« und »Mißbrauchs« von Ideen

Der »Gebrauch« – 1. *einheimisch* [Kr.d.r.V. A 643, B 671]
2. *überfliegend* (gesamte mögliche Erfahrung) [ebd.]
betreff[end] »Urteilskraft« *(»Vermögen der Subsumption«).*
formal-logisch [vgl. Kr.d.r.V. A 132 ff., B 171 ff.]
aber *transzendental*: *Schematismus.*
transzendentale *Einbildung*!

13. »Ideen« – »Begriffe« je so und so im Gebrauch!

Was heißt das?
oder frei davon – *»bereitliegend«.*
Warum Gebrauch abgetrennt!
Ansatz des ganzen Problems!
»transzendental-logisch«!

*

Urteilskraft: Vermögen der Unterscheidung, ob *etwas* unter Regel gehört (stehe) oder nicht [vgl. Kr.d.r.V. A 132, B 171].
»Einbildung«.
Bedingung der Urteilskraft: »Schema« ([Kr.d.r.V.] B 304).

14. [Das »als ob«[34]]

So das Obhafte – in sich –, d. h. *im Gebrauch so aussehend wie* – und deshalb im Gebrauch a[ls] s[olchem] Mißbrauch (im Verfahren

[34] [Vgl. Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 14, S. 729 f.]

ein *Verfehlen*) möglich, der als solcher den Schein erweckt – etwas vor-stellt – sich vorhält, was *nur* so aussieht wie gegenständliche Bestimmtheit und es doch nicht ist.

| als *ob haft*, || *»nur als ob«* ||

Dieser *Schein* verleitet zu Irrtum, d. h. zur Mißachtung der Notwendigkeit des *anschaulichen Belegs* [?] – d. h. hier: des *Schemas* des *Regelcharakters* –
und damit Verkennung dessen, *wie* etwas und *als was* es unter solche Idee qua Regel gehört.

Verfehlung der Urteilskraft – ein Fehlgriff der transzendentalen Einb[ildung]. Diese in sich: etwas sich vorhaltend zur Anschauung – d. h. zugleich *etwas sich vorhaltend* (in [?] sich), *was nur so aussieht*.

Einb[ildung] in sich das, was auf der Kippe steht – zugleich

| aber Sinnlichkeit und Verstand trägt und *zusammenhält* | und *ist* |

Einb[ildung] und die Möglichkeit des »Scheinens«.

15. Das »als ob«

Weil die Ideen regulativen Charakter haben, *dabei aber* der Gehalt selbst konstitutiv vorstell*bar* ist, deshalb haben die Ideen in einem echten Sinne *als ob Charakter*.

Wie wenn... Dabei wird [?] der konstitutive Gehalt *nicht* abgewiesen – er wird aber auch *nicht* bewiesen und *behauptet* –

weder die Möglichkeit noch Wirklichkeit behauptet, sondern nur Nichtwiderstreit.

Es wird ebensowenig gesagt, das sind reine – und d. h. unmögliche *Fiktionen*.[35]

Nur so tun als ob.[36]

[35] [Ergänzung auf der rechten Seite.]
[36] [Auch noch Ergänzung auf der rechten Seite.]

I. *Z. B.* Die Dinge sind so zu betrachten, als ob sie ihr Dasein von einer höchsten Intelligenz hätten.
II. – Die Erscheinungen so erforschen, als ob der Fortgang ohne erstes und oberstes Glied sei.
Ad I. Von *»Intelligenz«* bloß regulativ Gebrauch gemacht | im Daß weder geleugnet noch behauptet.
Ad II. Von *»Intelligenz«* gerade abgesehen.
Intelligenz im *Daß* zwar behauptet.

16. Ob – als ob (wie wenn)

be-ob-achten; ob-achten;
achten, ob – nachsehen, prüfen
zweifelnd.
ob – ibu[37] – ibai[38] – Zweifel –
| *ob ja oder nein*

Ob? wenn –

17. Problem des Gebrauchs und des Nebeneinanders der Vermögen

V.[39] Wie setzt – vom Phänomen des *Gebrauchs und Mißbrauchs* her – das *Phänomen* des *Scheins und Scheinens* das / *»als ob«* / als richtiges
als unrichtiges
weil positiv notwendig, ist es zugleich *notwendig* Schein erweckend.

[37] [Im Althochdeutschen.]
[38] [Im Gotischen.]
[39] [Der Anschluß an die vorangehenden Gliederungspunkte konnte nicht aufgefunden werden.]

/»*Als ob*« /– 1. »es *sieht so aus wie*«
2. es *ist zu verfahren wie wenn*
aber dieses | kein purer Schwindel,
sondern – a) gefordert durch Wesen der Vernunft
b) *nicht widerstreitend der Natur*
c) im Gegenteil.

18. »Als ob«

nur so tun, als sei es so – *wo es doch nicht ist*! ? (Schwindel!)
nein! – sondern wo es doch unentscheidbar ist
| theoretisch-spekulativ: – ob es so *ist* oder *nicht*
wobei doch andererseits – Wesen der menschlichen Vernunft regulative Einheit verlangt.

Scheinen als *das*, *was* es sein kann?
| Scheinen als das, was es überhaupt nicht sein kann.

Der *kosmologische Schein* – | betr[ifft] das »daß«
| jedesmal; *unendlich verschieden*
»das Was«.

19. Das Studium der inneren menschlichen Natur[40] *als Analytik der »Elemente«*[41]

Zu dieser »Analytik« gehört auch die transzendentale Dialektik, indem sie zurückgeht in »Elemente«, d. h. *Ursprünge* des *transzendentalen Scheins.*

Welchen Charakter hat die ständige Berufung auf die *Naturanlage unserer Vernunft* ([Kr.d.r.V.] A 643, 669, *695*) – *qua sinnlicher*!

[40] Schluß d[es] Anhang[s] [Anhang zur transzendentalen Dialektik (Kr.d.r.V. A 642–704, B 670–732)].

[41] *nach ihrem methodischen Charakter!*

Die Vernunft als *absehende auf*; *sich vorbildend Gesichtskreis* und dieses Vor-bild vor gehalten zugleich dem anschaulich (affekt[iv]) Sichgebenden.

Diese *Naturanlage* und das sich selbst mit sich selbst Beschäftigen der Vernunft [vgl. Kr.d.r.V. A 680, B 708]

a) *nur verständlich* qua der ausgreifendste – Gesichtskreis und alles andere umgreifend[42] *dazwischen*[43] – *nicht* das *»oberste Vermögen«*
b) dieses und das *Seinsverständnis (Modalitäten)* Einheit – System – Vollkommenheit und *Sein*
c) inwiefern hier notwendig alles entscheidbar (»Möglichkeit« qua transzendenter »Wesen«!)
d) einpoliger Vorrang des *theoretischen* Naturwissens.

[42] [Zu dieser Stelle vgl. die Mitschrift von Herbert Marcuse: »Der Verstand regelt *unter* der Einheit der *Vernunft*; ihre Einheit umgreift alles, überstrahlt alles.« Eine ähnliche Formulierung findet sich auch in der Mitschrift von Helene Weiß: »Um daraus herauszukommen [Kants Orientierung am festen Bau der Logik] müssen wir sehen, daß die *Vernunft von vornherein alles mit ihrer Einheit überstrahlt*!«]

[43] [Vgl. dazu Heideggers Randbemerkung zu Referat von Wilhelm Weischedel (s. unten Abschnitt Nr. 64, S. 132 (9. Referat)). Weischedel schreibt: »Die reine Vernunft ist in der Tat mit nichts als sich selbst beschäftigt,‹ [Kr.d.r.V. A 680, B 708]. Das heißt einmal negativ: Sie ist nicht direkt erfassend mit Gegenständen beschäftigt. Was aber geschieht positiv in der Selbstbeschäftigung der Vernunft? Sie ist Drang auf Erweiterung und systematische Vereinheitlichung der Verstandeserkenntnisse. Diesen Drang ermöglicht sie sich von sich selbst her, und zwar dadurch, daß sie als Richtpunkte ihres Drängens die regulierenden systematischen Einheiten als Schemata vorhält.« Heideggers handschriftliche Randbemerkung dazu lautet: »weil sie die Transzendenz ist und damit alles andre *zwischen* sich – das *Selbst* als *Transzendenz*. Dagegen bei Kant Aufstufung von Vermögen *Verstand* | *Urteilskraft* | *Vernunft*«.]

Pflichtgemäßes *Studium unserer »inneren Natur«* [Kr.d.r.V. A 703, B 731]; »Zustand unseres Gemüts« [vgl. A 260, B 316] und zwar der *reinen* Vernunft: *unserer*; d. h. sinnlichen reinen Vernunft.

Frage: *was sie ist*; qua Vermögen: *Was sie vermag* und was nicht; *wo die Maßstäbe* ihres Vermögens? in *unserer Natur selbst.*

Wo die Gründe ihres Unvermögens?
Wo die Veranlassung ihres Mißvermögens?

also von ihrem *echten Gebrauch* und *Mißbrauch*; was zu deren Wesen gehört.

Unter dem Titel *»Analytik«* verbirgt sich dieses Problem, weil zunächst bezogen auf »Elemente«.

Aber der *Elementarcharakter* ist ja in sich *Bezogenheit aufeinander* d. h. Un-bezogenheit – mögliche – oder Mißbezogenheit

In dieser *Bezogenheit* liegt das entscheidende Phänomen. Diese Bezogenheit und das Phänomen der Synthesis – ihre *Mehrdeutigkeit.*

Nur als [?] *Endlichkeit* – schon Möglichkeit des Mißbrauchs; ja diese gerade die ratio cognoscendi der *Endlichkeit.*

Inwiefern? | vgl. das *Prinzip der Kosmologie* [Kr.d.r.V. A 508 f., B 536 f.]. | das Phänomen der *Nichtentsprechung, Mißverhältnis* von *Idee und Anschauung*!

Je vollkommener die Ideen – und die Vernunft qua Vermögen der Ideen –, um so größer das *Mißverhältnis* – dieser als nur regulat[iver] transzendentaler – zur Anschauung – als *sinnlicher.*

Um so *tiefer der Zwiespalt* im Wesenscharakter (primär[44]) der Erkenntnis qua *»Anschauung«* | *theoretische!* Erkenntnis und in diesem *Zwiespalt* sitzt am Grunde der *Verstand* und sein Verfahren und so erst dieser als Teil der Endlichkeit.

Die *Zwiespältigkeit* als positiver Charakter der Endlichkeit

[44] [Darübergeschrieben (über: im Wesenscharakter).]

der *theoretischen Erkenntnis*; nicht das Auseinanderklaffen und bloße Nebeneinander, sondern die Angewiesenheit *aufeinander* – | *Zusammengezwungen in der Entzweiung* |

Die Angewiesenheit der Anschauung auf Denken – transzendentale Apperzeption Einheit – Idee.

Die Angewiesenheit der *Idee* und zugleich ihr konstitutives *Unvermögen*: als *regulativer*; ihr Schema: *Maximum*; *Vollkommenheit* –

gerade das, was sie von der Sinnlichkeit als zudem *je begrenzter* (vgl. kosmologisches Prinzip [Kr.d.r.V. A 508 f., B 536 f.]) entfernen.

Die Zwiespältigkeit und das Obhafte der *reinen Vernunft* und des Verstandes überhaupt. /

Die Zwiespältigkeit als *Fraglichkeit*; wesenhaft fraglich – d. h. zu *befragen*, 1. *ob*; und *d. h.* 2. *wie*
weil *in sich* nicht – schon *gebend.*

21. Schema und Zweck

Zweck und Ab-sicht – Worauf des *Ab-sehens*
eine mögliche vorgehaltene *Sicht*
Anschaubarkeit
»höchste Sicht« – »Idee«
Hauptab-sicht der Vernunft.

Vernunft als ab-sehend auf!
| ab-sehendes *Vor*-stellen.
Ent-werfend! | *projektierte Einheit* ([Kr.d.r.V.] *A 647*).
(a priori)

Vorstellen – aber *nicht ohne weiteres anschauend* |
aber – Anschaubares in *seiner Bestimmbarkeit bestimmend – leitend*!

Idee als Bestimmbarkeit – *Bestimmen*
bestimmend | *determinatio* und Stufen der Idee;
höchste Idee – *omnit[udo] determ[inationis] rerum positivae.*[45]

[45] [Die lateinische Textstelle wurde nicht in »Kant's gesammelten Schriften« (nach dem als elektronisch gespeicherter Datensatz vorliegenden »Bonner Kant-

22. Be-stimmung

Zweideutig –

1. Bestimmend – maßgebend als etwas, was verlangt, daß ihm Rechnung getragen wird | *ein-fließend – an-gehend* Affektion.
2. Bestimmt*heit verleihend* –
   d. h. Ein-*heit gebend.*

Deshalb »Verstandeshandlungen ohne Schemate unbestimmt« ([vgl. Kr.d.r.V.] *A 664, B 692*).

Schema – ist *»bestimmend«*
Anschaubares gebend –
nur so Kategorien »ostensiv«
zeigend – gebend – Gegen-stand!

23. Das bestimmende Bestimmen

qua bestimmend – 1. Einheit vorhaltend
höchste Einheit
2. bezogen auf Bedingtes
Un-bedingtheit vorhalten

Höchste Idee: *Allheit der Unbedingtheit*

Dieses Bestimmende – hat selbst nur »unbestimmte (Gültigkeit)« *Objektivität* ([Kr.d.r.V.] A 663), d. h. nicht ausweisbar durch *Phänomene*
bestimmte Gegenstände.

Korpus«, der bisher die Bände I–XXIII der Akademie-Ausgabe umfaßt) aufgefunden.]

24. Idee (transzendentales Ideal)

bestimmend das Bestimmen des anschaulich Gegebenen (vgl. b[46]); als so Bestimmendes durchreichend zum Gegebenen
je im voraus – über es her –

Das bestimmte Bestimmen ist bezogen auf *unbestimmte Gegenstände einer empirischen Anschauung* ([Kr.d.r.V.] A 20, B 34)
d. h. »Erscheinungen«;
hier *schon Möglichkeit* einer Ordnung
syn-opsis [vgl. ebd., A 94]

Dieser Begriff von Erscheinung und Erscheinung qua
»Phänomen«.
engerer und weiterer Begriff!

Das Bestimmen des Erscheinenden im engeren Sinne und zwar in seinem Erscheinen – *Auftreten* – *dynamische* Kategorie! Kausalität.

Bedingtes! *Un-bedingtes*! schlechthin.

25. [Ideen – »ob-haft«]

Die *Ideen* – sind wesenhaft *verkennbar* »in ihrer Bedeutung« [vgl. Kr.d.r.V. A 643, B 671]. | *ob-haft*
warum?

Möglichkeit der Erschleichung[47]
darunter hier – sich anschleichen und sich etwas nehmen *zu Unrecht.*

[*verkennbar:*[48]] sie *»scheinen* transzendental zu sein« ([vgl. Kr.d.r.V.] *A 663*) und haben doch nur unbestimmte Objektivität.

[46] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 23, S. 101.]
[47] [Vgl. z. B. Kr. d. r.V. A 643, B 671 (Erschleichung = Subreption).]
[48] [Verbindungsstrich zu oben:] *verkennbar:*

[transzendental[49]] d. h. Gegenstände (– Sachhaltiges) bestimmend!

[scheinen[50]] und sind *es doch nicht.*

Ideen – *»ob-haft«.*

26. Unbedingtheit und Allheit[51]

Un-bedingtheit und *perfectio*!

Unbedingtheit und Allheit positiv – im Rückgang auf Möglichkeit von Erfahrung überhaupt.
»Natur«

wie beidemal – »Idee« – *Totalität*
| *perfectio* |

27. Menschliche Vernunft

»sinnliche«!

Endlichkeit! – *»Sein«*
| als solches endlich!
Un-endlich!

Die *Elementar*-lehre gibt zugleich das *»Wesen«*!

[49] [Verbindungsstrich zu oben:] transzendental.

[50] [Verbindungsstrich zu oben:] *scheinen* (transzendental zu sein).

[51] [Zu »Allheit« ergänzt:] (universitas – Inbegriff aller Prädikate *möglichen* Was-seins).

28. »Anhang«[52]

zunächst unbestimmt! *indifferent*!

1. kann nur beliebige *»Ergänzung«* geben.

2. kann eine zentrale oder die zentrale abschließende Bestimmung enthalten, sofern sie erst aus dem Rückblick sich gibt – nach Feststehen des Baues, ohne daß dieser noch einmal umgebaut wird.

29. VII. Abschnitt. Kritik aller spekulativen Theologie und Anhang[53]

zugleich *Anzeige* einer *»positiven«* Funktion (d. h. wichtiger »negativer Gebrauch« [Kr.d.rV. A 640, B 668] der problematischen transzendentalen Theologie) in Richtung auf das *Praktische.*

Ein *Ausblick* in die praktische Philosophie überhaupt mit dem zusammen in Einheit dann in der Anmerkung[54] ein *Rückblick* auf das bisherige Geschäft der *Kritik der reinen Vernunft* – gesamte Elementarlehre.

So durch die Verkoppelung *eine* Konzentration des ganzen Problems, die freilich später für Kant in der Kritik der Urteilskraft eine *andere Gestalt* gewinnt – das Problem der *Natur* – !

[52] [»Anhang zur transzendentalen Dialektik« (Kr.d.r.V. A 642 ff., B 670 ff.).]

[53] [VII. Abschnitt des dritten Hauptstücks »Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft« und »Anhang zur transzendentalen Dialektik« (Kr. d. r.V. A 631 ff., B 659 ff. und A 642 ff., B 670 ff.).]

[54] [Wohl der in der Überschrift genannte »Anhang« (zur transzendentalen Dialektik) gemeint.]

30. Fragen[55]

I. Was heißt die transzendentale Theologie ist »problematisch« [Kr.d.r.V. A 641, B 669]?
Was sie zum Begriff hat, kann durch sie in seinem »Dasein« weder bewiesen noch widerlegt werden.
Nicht aber: Die transzendentale [Theologie] ist als solche fragwürdig – als solche im Gegenteil nach Kant *ganz gewiß* und eben deshalb problematisch.

II. Inwiefern ist die transzendentale Deduktion der Ideen »die Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft« ([Kr.d.r.V.] A 670 ff. [hier A 670])?

III. Begriff und Notwendigkeit der transzendentalen Elementarlehre als »Analytik« der *menschlichen Natur*.

IV. Das u. r. [?] Phänomen des *»Gebrauchs«* und *»Mißbrauch«* »Gebrauchen und Brauchen« und *transzendentale Urteilskraft*! | »subjektiv«.

[55] [Die »Fragen« stehen im Zusammenhang mit dem für den 13. Januar 1932 vorgesehenen und in der Sitzung vom 3. Februar 1932 gehaltenen Referat von Wilhelm Weischedel zum Thema »Das Ideal der reinen Vernunft (Kritik aller spekulativen Theologie). 7. Abschnitt mit Anhang« (Kr.d.r.V. A 631–704, B 659–732) (vgl. unten Abschnitt Nr. 64 »Äußerer Rahmen und Abfolge der Referate«, S. 132 (9. Referat); ferner Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß, Übersicht, S. 660; Anhang III.2.b, Auszüge aus dem Referat von Wilhelm Weischedel, S. 828–840). Wilhelm Weischedel (1905–1975) war Ordinarius für Philosophie an der Freien Universität Berlin. Er befaßte sich u. a. mit Problemen der Philosophiegeschichte und versuchte insbesondere die Neubegründung einer philosophischen Theologie. Er war der Herausgeber einer bis heute vielbenutzten Kant-Ausgabe.]

31. [Zu Referat von Wilhelm] Weischedel

»Kritik« und Anhang.[56]

[Referat] S. *10.*[57] »Erläuterung«
[Referat] S. *12.*[58] Kritische Hauptfrage –
| Seinsproblem –
| *Vernunft und Sein* |
Vernunft als *»Unruhe und Drang«*
| »Zweckmäßigkeit«
der *Natur*
»Drang und Gebrauch«
[Referat] S. 13.[59] *»Schema«*
»Maximum« und »Vollkommenheit«
[Referat] S. *21.*[60] Zukünftige Einheit schon früher!
([Kr.d.r.V.] A 694)

*

Gut –
/ *Problem* des Gebrauchs und Mißbrauchs[61]
»Urteilskraft«

[56] [Die Angaben beziehen sich in dieser Kurzform auf die in Weischedels Referat interpretierten Abschnitte »Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft« (A 631 ff., B 659 ff.) und »Anhang zur transzendentalen Dialektik« (A 642 ff., B 670 ff.) der Kritik der reinen Vernunft. Vgl. dazu Abschnitt Nr. 64, S. 132; ferner Anhang III.2.a, S. 827; Anhang III.2.b, S. 828.]

[57] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 3, S. 833.]

[58] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 3, S. 833 f.]

[59] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 4, S. 835; zu »Maximum« und Vollkommenheit« s. ebd., S. 836 f.]

[60] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 5, S. 839.]

[61] [Vgl. Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 1, S. 829.]

/ [Referat] S. 7:[62] *ausgezeichnet – die Gliederung herausgeholt*
//[Referat] S. *21*:[63] – Zusammenhang zwischen *»Schein«* und | *als ob* |

//wirklich angestrengt –
1. innerem Aufbau
2. der abschließenden Funktion
3. Wesen der Vernunft[64]|

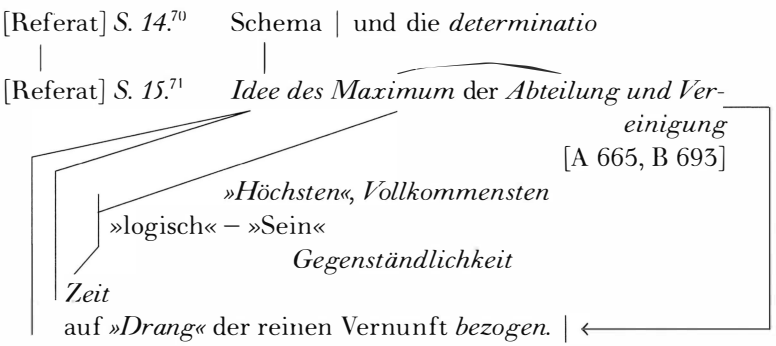
nachzugehen.

*

Kritik[65]

[Referat] *S. 6.*[66] Frage nach der *Urteilskraft* – nicht wieder *aufgenommen*
[Referat] *S. 10.*[67] *Vernunft – »unruhiger Drang und Wagnis«*
[Referat] *S. 12;*[68]
[Referat] S. 13.[69] / Schema; *»Bestimmen«;* unbestimmte Gültigkeit | *Kants Begriff* [A 670, B 693]

[62] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 2, S. 830.]
[63] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 5, S. 839.]
[64] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 3, S. 831 ff.]
[65] [Die Angabe bezieht sich in dieser Kurzform auf den von Wilhelm Weischedel interpretierten Abschnitt »Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft« (A 631 ff., B 659 ff.).]
[66] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 1, S. 829.]
[67] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 3, S. 832.]
[68] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 3, S. 833 f.]
[69] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 3, S. 834.]



32. Kants Einteilung der Theologia rationalis

Einteilung: 1. einfach ordnen des Vorhandenen –
2. oder aus *Prinzip* erst verstehen und im Zusammenhang darstellen. Hier ist Einteilung zugleich *Auslegung* und Weiterführung des Verstehens.

[70] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 4, S. 835 f.]

[71] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.b, Auszug aus Referat Wilhelm Weischedel Nr. 4, S. 836 f.]

II. TRANSZENDENTALE DIALEKTIK
EINLEITUNG.
PLAN DER ÜBUNGEN.
WINTERSEMESTER 31/2

Die Entdeckung und Fassung desselben setzt voraus die Einsicht in das Wesen der *endlichen Erkenntnis* –
d. h. die rechte Fassung von Sinnlichkeit und Verstand,
d. h. der Ansatz dieser Fassung; 1769 »das große Licht« ([vgl.] Reflexion[72] 4).

Einsicht in die *wesensmäßige Verschiedenheit* (nicht Gradunterschied) und zugleich Angewiesenheit beider aufeinander;
dadurch[73] erst »Endlichkeit« metaphysisch klar.

(das *Idealische* – als Ende *positiver Zeitgesetze*)
d. h. zwei verschieden gesehene Bezirke des Seienden
| Erscheinung – Ding an sich |
mundus sensibilis | *mundus intelligibilis*[74]

Vgl. [Dissertation (1770)] § 23: sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium (die ansteckende Berührung der sinnlichen mit der Verstandeserkenntnis).

Entscheidend wie der Begriff in der *Dissertation sich vorbereitet*, wo noch keine Scheidung von Verstand und Vernunft, wo Verstand selbst nicht in seinem *empirisch realem Gebrauch* positiv begründet; solange das nicht, solange kommt die Verführung von der *Sinnlichkeit*,
d. h. es müssen die Verstandesbegriffe von der Sinnlichkeit befreit werden (solange sie vermischt sind, solange reichen sie nicht aus für die Erfassung des Übersinnlichen).

Die Metaphysik darf nicht mit sinnlich angesteckten, sie muß mit reinen Verstandesbegriffen arbeiten. (Wie später umgekehrt. Sie darf nicht mit reinen Vernunftbegriffen etwas ausrichten wollen, sondern könnte es nur mit anschauenden (diese aber gibt es nicht, also ist *spekulative Metaphysik* nicht möglich).)

[72] [B. Erdmann (Hg.), Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II, a.a.O.]
[73] [Verbindungsstrich zu oben:] *wesensmäßige Verschiedenheit.*
[74] [Vgl. Kant, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Dissertation 1770). In: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 385–419.]

Die *fälschliche* [?] *Versinnlichung* – ist der Irrtum –, aber der *Schein – als Verleitung kommt von der Vernunft.*

34. Usus realis

von den res (Dingen) selbst – in dem, *was sie sind – nicht* wie sie *erscheinen* (Dissertation [1770]).

Kritik der reinen Vernunft – *empirisch real* – nur von Erscheinungen. Reine Vernunftbegriffe haben keinen realen Gebrauch – dieser nur scheinbar (letzt[ere] kritisch immanent, aber nicht *transzendent* – Reflexion[75] 1259).

Die *Realität* erst – *praktisch.*

Um Recht und Schein des realen Gebrauchs der reinen Vernunft *handelt es sich.*

35. »Schein«[76]

»die Verleitung zum Irrtum« [vgl. Kr.d.r.V. A 293, B 350] – Irrtum und Wahrheit – wo deren Sitz?

Im Urteil (transzendental genommen), d. h. im Verhältnis des Verstandes zur gegebenen Anschauung;

bzw. umgekehrt: im Verhältnis des Gegenstandes zum Verstande [vgl. ebd.]. | »Verleitung« immer *wie*! *Endlichkeit*![77]

Der Sitz des *Scheins* in *einem Verhältnis.*

Der Sitz des *Scheins* als einer *Verleitung* – eben darin, daß sich das Anschauliche als das Bestimmbare gibt dem Verstand. *Mißleitung* –

*

[75] [B. Erdmann (Hg.), Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II, a.a.O.]
[76] Vgl. 1 a [im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 36, S. 113 f.].
[77] [Ergänzung auf der rechten Seite.]

Empirischer Schein – logischer Schein (Trugschluß)
transzendentaler Schein

Transzendentaler Schein eine *solche Mißleitung*, die einfließt[78] auf? (aus?)
Grund-sätze[79] – auf (aus) Sätze a priori, die in nichts Höherem begründet sind und gleichwohl *Gegenstandsbezug*[80] beanspruchen – und zwar, indem sie Hinwegsetzung über alle Erfahrung *beanspruchen.*[80]

Mißleitung zu einem Mißverstand der Unbehutsamkeit ([Kr.d.r.V.] A 680).[81]

Mißleitung zu einem Mißbrauch.

Wie diese Mißleitung möglich – woher kommt sie – aus *Si[nn-lichkeit]*?

?nein!

36. Schein qua Blendwerk[82]

Blenden – *etwas Vormachen* –
»empirischer Schein« – Sinnenschein!

Das sinnlich Gegebene macht dem Verstand etwas vor. *»Täuschung«* – | *gebrochener Stock im Wasser* |[83]

[78] [Pfeilstrich von:] einfließt [zu unten:] woher kommt sie.

[79] [Daruntergeschrieben:] *genügt nicht.*

[80] [Verbindungsstrich von:] *Gegenstandsbezug* [zu:] und zwar ... *beanspruchen.*

[81] [»Mißverstand *der* Unbehutsamkeit« (statt »Mißverstand *und* Unbehutsamkeit«) nach der dritten Auflage der Kritik der reinen Vernunft von 1790. Diese Lesart ist in den Apparat der von Raymund Schmidt 1926 neu herausgegebenen Ausgabe (durchges. Nachdruck: Hamburg: Meiner 1976) der Kritik der reinen Vernunft (Meiners Philosophische Bibliothek Bd. 37a) aufgenommen.]

[82] [Zum Begriff »Blendwerk« vgl. den Abschnitt »Von dem künstlichen Spiel mit dem Sinnenschein« in Immanuel Kants Schrift »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« (1798) (in: Akademie-Ausgabe Bd. VII, S. 149–151 (§ 13 nach dieser Ausgabe und nach der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer)), auf den in der Mitschrift von Helene Weiß verwiesen wird.]

[83] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 2, S. 663 f.; Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 2, S. 715.]

Was sich so gibt – *als so seiend* ansprechen und bestimmen. Der Verstand fällt auf die Sinne – Anschauung herein.

Umgekehrt beim transzendentalen (apriorischen) Schein! Die Anschauung fällt auf die reine Vernunft herein.

Die reine Vernunft gibt sich als gebende.	transzendentaler Schein
Die Sinne geben sich als bestimmende.	empirischer Schein

37. Schein

Die reine Vernunft – Vernunft dabei *gegenstandsbezogen* – ist der *Sitz* des transzendentalen Scheins.[84]

Transzendentaler Schein – solcher, der aus diesen Grund-sätzen selbst kommt – *diese* Sätze sind *mißleitend.*

Ein nun umgekehrter ist der apriorische Schein. Nicht das Gegebene verleitet zu Fehlbestimmung, sondern das *Bestimmende und sein Verhältnis zu*[85] Gegenstand *verleitet* dazu, das *Bestimmte* als Erkanntes (Ding an sich) anzunehmen. Diese *Grund*sätze haben das *Ansehen* von objektiven Sätzen ([Kr.d.r.V.] *A 308*).

Illusion		*bleibendes Blendwerk*[86]
		warum *bleibend*!

Genauer, dieses *Verhältnis* wird mißleitet – durch die Grundsätze selbst als transzendente –, und zwar jetzt so, daß Anschauung mißachtet wird (nicht daß sie als bestimmte verleitet).

Der Grundsatz macht der »Anschauung« – d. h. *deren Erkennen, Hinnehmen – etwas vor*; das was er sagt – als ein den Dingen selbst zukommender –, was hingenommen werden muß als Gegenstandsbestimmung ([Kr.d.r.V.] *A 308*).

[84] [Die Mitschrift von Herbert Marcuse verweist auf Kr.d.r.V. B 355, Überschrift: »Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins«.]

[85] [Verbindungsstrich von:] *sein Verhältnis zu* [zu unten:] dieses *Verhältnis* (wird mißleitet).

[86] [Vgl. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 13. In: Akademie-Ausgabe Bd. VII, S. 149 f.]

Das Blenden Gegenteil der Anschauung! Daß sie sich vergißt und *für befriedigt* und d. h. überflüssig hält.

Die Anschauung fällt so auf die *reine* Vernunft herein; diese selbst dabei transzendental.

38. Schein

Wo sitzt der transzendentale Schein und Schein überhaupt, wenn er im Verhältnis von Anschauung und Denken sitzt (bzw. im Verhältnis von Anschauung – Verstand – Vernunft). Wo und wie *ist* dieses Verhältnis, wenn gerade dieser Schein so | *anlockend* | und | natürlich | ist [vgl. Kr.d.r.V. A 703 f., B 731 f.] – wo und was ist die Natur dieses natürlichen!

Transzendentale Ei[nbildungskraft].

Kant sieht das Blendwerk in der Metaphysica specialis; diese eine scientia rationalis – also *»ratio«*; ratio aber rational – *logisch.*

Wesen der Vernunft – der reinen Vernunft.

Reine Vernunft und | Mensch.

39. »Schein«

In welchem Erkenntnisvermögen gehören Sinnlichkeit und Verstand zusammen?

Vernunft (reine) oder *transzendentale Ei[nbildungskraft]*
| dasselbe!

Wahrheit – transzendentale auf transzendentaler Ei[nbildungskraft]; ebenso »Schein« | nur formal geschlossen, aber nicht gezeigt; auch kein Versuch einer klaren Analyse des Scheins.

40. Kant Dialektik. Ursprung des Scheins(*)

Etwas sich so vorstellt – im bloßen Vorstellen –, wie es nicht *ist*. | Vgl. aber [Kr.d.r.V.] A 293 – *Schein nur im Urteil!*

Schein – nicht durch Verhaltung *eines* Vermögens, sondern zweier; weil ja auch *zwei* zur Offenbarkeit gehören.

Also entspringt der Schein aus dem, wie die Vermögen sich verhalten – *aus und in ihrem Gebrauch* – d. h. *Mißbrauch*.

NB. Also nicht »die *Natur* unserer Vernunft« [Kr.d.r.V. A 669, B 697] (vgl. Descartes Lügengeist![87]). | »Ideen« werden »nur durch Mißverstand der Unbehutsamkeit dialektisch«[88] (A 680).

Dabei ausgehen vom »Ich« – als das, was sich »a priori« der Vorstellungen (Begriffe = Kategorien) *bedient*. Sicherheit erst auf Grund der transzendentalen Deduktion.

(*) Die metaphysische Möglichkeit des Scheins – qua Verleitung zum Irrtum (spekulativ) – ja seine (faktische) Notwendigkeit liegt in der *Endlichkeit* (Transzendenz). Inwiefern? Warum, was metaphysisch möglich, faktisch nötig? Verfallen, *Mißbrauch* – der Freiheit –, *Mißachtung* der Bedingung des Gegebenen, d. h. *entlaufende Ei[nbildungskraft]*.

*

Wo ist Wahrheit und Schein? Nach Kant, [Kr.d.r.V.] A 293, im Urteil, nicht im Gegenstand.
// Weder »im Gegenstande« als Eigenschaft noch im Urteil[89], sondern in der Transzendenz (im anschauungsbezogenen – unbezogenen *Bestimmen*).

Schein – genauer *»Verleitung zum Irrtum«* ([vgl.] A 293).

[87] [Zum *genius malignus* vgl. René Descartes, Meditationes de prima philosophia, Med. I. In: Œuvres de Descartes. Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Cerf 1897–1913, Tom. VII, p. 22.]

[88] [Vgl. dazu Abschnitt Nr. 35, S. 113, Anm. 81.]

[89] [Verbindungsstrich zu:] sondern im Verhältnis (A 293)

Transzendentaler Schein – | empirischer Schein |
| ↖Verleitung zum Irrtum ausgehend von
| Schein der »transzendenten *Grund*sätze«[90] (nicht der transzendentale Gebrauch oder Mißbrauch der Kategorien) [A 296].

*

NB.: transzendent – immanent | für Grundsätze
für *Erfahrungsgrenze überhaupt nicht*
über sie weg.
transzendental – empirisch | *Gebrauch* der ontologischen Grundsätze.
Erfahrungsgrenze da.
[Vgl. Kr.d.r.V.] A 296, A 327.

*

Transzendenter Grund-satz – der sich über alle Erfahrung und ihre Grenzen überhaupt hinwegsetzt und sein Inhalt auch die Hinwegsetzung ausspricht und verlangt (u. a.).

41. Dialektik – Schein

= *»Kritik des dialektischen Scheins«* ([Kr.d.r.V.] A 62).
| nur diese Aufgabe der Philosophie würdig.
| nicht aber – selbst den Schein betreiben – *dialektisch sich zu verhalten.*
gehört zur Logik – als transzendentale Logik *isoliert sie den Verstand* (A 62).

[90] [Ergänzung auf der rechten Seite:] Wie deren Stellung zu *Anschauung*? (A 306/7) [Sowie Verbindungsstrich zu:] z. B. »die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben.« [A 297]

42. [Vernunft – menschliche Natur]

Nicht von Methode der Logik aufsteigen zur *Vernunft*, sondern als dem Ursprünglichen und Weitestgreifenden mit ihr anfangen.

Anfangen wohin gehörig? | menschliche Natur! |

Dasein – Transzendenz.

43. Vernunft

Der logische und der *reale*[91] Gebrauch der *Vernunft* ([Kr.d.r.V.] A 299, *305*!, 321, 333).

Vernunft im realen[92] Gebrauch – selbst Begriffe erzeugend – irgendwie auf Gegenstand (Verstand – Anschauung) bezogen; ihre Betrachtung transzendental. (Vernunft *»logisches und transzendentales* Vermögen« (A 299); der höhere Begriff: *Vermögen der Prinzipien*; vgl. A 338 – von der Vermischung mit Verstandesbegriffen gehörig unterschieden.)

Transzendentaler Vernunftbegriff –

Vernunft als System und Architektonik [vgl. Kr.d.r.V. A 832 ff., B 860 ff.]

Vernunft als Vermögen der Ideen [Kritik der Urteilskraft § 29]

Vernunft als Vermögen der Prinzipien [Kr.d.r.V. A 299, B 356].

Vernunft als Vermögen [der] *absoluten Totalität aller Bedingungen* [vgl. z. B. Kr.d.r.V. A 407 f., B 434 f.].

[91] [Darübergeschrieben und Verbindungsstrich zu:] *transzendentale.*

[92] [Verbindungsstrich zu:] »Weltgebrauch« ([Kr. d. r.V.] A 698!) (Transz[endenz])! [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 1, S. 662 f.; Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 1, S. 715.]

44. Seinsverst[ändnis] und Vernunft

Einheit – Un-bedingtheit fordern.
\ Allheit *fordern.*
Fordern das *Gegebensein* des Unbedingten
\ = Enthaltensein in Gegenstand.

»das oberste Prinzip der reinen Vernunft« (Kr.d.r.V A 308, B 365)
| in der Fassung dieses Prinzips ein *neuer Begriff* der reinen Vernunft.
Der Schein im »Sein« als solchem qua *ἕν*!
Was *notwendig* (wie) zu Sein gehörig, ist *auch* (wie?) *Seiendes*!

45. Grundforderung der Vernunft

Grundsatz:
Es muß Unbedingtes (Erste – weiteste Einheit) geben – zum Seienden gehört unbedingtes Seiendes.

46. »Systematische Einheit« – »Vernunft« und ἕν

Prolegomena § 56. ein *»logisches* Prinzip«.[93]
Zur *»systematischen Einheit«* »gibt uns die Idee das *Schema*« [Kr.d.r.V. A 674, B 702]. »Schema des *regulativen* Prinzips des größtmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft.« (A 679)

[93] [Die Überschrift bezieht sich – neben der Kritik der reinen Vernunft (z. B. A 648, B 676; A 680, B 708) – auf Prolegomena (1783), § 56: »als eines Prinzips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs« (in: Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 350), das Zitat hingegen (nur) auf die Kritik der reinen Vernunft: »die systematische oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntnis ein *logisches* Prinzip sei« (A 648, B 676).]

»Vernunfteinheit« ist »Einheit des Systems« (A 680)
nicht objektiv für Gegenstände, sondern
»subjektiv als Maxime« [ebd.]
| principium vagum, Eröffnung neuer Wege – regulativ [vgl. ebd.]).

47. Vernunft

Was wird ihr *gegeben*?

| vgl. [Kr.d.r.V.] A 702: Anschauungen ↓ ↑
Begriffe
Ideen

Was und wie sie, daß für Gebung offen?

Ihr werden nicht *Gegenstände* gegeben, sondern die *Verstandeserkenntnisse* zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. h. des Zusammenhanges in einem Prinzip ([Kr.d.r.V.] A 680).

»der Weltgebrauch unserer Vernunft« (A 698).

Einheit zu suchen – ihre *Gesetzgebung* (A 700).

| Das »eigentümliche Feld« der Vernunft ist die »Natur« (A 701).

Einheit der Zwecke – »die *vornehmste*« (A 702).
↗

»Transzendente Vernunft« – (d. h. ihre Grenze mißachtende), weil eine »Kundschaft«, die der Mensch niemals bekommen kann (A 703). keine »gegründete Erkundigung« (A 60).

Der architektonische Charakter der Ideen – Architektonik der Vernunft (Konstruktion).

48. »Idee« (Schema)

Ostensive und heuristische Begriffe (Kr.d.r.V. A 671, B 699).

Idee: *heuristischer Begriff.*

Ostensiv – zeigt den *Gegenstand* selbst, wie *er* beschaffen ist, *»be-stimmt* ihn«.

Heuristisch – zeigt an, wie *wir* – *Einheit* der Gegenstände der Erfahrung unter seiner Leitung – *suchen* müssen [vgl. ebd.]. In ihr erweitern wir nicht den Bereich der Gegenstände selbst, sondern die *empirische Einheit* zur *systematischen Einheit* [vgl. A 674, B 702].

Ostensiv: gilt dem Gegenstand schlechthin
heuristisch: dem Gegenstand in der Idee
[vgl. A 670 f., B 698 f.].

Inwiefern Idee – Schema? (A 670) Sie gibt uns ein Schema – zur *systematischen Einheit.*

Wesen von: *Schema geben (vgl. A 833) – Gestalt vor-bilden!*
Ei[nbildung]!!

Vernunft: *Vermögen der Ideen – d. h. durch Schemata.*
| Vernunft als die höchste systematische Einheit.

Eine Idee – »zum Gesichtspunkt gesetzt, aus dem man Einheit verbreiten kann« ([vgl.] A 681/2).

49. Ideen

»Ideen als *Analoga* von wirklichen Dingen« ([vgl. Kr.d.r.V.] A 674, B 702).

50. [Die ontologischen Grundsätze]

Die ontologischen Grundsätze (vgl. transzendentale Analytik) erweitern zwar unsere Erkenntnis über die wirkliche Erfahrung hinaus – d. h. die je *einzelne* –, aber dieses *nur* zu einer Ermöglichung der Erfahrung selbst.

51. Die drei Bindungen für Kant

1. Die formale Logik – als absolut und unerschüttert.[94]
2. Die Einteilung der Vermögen der Seele und die ganze »Anthropologie«. | Ich-denke, »Bewußtsein«.
3. Die Glaubensgehalte der christlichen Metaphysik.

52. Praktisches Vorgehen[95]

Die einzelnen Referate sollen selbst sich zur zentralen Problematik vorarbeiten.

Nachsehen: 1. wie weit im Text und Schematik hängenbleiben.
2. wie weit künstlich und äußerlich an das K[ant-] b[uch][96] anklebend.
3. wie weit positiv eine Seinsproblematik fruchtbar machen.

Vor allem bezüglich *Interpretation*: wie weit die Texte lebendig und in konkrete Daseinsbezüge gestellt.

[94] Vgl. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. [Vorrede. In: Immanuel Kants Werke. Hg. von Ernst] Cassirer, IV, 374: »Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen« [Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 472] – »enthält die reinen Handlungen des Denkens« (ib.).

[95] Doppeltes: 1. Interpretation – von [?] Kant.
2. Auseinandersetzung mit Kant.
3. Wirkliches Philosophieren.

[96] [Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (1929). Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 3. Frankfurt a. M.: Klostermann 1991; 2. Aufl. 2010.]

53. Auseinandersetzung mit Kant

d. h. mit dem Problem der Metaphysik als solcher, wie Kant es jetzt ins Zentrum treibt.

Metaphysik als *ontische* Erkenntnis des übersinnlichen Seienden *im Ganzen*.

Vergangenheit – inhaltlich christlich: *Gott – Freiheit – Unsterblichkeit*.

Aber: *Seinsfrage* jetzt nicht nur »ontologisch«, sondern *vor* der ganzen Metaphysik, d. h. Seingeschehnis und Dasein und Existenz des Menschen.

*

Seinsfrage kein Problem einer »Ontologie«
diese und erst recht die *Ersatzformen* derselben »Logik« kommen gar nicht an das Problem.

Nicht als *Disziplin – Metaphysik ebenfalls nicht so*
»Metaphysik« – als *Geschehen* – | *Aufhebung des Begriffs!*

54. Eine Absicht der Interpretation der transzendentalen Dialektik

ihr daseinsmäßiges – menschlich-ex[istenzielles] Fundament herauszuholen [?]
und zwar *nicht* in Übertragung der Ergebnisse aus der Interpretation der transzendentalen Analytik und Aesthetik, sondern jetzt gerade neu –
Vernunft und *Weltgebrauch* unserer Vernunft ([Kr.d.r.V.] A 698)
»Studium *unserer inneren Natur*« (A 703).

»Transzendentale Dialektik« – »deren *Quellen sind tief in der menschlichen Vernunft verborgen*« ([vgl.] A 309).

55. [Schein – Vernunft – Mensch – Sein]

Schein
Vernunft
reine Vernunft
Mensch
Dasein
Sein.

| Ursprungsbetrachtung bezüglich der rein spekulativen Vernunft.

56. Ursprung der Metaphysica specialis aus der reinen Vernunft (subjektive Deduktion aus der Natur unserer Vernunft[97]*)*

echtes Produkt dieser – (Problem derselben)

1. Das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen geben können – dreifach:
   Subjekt
   Objekt (Erscheinung)
   Gegenstand des Denkens überhaupt an sich.
   | *»real«*
   | entsprechend drei »reale« Prinzipien (höchste Einheiten!)
2. *Unbedingte synthetische Einheit aller Bedingungen überhaupt* (*re*gressiv!)
   entsprechend drei »Einheiten«
   | absolute Totalität (der Synthesis der Bedingungen der Inhärenz, | Dependenz |, Konkurrenz [vgl. Kr.d.r.V. A 336]) von Verhältnissen.
3. Das *System* der transzendentalen Ideen – natürlich (A 337). Selbsterkenntnis – Welterkenntnis – Urwesen.

[97] [Kr. d. r. V.] A 336. [Heidegger schließt sich damit der Lesart »subjektive *Ab*leitung« (statt »*An*leitung«) nach Georg Samuel Albert Mellins »Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft« (Züllichau 1794) an, der die Akademie-Ausgabe folgt und die in den Apparat der von Raymund Schmidt 1926 neu herausgegebenen Meiner-Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft aufgenommen ist.]

57. Fragen: Ursprung der Metaphysica specialis aus der reinen Vernunft[98]

1. Wesen von Vernunft überhaupt[99]
   Wesen von *reiner* Vernunft (transzendentales Vermögen)
   \ *gegen* empirisch – d. h. *mit*
   (Gegenstands)bezügen (realer Welt-Gebrauch)
   (Sach)bezügen
2. ihr [der *reinen* Vernunft[100]] *echtes Produkt* – die *Metaphysica specialis* \ zunächst *die Ideen* – als Thema.
3. Also auch Ursprungsbetrachtung bezüglich reiner Vernunft. *Isolierung derselben* ([Kr.d.r.V.] A 305).
   a) Was das bedeutet überhaupt.
   b) Was bedeutet die Isolierung bezüglich des Verstandes.

Lehre von drei Vermögen der Erkenntnis (vgl. A 320, idea!); wie sie in deren logisch-transzendentale Bezüge aufgelöst und zusammengebaut Transzendenz, ohne ursprünglich zurückzugehen auf *Seinsverständnis*! | vgl. alles auf Einheit und Einigung (A 305 f.)

Seinsgeschehnis und Dasein.

*

Grundthema: Wesen der reinen Vernunft als Ursprung der eigentlichen Metaphysik als Naturanlage – notwendig gehörend zur Einheit des Verstandes und so zugleich Anleitung zu Irrtum – Schein! Begriff dieser Metaphysik – *christlich-antik[es] Erbgut* [?]!

Die Grundfrage dafür und für Destr[uktion] [?] Kants: Seinsfrage. –

[98] [Zuordnung (durch Zuordnungszeichen) zur Überschrift des vorangehenden Abschnittes Nr. 56, S. 124.]

[99] Zum Bedingten des Verstandes das Unbedingte finden ([Kr.d.r.V.] A 307) (Vermögen der Prinzipien [A 299]) (fordert *höchste Einheit* [A 298 f.]) *formale Anzeige*. [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 3, S. 665 f.]

[100] [Pfeilstrich zu oben:] *reiner* Vernunft.

58. Kant, Metaphysica specialis. Allgemeines

Von selbst sich entwickeln lassen – jede je die Führung –

Thema: *Metaphysica specialis – eigentliche Metaphysik*
nicht die Disziplin – sondern die Sache.
Aber bei Kant gerade nicht zu trennen – warum nicht? Weil an den drei Disziplinen orientiert und *darnach* auch die *Vernunft gebaut*; dazu *Kategorientafel* [Kr.d.r.V. A 70, B 95].

Gott – Freiheit – Unsterblichkeit –
frei von den Disziplinen – das Entscheidende?
Weltliche Mächte – ? *»Christentum«.*

59. [Zu Referat von Werner] Bohlsen[101]

1. »Dialektik« – nicht in der Schärfe gemindert qua *Negation*, sondern gerade positiv neu bestimmt.

60. Vernunft

Vermögen der Einheit, Synthesis – der Prinzipien [vgl. Kr.d.r.V. A 302, B 359].

/ *Unbedingtes – ein Schluß*
»Bedingung« – überhaupt.
/ Ideen – | reine Vernunft*begriffe.*

[101] [Das Referat von Werner Bohlsen zur »Kritik der reinen Vernunft. Die transzendentale Dialektik. Einleitung und I. Buch« wird im Abschnitt Nr. 64 »Äußerer Rahmen und Abfolge der Referate« als 1. Referat (28. Oktober) genannt (S. 130). Das Referat Bohlsens fehlt in der zu Heideggers Nachlaß eingerichteten »gelben Mappe« mit den erhaltenen Referaten. Es wurde nach der Mitschrift von Helene Weiß am 4. November 1931 gehalten (vgl. Anhang II.1.a, S. 657).]

61. Kants transzendentale Dialektik. Kant, Metaphysica specialis. Vorlesung[102]

Dialektik, *»sophistische Kunst«*, den Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben [Kr.d.r.V. A 61, B 86].

Kant Logik des Scheins [ebd.].

Vgl. *Analytik*: 1. Zergliederung von Begriff.
2. Ursprungsbetrachtung.

Ebenso transzendentale *Dialektik – Ursprungsbetrachtung.*
/ 1. Wo der Schein? Wesen des Menschen. | Schein – notwendig.
/ 2. Dabei die trad[itionelle] Metaphysik.

*

Logik *nicht Organon* – | Erkenntnis her-zustellen
| *nur Kanon* – | mit beteiligt,
a) formal, b) transzendental.
feste Rolle jedenfalls.

*

Thema – Wesen und Möglichkeit der *»natürlichen – praktischen Metaphysik«*; keine Erfahrungserkenntnis, also keine Ontologie (Transzendentalphilosophie), sondern nur *Dialektik.*

*

Worin besteht der transzendentale Schein? – Daß subjektive Grundregeln – Axiome – für objektive Grundsätze genommen werden.

Warum sind für das Über-sinnliche keine synthetischen Sätze a priori möglich?

Kein empirischer Gebrauch möglich –
kein Gebrauch *für* und in der Erfahrung –

[102] [Gemeint sind wohl Immanuel Kants (von Karl Heinrich Ludwig Pölitz herausgegebenen) »Vorlesungen über die Metaphysik« (vgl. Abschnitt Nr. 64, S. 131).]

nur von *transzendentalem* Gebrauch – Gebrauch in der transzendental-logischen (dialektischen[103]) Besinnung.

Ontologisch – zweideutig – *echt und unecht*,
echt ontologisch – *auf ontisch zugängliche Region von Seiendem bezogen, so daß in ihrer ontologischen Funktion ausführbar.*
unecht ontologisch – *nicht ausführbar.*

*

Welche »Wahrheit« haben die Ideen?
Vernunft – »Richtigkeit« des Schließens – Unbedingtes.

62. Der dialektische transzendentale Schein ([Kritik der reinen Vernunft] A 704)

nicht allein dem Urteile nach *täuschend*
sondern dem Interesse nach – *anlockend* (an ihm) (vgl. A 63) | und so in *alle Zukunft* [A 703 f.].
jederzeit sogar *natürlich* »unvermeidlich« (A 297 [f.]).

»Illusion« (nur möglich, zu verhüten, daß sie nicht betrüge;
nicht aber, daß sie verschwinde [vgl. A 297 f.].)
nur unschädlich machen – nicht beseitigen [vgl. A 422]!
sich gefeit machen dagegen.

[103] [Daruntergeschrieben (unter »transzendental-logischen«).]

63. Übungen im Wintersemester 1931/2

Der Plan ein Versuch,
nur mit Teilnehmern, die verhältnismäßig geschult.

Nicht die Absicht:	mehr zu bewältigen und schneller *vorwärts-zukommen*; gerade *dieses* gefährdet.
Wohl aber: (Meth[ode])	selbst die Führung und Erörterung übernehmen; zugleich Übung in der selbständigen Bewältigung.
Alles scheitert –	wenn jeder sich auf sein Referat zurückzieht und das andere nur abwartet und sich berichten läßt.
Aber auch –	wenn das nicht – gewagt – »Allgemeinheiten« – Andeutungen; – aber – Sie wissen ja, wie zu lassen.
Jedoch Absicht sachlich:	auf letzte Grundfragen zurückdringen – und selbst dazu Kant nur ein *Durchgang*. Dieses *meine* Aufgabe – im Hintergrund. Sie selbst – *das Ganze in Bewegung* halten.

64. Äußerer Rahmen und Abfolge der Referate

15 Sitzungen[104]
Beginn 28. Oktober – 24. Februar (8 *vor* Weihnachten – 7 *nach*).
Vorgesehen: 12 Referate.[105] Diese zunächst auf die ersten zwölf Sit-

[104] [Die 15 Sitzungen wurden nach der Mitschrift von Helene Weiß (jeweils mittwochs, nach dem Vorlesungsverzeichnis von 11–13 Uhr) vom 4. November bis zum 16. Dezember 1932 (7 Sitzungen vor Weihnachten) und vom 13. Januar bis zum 24. Februar 1932 sowie am 26. Februar 1932 (Schlußsitzung ausnahmsweise am Freitag) (8 Sitzungen nach Weihnachten) abgehalten (vgl. Anhang II.1.a, S. 657–661).]

[105] [Die als Typoskript vorliegenden Referate der Seminarteilnehmer wurden

zungen festlegen. Wenn nötig und möglich Fortsetzung im Sommer.

1. (28. Oktober) Kritik der reinen Vernunft.[106] Die transzendentale Dialektik. Einleitung und I. Buch (vgl. *Nr. 9*).
   [Werner] Bohlsen.

in Heideggers Nachlaß in einer »gelben Mappe« mit der Aufschrift »Übungen zu Kants *Transzendentaler Dialektik*, Freiburg *W.S. 31/32*« gesammelt (vgl. Anhang III.2.a, S. 826 f.). Es fehlen in der Mappe die Referate von Werner Bohlsen, Heinrich Ropohl, Hans Walter Heymann, Dr. Eduard Baumgarten und Max Müller (Referate Nr. 1, 2, 4, 6 und 7 in der folgenden Zusammenstellung). Von den in der »gelben Mappe« fehlenden Referaten konnte nur das *handschriftlich* verfaßte Referat von Max Müller aufgefunden werden. Es befindet sich in dessen Nachlaß im Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Nur das vorgesehene Referat von Dr. Ernesto Grassi (Nr. 10) wurde nach der Mitschrift von Helene Weiß nicht gehalten und fehlt auch in der »gelben Mappe«. Alle anderen Referate wurden gemäß der Mitschrift von Helene Weiß in der vorgesehenen Folge (unterbrochen durch mehrere Diskussionsstunden ohne Referat), aber an späteren Terminen gehalten (vgl. Anhang II.1.a, S. 657–661).

Neben den Referenten aus Heideggers deutschem Schülerkreis – Walter Bröcker (1902–1992), Max Müller (1906–1994), Wilhelm Weischedel (1905–1975) und Helene Weiß (1901–1951) – ist insbesondere auf den italienischen Philosophen Ernesto Grassi (1902–1991) zu verweisen, der in Heideggers »Seminarbuch« als Teilnehmer eingetragen ist. Er war seit 1929 als Lektor für Italienisch an der Universität Freiburg i. Br. tätig und studierte bei Heidegger. Grassi lehrte ab 1948 an dem von ihm begründeten Institut für Philosophie und Geistesgeschichte des Humanismus in München. Der in Freiburg i. Br. geborene Philosoph und Soziologe Eduard Baumgarten (1898–1982), ein Enkel des Historikers Hermann Baumgarten, lehrte seit 1927 Philosophie an der University of Wisconsin (USA) und wechselte 1929 als Abraham Lincoln Fellow an die Universität Freiburg. Neben seinen Forschungen zum amerikanischen Gemeinwesen war er Mitherausgeber des Nachlasses von Max Weber. Die Studenten Werner Bohlsen, Hans Freund, Heinrich Ropohl und Alfred Seidemann wurden in den folgenden Jahren in Freiburg, Hans Walter Heymann und Seinoske Yuassa an der Universität Bonn und Helene Weiß (Weiss) an der Universität Basel promoviert. Auf Ropohls Dissertation verweist Heidegger in seinem Leibniz-Seminar vom Wintersemester 1935/36 (im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 17, S. 406; vgl. Anhang I.2, Protokoll der 13. Sitzung, S. 652; Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 26, S. 811).]

[106] [Die folgenden Referate Nr. 3, 5, 6, 8, 9 und 10 beziehen sich ebenfalls auf Abschnitte aus der Kritik der reinen Vernunft, die beiden abschließenden Referate (Nr. 11 und 12) dagegen auf das zweite Buch des ersten Teils der Kritik der praktischen Vernunft.]

2. (4. November) Baumgarten, Metaphysica. [Pars III:] *Psychologia*, §§ 501–799; dazu als Leitfaden für Auswahl Kants, Metaphysikvorlesungen Pölitz[107], entsprechende Abschnitte.
   (Leibniz).
   [Heinrich] Ropohl.
3. (11. November) Die Paralogismen der reinen Vernunft.
   [Alfred] Seidemann.
4. (18. November) Baumgarten, Metaphysica. [Pars II:] *Cosmologia*, §§ 351–500; und *Kants Metaphysikvorlesungen.*
   [Hans Walter] Heymann.
5. *(25. November)* Die Antinomie der reinen Vernunft.
   a) 1.–8. Abschnitt einschließlich.
   [Hans] Freund.
6. *(2. Dezember)* Die Antinomie der reinen Vernunft.
   b) 9. Abschnitt.
   [Eduard] Baumgarten.
7. (2.[108] Dezember) *Baumgarten, Metaphysica.* [Pars IV:] *Theologia naturalis* und §§ 800–1000; dazu Pölitz – Kant, Die rationale Theologie.[109]
   [Max] Müller.

[107] [Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik. Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (i. e. Karl Heinrich Ludwig Pölitz). Erfurt: Keyser 1821 (Nachdruck: Darmstadt: Wiss. Buchges. 1964; 1975; 1988); 2. Aufl., nach der Ausgabe von 1821 neu hg. von K(arl) H(ermann) Schmidt. Roßwein: Pflugbeil 1924 (jetzt aufgenommen in Bd. XXVIII der Akademie-Ausgabe (mit der Originalpaginierung der 1. Aufl. von 1821 am Rand)).]

[108] [Der zuerst geschriebene Termin »9.« (Dezember) wurde mit Bleistift durchgestrichen und geändert zu »2.«. Das Referat wurde aber sowohl nach der Mitschrift von Helene Weiß als auch nach dem handschriftlich von Max Müller auf dem Deckblatt eingetragenen Datum erst am 20. Januar 1932 gehalten (vgl. Anhang II.1 a, S. 660).]

[109] [Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik (Hg. Pölitz), a. a. O., 4. Die rationale Theologie (in Bd. XXVIII/1 der Akademie-Ausgabe, S. 301–350); vgl. auch Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (Hg. Pölitz). Leipzig: Franz 1817 (in Bd. XXVIII/2, 2 der Akademie-Ausgabe, S. 989–1126).]

8. (16. Dezember) Das *Ideal* der reinen Vernunft.
   Abschnitt 1 – 6 einschließlich.
   [Seinos(u)ke] Yuassa.
9. (13. Januar) Das Ideal der reinen Vernunft (Kritik aller spekulativen Theologie). 7. Abschnitt mit Anhang (vgl. Nr. 1. Einleitung).
   [Wilhelm] *Weischedel*[110]
   ([Magdalha] Thomé) Korreferat.
10. (20. Januar) Der Kanon der reinen Vernunft.
    Transzendentale Methodenlehre. 2. Hauptstück.
    [3. Abschnitt.] Vom Meinen, Wissen und Glauben.
    [Dr. Ernesto] Grassi.
11. (27. Januar) [Kritik der praktischen Vernunft. Erster Teil. Zweites Buch.] Dialektik der reinen *praktischen* Vernunft. I. Hauptstück und II. Hauptstück, Nr. I – V.
    [Helene] Weiß.
12. (3. Februar) Dasselbe, Nr. VI – IX.
    [Walter] Bröcker.

NB.

1. Jeweils eine Woche vorher in Reinschrift (Masch[inenschrift]) das Manuskript abliefern.

(2. Anschaffung *von Pölitz*[111], alle (Ersatz für Baumgarten s[elbst] vgl. *Akademie-Ausgabe*[112]).)

3. Jeder Referent jeweils die Diskussion zu leiten, wobei ich mir die Gesamtleitung *vorbehalte*.
4. Daß Referate zum Vortrag zurückgegeben, sagt nur: es geht; es ist nicht unmöglich. Noch keine Stellungnahme meinerseits.

[110] [Das Referat wurde von Wilhelm Weischedel am 3. Februar 1932 gehalten und ist als Typoskript in der »gelben Mappe« enthalten (vgl. oben Anm. 105).]

[111] [Zu den Ausgaben s. oben Anm. 107.]

[112] [Der Kants Erläuterungen beigefügte Originaltext von Alexander Gottlieb Baumgartens »Metaphysica«, basierend auf der von Kant selbst benutzten 4. Ausgabe von 1757, wurde in Bd. XV/1, S. 3–54 (§§ 504–699), und Bd. XVII, S. 3–226 (§§ 1–503, 700–1000), der Akademie-Ausgabe von »Kant's gesammelten Schriften« aufgenommen (Hg. E. Thomas).]

III. KANT.
DIE PARALOGISMEN

65. Innerer Sinn und Mensch

Innere Anschauungen –
hier machen »die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff aus« ([Kr.d.rV.] *B* 67).
»womit wir unser Gemüt besetzten« [ebd.]
— | und das *Besetzende* ist das *Sinnliche*, innerzeitig vorhand[en] ablaufende.

Selbstaffektion
innerer Sinn der Form nach [B 68].

*

Im Menschen erfordert das Bewußtsein seiner selbst – als anschauendes – gebend – innere Wahrnehmung, d. h. aber was im Subjekt *vor*her gegeben wird.

Nicht durch selbsttätige Gebung und Schaffung alles sich selbst geben (vgl. B 68/9).

66. Auslegung von Kritik der reinen Vernunft A 341 ff., B 399 ff. Paralogismen, Einleitung

Der Paralogismen-Abschnitt beginnt *sachlich* mit einer »Einführung«: das Ich – qua Ich denke. Und zwar wird jetzt *nur ausdrücklich* vermerkt, was *immer schon* mit gesetzt:[113]

»Ich« – *Vehikel* aller Begriffe [A 341, B 399] –; (worauf sie laufen und fahren)

Ich – als transzendental-logischer Begriff.
demnach gehört er *zur »Untersuchung der Möglichkeit* [*transzendentale Frage*[114]] einer jeden Erfahrung« (A 343, B 401).

erfahrungsfrei gewußtes.

[113] [Vgl. dazu Anhang II.1 a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 7, S. 670 ff.]
[114] [Daruntergeschrieben (unter: *Untersuchung der Möglichkeit*).]

Gleichwohl von ihm aus zweierlei *Gegen*stände – Bezirke des Erfahrbaren zu unterscheiden:

Ich – *als denkend* – Gegenstand des inneren Sinnes – *Seele* –
»mir gehöriges« das *Reale* der cogitationes ⌉ res cogitans
↓ *»zweideutig«*
Ich – *»mir«* ist im äußeren Sinn *Gegenständliches – Räumliches* gegeben – res extensa.

Also *schon* Gegenstand der *Psychologie* (gesetzt: ihr Thema: res cogitans) und zwar auch schon der *rationalen*, *wenn* eben nur alles weggelassen wird, was mich näher bestimmt als affekt[iv] *und so* vom »Ich denke« aus die Idee der rationalen Psychologie konstruiert.

// Und die *wirkliche rationale Psychologie* ist nun auch von dieser Art | d. h. die Konstruktion zugleich faktisch belegt. |

Einwand: Der Satz »ich denke« – drückt er nicht eine innere Erfahrung (Wahrnehmung) aus? [Ja und nein.][115]

Hier *nur nein*! Weil jetzt zunächst nur des transzendentale Ich denke im Dienste der Konstruktion der rationalen Psychologie.

Der Satz *betrifft*: *»innere Erfahrung überhaupt«* [A 343, B 401]
| – *was* sie als solche *ist* – was sie *ermöglicht*.
dergleichen *kann nicht selbst empirisch erkannt werden* [vgl. A 343, B 401]. *Pr[inzip]*

Ich – ist nicht Erfahren, sondern im spontanen Denken – *mitgewußt* – (aber es wird von ihm etwas *Transzendentales* gesagt. Aber wie muß es *»sein«* können?)
– und das *»Ich tue«*? Nicht auch *wirklich*?
»Gemüt«

Es gibt keine »Wissenschaft *der* [hier gemeint – System] reinen Vernunft« (A 345/6) – und doch eine »Kritik« derselben!!
↘ *»Transzendentale Psychologie«*
Analytik des Gemüts (vgl. Z).[116]

[115] [Eckige Klammern in der Handschrift.]

[116] [Der Begriff *»Psychologie«* im Terminus *»Transzendentale Psychologie«* (nach Kant, z. B. Kr.d.r.V. A 350 f.) ist durchgestrichen und ersetzt durch den darunter-

A 345/6 B 404 ff.

1. Noch einmal das »Ich«
   a) als das *x* transzendentales Subjekt *der Gedanken* – die Vorkommnisse des Denkens solcher Gedanken sind die *Prädikate* des Ich – determinationes – Bestimmungen
      von diesem Subjekt – als von seinen Prädikaten abgesondert – gar keinen Begriff.
   b) Ich – ich | Bewußtsein an sich – a[ls] s[olches] – *conscius* – | ego |; nicht etwas Vorgestelltes – Objekt, sondern das *Bestimmende (Form)* eines *Vorstellens*, sofern dieses Erkenntnis sein soll,
      also Ich – nicht a priori theoretisch anschaulich *bestimmbar* – nicht a priori anschaulich gegeben.
2. *Nochmals der Satz* – nach der *Reichweite seines Gehalts* – und | der *Art seiner Begründung*
   wieder: er *scheint empirisch zu sein* und nur von mir diesem einzelnen! *Wieso:* apodiktisch – schlechthin gewiß und für alles Denken? Weil er ein *transzendentaler Satz ist* – (A 117 Anm.) *der schlechthin erste synthetische Satz unseres Denkens.* Und der oberste Grundsatz aller *synthetischen* Erkenntnis a priori lautet? »Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt *sind zugleich* Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.« [A 158, B 197] –

   Davon ist jener Satz eine Anwendung –; denn »Ich denke«, *die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption*, begründet die *Möglichkeit des Denkens* als solchen und d. h. seines Einigens wegen. Wenn vom Ich so etwas gesagt wird, gilt es für jedes *mögliche* Ich.

   Der Satz nicht genommen als assertorisch – das Vorhandensein aussagend –, überhaupt nicht als ein Satz des Verstandes [ge]meint und bestimmt, sondern: nur ein *mögliches* Ich – wenn es *sein sollte*, müßte es qua Ich ...

geschriebenen (bei Kant nicht vorkommenden) Ausdruck »Analytik des Gemüts«. – Der Bezug »vgl. Z.« ist unklar.]

67. Physiologie des inneren Sinnes und transzendentale Psychologie

Physiologie des inneren Sinnes [Kr.d.r.V. A 347, B 405] *Natur* – | Gemüt – innere (?) Natur? | nein.

Zusammenhang v[on] sinnlich Gegebenem – aber wie das Apriori faßbar?

Wo doch nach [Ausgabe] B nur »Raum« allein ein solches Apriori von Natur ermöglicht. | *Mathematik.*

Transzendentale Kritik; | *»Quellen und Grenzen«*[117] | vom *Ich* her[118] *als dem höchsten Punkt.*[119] | warum? | Wieso [?] ist »Sein« | auf Urteil.

Alle Erscheinungen [?] – *transzendental* reinen [?] Bau [?] –, d. h. daraufhin ansehen, in wie fern sie *a priori* Gegenstandserkenntnis *ermöglichen.* | Möglichkeitsfrage. (*»Theoretische Philosophie«* | Philosophie der *theoretisch-ontischen Erkenntnis.*)

Hier spricht Kant immer vom *»Gemüt«*, im Gemüt bereitliegen, *im Gemüt* vorgestellt werden. »Gemüt« nie empirisch psychol[ogisch] »Seele«; auch nie das »Ich« als solches, sondern *mehr*!

| *»Erfahrung«*[120]

[117] [Kr.d.r.V. A 11, B 25; vgl. A XII.]

[118] [Verbindungsstrich von:] vom *Ich* her [zu unten:] Hier spricht Kant immer...

[119] [Zum Ich denke (»synthetische Einheit der Apperzeption«) als dem »höchsten Punkt« vgl. Kr.d.r.V. B 133, Anm.]

[120] [Am rechten Rand zu diesem Absatz.]

68. »Physiologie des inneren Sinnes« ([Kr.d.r.V.] B 405) und Frage nach dem Menschen

»Studium unserer *inneren* Natur« [Kr.d.r.V. A 703, B 731]
| »Gemüt«
»Physiologie« gehört zur Metaphysik (A 845)
»betrachtet *Natur*; d.i. den Inbegriff *gegebener* [durch erforderliche Anschauung] Gegenstände« [ebd.] | Erscheinungen – |
und ist *rational immanent.*
Solches *Apriori, das kann empirisch gebraucht werden.*

Wie ist die Selbsterfahrung anzusetzen! | Vgl. Allgemeine Anmerkung [zum System der Grundsätze], B 291 – nur äußere Anschauung gibt Realität den Kategorien.[121] *Zeit also ausgeschieden!*

Nach welchem Leitfaden der Mensch zu befragen auf sein Wesen! Welches kann der höchste sein und ist es – *die Seinsfrage überhaupt*!

Wie Sein schon in der Frage erfragt wird!!

Aber ist Dasein – »Natur« –; was schließt *»Physiologie«* des inneren Sinnes ein? »Physis« – *Vorhandenheit?*

[121] [Die Mitschrift von Helene Weiß verweist zudem noch auf den Schluß der Vorrede zu den »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft«, wo von Kant diese Einsicht, die ihm »in der Zeit *zwischen* der 1. und 2. Auflage« der Kritik der reinen Vernunft kam, »noch viel *schärfer* gesagt« ist: »Es ist in der Tat sehr merkwürdig (kann aber hier nicht ausführlich vor Augen gelegt werden), daß die allgemeine Metaphysik in allen Fällen, wo sie Beispiele (Anschauungen bedarf), um ihren reinen Verstandesbegriffen Bedeutung zu verschaffen, diese jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Prinzipien der *äußeren Anschauung* hernehmen müsse, und, wenn diese nicht vollendet darliegen, unter lauter sinnleeren Begriffen unstet und schwankend herumtappe.« (Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 478)]

69. [Metaphysik der Metaphysik – Naturanlage des Menschen]

Metaphysik
der
Metaphysik[122]

Naturanlage
Möglichkeit des Menschen.

70. Möglichkeit einer reinen Erkenntnis des Selbst?[123]

Kategorien einer gegenständlichen Realität als schematisierte.

Nur ist aber *Zeit* die Form des inneren Sinnes, also das *Apriori* der *Selbst*erfahrung. Also muß es eine reale apriorische Selbsterkenntnis geben.

Warum gibt es nicht auch metaphysische Anfangsgründe der Psychologie? (Vgl. Vorrede.[124])

und müssen die Kategorien dieselben sein? Warum nicht andere?

Seele – als „Ich denke".

71. Konkrete Fragen nach dem Verfahren Kants bei seiner transzendentalen Analytik[125, 126]

Setzt er einfach vor Resultat der empirischen Psychologie (und welcher?) das Vorzeichen »rein«?

[122] [Vgl. Kants Brief an Markus Herz 1781 (in: Akademie-Ausgabe Bd. X, S. 269). Zur »Metaphysik als Naturanlage« (metaphysica naturalis) vgl. Kr.d.r.V. B 21 f.]

[123] nicht: logische des *Ich* denke.

[124] [Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), Vorrede (in: Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 467–479, bes. S. 469 ff.).]

[125] Metaphysik von der Metaphysik [Kants Brief an Markus Herz 1781 (in: Akademie-Ausgabe Bd. X, S. 269)].

[126] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 10, S. 674 f.]

Mit welchem Recht? Wo die Ausweisung –

z. B.: 1. die Auslegung der drei Synthesen der Apprehension, Reproduktion und Recognition [Kr.d.r.V. A 97]?

2. Herleitung der Urteilsformen –
3. die Ableitung der Formen der Einheit aus ihnen
4. das ganze Geschehen des *Schematismus* des reinen Verstandes.
5. Das Spielen des transzendentalen Scheins –

ferner: Zusammengehörigkeit von Anschauung und Denken in der *menschlichen* Natur – nur eine empirische Feststellung – oder a priori.

Sind das 1. empirische Feststellungen?

2. oder innere Wahrnehmungen im Allgemeinen?

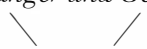
   Und was heißt das? Zur *Möglichkeit* von Wahrnehmung gehörig! Wie dieses »Zur Möglichkeit« gehörig (Wesen!) erfaßbar?

   selbst im Wahrnehmen – anschauendes Urteilen?
3. reine *Psychologie*? Wobei »Seele« aber nicht »ich denke«, sondern »ich *erkenne Vorhandenes*« – ich verleite zum Irrtum [vgl. Kr.d.r.V. A 293, B 350].
4. Was ist das für ein Studium der *menschlichen Natur* (»unserer *inneren* Natur« ([Kr.d.r.V.] B 731), *Schluß der Elementarlehre*!), das dem Philosophen zur Pflicht [vgl. ebd.] gemacht wird?
   (Vgl. Blatt *»Physiologie des inneren Sinnes« (B 405)*.[127])
5. Metaphysik der Metaphysik – als Naturanlage und Möglichkeit des Menschen.
   Metaphysik der menschlichen Natur – des Menschen?
   (Vgl. Lösung! A 346/7, B *405*; vgl. oben S. 1, Paralogismen.[128])[129]

[127] [Abschnitt Nr. 68, S. 139.]
[128] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 66, S. 135 f.]
[129] [Randbemerkung zu 4. und 5.]

72. Ich denke und Selbstaffektion[130]

1. *ich* – stelle vor – Einheit von Mannigfaltig[em].
2. *ich* stelle vor – d. h. für mich – mir gegen über –
3. Ich – bin dabei das notwendig mit Gedachte, Vor-gestellte – als der *Empfänger und Geber* zugleich.



4. Doch dieses Sich-Einheit-gegenüberhalten | als *je bestimmter*. Warum? | *Affiziert* meine Spontaneität *den inneren Sinn*, so daß etwas Innerzeitiges vorhanden ist. Dieses – als Praedikat des *Subjekts*.

73. [Anima – ego cogito – Ich denke (Bewußtsein) bei Descartes und Wolff – Baumgarten]

Ψυχή – anima – animus – ego cogito – Ich denke (Bewußtsein[131]) – Ich – selbst.

(Psychologia – empirica – rationalis – transcendentalis
Physiologie des inneren Sinnes
[Kr.d.r.V. A 347, B 405].)

1. Descartes: a) fundamentum inconcussum scientiae –

x[132] ⟷ b) das Gewiß-Gewußte: ego – cogito – sum – |

⟶ c) *ego* = cogito me cogitare – sum res cogitans
ego sum cogitans

d) Principia I 9:[133] *Cogitationis* nomine, intellego …
(a) quae in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.

[130] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 8, S. 673 f.]

[131] [Darunter geschrieben (unter »Ich denke«).]

[132] [Wohl Bezug zur Ausführung unten (S. 143):] x: Animus: *bewußtes Ich* …

[133] [Principia Philosophiae. Pars prima. IX. In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op. cit., tom. VIII/1, p. 7.
Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 4, S. 666 f.]

Das *fieri* – vorgehen – qua bewußt-seiendes – uns –

Sein = Bewußt-sein – vorhanden für mich.

(b) nobis consciis – conscius Mitwisser, *Zeuge*.

Vgl. französische Übersetzung, t. IX:[134] de telle sorte que nous l'appercevons immediatement par nous-mesmes.

e) Methode: intuitus simplex – experientia – un geklärt (Regulae[135]; Meditationes, Resp.[136], VII, 140 18 [sqq.]).

NB. Augustinus: memoria, Confessiones X, weit tiefer und umfassender.

x: Animus: *bewußtes Ich* – *Ich*-bewußtsein (Selbst-bewußtsein)

Be-wußt-haben = in Gedanken Haben – etwas Bewußtseiendes: Gedanke »*Denken*«.

Ursprung dieser Themabestimmung für Psychologie.

2. *Wolff – Baumgarten*

a) Wolff, Discursus praeliminaris de philosophia in genere.[137]

[Caput III.] De partibus philosophiae, § 55:

anima: id, quod in nobis sui ipsius conscium est.

Selbst: das Selbst-bewußtsein – das sich(wissende) – *mit*wissende Ich.

[134] [Principes de la Philosophie. Traduction Française (Trad. par L'Abbé Claude Picot). In: Œuvres de Descartes, op. cit., tom. IX/2, p. 28.]

[135] [Regulae ad directionem ingenii. In: Œuvres de Descartes, op. cit., tom. X, p. 359–469; zu *intuitus simplex* vgl. Regula V (ib., p. 379).]

[136] [Responsio (ad secundas Objectiones). In: Œuvres de Descartes, op. cit., tom. VII.]

[137] [Nachdruck der 3. Auflage Frankfurt und Leipzig 1740 in: Christian Wolff, Philosophia rationalis sive Logica (Pars I). Hg. und bearb. von Jean École (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). II. Abt.: Lateinische Schriften. Bd. 1.1) Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1983.]

b) *Baumgarten*, Metaphysica § 504:

anima: was sich eines etwas *mit*wissend sein kann
überhaupt *sich* bewußt sein kann im Wissen von etwas
in me exsistit tale.
ergo: in me exsistit anima | ego anima exsisto
= Ich – das sich mitwissende – bin vorhanden.
[Metaphysica] § 505:
cogito – cogitationes | determinationes – praedicata
sibi succedunt.
successiones. | *Cuius* determinationes[138] sibi *succedunt*,
substantia | *mutatur* (§ 125).
| anima vis[139]
ego: subjectum – substantia.
cogitationes = praedicata.

74. Be-wußtsein
conscius – conscientia

In der Antike langsam vorbereitet
αἴσθησις κοινή.
συναίσθησις Alexander Aphr[odisiensis].
διάγνωσις Galen.[140]
παρακολουθεῖν τῇ διανοίᾳ[141] Galen.
neben den seelischen Vorgängen hergehend und begleiten – Denken.

[138] [Verbindungsstrich von:] determinationes [zu:] § *36*.

[139] [Bezieht sich auf A.G. Baumgarten, Metaphysica § 505: »Ergo anima mea est vis, § 197.«]

[140] [Klaudios Galenos aus Pergamon (129–210), der letzte große Mediziner des Altertums, hinterließ ein umfangreiches Werk zur ärztlichen Kunst sowie philosophische und philologische Abhandlungen.]

[141] [De motu musculorum, lib. II. In: Claudii Galeni Opera omnia. Editionem curavit C(arl) G(ottlob) Kühn. Tom. IV. Hildesheim: Olms 1964 (Reprograf. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1822), p. 444 3.]

Plotin σ[υν] | αἴσθησις, dabei weiter (wie Aristoteles).
παρακολούθησις [insbes. Enneade III.9.9 13 sqq.[142]].
νοῦς ὁ αὐτὸς ἔσται ὅσπερ ἐνόει ὁ νοῶν ὅτι
νοεῖ. (Enneade II.9.1 [37 sq.][143])
Augustinus → Plotin.
memoria.

συνείδησις.

75. »Das Bewußtsein«

1. Das Bewußt-*seiende* –was »ist« als das *Bewußte* – = in der inneren Wahrnehmung ablaufende – [»mir« angehörige!][144]
2. *Das Wissen um diese Mirzugehörigkeit*
(Selbstbewußtsein).
3. Das Wissen *von etwas* – Bewußtsein von.

76. »Ich existiere denkend« ([Kr.d.r.V.] B 422 f. und 428 ff.)

B 422: der Satz »ich denke« –
1. drückt aus – empirische Anschauung
2. und *geht zugleich* vorher – dieser [empirischen Anschauung[145]] und *führt* die Kategorie der Existenz erst an.

[142] [Zeilennummern (und Einteilung) hier und im folgenden Zitat nach der Ausgabe: Plotini Opera. Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Tom. I–III. Paris: de Brouwer (u. a.) 1951–1973.]

[143] [In der Ausgabe Müller: Plotini Enneades. Recensuit Hermannus Fridericus Mueller. Berolini, apud Weidmannos 1878, p. 134 19 sq.]

[144] [Eckige Klammern in der Handschrift.]

[145] [Pfeilstrich von:] dieser [zu oben:] empirische Anschauung.

»sum« – diese im ich »bin« gesagte Existenz – bedeutet nur
/ es ist überhaupt etwas gegeben – *vorkommend im Sinne von wesentlich zum Denken*
/ *etwas zum Denken – zum Gebrauch des Denkens*
etwas, um Denken als *dieses* solches vor sich gehen zu lassen,
als *irgendeine Affektion vor sich gegangen.*
»Stattfinden« des Aktus [vgl. B 422, Anm.] – nur wo *Stoff*,
etwas zum Denken – | d. h. *dieses Denken* |
↓ und sehend [?].
Ich existiere denkend – ist ein *bestimmender* Satz.
| im Ansehen der Existenz
dazu *innerer Sinn* [vgl. B 429].

77. Das »Ich denke« – als »empirischer Satz«[146]

vgl. [Kr.d.r.V.] B 422 Anm. und B 428: »ich existiere denkend« – »ego sum cogitans«[147] [vgl. Kr.d.r.V. A 355]; kein Syllogismus (auch nach Descartes nicht (Meditationes, Resp. II, [Tom. (Adam/Tannery)] VII, 140 18 [sqq.])).

Der Charakter dieses Satzes

1. drückt eine Wahrnehmung aus,
   d. h. *unbestimmte* empirische Anschauung [B 422, Anm.].
2. (vgl. 4.) Existenz – hier noch *keine Kategorie* [ebd.]
   a) denn Kategorie geht nur auf bestimmt gegebenes Objekt, davon man einen Begriff hat [vgl. ebd.].
   b) auf solches, wovon man wissen will, ob außer dem Begriff *gesetzt* oder nicht [vgl. ebd.] –
   reale –
3. (vgl. 5.) unbestimmt Wahrgenommenes, d. h. etwas Reales, was *gegeben* worden nur »zum *Denken* überhaupt« [ebd.] (um *den*

[146] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 5, S. 667 ff.]
[147] [Darübergeschrieben (über »ich existiere denkend«).]

Gedanken zu haben vom Ich – im *ich denke*). | Ein *Worauf* des denkenden Bezugs? Nein.

Das Denken selbst soll noch gar nicht als Erscheinendes gesetzt werden, sondern noch *vor* dem (reduktiv) – und lediglich um darin das »Ich« im ich denke zu haben.

[*Das Denken*[148]] etwas real Gegebenes – der Vorgang des affectiv spürbaren *Vorkommens* von etwas – empirisches Vermögen.

4. Das *Ich* – keine empirische Vorstellung [vgl. ebd.].
   \ als das Bestimmende (Spontaneität) [vgl. B 157, Anm.] selbst nicht anschaulich zu geben und nicht empirisch *bestimmbar.*

   Mein Dasein – mich *als daseiend* (vgl. B 158)– nur *empirisch* zu setzen – | Dasein, Vorhandensein (innerzeitig vorkommend). Vom »Ich« (transzendental genommen) kann ich nicht *Existenz* aussagen.

5. Aber: »ebendasselbe Subjekt« (B 430), das logisches Subjekt ist, »ist zugleich Objekt« [B 429] – vgl. oben (3) ich weiß mich *denkend.*

   Denken ist vorhanden, welches Vorhandensein aber nur auf Grund der Affection des inneren Sinnes sagbar ist.

↓

»Ich« – *logisch* || »denke« – i[ch] *empirisch.* (Kritik der praktischen Vernunft [Vorrede] 6/7:[149] *»paradoxe Forderung« bezüglich der praktischen Freiheit.*)

(1) Weder das »Ich« *transzendental intentional* – Welt –

(2) noch Denken – qua *Verhalten* – existenzial,

[148] [Verbindungsstrich zu oben:] *Das Denken.*

[149] [Seitenangabe hier nach der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer, die sich in Heideggers Besitz befand: Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Hg. von Karl Vorländer. 9. Aufl. Leipzig: Meiner 1929 (Immanuel Kant, Sämtliche Werke. In Verbindung mit O. Buek (u. a.) hg. von Karl Vorländer. Bd. II, Abt. 1) (Philosophische Bibliothek Bd. 38). Der Ausgabe Vorländers liegt die erste Auflage (Originalausgabe) von 1788 (A) zugrunde, deren Paginierung am Rand mit angegeben ist (hier A 10). Eine Seitenkonkordanz zu anderen Ausgaben findet sich in: Norbert Hinske/Wilhelm Weischedel, Kant-Seitenkonkordanz, a. a. O., S. 144–151.]

sondern auseinandergerissen – auf Grund von *Diszip[lin] und Probl[emen]* – und dann eine Unerklärbarkeit des Zusammen (Fortschritte[150] 95) daraus gemacht.

6. Unsere Selbstanschauung allemal empirisch, das Selbst (theoretisch) nicht *a priori bestimmbar.*
   Das Ich ist das Bestimmende (logisch), aber praktisch zugleich das a priori sich selbst Bestimmende (a priori Bestimmbare) – | also auch bestimmbar, aber nur »praktisch« – | aus und in Freiheit | – das *reine praktische Selbstbewußtsein.*
   Vgl. Kritik der praktischen Vernunft (Meiner) S. 6 [A 8 f.].

78. [Kants Interpretation des »Ich denke«[151]]

Kant steht vor dieser Überlieferung, d. h. Seele – Gegenstand von Psychologie = Ich-Bewußtsein; *ich denke.*

Aber beachte:

1. Kants eigene Interpretation des *Ich denke* – des Ich (Selbst) empirisch.
2. Entsprechend auch die Überlieferung ausgelegt: sowohl Descartes als [auch] Baumgarten.

Ad 1. Kants Interpretation des *»Ich denke«* | ein »Satz« – »Urteil«
   a) *Die transzendental-logische*
      α) Die eigentliche [?] – im *empirischen* Gebrauch (echt ontologisch)
         – als ursprüngliche synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption

[150] [Immanuel Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat? Die erste Abteilung. Geschichte der Transzendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit. (Seitenangabe wiederum nach der (auch dem Seminar vom Sommersemester 1931 zugrunde liegenden) Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer (Philosophische Bibliothek Bd. 46c).)]

[151] [Vgl. dazu Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 4, S. 717 ff.]

– »der schlechthin erste synthetische Satz unseres Denkens« ([vgl. Kr.d.r.V.] A 117, Anm.)
»der Ausspruch des Selbstbewußtseins« (A 346)
– »denken« – als ich denke: »lauter Spontaneität«; »logische Funktion« (B 428) – nicht Affektion.

Keine Anschauung gibt dieses »Ich« – sondern?
bloßer Gedanke (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft[152]; vgl. Metaphysikauffassung)

Bewußtsein!
nicht existenzsetzend.
Charakter und Begründung des Satzes [Kr.d.r.V.] A 343, 346/7 | das transzendentale Prinzip.
»ich« – als das *Ermöglichende* von Denken überhaupt, *»das Bestimmende«* (vgl. Reflexionen II[153], 1322, 1323)

β) *im transzendentalen Gebrauch* (echt *kritisch* – rational)
ich nur *»subjectum« – für Prädikate* – cogitationes
»ich bin denkend« | [nur *logisch bestimmbar*][154]

b) Die *empirische*: ego sum cogitans – ich existiere denkend (vgl. Beilage: »Das Ich denke als empirischer Satz«[155] ([Kr.d.r.V.] B 422, Anm. und 428 ff.))
Wovon und *wie Existenz* gesagt?
(a) von cogitationes
(b) von ego | Trennung!

c) *Die metaphysisch-praktische*
Das Ich als das bestimmende und zwar a priori *sich* – also auch hier – *Bestimmbare (a priori ontisch![156]) | praktische Realität.*
Rolle der Kategorien – analogisch!

[152] [Bezugnahme auf die Textstelle: »Das ich [...] selbst bloß ein Gedanke [...]« (Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 542).]
[153] [B. Erdmann (Hg.), Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II, a.a.O.]
[154] [Eckige Klammern in der Handschrift.]
[155] [Abschnitt Nr. 77, S. 146 ff.]
[156] [Daruntergeschrieben (unter *Bestimmbare*).]

4. Deutsche Idealismus – das absolute Ich.[157]
5. Die Phänomenologie (Reduktion) *Descartes* – Intentionalität.
6. Die existenziale Interpretation des Da-seins –
   (Seins-entwurf | Existenz)
   Zeitlichkeit und Selbst.

79. Seele

anima – tierisch – »Seele«
animus menschlich »Geist«

»Die Seele ist in der transzendentalen Apperzeption substantia *noumenon*; daher keine Beharrlichkeit[158] derselben in der Zeit, und diese[158] kann nur an Gegenständen im Raume sein.« (Reflexionen II[159], 1322)

»Das Wesen, das sich selbst[160] allein die Zeit und sich in der Zeit vorstellt, kann sich nicht als beharrlich erkennen, sondern nur dasjenige Wesen kann es, was außer ihm ist.« ([ebd.] 1323)

»sich«[160] *die Zeit gibt*
und *»sich« in der Zeit* zweideutig.

80. [Möglichkeit anderer Wesen des Scheins]

Offenhalten die Möglichkeit anderer Wesen des Scheins bei den kosmologischen und theologischen Ideen.

[157] [Der Gliederungspunkt 3. fehlt.]
[158] [Verbindungsstrich von:] Beharrlichkeit [zu:] diese.
[159] [B. Erdmann (Hg.), Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II, a.a.O.]
[160] [Verbindungsstrich von:] sich selbst [zu:] *»sich« (die Zeit gibt).*

81. Der transzendentale Schein in der menschlichen Natur

nur – wenn Mensch – als *Ich-denke*!
und wenn anderes schwindet dann der Schein?
Ja und nein –

1. Er schwindet, sofern es überhaupt etwas anderes wird als *»Schein«* im Unterschied zu *Wahrheit*
   logisch – erkenntnismäßig.
2. sofern dabei selbst das Sein überhaupt *in sich* seine Richtigkeit zeigt, aber zugleich damit erst seine Macht und Härte.

82. Kant

Die ganz enge Bindung an die Vorstellung der empirischen Psychologie Baumgartens – nicht nur inhaltlich, sondern vor allem
»mutationes« – successiones[161]
ist ja ein Ableger und Rest des *Substanz-Ansatzes – nur ohne diese*!
und dann entsprechend eingebaut in die Erfassungsart des äußeren Sinnes; und dabei die Schwierigkeit, die Physiologie des inneren Sinnes [Kr.d.r.V. A 347, B 405] gar nicht da, ja unmöglich, zumal der Grund für *Ruhendes* die Grundbestimmung und so erst recht gefordert Bleibendes.

[161] [Alexander Gottlieb Baumgarten, Metaphysica. Halle 1739 (Reprograf. Nachdruck der 7. Ausgabe (Editio VII) Halle 1779: Hildesheim: Olms 1963; 1982), Pars III, Caput I: Psychologia empirica (§§ 504–739), bes. § 505, 508, vgl. § 124 ff. Wiederabdruck der »Psychologia empirica« (mit Kants Erläuterungen) in der Akademie-Ausgabe von »Kant's gesammelten Schriften«, Bd. XV/1, S. 3–54 und Bd. XVII, S. 130–140.]

83. [Zu Referat von Alfred] Seidemann[162]

3 Teile: 1. Ich und Selbst.
2. Die Paralogismen allgemein als Blendwerk (S. 8 ff.).
3. Der erste Paralogismus (S. 13 ff.).

*

Aus seinem Thema
1. was herausgeholt? | *1.* gut | *formale* Unrichtigkeit[163] |
2. Wie dargestellt? | 2. zu allgemein – Wiederholungen!
auch *Kant ständig*!
3. Ein *Problem entwickelt*? | nein –
z. B. eine schwierige und zentrale Stelle
// [Kr.d.r.V.] B 422 Anm. / *428*
// oder A 343 / 347.

84. Transzendentaler Paralogismus. [Referat] Seidemann

viel konkreter zu fassen
z. B.
erster Paralogismus — Fehlschluß
auf *transzendentalem* Grund[164]
u[nd] s[ein] *Princip* im *transzendentalen Schein*

Wo der Schein? — vgl. [Kr.d.r.V.] A 381/2
Wie das Princip? — Obersatz[165]
Wie der Schluß?

[162] [Alfred Seidemanns maschinenschriftlich ausgearbeitetes Referat, das in der zu Heideggers Nachlaß eingerichteten »gelben Mappe« enthalten ist, trägt den Titel: »Kants Paralogismen der reinen Vernunft. Das Ich und das Selbst«. Seidemann promovierte 1937 an der Universität Freiburg i. Br. mit einer Dissertation zum Thema »Bergsons Stellung zu Kant«.]

[163] [Vgl. Anhang III.2.c, Auszug aus Referat Alfred Seidemann Nr. 1, S. 841.]

[164] [Vgl. Anhang III.2.c, Auszug aus Referat Alfred Seidemann Nr. 2, S. 841.]

[165] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 6, S. 669 f.]

85. Ich und Selbst.
[Referat] Seidemann

1. *Warum*? die Scheidung von *Ich und Selbst*?
   a) *bei Kant kein Boden* –
   beide Begriffe gerade gleichbedeutend![166]
   und was drückt sich darin aus?
   Selbstheit des Menschen *»logisch« von Bewußtsein*
   ich weiß mich beim Denken!
   b) *als Problem* aber sehr wohl berechtigt; dann aber zu entwikkeln – bzw. die Absicht klarzulegen:
   Selbstheit (von woher – || *Selbigkeit* der Existenz)
   ⟍ Freiheit – zu »sich«
   Selbst-sein
   Ichheit (Pol – von Akten?)
   – *»Seele«* – *qua Selbstbewußtsein*
3.[167] Doppelbearbeitung der Paralogismen in [Ausgabe] A und B
4. Warum Vorrang der Substanz-Kategorie? ([Kr.d.r.V.] A 344, B 402) Ding – »an sich selbst«
5. *Der erste Paralogismus* (vgl.(•))
   a)[168] der transzendentale Grund des Fehlschlusses
   »Ich« *erfahrungsfrei – notwendig gedacht*
   »Schein«: | das ursprünglichste Apriori *verleitet und redet ein* die Überflüssigkeit der *anschaulichen Darstellung*:
   | *das logische Ich-Subjekt als ontische Substanz.*

[166] [In seinen handschriftlichen Randbemerkungen zu Seidemanns maschinenschriftlich ausgearbeitetem Referat bezieht sich Heidegger diesbezüglich auf die Stellen B 400 und B 407 der Kritik der reinen Vernunft. Auf S. 3 von Seidemanns Typoskript steht die Frage: »Was ist das Selbst?« Heideggers Randbemerkung dazu lautet: »B 400 ›*Ich*‹, dasselbe vom Ich gesagt. B 407, umgekehrt, das obige vom ›Selbst‹.«]

[167] [Der Gliederungspunkt 2. fehlt. Die vorangehenden Gliederungspunkte wurden überschrieben, d. h. zu a) und b) geändert.]

[168] [Gliederungspunkt b) fehlt.]

Substanz-Kategorie – *Urteilstafel: Relation* [Kr.d.r.V. A 70, B 95]
(1) Notion [vgl. Kr.d.r.V. A 320, B 377]
(2) Kategorie erste Analogie [A 182 ff., B 224 ff.]
(3) Schema der Substanz [A 144, B 183].

(*) Fehlschluß – logisch – | sophisma figurae dictionis[169] (A 402, *B 411*).
Amat ist ein verbum activum.
Caius amat.

Also Caius ein verbum activum.

86. [Substanz als Notion und als Kategorie]

Substanz als *Notion* [vgl. Kr.d.r.V. A 320, B 377]: ist subjectum.
Substanz als echte Kategorie – ist Praedikat *realer Begriff.*

87. Frage:

Wie wird das *logische Ich erfaßt?*
| *Bewußtsein* – aber *setzend*? oder nicht?

[Erfaßt[170],] so daß der *transzendentale Satz* gegründet ist.
Der *Grund* der transzendentalen Aussage über das *Ich* |
Bedingung der Möglichkeit (vgl. [Kr.d.r.V.] *A 350*).
sagt: *muß begleiten können!* ([Ebd.] B 131 f.)
↓

[169] [Das *sophisma figurae dictionis* nennt Kant auch in § 90 seiner von Gottlob Benjamin Jäsche herausgegebenen »Logik«. In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 134 f.]
[170] [Verbindungsstrich zu oben:] *erfaßt.*

88. Der ursprüngliche Schein im Sein selbst

Der Grund der ganzen Mißwirtschaft in d[en] Paralogism[en].

Daß das *Wesen* der Seele – das Wesen des Menschen vom »Ich denke« – qua Selbstbewußtsein – her gesehen wird.

Bewußtsein – Wissen – »Ich« qua ich weiß
»Ich« wie ich bei Wissen und Erkennen beteiligt bin –
für Kant »Ich« (Apperzeption) als der *höchste Punkt* [Kr.d.r.V. B 133, Anm.] der Transzendentalphilosophie.

Was Kant als Schein und *Grund* des transzendentalen Scheins aufweist, dieses hat den Grund selbst tiefer im Versäumnis der Seinsfrage an das ego – und damit der Seinsfrage überhaupt.

Darin das Seinsverständnis als innerster Grund der Existenz – sich *vor* alle »Kritik« stellt.

89. »Das Selbst«

Das »selbe«
und »Selbst«
Ichrest.

Das *empirische Selbst*
in der inneren *Wahrnehmung zugängliche* Selbst.
Selbst überhaupt – und eigentliches Selbst.
Ich und Erfahrung *des ich denke.*
»Selbstheit« | etwas an ihm »selbst«

*

selbe etwas *und kein anderes*; ein und das-, der-, die*selbe*
von selbst – ohne Mitwirkung eines anderen
selbdritt modern – noch mit anderen
selbander – mit noch anderen
im selben Augenblick; *derselbe*

Im 18. Jahrhundert durch Übersetzung aus [dem] Engl[ischen] »Selbst«, mein Selbst, dein Selbst, ihr *Selbst* (Zeitschrift für Deutsche Wortforschung 14 [1912/13], S. 1 ff.[171]).

90. [Das Selbst]

Kann primär das Selbst aus und durch »Ich« qua »logisches« bestimmt werden?

Kritische Hauptfrage an Kant?

91. Kants Vorgriffe bei Seele und Ich-Problem

1. ich = ich denke – *»Selbstbewußtsein«*
2. Seiendes – etwas Vorhandenes –
3. ich – als Subjekt; denken als Prädikat.
   »ich denke« – umschreiben in einen *Vorhandenheitssatz.*

92. [Ich denke – cogito]

Denken ist — *ich denke*

cogito = cogito me cogitare
ich – denke – denkend weiß ich mich
nämlich [?] als *ich*, der [ich] denke.[172]

[171] [J. A. Walz, Das Selbst (ebd., S. 1–8).]

[172] [Vgl. dazu die anderen Formulierungen am Ende des folgenden Abschnittes Nr. 93 und am Ende des Abschnittes Nr. 98 (S. 159).]

93. »Ich denke . . .«

ein Urteil ([Kr.d.r.V.] A 341, B 399)
und Urteil: *Vorstellung einer Vorstellung* [A 68, B 93].
Ich bin denkend A ist b
»bin« – | vorhanden sein |
a) In mir sind Vorgänge vorhanden.
»In mir« – | in der Zeit laufen ab – vorüber –
Vorgänge »gehören zum Bewußtsein« [vgl. A 341, B 399] – *sind Gewußtes.*
↓
b) Vorgänge sind vorhanden, die ein »Ich denke« *begleitet.* Jetzt!

bin – Sein – *Bewußt*sein
ich weiß mich denkend
denkend weiß ich mich, qua ich denke und nur so.

94. [Gedanke]

Gedanke: 1. *Das Gedachte.*
2. *Das Denken dieses Gedachten*
empirisch vorgestellt mit Bewußtsein, d. h. *wahrgenommen, bewußt – hingenommen.*

95. Cogito – sum

Das »daß« des Vorhandenseins meiner selbst, als des »denkenden« –
cogito = cogito me cogitare
cogito = cogito me esse
cogito – *ich* bin – mein Vorhandensein[173] (Sein) ist mir selbst bewußt.

[173] [»Sein« eingeklammert und »Vorhandensein« darübergeschrieben.]

96. Das »Ich denke« (Ich – Selbst) in dreifacher Auslegung

1. *transzendental* (Ermöglichung des Denkens)
   | ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption [Kr.d.r.V. B 131 ff. (§ 16 ff.)]
   Charakter und Begründung dieses Satzes (vgl. A 343, 346/7)
2. sum res cogitans – *empirisch*
   »ich existiere denkend« (B 429, 422 Anm.; vgl. Blatt: »Ich« keine empirische Vorstellung[174])
3. *rational* – ein *beständig Vorhandenes*
   | Zugrundeliegendes | *»Intelligenz«* *»Engel«*
4. *existenzial* – | Zeit – ursprüngliche.

*

Die Auswirkung des Desc[artesschen] Ansatzes cogito me cogitare
a) *ego cogito* – | *empirisch* – vgl. 2.
   sum.
b) ego Subjekt cogito – Praedikat *»logisch«* → *ontisch.*

97. »Ich denke« und seine Zweideutigkeit

1. *Der oberste synthetische Satz unseres Denkens*
   (»logische Erörterung des Denkens überhaupt« ([Kr.d.r.V.] B 409))
   transzendental – | ermöglichend verstanden. |
   »Denken« qua »logische Funktion« »lauter Spontaneität«[175] (B 428) (»nur im Feld des Verstandes« ([vgl.] B 408)).
2. *als empirischer Satz* und »enthält in sich: ich existiere« [vgl. B 422, Anm.]
   Urteil, das ausdrückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. *Wahrnehmung* [ebd.]. *B 430 – hier schon Receptivität.*[175]

[174] [Abschnitt Nr. 77, S. 146 ff.]
[175] [Verbindungsstrich von:] »lauter Spontaneität« [zu:] *hier schon Receptivität.*

Vgl. dazu B *422 Anmerkung*, und *428 f.* → hier aber die *Scheidung*. Ferner den kleinen Aufsatz »Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?«[176] ([In: Immanuel Kants Werke, Bd.] IV (Cassirer) [S. 519 f.])

3. *als reine Anschauung?* Die *Zeit – selbst*, aber *als ursprüngliche*.

/

»Anschauung« – als *sich im verstehen[den] Entwurf* zum Stehen bringen – als *stehend* entbergen
stehen – *sistent* – nämlich *existent*.

98. Das Ich

»ich denke«
= ich *»weiß« mich denkend. (Warum keine Anschauung meiner selbst?)*

Dieses Wissen kein Erkennen, kein Bestimmen eines gegebenen Anschaulichen, sondern *Mitwissen* meiner *Spontaneität* und Einigung *meines Fungierens*.

Ich *mich als fungierend* – nicht als *affiziert*. Also *nichts Anschauliches* (→ nicht *mannigfaltiges Verbindbares*. Anschauungen »können bei mir nicht anders als sinnlich sein.« ([Kr.d.r.V.] B 408)).

Aber *sich – sich selbst geben*! Problem *der Selbstaffektion*.

Dieses – *ich weiß mich als das Ich des ich denke*
was für ein Wissen? Vorstellen – *Gedanke*!

[176] [Der erste der »sieben kleinen Aufsätze« Kants aus den Jahren 1788–1791 ist unter dem Titel »Kiesewetter-Aufsätze« nun auch abgedruckt in Band XVIII der Akademie-Ausgabe, S. 318–320 (Nr. 5661).

Der Aufsatz wird nach der Mitschrift von Herbert Marcuse als »sehr verworren« und ähnlich nach der Mitschrift von Helene Weiß als »nicht gerade durch Klarheit ausgezeichnet« bezeichnet.

Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 9, S. 674; Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 5, S. 720 f.]

99. Das »Ich«

»selbst bloß ein Gedanke« (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. [Drittes Hauptstück. Lehrsatz 2. In: Kants Werke (Cassirer), Bd. IV, S.] 454) (nicht *empirisch* vorgefunden, auch nicht an sich zu setzen als Seiendes).
etwas Gedachtes – vgl. IV.[177]
= denken – *a priori* etwas vorstellen. (Was für ein Vor-stellen?)
hänge nicht von Objekt ab (von Kant nur »negativ« gekennzeichnet) – bin *selbst Urheber.*

»Gedanke von Quadrat« anschaulich konstruiert![178]	Figur von vier gleichen Seiten und rechten Winkeln.

»Ich« – dabei denke ich – stelle ich a priori vor
»das Subjekt aller Prädikate« [Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, a.a.O., S. 454].

»etwas« und *Subjekt aller Prädikate* ist nicht dasselbe.

Woher *habe ich diese Bestimmung*? Eine transzendental analytische, d. h. eine *Ermöglichungs*erkenntnis (vgl. Kr.d.r.V. *B 405*).

Aber – Gedanke: a priori vorstellen –
aber zugleich dieser Gedanke (Ich) *kein Begriff*, »sondern nur *innere Wahrnehmumg*« (Metaphysische Anfangsgründe [a.a.O.] 454) – empirische Vorstellung, deren ich mir bewußt bin.[179]

[177] [Verweis auf den bereits genannten (Abschnitt Nr. 97, S. 159) und in Band *IV* der von Ernst Cassirer herausgegebenen »Werke« Immanuel Kants aufgenommenen »kleinen Aufsatz« (S. 519 f.): Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?]

[178] [Beispiel wiederum aus dem in der vorangehenden Anmerkung genannten »kleinen Aufsatz« (S. 519).]

[179] [Vgl. wiederum den zuvor genannten »kleinen Aufsatz«: »Eine empirische Vorstellung, deren ich mir bewußt bin, ist *Wahrnehmung*« (S. 519).]

100. [»Ich denke« und »ich erkenne«]

ich denke logischer Gebrauch
ich erkenne realer Gebrauch.

Ich weiß mich als *ich denke* – darin und daraus kann ich nichts erkennen –

»Modi des Selbstbewußtseins an sich« ([vgl. Kr.d.r.V.] B 406 f.)
/ »bloße Funktionen« [ebd.].

ich denke – ist ein *Sich selbst* Denken ←
ich denke – ich verbinde = ich denke mich
/ sich denken = *sich als das ich verbinde wissen*
ich denke: ich stelle vor *die Beziehung* auf *mich*
»ich habe sie in Gedanken« ([vgl.] B 427) ←

Dieses logische – real-nehmen als res-Bestimmtheit.
| *Ding an sich* | sachhaltig erkanntes Objekt.

101. Paralogis[men]

1. Meiner selbst als denkenden – als ich denke bewußt werden.
2. Mich *als selbst erkennen* – mein eigenes Selbst in der Anschauung geben.

Ad 1. Lediglich – die Spontaneität des ich denke
mit-wissen | mich, sofern ich
ihr »daß« — *ich denke bin.*
die bloße logische Funktion als solche wissen.
Vgl. § 25 [Kr.d.r.V. B 157 ff.]. denken ist – ich denke.
Das *ichliche* Dabeisein – ist nur *im Denken* selbst
kein *anschauendes Geben*!
Wie möglich aus *Transcendenz* und Selbstheit?

3. *»Ich existiere denkend«* [Kr.d.r.V. B 429, vgl. B 420].

102. Ich denke und Erfahrung[180]

Erfahrung = »unser Dasein im Leben« ([Kr.d.r.V·] B 420/1).
| | *Vorhandensein unseres Verhaltens* |
| | *und Angegangenwerdens in der Zeit* |
Erfahrung = *»Leben«* (B 425)

103. Psy[chologie].
Baumgarten, Metaphysica 1739/²1742[181]

§ 1. Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens.[182]

§ 2. Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia, et theologia naturalis.
Psy[chologie] an zweiter Stelle.

§ 501. Psychologia est scientia praedicatorum animae generalium.

§502. Wie *für sie* (Psychologie) der § 1 interpretiert.
Enthält für gewisse andere Erkenntnisse (Theologie, Aesthetik, Logik, Praktik) erste Principien – also ad [§] 1.

§ 503. [Psychologia] empirica – rationalis.

[180] Vgl. [Immanuel Kants Werke] Cassirer IV [Kleiner Aufsatz: Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken? (S. 519 f.)]

[181] [Vgl. dazu Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 3, S. 716 f.]

[182] [Der § 1 von Alexander Gottlieb Baumgartens »Metaphysica« wird hier nach der 2. Ausgabe (Editio II. Halae Magdeburgicae 1743 (!)) zitiert (vgl. Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 3), S. 5). Der Text weicht hier von den späteren Ausgaben ab. Bei den anderen in diesem Seminar zitierten und genannten Paragraphen konnte kein Unterschied zur 7. Ausgabe (Editio VII) von 1779, die über Nachdrucke (Hildesheim: Olms 1963; 1982) leichter zugänglich ist, festgestellt werden. Ein kritisch revidierter Text (basierend auf der von Kant selbst benutzten 4. Ausgabe von 1757) wurde in die Bände XV/1 und XVII der Akademie-Ausgabe von »Kant's gesammelten Schriften« aufgenommen (Hg. E. Thomas).]

§ 504. Allgemeiner Begriff von *Seele* –
Wo Bewußt-sein – wo etwas, was sich eines etwas bewußt sein kann.
»In me« exsistit tale! | *Was für eine Aussage?*
ego – anima – | »Ich« – Seele!

*

Das Bewußt-seiende – bin »ich« –
die Seele – das Ich –
Über die Seele – über das Ich in seinem *Ichhaften.*
Ich – ego – cogito; | cogitationes *succedunt.*
Determinationes sibi succedunt.[183]
|
Determinatur id, quod ponitur esse A ([vgl. Baumgarten, Metaphysica] *§ 34*).
| affirmativ *(§ 36)*; [praedictum][184].
Cuius mutationes sibi succedunt, mutatur [§ 125].
Ego – anima mea mutatur [vgl. § 505].
Cogitationes – *»repraesentationes«* [vgl. § 506] –

104. Psychologia rationalis

Thema– Ansatz und Methode dieser Psychologia rationalis.
Ihre *geschichtliche Bedingtheit.* *»Descartes«*
Aristoteles!
ego cogito – cogitatio – ein *Vorkommnis* –
|
| *determinativ*
subjectum.

[183] [Verbindungsstrich zu unten:] *Cuius* mutationes ...
[184] [Eckige Klammern in der Handschrift.]

105. »Seele«

1. Grundcharakter von Seelenhaftem – | Bewußtsein |
   (selbst ein vorhandenes Seiendes | *sich eines anderen* – |
   in einem anderen) sibi conscium.
2. In »me« [Baumgarten, Metaphysica § 504]!! tale – ego –
   meine Seele – »Ich«.
3. Dieser Grundtatbestand – logisch – prädikat[iv] aufgelöst –
   »subiectum« (§ 344) – | substantiale (§ 194, *196*)

   ens per se subsistens (§ 191)
   cui accidentia inhaerere possunt [§ 196].
4. Anima est vis *»repraesentativa«* [§ 506].

106. Kant – Descartes[185]

»Ich bin« – assertio – *»ungezweifelt«*
| für Cartesius [assertio[186]] »eine empirische Behauptung«
| »eine innere unbezweifelte Erfahrung«
| ([vgl. Kr.d.r.V. B 274 und] B 275).
| Kant [Kr.d.r.V. B] *277*: »Freilich ist die[187]
»die *Vorstellung* Ich« | darin *»Bewußtsein meiner selbst«* [B 278].

107. »Seele – Ich denke«.
Descartes: cogitatio (penser) – »Denken«

Principia Philosophiae I.9:[188]
Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae *nobis* consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non

[185] | ich bin
| ich denke
[186] [Verbindungsstrich zu oben: assertio]
[187] [Das Zitat bricht ab.]
[188] [Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VIII/1, p. 7 20 sqq.]

modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire ⟨, idem⟩[189] est hic quod cogitare.

Den ganzen Text.

Das cogotatum – qua cogitatum – Vorkommnis:

1. *»in« nobis* fiunt – (das fieri = eorum esse bewußt-*sein*! *conscientia* –)
2. *quae / nobis consciis /* in nobis fiunt.
   »nobis consciis« – übersetzt, IX:[190]
   de telle sorte que nous l'*appercevons* [!] immediatement par nous-mesmes [...]

108. Paralogismus und transzendentale Analytik[191]

Was soll die Unterscheidung: Ich und Selbst? (Seidemann Referat;[192] bei Kant gar nicht diese Trennung.)

Gemeint? reines – *logisches Ich* und empirisches Ich[193] –
Ich – Subjekt Ich – Objekt
Person Sache (das psychologische Ich)

Subjekt der Apperzeption[194]
(Ich denke. Ich habe bewußt etwas)

[189] [Ergänzung des Herausgebers nach der Ausgabe von Adam/Tannery.]

[190] [Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op. cit., tom. IX/2: Principes de la Philosophie. Traduction Française. (Trad. par L'Abbé Claude Picot), p. 28.]

[191] Metaphysik von der Metaphysik [Kants Brief an Markus Herz 1781 (in: Akademie-Ausgabe Bd. X, S. 269)].

[192] [Siehe oben Abschnitte Nr. 83 – Nr. 85, S. 152–154.]

[193] Fortschritte (Meiner) 95 [f.].

[194] reine Spontaneität – allgemeine Vorstellung des Selbstbewußtseins [Kr.d.r.V. A 343, B 401].

Sich – von sich – selbst unterscheiden[195] –

1. *Diesen Unterschied* als solchen machen, vor-stellen.
2. *Selbst* diesen Unterschied *vollziehen* (Spontaneität) –
   ich das Unterscheidende und zugleich
   das *eine* unterscheiden und das andere?

Zu einem selbst – ich sagen; | Verstand haben |
»mir selbst« *formal gegenständlich* (Selbigkeit)
etwas selbst
etwas selbst als »Ich« – selbst –;

Selbstheit gründet auf *Ichheit* – wenn gemeint *Selbstheit der Person.* Oder nur das Wissen um sie! Oder gehört dieses Wissen eben selbst zum *Sein* des *Selbst*?

3. Das Vollziehen dieses Unterschieds und damit das Vorkommen (Bewußt-sein | dieser Unterschiedenen | wird).
   Erfahren – wahrnehmen (Kr.d.r.V. B 400/1) aber ist nur »innere Erfahrung *überhaupt*«; innere Wahrnehmung *überhaupt.*
   Warum *überhaupt – im allgemeinen* – ? *nicht Bestimmteres*!
   »allgemeine Vorstellung des Selbst-bewußtseins« [B 401]
   sich überhaupt – im allgemeinen – selbst *vor-stellen* –

   ? meinen? vorfinden – Anschauung?
   sondern: sich als dabeiseiend – als ich handle wissen.

[195] Möglichkeit erklären? – »schlechterdings unmöglich« (Fortschritte 95).

109. Paralogismen der reinen Vernunft. Aufweis des transzendentalen Scheins in der Psychologia rationalis

/ Psychologia: von der Seele | Aristoteles

»Gegenstand« das Ich denke | Descartes[196]

mihi conscius sum.

/ *Wie* die *rationale* Psychologie diesen Satz [Ich denke] *nehmen muß*[197] – nicht Descartes

empirisch ([Kr.d.r.V.] B 418).

/ *Was wird »Methode«?*

/ Wie wird das Thema gewonnen? Ich denke – nicht erfahren? – sondern *gewußt be-wußt »Gedanke«.*

/ Wie sie ihn allein nehmen dürfte![197] (»analytisch« | *d. h. »transzendental«.*)

/ Was wird über das *Ich denke* gesagt? Ein Satz – Urteil; Subjekt – Prädikat.

/ Grundaussage: *Das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können, wenn diese möglich sein sollen* [vgl. Kr.d.r.V. B 131 f. (§ 16)].

Ich denke – *eine Bedingung der Möglichkeit* –

das »Ich denke« – hierbei nur *problematisch* genommen [B 405]? Nicht sofern er einer Vorhandenheitsaussage Ausdruck gibt. (Also in welchem Horizont gesehen?)

– d. h. »ein transzendentaler Begriff«[198] [vgl. B 399 f.] (»Urteil« –»Gedanke«) und *zwar die Bedingung der Möglichkeit* des Denkens (vgl. A 117, Anm.: »der schlechthin erste und *synthetische* Grundsatz unseres Denkens« – der oberste analytische – der

[196] Vgl. unten: der Unterschied zwischen dem Gehalt des Satzes ego cogito – (sum) und des Kantischen *Ich denke.* [Pfeilstrich von hier zu unten:] Das »Ich denke« – hierbei nur *problematisch* genommen ...

[197] [Verbindungsstrich von:] *nehmen muß* [zu unten:] Wie sie ihn allein nehmen dürfte!

[198] [Anschluß an oben:] Ich denke – *eine Bedingung der Möglichkeit* –

oberste Grundsatz der Erkenntnis). (Dagegen Metaphysische Anfangsgründe [der Naturwissenschaft. Drittes Hauptstück. Lehrsatz 2. In: Kants Werke (Cassirer), Bd. IV] 454! »kein Begriff«?)

(*transzendental* – heißt? ↓)

Denken als Vorstellen in Begriffen – ein Element des endlichen Erkennens.

Daher: was vom *Ich* gesagt – mit Bezug auf Möglichkeit des Denkens – λόγος – *»logisches Ich«*. Apperzeption selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien ([Kr.d.r.V.] A 401).[199] | Ich denke – »etwas Unbedingtes« [vgl. ebd.].

Grenzen *dieser Auslegung* des »Ich denke« – |

Wieso apodiktisch und allgemein?
Eben als *solche Ermöglichung*!

110. [Paralogismen der reinen Vernunft. Vorrang der Kategorie der Substanz]

Warum hier *Vorrang* der *Kategorie der Substanz*?

[Kr.d.r.V.] *B 402*:[200] weil »dadurch ein Ding *an sich selbst* vorgestellt wird«; etwas – als es selbst – im Unterschied von anderem – seine *Praedikate* [vgl. B 401].

NB. Dabei leitend: ich als »ich denke« und dieses Vorhandenheitsaussage. Der Aussagecharakter dieser Sage?

Wenn nicht als Aussage über Vorhandenes, sondern ganz anderes? Wie: existenzial? Dann verliert die ganze Kategorien-Problematik ihren Boden (vgl. später – ob Freiheit eine Tatsache oder *Tathandlung*, *Sommersemester 30*[201]).

»Ich – oder Er oder Es, welches denkt« ([vgl. Kr.d.r.V.] A 346)!

[199] [Verbindungsstrich zu oben:] Vgl. A 117, Anm. ...

[200] [Verbindungsstrich zu Zitat unten (A 346).]

[201] [Martin Heidegger, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930. Hg. von Hartmut Tietjen. Gesamtausgabe Bd. 31. Frankfurt a.M.: Klostermann 1982; 2., durchges. Aufl. 1994, bes. S. 265 ff.]

111. Paralogismen

Was für ein Schein in der menschlichen reinen Vernunft?

Ist denn die *rationale Psychologie naturgemäß* in der menschlichen Natur – oder seit *Descartes* oder auch schon *vorher*?

112. Paralogismen

1. »Begriff von Seele«. | | Bewußtsein |
2. Das »ich denke«.
3. Der eigentliche Sitz und das Wesen des hier herrschenden *Scheins*.
4. Wie demnach die »Natur des Menschen« gesehen wird – (cogito – ego),
   und dieses noch *»logisch«* zerlegt –
   das *Subjekt* κατ' ἐξοχήν – *aller Prädikate*.[202]
   Wieso aller? Nur der Gedanken und des darin Gedachten??

113. »Ich denke« ([Kr.d.r.V.] A 354) –

»der formale Satz der Apperzeption«. | »Welcher Satz« – »zwar freilich keine Erfahrung ist, sondern die Form der Apperzeption, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht, gleichwohl aber nur immer in Ansehung einer möglichen Erkenntnis überhaupt als *bloß subjektive* Bedingung derselben angesehen ⟨werden⟩[203] muß [...]«

»wir selbst – je – mit der Formel unseres Bewußtseins« [vgl. A 354]. Woher und warum diese Formel beim Ich?

[202] [Vgl. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Drittes Hauptstück. Lehrsatz 2. Anmerkung. In: Immanuel Kants Werke. Hg. von Ernst Cassirer, Bd. IV, S. 454 (= Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 542).]

[203] [Das bei Heidegger in dem Zitat fehlende Wort »werden« vom Herausgeber ergänzt.]

114. »Das denkende Ich, die Seele« –

»(ein Name für den transzendentalen Gegenstand des inneren Sinnes)« ([Kr.d.r.V.] A 361).

das »Ich (ein bloßer Gedanke)« (A 364)

|

»intellektuelle Vorstellung« (B 278)
vor-gestellt; aber nicht im allgemeinen
nicht *Anschauung*! – ?

»Daher auch Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkend Wesen) bin. Es ist nämlich klar: daß, da das Äußere nicht in mir ist, ich es nicht in meiner Apperzeption, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperzeption ist, antreffen könne. Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern [...]« (A 368).

115. Seele

Seele – die mit dem Körper verbundene Intelligenz allein betrachtet[204] – *»Intelligenz«*

Ich als Intelligenz	Ich als Mensch (Seele *und* Körper)
in sensu stricto.	in sensu latiori.[205]

[204] [Vgl. Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik (Hg. Karl Heinrich Ludwig Pölitz). Erfurt: Keyser 1821 (Reprograph. Nachdruck: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964; 1975; 1988), S. 131 (2. Aufl., nach der Ausgabe von 1821 neu hg. von K(arl) H(ermann) Schmidt. Roßwein: Pflugbeil 1924); jetzt aufgenommen in Bd. XXVIII/1 der Akademie-Ausgabe, S. 193–350; hier S. 224 (s. auch oben S. 131, Anm. 107). Die Seitenangaben Heideggers im Text beziehen sich im folgenden auf die 2. Auflage von 1924.]

[205] [Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik (Hg. Pölitz), 1. Aufl. (1821), S. 200 f. (= Akademie-Ausgabe, Bd. XXVIII/1, S. 265).]

»Wenn ich von der Seele rede, so rede ich von dem Ich in sensu stricto. Den Begriff der Seele bekommen wir nur durch *das Ich*«
| (Pölitz 119[206]).
»Die Selbstheit nur allein« (ib.[207]) die Seele.

Seele vom *Bewußtsein her.*

116. Seele

»Bewußtsein an sich nichts Empirisches«
»nicht Erfahrung« (ib.[208] 519).
»Bewußtsein«: »die Klarheit der Vorstellungen meiner Seele«[209]
»Wissen dessen, was *mir* zukommt« (Pölitz 80[210])
»Vermögen des Bewußtseins«: »die Apperzeption«[211] (Metaphysische Anfangsgründe.
[Kants Werke (Cassirer)] IV, 453)
die Substanz der Seele [ib.]

»Das Ich« = »das allgemeine Korrelat der Apperzeption«[211]
([Kants Werke (Cassirer), Bd. IV] 454)
»selbst ein Gedanke« [vgl. ib.] – *(im Denken vorgestellt)*
[»Das Ich«[212],] »ein *bloßes* Vorwort [Pronomen], bezeichnet ein Ding von unbestimmter Bedeutung, nämlich das Subjekt aller

[206] [Ebd., 1. Aufl. (1921), S. 200 (= Akademie-Ausgabe, Bd. XXVIII/1, S. 265).]
[207] [Ebd., 1. Aufl. (1921), S. 201 (= Akademie-Ausgabe, Bd. XXVIII/1, S. 265).]
[208] [= Kleiner Aufsatz: Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken? In: Immanuel Kants Werke. Hg. von Ernst Cassirer, Bd. IV.]
[209] [Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Drittes Hauptstück. Lehrsatz 2. Anmerkung. In: Kants Werke (Cassirer), Bd. IV, S. 453 (= Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 542).]
[210] [Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik (Hg. Pölitz), 2. Aufl. (1824); in der 1. Aufl. (1821), S. 135 (= Akademie-Ausgabe, Bd. XXVIII/1, S. 227).]
[211] [Pfeilstrich von:] »die Apperzeption« [zu:] »das allgemeine Korrelat der Apperzeption«.
[212] [Verbindungsstrich zu oben: »Das Ich«.]

[welcher? Pölitz![213]] Prädikate, ohne irgend eine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjekts von dem eines Etwas überhaupt unterschiede, also Substanz, von der man, was sie sei, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat.« (Ib.) (nur negativ: kein Gegenstand ä[ußerer] S[inne] Raum.)

Von ihr kann »Beharrlichkeit« nicht bewiesen werden [ib.].

»Der Gedanke [»bloß Gedanke«] Ich ist dagegen gar *kein Begriff*, sondern *nur* innere Wahrnehmung, aus ihm kann also auch *gar* nichts [lediglich der Unterschied von Gegenstand des äußeren und inneren Sinnes] gefolgert werden.« (Ib.)

117. [Schein]

Der transzendentale und doch natürliche Schein in den Paralogismen der reinen Vernunft ([Kr.d.r.V.] A 396 f.).

118. Psychologia rationalis

Psychologie Frage, ob und wie die Seele vorhanden – gegenwärtig – ständig anwesend und bleibend ist.

»Der allgemeine Charakter des Gegenstandes des inneren Sinnes ist *Denken*« (Metaphysikvorlesungen Pölitz 75[214]).

119. »Ich«

weder Anschauung – noch Begriff – »sondern die bloße Form des Bewußtseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten [...] kann« ([Kr.d.r.V.] A 382).

[213] [Vgl. Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik (Hg. Pölitz), 1. Aufl. (1821), S. 133, 201 f. (= Akademie-Ausgabe, Bd. XXVIII/1, S. 225 f., 266).]

[214] [Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik (Hg. Pölitz), 2. Aufl. (1824); in der 1. Aufl. (1821), S. 127 (= Akademie-Ausgabe, Bd. XXVIII/1, S. 222).]

120. Chr. Wolff

Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes.[215]

Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt [und] der Seele [des Menschen].[216]

Cognitio philosophiae = *cognitio rationis* eorum, quae sunt, velfiunt (Logica[217] § 6).

→ Rationale Erkenntnis – Vernunfterkenntnis; Erkenntnis des *Grundes* = Wesensmöglichkeit, -notwendigkeit.

Erk[ennen] a priori = schließen (Reflexionen II[218], [Nr.] 258) – ohne Gebung des *Gegenstands*.

Vernunft: »Vermögen den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen« / (Deutsche Metaphysik[219] § *368*)

Schließen (Form der Vernunfterkenntnis) frei zu vollziehen, nicht erst warten, bis sie uns zukommt (wie Erfahrung)

Aufsteigen zum *Allgemeinen* vom Besonderen (Einb[ildung])

»Ideen« in der *Seele* – | Ontologia naturalis
Ontologia artificialis[220] |

[215] [»Deutsche Logik«. Neuausgabe der 14. (und letzten) Auflage Halle 1754 in: Christian Wolff, Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). I. Abt.: Deutsche Schriften. Bd. 1. Hildesheim: Olms 1965; 4. Aufl. 2006.]

[216] [»Deutsche Metaphysik«. Nachdruck der 11. Auflage Halle 1751 in: Christian Wolff, Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). I. Abt. Bd. 2. Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1983; 4. Nachdr.-Aufl. 2009.]

[217] [Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Nachdruck der 3. Auflage Frankfurt und Leipzig 1740 in: Christian Wolff, Philosophia rationalis sive Logica (Pars I) (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). II. Abt.: Lateinische Schriften. Bd. 1.1). Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1983.]

[218] [B. Erdmann (Hg.), Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II, a. a. O.]

[219] [Siehe Anm. 216.]

[220] [Christian Wolff, Philosophia prima sive Ontologia (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). II. Abt. Bd. 3). Hildesheim: Olms 1962; 2. Nachdr.-Aufl. 1977 (Nachdruck der 2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1736), §§ 21–24.]

analytisch* von bes[onders] zu allg[emein] | *empirisch* Psychologie als solche

synthetisch von allg[emein] zu bes[onders] | *rational*

Über *Tschirnhaus*[221], Einfluß von Descartes, Spinoza
demonstrativ deduktives Verfahren.
Diese demonstrative Methode Begriffe aus Begriffen dann erst recht in der Schule. | dogmatische Metaphysik Kants

*

Psychologie *Wesen der Seele* in der *vis repraesentativa*
ich stelle vor (»ich denke«)
anima – id, quod in nobis sui ipsius conscium est (Logica[222] § 55).

* [Verbindungsstrich von:] analytisch [zu oben (S. 173):] Aufsteigen (zum *Allgemeinen*) [wie dort eingezeichnet].

[221] [Ehrenfried Walther Graf von Tschirnhaus (Tschirnhausen, Tschirnhauss) (1651–1708), deutscher Philosoph, Mathematiker und Naturwissenschaftler. Zu Tschirnhaus' Einfluß vgl. auch Abschnitte Nr. 280 und Nr. 282, S. 295 und 301. In der Mitschrift von Helene Weiß heißt es dazu: »Es ist ein Vorurteil, Wolff, Baumgarten etc. als Leibnizianer anzusehen. Plan und Anlage bei Wolff geht auf Descartes zurück. Vermittelt durch *Tschirnhausens Medicina mentis*, in Anlehnung an Spinozas De Emendatione intellectus und durch ihn an Descartes. Diese Medicina mentis soll sein reine Logica (als Metaphysik).«]

[222] [Christian Wolff, Discursus praeliminaris de philosophia in genere (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). II. Abt. Bd. 1.1), op.cit.]

IV. DIE ANTITHETIK
DIE ANTINOMIE DER REINEN VERNUNFT

A. Das leitende Prinzip der Antithetik
»Bedingung«
»Gebung«

121. Das leitende Prinzip der Antinomik

»Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war.«[223] [Kr.d.r.V. A 409, B 436]

1. Wenn »Bedingung« gedacht wird, dann ist dieses Denken notwendig in Richtung der Un-bedingtheit auszudenken?
   (d. h. es *ist Unbedingtheit schließlich erstlich* mitgedacht, d. h. *»zugleich«.*)
   oder wird, in Richtung weiterer Bedingungen, also: wo Bedingtheit gedacht, da zugleich *Bedingung* mitgedacht und dann diese wieder als Bedingtheit – *so weiter*; wo diese gedacht, da immer schon *Fortgedachteres* —
   a) Wesen und Ursprung[224] von *Bedingung überhaupt?*
   b) Was heißt hier »denken«? – *Vorstellen* im allgemeinen
   c) Woher[224] der Begriff »Be-dingung« (»Grund«)?
   | *Bedingung – Un-bedingtheit* |
2. Wenn das Bedingte als solches *»gegeben«* ist, d. h. wenn die Dinge an sich, d. h. absolut angeschaut werden – entia *creata* –, dann ist auch für dieses Anschauen das Unbedingte gegeben, d. h. das *nur* und *vor* allem und alles Bedingende, eben der *Anschauende* selbst – als intuitus originarius (jenes Bedingte ist eben nur durch Unbedingtes gegeben).

[223] [In der Mitschrift von Helene Weiß heißt es zu diesem »leitenden Princip« der Antithetik: »Dieser Satz ist mehrdeutig: 1. Ein rein formal-logischer (= analytischer) Satz. 2. Das Vorhandenseiende als Bedingtes gegeben, dann ist die ganze Reihe ... etc. Was ist dann? Denn gilt der Satz nur für Gott! Nämlich: Wenn ich das ganze Seiende als ens creatum erfasse, dann habe ich es gemacht (creator). – Und zwischen diese beiden schiebt Kant eine Interpretation für endliche Erfahrung, Erkenntnis des Menschen: die transcendentale Auslegung des Princips.«]

[224] [Verbindungsstrich von:] Ursprung [zu:] Woher.

3. Wird nun die logische Notwendigkeit im Sinne von (2) genommen, dann ist das Vorhandensein von Welt *logisch* notwendig.

Das *Aufgegeben*sein des Verfolgens der Bedingung *zu* einem Bedingten – das *Hinzu* als Auf-gabe des Fragens und Bestimmens, aber nicht das *Wohin* als vorhanden gegeben.

Aufgabe – nicht Gabe!

Wenn *aufgegeben*? dann Vermögen der Regeln – das sich selbst unter Regeln stellt!

Inwiefern? als *ich verbinde*?

Woher der Gedanke des Bedingten-bedingenden?

Wesen des Grundes!

Das Un-bedingte – notwendig zu »denken« und doch [Kr.d. r·V·] A *613* – *unbedingte Notwendigkeit der* Abgrund der menschlichen Vernunft.

Zwiespältigkeit

122. Fragen. Bedingung / und Unbedingtheit

Wie kommt das Weltproblem in den leitenden Zusammenhang mit »Bedingung« – Unbedingtheit?

a) Weil Totalität – genügt nicht
oder ist Totalität – und zwar absolute – eben *un-bedingt*.
Was heißt *»ab-solut – relativ«*?

b) Weil »series« – qua Folge der *Synthesen* – ?
Hier *die kritische Umwendung*.

c) Die *Contingenz* als Wesensbestimmung von *Umwendung* – *ens creatum*; causatum.[225]

[225] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 15, S. 679.]

123. »Bedingung«

Das Bedingende – | *Ermöglichende?*
besser: mitermöglichend
Bedingungen müssen *erfüllt* sein!
»Wenn – so«
In dieser »Form« fassen wir das
Bedingungsverhältnis.
»Bedingung«
1. Das Bedingende
2. *Das Bedingen und Bedingtsein.*
εἰ ἡμέρα ἐστι, φῶς ἐστι.[226]
si dies est, lux est (Boethius, de interpretatione 2[227]).
(conjunctione »si« – copulantur [ib.].)
haec oratio significat *»consequentiam quandam«* [ib.]
das Bestehen der Folge.

Bedingung
1. absolute praedicare ([Wolff, Logica[228]] §§ 61, 215)
2. sub certa conditione praedicare (bei mutabilia)
conditionate (Wolff, Logica §§ 62, 217).

[226] [Zu diesem Beispiel vgl. Christoph Sigwart, Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urtheile. Tübingen: Laupp 1871 (Tübinger Universitätsschriften aus dem Jahre 1871), bes. S. 13 ff.; reprograf. Nachdruck (mit der Originalpaginierung) in: KODIKAS/CODE. Ars Semeiotica. An International Journal of Semiotics 23 (2000), p. 181–248.]

[227] [An. Manlii Severini Boetii in librum Aristotelis De interpretatione libri sex. Editio secunda, seu majora commentaria. Liber secundus. In: Manlii Severini Boetii Opera omnia. Tom. II (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Accurante J.-P. Migne. Tom. LXIV. Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem). Lutetiae Parisiorum 1847 (Nachdruck: Turnholti (Belgium) Typographi Brepols Editores Pontificii 1979), 449 C; zitiert in: Sigwart, Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urtheile, a.a.O, S. 15, Anm. 22.]

[228] [Christian Wolff, Philosophia rationalis sive Logica (Pars II): Logicae Pars I sive Theoretica Sectio 1 de Logicae Principiis (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). II. Abt. Bd. 1.2), op.cit.]

unbedingt = beständig zukommend – der Stein ist hart.
essentiale
bedingt = nicht beständig – der Stein ist warm.[229]
modi – relationes (wenn er erwärmt worden.)

Hypothetische Aussage eine Art der kategorischen [vgl. Wolff, Logica § 216 ff.].

Dagegen: Kant

Das hypothetische Urteil drückt aus *Consequenz* (Dependenz).
Das kategorische Urteil drückt aus *Inhärenz* (Copula).[230]

*

Sigwart:[231] Wenn A ist, so ist B. Wenn Tag ist, so ist Licht.
A und B Sätze.

Ausgang: 1. die Behauptung des Nachsatzes unter einer Bedingung, über deren Gültigkeit bzw. Erfülltsein nichts weiter gesagt ist.

Ganz anders: Weil A ist, ist B (*dreifache* Behauptung).[232]

Behauptung über das *Verhältnis der Gültigkeit* des Vorder- und Nachsatzes.

Behauptung über einen *»Zusammenhang«* (die Rede, es handle sich um das Verhältnis von Grund und Folge, ist mehrdeutig (Sigwart [Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urtheile, a.a.O.], 39)).

Mitgehen – »Folgen« (was für ein »mit«, »zugleich«, *»zumal«*, »in eins damit« – »zugehörig« in welchem Sinne?)

Was bedeutet die *logische* Folge –

[229] [Beispiele nach Wolff, Logica §§ 60–62, 217.]

[230] [Vgl. Kr.d.r.V. A 70 ff., B 95 ff., bes. A 73, B 98; vgl. dazu Christoph Sigwart, Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urtheile, a.a.O., S. 27; ders., Logik. 5., durchges. Aufl., mit Anm. von Heinrich Maier, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1924, Bd. I, § 36 (Das hypothetische Urteil), S. 297.]

[231] [Sigwart, Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urtheile, a.a.O., S. 36 f.]

[232] [Sigwart, Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urtheile, a.a.O., S. 37 f.]

logisch – hinsichtlich des bloßen Gedacht-, d. h. im allgemeinen Vorgestelltsein[s].

Was im Vorstellen von etwas notwendig (!) mit vorgestellt ist.

Vorstellen von solchem, was *in sich* ein *anderes mitgehend* hat.

*

»wenn« – eigentlich wann –
griechisch ὅτε (ὅταν) und εἰ
quando – si
when – if
»Jedesmal« »wenn es 12 Uhr schlägt, sterben einige Menschen«.[233]

*

»Bedingung« – Friedensbedingung, | Lebensbedingungen |
nicht der »zureichende Grund«
συναίτιον / *etwas, was erfüllt oder nicht erfüllt ist.*
Vordersatz die Bedingung des Fortgehens zum Nachsatz.

»wenn – so« – sein Ursprung und seine Grundaufgabe.
(Vgl. Wesen des Grundes![234])

[233] [Beispiel nach Sigwart, Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urtheile, a. a. O., S. 46; ders., Logik, a. a. O., Bd. I, § 36, S. 296.]

[234] [Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes (1929). In: Ders., Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 123–175.]

124. Gebung. Gegebenheit, Gebbarkeit, Aufgegebenheit

Dabei Gebung überhaupt noch mehrdeutig:
A) 1. sich geben lassen
2. sich selbst geben
B) Gebung – Ge[ge]benheit
1. überhaupt *etwas* Vor-stellen – »Haben«
ein *Gedachtes* (im *allgemeinen* Vorgestellt[es]) (vgl. A 2.)
2. etwas *anschaulich* Vor-stellen
wobei anschaulich für uns immer *sinnlich*! –
(1) durch Sinne gegeben
(2) im Wesenszusammenhang mit solcher Gebung stehen – reine Anschauung Raum und Zeit.

aufgeben – das und das zu »tun« –
| d. h. das auszuhalten –
| ein Verhalten zu – und damit das *Wozu*!
mitgeben –
mit aufgeben –
| solches bei *denkender Anschauung*
a) anschaulich Gegebenes – *gibt auf das Bestimmen* – Synthesis
b) das Bestimmen selbst in sich sich aufgebend
c) auch das *Sich je weiterhin geben lassen* von Anschaulichem ist aufgegeben.

Endlichkeit der Erkenntnis und die ursprüngliche und mehrfache Aufgegebenheit.

Die *logische Mitaufgegebenheit* des Mitdenkens der *Bedingung* zum *Bedingten*.

Das Gegebene und Gegebenheit
Das Angeb*liche* – dabile [vgl. Kr.d.r.V. A 512, B 540] –
»Geb-bare« im wörtlichen Sinne
»Möglichkeit« der Erfahrung.

B. [Die antithetische Konstruktion der Kosmologie und das Weltproblem]

125. Charakter der transzendental-dialektischen Kosmologie

Sie ist eine metaphysische, transzendental-kritische, skeptische Antithetik.[235]

1. Antithetik: ein dar-stellendes (herstellendes erst) Hinsetzen des *Anti* – zwischen Thesis und (Anti)Thesis (Sichtbarmachen des Anti als solchen)
2. *metaphysisch* – in Absicht auf die gereinigte Erhaltung der *eigentlichen* Metaphysik (*Freiheit – Gott* – Unsterblichkeit)
3. skeptisch – *zusehend* – nicht bezweifelnd – also nicht Stellung nehmend, sondern ver-fahrend
4. dabei aber fragend nach Ursprung des im Widerstreit (Anti) sich bekundenden Scheins – also »analytisch« im Sinne der Ursprungsbetrachtung –
5. kritisch – so daß mit dieser ursprünglichen Erhellung des Scheins dieser zugleich *aufgelöst* wird und so die Vernunft in ihre Schranken gesetzt.

126. Die antithetische Konstruktion einer idealen theoretisch-dogmatischen Kosmologie[236]

1. Der *Gegenstand* (Materialobjekt) einer solchen: Welt = *die an sich vorhandene Sinnenwelt*; dabei der Widersinn dieses Begriffes nicht erkannt – das Empirische (Sinnliche) hat dasselbe Recht wie das Denken (das An sich); auch der Bezug nicht geklärt.
   So das Materialobjekt.

[235] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 17, S. 680f.; Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 8, S. 723f.]

[236] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 18, S. 682; Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 9, S. 724f.]

2. Das *Formalobjekt.* Wonach und wie nach diesem Gegenstand gefragt?
   Erkenntnis = *Erfassen der Gründe – Ursachen – Elemente*
   Anfang – letzte Teile – Ursachen –
3. Kriterium der Wahrheit solcher Erkenntnis:
   der Satz vom Widerspruch.
   darin (Satz vom Grund und Satz vom ausgeschlossenen Dritten).

(4. versteckt und erst von Kant dann kritisch herausgeholt: das leitende Prinzip: »wenn das Bedingte gegeben [usf.]« [Kr.d.r.V. A 409, B 436].)

127. Warum muß die Konstruktion der theoretisch-dogmatischen Kosmologie zur Antithetik werden?

d. h. warum Widerstreit, d. h. warum zweiseitiger Schein![237]
Sonst in Psychologie und Theologie nicht!
Also liegt es am Gegenstand – am Weltbegriff:
an sich vorhandene *Sinnen*welt; da ein *zweifaches*;
ganz ungleich und beides doch in gleicher Weise unterschiedslos aufgreifbar. Weil beides aber notwendig, deshalb von diesen zwei Seiten her die Auswirkung des Scheins!
Vgl. [Kr.d.r.V.] B 445.

[237] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 20, S. 684.]

128. Das Weltproblem als das Problem der Antinomie der reinen Vernunft[238]

Hauptdisposition: I. Weltproblem
II. Weltproblem als das Antinomieproblem (S. 3 ff.[239])
III. Der kosmologische Schein, das leitende Prinzip und dessen Auflösung (S. 5 ff.[240])

Allgemein: Was sagt das? Der *Widerstreit* (Zerrüttung) der *reinen Vernunft* ein *Widerstreit* im denkenden Bestimmen vom Ganzen des *vorhandenen Seienden.*

I. Welt:[241] a) (unausdrücklich) die *für sich* existierende *Sinnen*welt.[242]
b) unausdrücklich bezogen auf Ich – praktisches Ich – Freiheit.
c) unausdrücklich bezogen auf Gott.[242]

Diese beiden Bezüge b) und c) verhindern es, daß das Weltproblem völlig für sich transzendental entwickelt wird.[243]

»Welt« bleibt das *ens creatum*, das *in dem Ganzen* des Seienden, das noch weiter ist als »Welt«, seinen möglichen *Bezug zu Freiheit (Mensch)* und Gott behalten muß.

Daher darf es beim bloßen Widerstreit als einer sich selbst

[238] Vgl. die dreifache Arbeit der Kritik der reinen Vernunft
a. | positiv
b. | negativ
c. | negativ-positiv (A 516!)
Von b beginnen und als c auf den Grund von a.

[239] [Im vorliegenden Band S. 187 ff.]

[240] [Im vorliegenden Band S. 189 ff.]

[241] [Auf der rechten Seite:] das Welt*problem* im folgenden nach a), b), c).
↓

[242] [Verbindungsstrich mit dem Zusatz:] vgl. *Raum*problem. [von:] ...welt [zu:] Gott.

[243] [Auf der rechten Seite (vgl. dazu oben Anm. 241):] a) Bezirk und Richtung der transzendentalen Auflösung des Weltproblems.

zerstörenden Zerrüttung von Welt nicht bleiben, sondern es muß zu einem »Vergleich« kommen, d. h. zu einer *Möglichkeit* einer gewissen Wahrheit der kosmologischen Ideen, und zwar *nur* für die *dynamischen* Ideen, denn hier Platz für *Freiheit (Kausalität)* und Gott *(Notwendigkeit)*.

Die so gerettete (regulat[iv]) Wahrheit aber ist eine ganz andere als die in der Antithetik für Thesis und Antithesis – im Sinne des Dogmatismus und *für* diesen entwickelte.

1. Weltproblem – erwächst im Rahmen und damit in den Schranken der überlieferten Disziplinen Psychologie – Kosmologie – Theologie.[244]
2. Dadurch das einzige sachliche Ergebnis – | *regulatives Prinzip* | der suchenden Vorgriff
   Synthesis | *abgelöst* der *Vernunft zugesprochen.*
   | Regel der Fortsetzung und Größe möglicher Erfahrung [vgl. Kr.d.r.V. A 516, B 544].
3. D. h. *nicht* in Zusammenhang *mit Verstand*, der sonst Vermögen der Regeln – | *einheitliche transzendentale Begründung des Regelphänomens* nicht durchgeführt.
4. Dieser umgekehrt *noch gar nicht von* der transzendentalen Analytik her (Grundsätze) das Weltproblem entwickelt. Dort nur immanente Einheit der Erfahrung.
   | *transzendentale Apperzeption*
   Die innere Einheit der Kategorien nicht positiv, sondern nur vom Ursprung aus der Urteilstafel her (»ich denke« – entsprechend der Zusammenhang von Ich denke und Zeit fragwürdig).
5. Zwar gesehen der Bezug von Welt und Kategorien – denn Weltbegriff die ins Unbedingte erweiterten Kategorien –
   und entsprechend die Ableitung aus der Kategorientafel, d. h. diese auf ein bestimmtes Phänomen (Reihe) hin abgesucht.

[244] [Auf der rechten Seite (vgl. dazu oben Anm. 241):] b) Die so gegebene Begrenzung und Voreinstellung des Weltproblems.

Aber eben diese Zusammenstellung des Weltproblems ist bedeutsam, sofern darin ein *Vorrang* dieser kosmologischen Ideen zum Ausdruck kommt.[245]

So Bezogenheit auf das *eigentliche theoretisch zugängliche Seiende*, d. h. auf das, was transzendental-kritisch *exemplarisch* als *das* Seiende angesprochen werden muß und woher es *allein* eine »Ontologie« gibt.

So *ausgehender Haltepunkt* für die *Metaphysica specialis* überhaupt, wo das Seiende selbst Thema wird.

II. Weltproblem als *Antinomieproblem.*
Die Antinomien herausgestellt und »behandelt« (wie? | d. h. aufgelöst ihren Schein) in der transzendentalen *Antithetik.*
A. Wesen der transzendentalen Antithetik:
1. Nicht dogmatisches Aufstellen von Gegenbehauptungen.
2. Wohl handelt es sich um Gegenbehauptungen, um dem Scheine nach dogmatische Erkenntnisse.
3. Dieser Widerstreit soll – ohne Bevorzugung der einen Seite – *betrachtet* werden, d. h. aufgestellt – vorgeführt.
Der *Widerstreit* als (Unmöglichkeit[246]) »Irrtum« und so als Anzeige eines Scheins.
4. Und zwar, um auf die *Ursachen* desselben zurückgehen zu können ([Kr.d.r.V.] A 464 finis).
5. Daher hat die Antithetik die skeptische Methode – ein sich *Ansehen* des Streits und zwar prüfend – in der Richtung, ob er nicht bloßes *Blendwerk* sei (ob nicht um nichts gestritten werde!), d. h. *Untersuchung des kosmologischen Scheins.*[247]

[245] [Auf der rechten Seite (vgl. dazu oben Anm. 241):] c) Die Auszeichnung des kosmologischen Problems.

[246] [»Unmöglichkeit« als Einfügung darübergeschrieben.]

[247] [Am Rand (bei 5. und 6.):] Kritische *Auflösung* des Scheins [zu 5.] – zugleich *Aufschließung* der Weise *des Zusammenstimmens* ([Kr.d.r.V.] A 516). [Vgl. hierzu Abschnitt Nr. 129: *Zu Antithetik*, S. 194.]

6. Geht somit auf Gewißheit im Dienste der Nomothetik der reinen Vernunft (A 486[248]).
7. Von da – eine Nötigung für den Philosophen »zu den ersten Quellen der reinen Vernunft selbst zurückzugehen.« (Prolegomena § 51, [§] 52 b Anm.)
   Also *Analytik* (transzendentale)!

Aber (7) tritt als *systematische Aufgabe* zurück für dann inhaltl[iche] Interess[en] der zeitgenössischen Metaphysik.

Dieses Studium der inneren Natur des Menschen immer nur beiläufig und mit den gerade verfügbaren Mitteln.

B. Das faktische Vorgehen der Antithetik.

1. Konstruktion möglicher Positionen des rationalen Dogmatismus mit Bezug auf das Weltproblem.
   Welt = für sich existierende Sinnenwelt [vgl. Prolegomena § 52 c]
2. In Absicht auf die *Herausstellung des kosmologischen Scheins und* kritische transzendentale Umbildung des Weltproblems (vgl. III.).

Ad 1. a) Die Beweise sind von Vernunft aufgestellt im Sinne des spekulativen Dogmatismus, der *rein denkend* über das an sich vorhandene Seiende bestimmte Fragen entscheiden will und soll.

b) Das Prinzip des rationalen Dogmatismus ist der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als *Grundprinzip* des Denkens.
   Der Widerspruch muß vermieden werden.

c) Daher diese Beweise *apagogisch* (wegführend vom Widerspruch).

α) Hierzu erst Widerspruch konstruieren und zwar Widerspruch zu der zu beweisenden Behauptung.

β) Also entsprechende gegenteilige Annahmen setzen.

γ) Daraus folgern, was in sich widersprechend ist.

[248] [Zur »Nomothetik« der reinen Vernunft vgl. aber Kr.d.r.V. A 424.]

δ) D. h. Gegenteil unmöglich – aus welcher Unmöglichkeit die Notwendigkeit des zu beweisenden Satzes (weil von zwei widerstreitenden Sätzen nicht *beide* wahr sein können. Der eine aber ist, ob seiner i[nneren] Unmöglichkeit falsch, also der andere notwendig wahr.)

d) So von jeder Behauptung – Thesis sowohl wie Antithesis; beide *als wahr zu erweisen.*

Ad 2. α) Thesis und Antithesis beide wahr – das aber Widerspruch gegen Satz vom Widerspruch, wonach nicht beide wahr sein können.

β) Mithin in der reinen Vernunft eine Zerrüttung –

γ) diese Zerrüttung entwickelt einen (?) Schein und zwar ein *zweifacher*?

III. *Der kosmologische Schein und das leitende Prinzip und dessen Verwandlung*

1. *Der kosmologische Schein als solcher*

a) Der Schein als *zweiseitiger* –; Schein = *Verleitung zum Irrtum* –

also ein *zweifacher Irrtum* – Thesis und Antithesis beide falsch (aber diese Falschheit gehört zu einer *anderen Art Wahrheit, die eben mit jener erst an den Tag kommt*) und so der Widerstreit selbst *falsch.*[249]

Nicht *zwei Schein*; sondern ein und derselbe Schein *nach zwei Seiten* – und *vielleicht* als solcher ein *mehrfacher*?

? Nein! | *Ein-* und derselbe transzendentale Schein »malt jeder Partei eine Wirklichkeit vor« ([vgl. Kr.d.r.V.] A 501 finis, B 529 finis).

Weshalb? *Woher* und *wohin* das vormachende Verleiten?

b) Woher der kosmologische Schein überhaupt, d. h. die Verleitung zu Irrtümer[n], d. h. zu Erkenntnissen, die keine sind – bezüglich der »Welt«.

α) *Woher?* Da es *kein* empirischer, sondern transzenden-

[249] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 19, S. 682 ff.]

taler Schein – *jedenfalls* aus dem *Apriori*, d. h. für *Kant aus reiner Vernunft.*

Vernunft: Vermögen der Prinzipien [Kr.d.r.V. A 299, B 356]; also der Schein | die Verleitung | aus einem Vernunftprinzip, d. h. Grundsatz.

β) Dieses leitende Prinzip: sagt etwas a priori über das Seiende, derart, daß es einredet, die Überflüssigkeit der Anschauung und anschaulichen Ausweisung, d. h. des anschaulichen Gegebenseins [?].

| Es malt ohne die Anschauung eine Wirklichkeit *vor*:

γ) Die Formel für das leitende Prinzip:
»Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war.« [Kr.d.r.V. A 409, B 436] (Vgl. unten 2.[250])

(Woher hat das Prinzip seine verleitende Macht? »logisch« – »ontisch« (rationale Metaphysik))[251]

Gehalt: 1. Bedingtes, 2. *ganze* Summe – von Bedingungen, 3. das schlechthin Un-bedingte, 4. dieses als Ermöglichung (causa), 5. *Gegebensein.*

δ) Dieses Prinzip und der *Welt*begriff (für sich vorhandene Sinnenwelt).
↕
und das *»Gegebensein«* von Welt.

ε) Weil *a priori – vernunftmäßig* (»logisch«) – vom Bedingten zum Unbedingten ein »Mitgegebensein« besteht (denkmäßig), ist die anschauliche Gebung des Ganzen der Bedingungen und des Unbedingten überflüssig. *Ein notwendig bestehendes logisches Verhältnis redet ein die Überflüssigkeit der anschaulichen Gebung.* (Vgl. unten 2.[252])

[250] [Unten S. 192 f.: *2.* Das leitende Prinzip und seine Verwandlung.]

[251] [Pfeilstrich von dieser Randbemerkung zum übernächsten Gliederungspunkt (ε).]

[252] [Siehe Anm. 250.]

ζ) *Genauer* – weil die anschauliche Gebung eine zeitliche ist, ein Nacheinander, ist das *Denken* in sich angewiesen auf ein *Abwarten* und *Warten*, bis es ergreifen kann und seine Funktion vollziehen –
weil Anschauen *endlich* (ausführen), deshalb Denken vor einer *Aufgabe* – abwartende Haltung (weder so noch so im voraus entscheidend) –
und weil Denken vor einer Aufgabe, deshalb auch das ganze erkennende Wesen (denkendes Anschauen) für Aufgabe – Synthesis aufgegeben.

η) Die Berufung auf Logik läßt das Wesen der Endlichkeit der Erkenntnis verkennen; für das innere Verständnis des *kosmologischen* Scheins *notwendig* die Einsicht in das Wesen der *endlichen Erkenntnis* als denkende Anschauung.

NB. Umgekehrt: das Treffen auf »Antinomien« der spekulativen dogmatischen Metaphysik die mögliche Veranlassung zur Einsicht in das Wesen der endlichen Erkenntnis (vgl. [Kr.d.r.V.] A 507, B 535 klar gesagt).

c) *Wohin geht die Verleitung? Wieso* zweifach?
(Die Zweiheit die des (formalen) Gegenteils.)
Ein zweifaches sich Berufen auf das Prinzip! Inwiefern?? Vgl. z. B. die erste Antinomie – *Thesis* und *Antithesis*. (Daß Kant einen scharfen Blick für Antinomien (Widersprüche) hat, ist in gewisser Weise die *Haltung* der spekulativen dogmatischen Metaphysik, geht auf Widerspruchslosigkeit.)
Etwa? weil (a) das Gegebensein anschaulich erkannt.
(b) weil dementsprechend auch das *Aufgegebensein* nicht begriffen?
(Oder ist das umgekehrt von Kant frei entwickelt auf Grund der vorherigen Einsicht in die *Nichtigkeit* des Gegenstandes? Und das bloß logische Verfahren der Vernunft – daß sie keinen *usus realis* hat.)

Die Beweise der Thesis und Antithesis müssen doch beide in ihrer Art mit dem Leitprinzip arbeiten.

2. Das leitende Prinzip und seine Verwandlung.
   a) Die dreifache Bedeutung:
      (a) die formallogisch analytische
      (b) die synthetisch dogmatische (konstitutive)
      (c) die transzendental kritische.
   b) Das Wesen und Ursprung von *»Bedingtheit«* – »Bedingung« überhaupt
      | *Wesen des Grundes und Welt* |
   c) Die Verwandlung des leitenden Prinzips und die Auflösung des kosmologischen Scheins.
      α) Das Prinzip – so, daß die absolute Totalität *nicht* gesagt wird von Objekten (Ding an sich), sondern von der Regel der empirischen Synthesis.
         Z. B. die Weltgröße nicht *vor* dem Regressus gegeben, sondern erst ihr Begriff durch Regressus gegeben und so aufgegeben.
      β) Prinzip eines *Aufsuchens* von Gebbarem – nicht für ein Apriori;
         worauf – setzen als *Seiendem.*
      γ) D. h. »Regel der Fortsetzung und Größe einer möglichen Erfahrung« [Kr.d.r.V. A 516, B 544].
         Vgl. dazu obersten synthetischen Grundsatz für alle ersten transzendentalen Grundsätze [A 158, B 197].
   d) Mit der Verwandlung des Prinzips geht in eins die Wandlung des *Weltbegriffs* | *an sich existierende Sinnenwelt* |

Es bleibt: (1) *Vorhandensein – aber* qua Erfahrung.
(2) Es bleibt *Si[nnlichkeit]* – aber als Erfahrung.
(3) Es bleibt Welt – aber als Größenbestimmung der Erfahrung –
(Totalität) (Un-bedingtheit) als solcher (regelhaft auf Unbedingt[heit] bezogen).

e) Aus dieser *Verwandlung* des Prinzips als kritischer Revision ergibt sich die Einsicht
Thesis und Antithesis sind *beide falsch.*
Diese Einsicht in die Falschheit beider eine kritische, d. h. der Begriff der *Falschheit* ein anderer.

f) Dieser aber – wenn wieder rein logisch-dogmatisch gedacht wird – unmöglich; von zwei widerstreitenden Sätzen können nicht beide falsch sein.
(Die *Falschheit* des Widerstreits – Zweideutigkeit von »falsch« – *»transzendentale Wahrheit«.*)
So sieht es aus. (Schein? in einem anderen Sinne?)
Aber ?

g) der Begriff, um den beide streiten, in sich ein Unbegriff (die *»für sich existierende Sinnenwelt«* [vgl. Prolegomena § 52 c]) – der Gegensatz ein dialektischer; beide falsch, weil sie um nichts streiten,[253] nicht etwa nur der eine bzw. beide auf Grund von fa[ktischen] Unrichtigkeiten.
(Transzendental falsch; *»ontologisch«* unmöglich und so erst recht *»ontisch«* und »logisch«.)

h) Also die kosmologischen Ideen überhaupt unmöglich – dogmatisch: beide Behauptungen wahr
kritisch: beide falsch.
(*Wahr und falsch* aber nicht einfach gleichsinniger Gegensatz; dieses wahr hat ein anderes falsch – und das falsch ein anderes *wahr*:)
– Die Streitenden werden abgewiesen und *so* der Streit beseitigt; das aber keine *Beendigung* des Streites.

Aber? Damit das Weltproblem überhaupt *beseitigt*, wo andererseits Welt – »Natur« gerade die »Basis«.

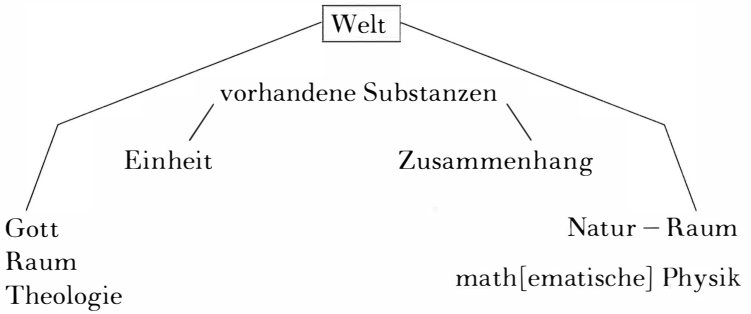
Was sagt das aber von Freiheit und Gott hier? Der eigentliche Boden – weggeschafft!

[253] [Pfeilstrich zu oben:] (Die *Falschheit* des Widerstreits...)

129. Zu Antithetik

1. Aufstellung der streitenden Parteien
2. Sicherung beider
3. Gegeneinander auftreten lassen
4. So Herausarbeitung des Widerstreits
   = Un-möglichkeit
5. So Veranlassung auf Bedenklichkeit zu schließen
   Schein.
6. Herausstellung des Scheins
7. Auflösung des Scheins und so des Widerstreits
8. Aufschließung der echten Zusammenstimmung.

130. [Welt.
Der vorkritische Weltbegriff Kants]



Der vorkritische Weltbegriff Kants
a) sein Gehalt. 1., 2., 3. vgl. Dissertation.[254]
b) die Art der Begründung.
genesis! mens! Grundsätzlich betont. Dissertation[255]
vgl. den Methoden-Abschnitt.[256]

Die vorkritische Gestalt des Antinomieproblems.[257]

131. Die Antithetik der reinen Vernunft und die transzendentale Aesthetik und Analytik

Jene (Antithetik) ist der Weg zu dieser; also zuerst der transzendentale Schein entdeckt und dann *ihn* in seinem Wesen auseinandergelegt, d. h. in seiner Bedingtheit, Ermöglichung gezeigt.

Aesthetik – Analytik – / *Anschauung und Denken*
/ *empirisch und rein*

Gerade dieser Weg – der der natürlichste ist, *geschichtlich* – hätte Kant auf eine umfassend themat[isierte] ex[istenziale] Analytik der *menschlichen Natur* führen müssen.

Trotzdem wäre hier noch notwendig gewesen, *Erscheinung und Ding an sich* auf das Seinsproblem überhaupt zu konzentrieren und von da zu entfalten.

Die Antithetik als *Skeptik* ist ja in sich angewiesen auf ein Studium unserer inneren Natur und zwar in ihrer Bezogenheit auf Gegenstände.

Es wird da zu wissen erfordert, welche Erkenntnisart der gegebene Gegenstand fordert und was das Erkennen selbst dieser Forderung gegenüber tun kann – ob sie ihr entspricht oder nicht.

[254] [Bezug auf § 2 von Kants Dissertation »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« (1770): *1. Materia, 2. Forma, 3. Universitas* (in: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 389–392). Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 12, S. 677.]

[255] [Vgl. § 1 der Dissertation (in: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 387, 389).]

[256] [Dissertatio, Sectio V. De Methodo circa sensitiva et intellectualia in Metaphysicis (§§ 23–30) (in: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 410–419).]

[257] Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 13, S. 677 f.]

132. Die zentrale Stellung der Antinomie der reinen Vernunft in der Kritik der reinen Vernunft[258]

nicht nur: hier Veranlassung und Weg zur Lösung des Kritik-probl[ems],
sondern sachlich:
hier der Schein bezogen auf und im Zusammenhang mit dem, was gerade *das Seiende* – und allein zugängliche *»Erfahrung«* | *die Einheit dieses Seienden* |

empirische Synthesis
[Kr.d.r.V. A 409, B 436]

Hier die Erweiterung zur Idee *nicht beliebig* (!), sondern rückbezogen auf das *Ganze der Erfahrung*.

133. Das leitende Prinzip

Die Forderung der Erweiterung der Synthesen der Erscheinungen bis zur *unbedingten* Totalität [vgl. Kr.d.r.V. A 409, B 436].

Woher diese Forderung? Für die Kategorien? Sie macht | diese Begriffe zu *Weltbegriffen*.
Woher die Forderung von Welt?
Wo die Grundform?
Wie mit Seinsentwurf zusammenhängend?

Der *logische* Ursprung des Un-bedingten.
Das Gegebene *als Eines – Ganzes*!
ὄν – ἕν!

[258] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 14, S. 679.]

134. Der kosmologische Streit

Der Streit der Vernunft um die Welt
also wesenhaft Welt-bezogen – selbst wenn nur erst im Streit entspringend, sofern dieser Streit ein »natürlicher« ist.

135. Der kritische Weltbegriff

1. auf Erscheinungen – »Substanzen« – | nicht Dinge an sich
2. auf *»Reihe«*[259] – | nicht commercium dieser [vgl. Kr.d.r.V. A 213 ff., B 260 ff.].

3. Universalitas nicht auf unitas
unum qua Deus.

136. Causalitas

est *relatio*.
Gegenbegriff – dependentia (vgl. Dissertation § 2[260]).

137. Die je widerstreitenden Thesen sind beide wahr – falsch(*)

a) Verstoß gegen Satz vom Widerspruch: es können nicht beide wahr sein.
b) Verstoß gegen Satz vom ausgeschlossenen Dritten: es können nicht beide falsch sein.

Beide – sind aber wahr (müssen wahr sein – rational
dogmatisch).

[259] [Vgl. Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 7, S. 722 f.]
[260] [Kant, De mundi sensibilis... (1770). In: Akademie-Ausgabe, Bd. II, S. 390.]

Beide – sind aber falsch (müssen *falsch sein* – kritisch).
? Die dogmatischen können beide auch kritisch-transzendental gesehen wahr sein.

(*) Das ist der eigentliche Widerstreit? Nein!
Sondern –
Wahrheit im dogmatischen Sinne
falsch im *kritischen* Sinne – *dialektische Opposition*
also *überhaupt nichtig*!! kein Verstoß gegen Satz vom ausgeschlossenen Dritten

Der Begriff einer *»für sich existierenden Sinnenwelt«* [vgl. Prolegomena § 52 c] | die innere Unmöglichkeit.

138. Erste Antinomie

[Die Vernunft fordert dieses nach dem][261] Grundsatze [...]
| An der ersten Antinomie durchführen.
Die *dogmatischen Beweise* von Thesis und Antithesis müssen beide mit dem Leitprinzip arbeiten.

Der Charakter dieser Beweise!
Es soll die *notwendige* Gültigkeit von Sätzen – Thesis und Antithesis – bewiesen werden | beide als wahr;
diese *Notwendigkeit* – als die *Unmöglichkeit* des Gegenteils unbedingt ist, was *nicht nicht* sein kann.

Das *angenommene Gegenteil kann nicht sein*; also fällt die Annahme – der *Satz muß gelten*. Beide Sätze aber gelten | sind wahr | – als widersprechende; das gegen Satz vom Widerspruch: können nicht beide wahr [sein].

Aber der *Widerstreit* besteht.

[261] [Ergänzung des abgeschnittenen oberen Randes in der Handschrift durch den Herausgeber entsprechend dem schon mehrfach erwähnten »Leitprinzip« (s. oben Abschnitte Nr. 121 und Nr. 128, S. 177 und 190) aus dem ersten Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft (Kr.d.r.V. A 409, B 436).]

139. Begriff der »leeren Zeit«

Das *worin* | und zwar jenes, darin niemals etwas Empirisches antreffbar ist, was als Grund gelten könnte, irgendwo die Reihe für begrenzt zu halten [vgl. Kr.d.r.V. A 512, B 540].

»Die Jetzt« (selbst nicht mehr *im* Nacheinander, sondern das *reine* Nacheinander im Sinne der Bedeutung der Nacheinanderheit überhaupt.)

Hier niemals etwas,[262] also *Nichts.*

Das Nichts kann aber eine Erscheinung nicht begrenzen. Genauer: es ist unmöglich, eine solche Erfahrung eines solchen Nichts anzunehmen (A 517 finis).

A 521: »eine Wahrnehmung der Begrenzung durch schlechthin leere Zeit« ist als schlechthin ohne Inhalt *unmöglich* (kein Gebbares).

140. Erste Antinomie – bezüglich Zeit[263]

Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit [Kr.d.r.V. A 426, B 454].

Beweis: a) *Annehmen des Gegenteils: Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit.*

b) Nachweis *der Unmöglichkeit*:
Wenn also Welt von Ewigkeit her, dann in *jedem* gegebenen Zeitpunkt eine unendliche Zeit abgelaufen, d. h. eine unendliche Reihe gegeben. (In jedem Zeitpunkt das Bewirkte, d. h. rückwärtsg[ehend] das Bedingte, weil ohne die ganze Reihe *gegeben.* Es handelt sich um ein unkritisch *Gegebenes.* Das Nachher –

[262] [Verbindungsstrich von:] Hier niemals etwas [zu oben:] und zwar jenes, darin niemals etwas ...

[263] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 21, S. 685 ff.]

a parte post – ist *nicht gegeben*, wohl aber das Abgelaufene und jetzt Ablaufende.)

Nun aber kann durch sukzessive Synthesis nie vollendet sein, sondern je *endlich.*

Es wäre dann die unendliche verflossene Welt *jederzeit endlich* (diese unendliche Reihe also *ins Unendliche endlich*). *Das ist unmöglich*, weil Widerspruch.
| Also bewiesen unmöglich.

Also muß die Welt einen Anfang haben.

C. Antithetik Abschnitt IX

141. Grundbegriffe, zu Antithetik IX[264]

»Freiheit«
»Wille«
»Das Intelligible«
»Erscheinung«
»Natur«
»Dinge an sich«

142. Transzendentaler und praktischer Begriff der Freiheit (beide sowohl negativ als positiv)

transzendentaler: eine Art von Kausalität
positiv: Ursachesein – und zwar *von selbst anfangen* Sp[ontaneität]
ursprünglich Handeln
negativ: nicht nach Naturgesetz
noch gar nichts von | Wille |

praktischer: *Eigenschaft* meines [?] Ursacheseins *im Willen* (der selbst Kausalität)
positiv: *Selbstgesetzgebung*
negativ: nicht durch Antriebe der Sinnlichkeit

Verhältnis beider: *transzendentaler* Grund der Möglichkeit und innere Schwierigkeit des *praktischen*
das *»von selbst«* und das *Selbst.*

[264] [Der Antinomie der reinen Vernunft neunter Abschnitt (Kr.d.r.V. A 515ff., B 543ff.). Die (auf einem Umschlag) genannten »Grundbegriffe« beziehen sich auf die nun folgenden Abschnitte Nr. 142 – Nr. 153, S. 201–208.]

143. Freiheit als kosmologische Idee

betr[ifft] »Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt« ([Kr.d. r.V.] A 449 f.).

Ist ihre Möglichkeit – mögliche Vereinbarkeit mit Natur bewiesen, dann auch erlaubt »mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen« (ib.).

144. Klärungen. »Transzendentale Freiheit«

= »transzendentale Idee der Freiheit« [Kr.d.r.V. A 448, B 476; A 553, B 561]

Transzendentale Idee: eine *zur Vollendung des empirischen Verstandesgebrauchs* immer zu befolgende, aber nie auszuführende Idee [vgl. A 565, B 593].

»Objektive Realität« ruht auf der Vollendung des empirischen Verstandesgebrauchs [vgl. ebd.].

145. [Praktische Freiheit]

Praktische Freiheit ist *kein Erfahrungsbegriff* (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)[265]).

Praktische Freiheit ist *eine Tatsache* (Kritik der Urteilskraft § 91 [Abschnitt 2]).

[265] [Dritter Abschnitt. Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie, S. 85. Seitenangabe nach der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer: Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hg. von Karl Vorländer. 5. Aufl. Leipzig: Meiner 1920 (Immanuel Kant, Sämtliche Werke. In Verbindung mit O. Buek (u. a.) hg. von Karl Vorländer. Bd. III, Abt. 2) (Philosophische Bibliothek Bd. 41), S. 1–95. Die Ausgabe Vorländers beruht in erster Linie auf der zweiten Auflage (B) von 1786. Eine Seitenkonkordanz zu anderen Ausgaben findet sich in: Norbert Hinske/Wilhelm Weischedel, Kant-Seitenkonkordanz, a.a.O., S. 139–143.]

res facti; Beweis der Objektivität immer *anschauliche Gebung – dare*; aber die Ansch[auung] nicht notwendig *sinnlich*!

Data der theoretischen und praktischen Vernunft.

Geben – *erschaffen*[266] | Spont[aneität]!
Freiheit kann Tatsache sein und braucht doch nicht ein Erfahrungsbegriff zu sein.

Praxis – welches Handeln?[266] folgen lassen!

willkürliches; Vorstellen von Gesetz s[elbst]
nach Begriffen – Reg[eln] –
Prinzip *Vernunft!*

Wille: Vermögen zu wirken nach Begriffen![267]
»Kausalität durch Vernunft«[268]

»praktische Realität«

*

Faktum der Freiheit nur aus *Faktizität* der Freiheit; diese Faktizität nur als Faktizität der reinen praktischen Vernunft (reine Vernunft *als* praktische).

[266] [Verbindungsstrich von:] *erschaffen* [zu:] *welches Handeln?*

[267] [Vgl. Kritik der Urteilskraft. Einleitung. I. Von der Einteilung der Philosophie. In. Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 172.]

[268] [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Dritter Abschnitt. Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie, S. 92 (Meiner).]

146. [»Wille«]

Was heißt *»Wille«*? ([Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)[269], Erster Abschnitt] S. 12/13 ff.

»Art von Kausalität«[270] | lebender vernünftiger Wesen.

Freiheit – Eigenschaft *dieser* Kausalität
unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen *wirkend sein zu können.*
Weise des Wirkendseins eines Willens –
so zwar, daß der Wille sich selbst ein Gesetz ist.

Kausalität – Wirken nach Gesetz.

Wille: Kausalität nach Vorstellung von Gesetzen – *unwandelbaren.*

Wille = »das eigentliche Selbst« (Grundlegung (Meiner) S. 88).

147. Wille

Vermögen zu wirken nach Vorstellung von etwas.

Wille *in sich* – vorstellend –, denn Bestimmungsgrund für *sein* wollen –
in sich – *an sich* gerichtet.

Wille mit vorgestellt –
dieses als ein solches; kann daher auch grundsätzlich als das (allein) Bestimmende vorgestellt werden.

Sich selbst in seinem Wesen wollen –
reiner Wille – in sich mit sich *ein*stimmig!

*

[269] [Seitenangaben im folgenden nach der in Anm. 265 genannten Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer.]

[270] [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Dritter Abschnitt. Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens, S. 74 f. Die folgenden Ausführungen beziehen sich hierauf.]

Wo hier *»Freiheit«*!
Freiheit aber schon *transzendental* vorausbestimmt.
»ontologisch«

148. [»Wollen«]

»Wollen« – als *sich wollen*
↓
und dieses das – Selbst – »sein«
»Selbst-Schöpfung«.
| *»von selbst«*] – aber *wie* die »Selbstheit«?
≠ Ich-heit! Vgl. *Kant*!
| Wer bestimmt das *»Sich«* – selbst –
und wie wird es bestimmt?

149. Das Intelligible

1. Was nur durch Verstand – faßbar –
das *nicht sinnlich Zugängliche*
| *nicht receptiv*; was sich nur durch – als Spontaneität;
| das *»ich denke«*; *ich verbinde*!
2. Dieses, was *zur Folge* hat – Erscheinungen
dem es – das Erscheinende – *sich zeigende.*
3. Dieses *Intelligible* zugleich *Intelligenz.*
4. Solche kennen wir nur als *Wille.*

150. Doppelcharakter der Erscheinung und die Möglichkeit einer zweifachen Kausalität (qua Folgen- und Erfolgenlassen!)

1. Erscheinendes – in Verknüpfung mit anderem – | Vorhandensein Auftreten!
2. Etwas *sich* zeigendes – dabei x!

Ein und dasselbe – »Erscheinung« – ist beziehbar auf Empirisches (Erfahrung) *und*
Intelligibles (x).

Vgl. Reflexion 1404 und 1513:[271]

1. Unterschied der beiden Kausalitäten für *alles* Seiende
   jedes Seiende (an sich) Intelligenz.
2. Uns ist nur ein Bemerken der *willentlichen* Intelligenz *möglich.*
   Wir erfassen uns – | in der Freiheit | – | *an sich* | qua *uns*!
   in unserem »Daß«; im Da-sein!
   daß wir sind – und wie im Daß
   durch das *»ich will«.*

[271] [Nach B. Erdmann (Hg.), Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II, a.a.O.]

151. Begriffe. Kausalität

= *Ursachesein* = Vorangehen in der Zeit als eines bestimmenden Folgenlassens.

Grundsatz der *Zeit-folge* – das gerichtete, nicht wechselweise Nacheinander.

Handlung (betreff[end] das *Verhältnis* des Subjekts der Kausalität zur Wirkung)
= Wirken – agere – effectus
enger: facere opus
Im allgemeinen Herstellen – Bewerkstelligen,
dagegen »Tat« – sittliche Handlung
Natur-handlung
Tat-handlung.

Handlung gerichtetes Wirken;
Handeln der Materie – (nicht Ursprung)
»freie *Tat*« (ursprüngliche Handlung)
selbst Ursprung seiend

Charakter – Gesetzt und Wie des Ursacheseins.

152. »Natur«

»*Dynamisches* Ganzes« nicht Aggregation, sondern »Einheit im *Dasein* der Erscheinungen« [Kr.d.r.V. A 418 f., B 446 f.].

→ Erscheinen qua *Auftreten* – *Aufgetretenheit* – Da-sein!
»Dasein« = *»Vorhandensein«*

Veränderung | »Geschehen«
[Einheit[272]] »Verhältnis« – »Verknüpfung« | in der Zeit |

Synthesis des *Un-gleichartigen* [A 530, B 558].

[272] [Verbindungsstrich zu oben: Einheit.]

153. Klärungen

1. Unterschied zwischen *empirischem und transzendentalem Gebrauch überhaupt*
   a) Begriff des »Gebrauchs«
      (1) An-wendung?
      (2) wie brauchen – ins Spiel treten lassen
      (3) betr[effend] Verstand – Vernunft
   b) *Inwiefern hier überhaupt Unterschiede?*
      Endlichkeit – / *Anschauungsbezogenheit*
      / Ablösbarkeit von dieser
      / Nahegelegt durch die eigentümliche *Universalität* des »Logischen«, die zugleich als formal gefaßt wird (vgl. das *Schlußprinzip* in der Antinomie[273])
2. Der betreffende Gebrauch bezüglich *Vernunftprinzip* als *eines regulativen.*

154. [Weltanfang]

Weltanfang in der ersten Antinomie	Zeit – Raum (Größe)
Weltanfang in der dritten Antinomie	Kausalität *Vorhandensein*

In der Reihe der Kausalverbindungen sich das Un-bedingte denken wollen, da »transzendentale Freiheit« *notwendig* (!), »um sich wider die Antinomie zu retten«.[274]

[Transzendentale Freiheit[275]] hier gedacht als *»nicht unmöglich«* [ebd.]. Die *Möglichkeit* positiv festgelegt aus der *praktischen Realität.*

[273] [Kr. d. r. V. A 405 f., B 432 f.; vgl. A 339 f., B 397 f.]

[274] [Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, A 4 (S. 3 nach der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer) (s. oben S. 147, Anm. 149).]

[275] [Verbindungsstrich zu oben: »transzendentale Freiheit«.]

155. [Ursachesein bezüglich Kausalität aus Freiheit und Naturnotwendigkeit]

Übersehen:[276] *die allgemeine kritisch-ontologische (metaphysische) Überlegung*
die *Möglichkeit der Vereinigung* von Kausalität aus Freiheit und Naturnotwendigkeit; *das die positive Auflösung des Antinomieproblems.*[277]

Charakter – Weisen des Ursacheseins
beide vereinbar – bezüglich eines und desselben *etwas*
(»Erscheinung«)

Erscheinung – *als Ursache* – ihr *Ursachesein* zugleich *intelligiblen Charakter*. Dieser intelligible Charakter die transzendentale Ursache des empirischen ([Kr.d.r.V.] A 546).

Das Ding selbst – *Ursache ist Substantia phaenomenon* (gehört in die Reihe der Bedingungen) –, nur das *Ursachesein* ist intelligibel (A 561).

[276] [Wohl kritische Erörterung im Zusammenhang mit dem Referat von Eduard Baumgarten zum 9. Abschnitt der »Antinomie der reinen Vernunft« (vgl. oben Abschnitt Nr. 64, S. 131 (6. Referat)). Mehrere Blätter Heideggers mit sehr kritischen Bemerkungen zu Eduard Baumgartens Referat wurden nicht aufgenommen, da eine schriftliche Ausarbeitung des Referats nicht aufgefunden werden konnte und Heideggers Bemerkungen ohne diese Textgrundlage weitgehend unverständlich bleiben.]

[277] [Vgl. die zu »III. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen« des 9. Abschnitts der »Antinomie der reinen Vernunft« gehörende Überschrift: »Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit« (Kr.d.r.V. A 538, B 566). Zu diesem Abschnitt vgl. Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 10, S. 725.]

156. Die transzendentale Antithetik, Abschnitt 9 [Kr.d.r.V. A 515ff., B 543ff.]

Lage: kosmologischer Schein[278] und dessen Leitprinzip ergibt Widerstreit der Vernunft – Zerrüttung; Thesis – Antithesis falsch, die streitenden Parteien beide abgewiesen; *Streit geht weiter* –

Jetzt: endgültige Aufgabe: *völlige Beendigung des Streits.*

I. Auflösung des Scheins – positiv.

II. Vergleich der streitenden Parteien – in dritter und vierter dynamischer Antinomie.

beidemal aus dem Fundament: *»endliche Erkenntnis«.*

Ad I. *Verwandlung des Leitprinzips und Anwendung des gewandelten*

kein ontisches – spekulativ-dogmatisch – logisch (rationales), sondern: *transzendental-kritisch* – regulativ (Regel der Größe und Fortsetzung möglicher Erfahrung [vgl. A 516, B 544])

/ *Grund dieses Prinzip:* ein *empirischer* Regressus kein empirisch schlechthin Unbedingtes, das sinnlich sein müßte [vgl. A 517, B 545].

/ Grund *dieses* Grundes: sonst Erscheinung begrenzt durch Nichts und Leeres, worauf Wahrnehmung stoßen könnte; was unmöglich [vgl. ebd.].

positiv: aus Wesen der *endlichen Erkenntnis* – *anschauliche Gebung* – und Nacheinander – Denken muß warten – wesenhaft vor Aufgabe (!) der Bestimmung des Gebbaren; von da – aus diesem Regressus die Weltgröße, nicht *umgekehrt.*

[278] – »Schein« *noch einmal*:
/ empirischer Schein
/ transzendentaler Schein
/ kosmologischer Schein
»Welt«.

Ad II. *Vergleich:* Vereinbarkeit der Streiten[den] bezüglich desselben in verschiedener Beziehung (Ziel des Vergleichs: *Welt-begriff* und seine *Begreiflichkeit*).

Wenn der Streit gelegt: *Natur – Erscheinungszusammenhang – Dasein.*

Vgl. Schlußanmerkung und ff. [A 528 ff., B 556 ff.]: dynamische Reihe – bloß auf Dasein und Daß und Verhältnis des einen Daseins zum anderen; »Folge« – Erfolg[en] zeit[lich] [?].

Ungleichartigkeit [vgl. A 530, B 558] – Ursache – Wirkung | Notw[endigkeit] – Zuf[älligkeit] |

// *Zulässigkeit* einer *ungleichartigen* Bedingung [ebd.] –

| Kausalität | /nicht – sinnlich intelligibel.
↓außer der Reihe der Erscheinungen den Erscheinungen vorgesetzt.

Frage: ob *beides* bezüglich desselben (Erscheinung) in verschiedener Beziehung möglich (oder nur disjunktiver Ausschluß; dann kein Vergleich möglich)?

Ungleichartige Bedingung – bzw. Ursache – in ihrem Ursachesein; wenn *von selbst anfangend*, nichts *Vorhergehendes* in der Erscheinung.

Aufgabe zu zeigen: daß *dergleichen* der Natur *(Erscheinung) nicht* widerstreitet. Erscheinung – Doppelwesen –, deshalb in verschiedener Hinsicht.

So Freiheit als *transzendentale Idee* erwiesen, d. h. als Vernunftgrund zur *Ermöglichung der Vollständigkeit* der Erfahrung (d. h. *Vereinbarkeit* mit Natur – *das ist Thema*).

Begreiflichkeit von Welt.

Die Erläuterung – vom Menschen her – soll nur zeigen ([vgl. Kr.d.r.V.] A 552): *Wenn*[279] Vernunft Kausalität in »Ansehung der Erscheinung haben *kann*«, *dann* ist sie *»transzendental frei«*

empirisch unbedingt – | aber *Intelligibeles.*

Wenn Mensch Kausalität auf Erscheinungen haben kann, dann muß diese *Kausalität intelligiblen* Charakters *sein.*

157. Inwiefern ist Weltproblem (Welt – qua »Natur«) ein Freiheitsproblem?(*)

Weil für »Welt« (Vorhandensein des Vorhandenen) Kausalität konstitutiv
und weil Welt Ganzheit – Unbedingtheit
und weil unbedingte Kausalität der transzendentale Begriff von Freiheit.

(Vgl. *schon Dissertation* [1770].)
[causa sui][280]
absolute Spontaneität [Kr.d.r.V. A 446 f., B 474 f.]

überhaupt	*Zustand anfangen – Folgen-lassen*
schlechthin	

(*) Weil *Weltproblem als transzendentales*, deshalb diese Idee der Freiheit eine transzendentale.
Reine Vernunftbegriffe – | »transzendentale Ideen«

| den *Verstandesgebrauch* | *im Ganzen* | der gesamten *Erfahrung* bestimmend [vgl. Kr.d.r.V. A 321, B 378].

[279] aber nicht *»ob«*; auch nicht wie dieses »ob« = *»daß«*.
[280] [Eckige Klammern in der Handschrift.]

158. Thema

1. Der *notwendige Zusammenhang* von Welt und Freiheit
   mundus – | totalitas | causa sui
2. *Warum* für dynamische Antinomien eine *andere Auflösung*?[281]
   Gott – als causa sui! »unbedingte Kausalität«
3. *Art* dieser Auflösung
   Vereinigung von *Natur und Freiheit*
   ┌ nicht ursprüngliche Handlung
   └ ursprüngliche Handlung
   nicht unmöglich
   (1) Begriff der Freiheit
   (2) Tatsache der Freiheit
4. Dazu *»Erläuterung«*[282] – *methodischer Sinn*
   | auf *»Erfahrung«* anwenden
   /»Mensch«: aber Freiheit doch *kein Erfahrungsbegriff*
   (nicht einmal in Absicht, die reale Möglichkeit der praktischen Freiheit zu sichern, sondern nur einfach Beispiel [vgl. Kr.d.r.V. A 554 ff., B 582 ff.].)
5. *Erst später* ([Kritik der] praktischen Vernunft, Vorrede Anfang) die *praktisch notwendige Bedingung der Freiheit.*

[281] [Vgl. dazu Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 16, S. 680; Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 6, S. 721 f.]

[282] [Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit (Kr.d.r.V. A 542 ff., B 570 ff.).]

159. [Auflösung der dritten Antinomie]

Auflösung der dritten Antinomie
als »metaphysische Konstruktion der Möglichkeit des Menschen
| als eines *moralischen Weltwesens*«.[283]
dieses zwar eigentl[iches] (vor allem später) Ziel (?), aber doch erst in der »Anwendung«.

Zunächst *überhaupt* | »Möglichkeit der Vereinigung von Natur und Freiheit« [vgl. Kr.d.r.V. A 537 f., B 565 f.].

Der ontologische Charakter der Dimensionen der *Einheit* beider??

[283] [Die Textstelle konnte im »Bonner Kant-Korpus« (Akademie-Ausgabe Bd. I–XXIII) nicht nachgewiesen werden.]

V. DAS TRANSZENDENTALE IDEAL

A. Baumgarten
Metaphysica specialis.
Theologia naturalis und Ontologia[284]

160. »Onto/logia« – ens[285]

nihil: *contradictorium* A et non-A [Baumgarten, Metaphysica § 7][286]

non contradictorium: *possibile* [ib., § 8]
(einmal *subjectum* (dictionis *»praedicationis«*) = *habens praedicata* [ib., § 9]

possibile – das Sagbare in einer einfachen Aussage *A ist b*
besser – das Stimmende — Stimmliche!
habere praedicata[287]

omne possibile est ratio (cum ratione, cognoscibile cur est [ib., §14])
= *nihil est sine ratione* [ib., § 23]

Sectio I und II.[288]
Entwicklung des Möglichen aus Prinzip des Widerspruchs und darauf die übrigen Prinzipien aus diesem.

[284] Vgl. Sommersemester 33, S. 20f. [Die Grundfrage der Philosophie. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1933. In: Martin Heidegger, Sein und Wahrheit. Hg. von Hartmut Tietjen. Gesamtausgabe Bd. 36/37. Frankfurt a. M.: Klostermann 2001, S. 1–80; hier S. 53ff.]

[285] [Alexander Gottlieb Baumgarten, Metaphysica, op.cit., Pars I: Ontologia, Caput I: Praedicata entis interna universalia (§§ 7–100).]

[286] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 24, S. 689.]

[287] Woher: prae*dicare* – *dictio!* – *contra-dictio* und später [ib., § 34ff.]: ponere – |vere | *de-terminare* (Vgl. *22 unten*! [Martin Heidegger, Sein und Wahrheit (Gesamtausgabe Bd. 36/37), S. 64f.]).

[288] [Baumgarten, Metaphysica, Pars I, Caput I, Sectio I: Possibile (§§ 7–18); ib. Sectio II: Connexum (§§ 19–33).]

161. Baumgarten, Metaphysik

1. Die *Aufgabe* bezüglich ihrer
2. Das *bisher* (Psychologie – Kosmologie) über *sie Vorfindliche.*

Ad 1. Was liegt vor? Kant hat diese Metaphysik in seiner Vorlesung zeitlebens zugrunde gelegt.

Baumgarten bis zu Wolff – die zeitgenössische Metaphysik das, womit er sich sachlich auseinandersetzte.

a) *Worin zunächst selbst* tätig – 60er Jahre noch.

b) *Worüber hinausgewachsen:* dabei doch bestimmend in der Fassung der Probleme und Begrifflichkeit auch imgrunde in *Kritik der reinen Vernunft*, zumal *transzendentale Dialektik (kritisch-transzendentale Interpretation der Metaphysica specialis).*

Daher: Metaphysik Baumgartens *a) in sich*
b) und zugleich mit Hervorholung dessen, was für Kant entscheidend wurde.

Ad 2. *Bisherige Hauptfragen bezüglich Baumgartens Metaphysica* was *nicht*: »Ontologie«! Warum jetzt erst imgrunde notwendig?

I. (in sich)[289]
reicht aber: Methode – | deductio.
| Prinzipien – Satz vom Widerspruch
| ↓
| Grade und Stufen der Allgemeinheit
| Zusammenhang zwischen generalis und specialis.

[289] [I. und II. beziehen sich auf a) und b) im Satz oben: »Daher: Metaphysik Baumgartens *a) in sich* b) und zugleich ...«]

II. *(Bezüglich Kant)*:
Wie Kant positiv davon ausgeht und sie benutzt zur *reinen Konstruktion einer theoretisch-dogmatischen Metaphysik* diese Konstruktion von seiner eigenen Problemstellung her.

162. Vorkantische und Kantische Metaphysik (Seinsbegriff)

Man muß kennen und verstehen, wie »Sein« hier auf *dicere* – »logos« gegründet
und wie auch Kant trotz allem davon nicht loskommt – *transzendentale* Logik ist seine Onto-*»logie«*.

163. Baumgarten, Theologie naturalis[290]

De Deo
a) De Dei conceptu[291]
(existentia! – auch *daß!* er existiert)
b) De operationibus[292] | opera Dei |
τὰ ποιήματα ([vgl. Neues Testament] Römer I 20)

Warum Theologie eigentlichste Metaphysik (vgl. § 824)
im Unterschied zu *Theologia revelata*[293]
und *Theologia archetypa* – § 866:

[290] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 22, S. 687 f.]
[291] [A.G. Baumgarten, Metaphysica, Pars IV: Theologia naturalis, Caput I: Conceptus Dei (§§ 803–925), Sectio I: Existentia Dei (§§ 803–862).]
[292] [Baumgarten, Metaphysica, Pars IV, Caput II: Operationes Dei (§§ 926–1000).]
[293] [Baumgarten, Metaphysica, Pars IV, Caput II, Sectio V: Revelatio (§§ 982–1000).]

Deus seipsum cognoscit, quatenus illi similis theologiae finitorum [intendae sunt.][294]

Vgl. § 892: *suavissima* | purissimam ex se voluntatem haurit[295]
| sine taedio
»lieblichste« – annehmlichste.

164. Kants Gliederung der rationalen Theologie[296]

A. Transzendentale Theologie (Onto-theologie)
B. *Natürliche* Theologie (Kosmotheologie)
(Gründet auf »irgendetwas, das *vorhanden*«, existiert *»Natur«.*)
a) Physikotheologie
b) Moraltheologie.

Der Begriff »mutiert« in Kants Begriff der *natürlichen* Theologie; auf *Natur* bezogen und *von* da Gott entwickelnd inhaltlich.

Dagegen der überlieferte Begriff der Theologia »naturalis«, vgl. Paulus, Röm[erbrief].[297]

Method[isch] | lumen naturale |
betrifft die Erkenntnisart | gegen *revelatio*
↓
vgl. Begriff metaphysica *naturalis* von selbst
[Kr.d.r.V. B 21] ↓
artificialis | künstlich

natürlich (auch von selbst, ohne Auskunft [?] der Erfahrung [?])
über-natürlich.
supranaturalis.

[294] [Zitat vom Herausgeber ergänzt.]
[295] [Die zitierte Stelle (§ 892) lautet nach Baumgarten: purissimam ex se voluptatem (!) haurit, §. 661.]
[296] [Vgl. Kr.d.r.V. A 631 f., B 659 f.]
[297] [Vgl. das Zitat im folgenden Abschnitt Nr. 165.]

165. Theologia naturalis (rationalis). Ihre Begründung aus der Theologia revelata

Paulus, Römer I 20:[298]
τὰ γὰρ *ἀόρατα*[299] αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου *τοῖς ποιήμασιν* [opera.] *νοούμενα* [ratio. | mit den Augen der Vernunft |] *καθορᾶται*, ἥ *τε*[299] ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις *καὶ* θειότης.

Vgl. *Cicero*, De natura deorum II 6, 16; III 10, 25.[300]
Philo.[301]
Stoa.

166. Baumgarten, Theologia naturalis

Wie angesetzt? | ens – perfectum | *»bonum«*.[302]

Wie aufgebaut? Konstruktion des ens realissimum als eines notwendig (rational) existierenden [Metaphysica § 806 ff.].
realitas – cognitio distincta [ib., § 863]
ergo in deo *cognitio distinctissima* [ib., § 864].
intellectus [ib., § 865]
und entsprechend *voluntas* [ib., § 890 ff.].

Warum so; Begriff der *Metaphysik*.

[298] [Testamentum novum. Post Eberhard et Erwin Nestle ed. vicesima septima revisa communiter ed. Barbara et Kurt Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelges. 1993.]

[299] [Pfeilstrich von:] *ἀόρατα* [zu:] *τε*.

[300] [M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 45. De natura deorum. Recognovit O. Plasberg. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1911 (ed. minor 1917; ed. II curavit W. Ax 1933). In neueren Ausgaben fehlt zumeist die Kapitelangabe, also nur: (lib.) II, (§) 16; (lib.) III, (§) 25.]

[301] [Philo(n) von Alexandrien (Philo Alexandrinus oder Philo Judaeus) (20/10 v. Chr. – 45 (?) n. Chr.) verfaßte um 12 n. Chr. sein Hauptwerk »De opificio mundi« (in: Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Ed. Leopoldus Cohn et Paulus Wendland. Vol. I. Berolini typis et impensis Georgii Reimeri 1896, p. 1–60), in dem er sich u. a. auf die Stoa bezieht.]

[302] [Vgl. A.G. Baumgarten, Metaphysica, § 803 ff.; zu ens perfectum, bonum vgl. auch §§ 94–100.]

Metaphysica specialis – *principia* continens[303] für andere Disziplinen |
diese selbst aus *Principien*; aber wie?

167. Metaphysica generalis und specialis

Vgl. die frühere Diskussion über die Grade der Allgemeinheit und das Verhältnis der »sachhaltigen« Gebiete zu Ontologie.[304]

Jetzt: ens in communi[305]
zu ens summum
und von da zu mundus
anima.

Vgl. früher der Hinweis auf *Crusius*.[306] Metaphysica generalis | Theologia |

Baumgarten [Metaphysica §] *824*.

168. [Anhalt im Seinsbegriff für perfectio]

Im Seinsbegriff ein *Anhalt* für perf[ectio]? *Wenn ja – wie dann die Ableitung des summum ens?*

Perfectissimum – / was *dazu gehört*.
Was dazu gehört. – / auch *existentia*!

Nun aber *Gott* |
also *ist* er.[307]

[303] [Bezug zu Baumgarten, Metaphysica § 1 (nach der 2. Ausgabe von 1743): *Metaphysica* est scientia prima cognitionis humanae principia continens.]

[304] [Abschnitt Nr. 161, S. 218 f.]

[305] [Vgl. unten Abschnitt Nr. 182, S. 230 f.]

[306] [Abschnitt Nr. 170, S. 223. Der Philosoph und Theologe Christian August Crusius (1715–1775), mit dessen Schriften sich Kant wiederholt auseinandersetzte, lehrte ab 1744 als Professor für Philosophie in Leipzig und wurde dort 1750 auf das theologische Ordinariat berufen.]

[307] [Vgl. A.G. Baumgarten, Metaphysica § 810 f.]

169. [Perfectio]

perfectio [Baumgarten, Metaphysica § 94 ff.]
consensus [ib.]
conformitas (§ 80)
determinatio | (§§ 20, 63)
| ratio
| formalis
vgl. § 40 »essentia« | *complexus.*

Per*fectio* hier *seins*logisch, nicht auf *voluntas.*[308]
| |
Zusammen*stimmendes* Zusammengehören.

170. Metaphysica generalis und theologia naturalis

Prima principia | conceptus entis
| praedicata, und zwar interna universalia
| (gegen disiunctiva)
| [vgl. Baumgarten, Metaphysica § 5 f.]
aus diesem perfectio entis
ens perfectissimum [ib., § 803 ff.] –
nun *ist Deus ein solches* [ib., § 811].

*

Vgl. *Crusius*: *auf Ontologie folgend Theologie*![309] Vgl. Baumgarten [ib., §] *824*!

Warum *jetzt erst* eigentl[ich] Ontologie relevant!
ens in communi | summum ens.

[308] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 23, S. 688 f.]

[309] [Christian August Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden. (Die philosophischen Hauptwerke. Hg. von G. Tonelli. Bd. 2.) Hildesheim: Olms 1964 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1745), bes. § 5 und § 204. Vgl. Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 12, S. 726 f.]

171. [Perfectio]

perf[ectio] die *Brücke* [?]
aber das zu zeigen |
← | →

(*consentiens* / ad unum) [vgl. Baumgarten, Metaphysica §§ 185, 803].

Nicht dieses oder jenes, sondern den Begriff *ausdenken und [...]**.

perfectissimum [ib., § 803 ff.] | diese *Steigerung* – nicht *angetragen*, sondern liegt als innere Ausrichtung und *Möglichkeit in jenem mitgesetzt* für dieses *ableitende* / Denken / *entfaltende Denken.*

172. Dei existentiae naturalis deductio (ens realissimum[310]*)*

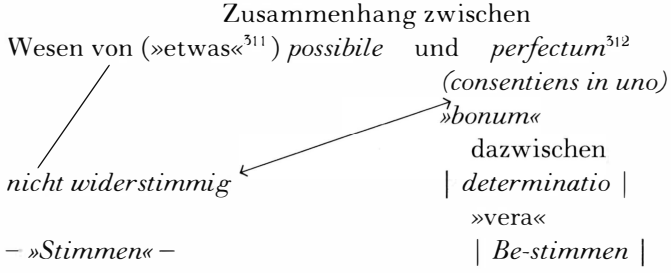
(Deus – summum ens (ens originarium) [Kr.d.r.V. A 578, B 606 f.])

Der ontologische Vorbau (deduktiv dargestellt)
possibile
rationale
ens
perfectum
perfectissimum ([Baumgarten, Metaphysica §] 803)
(Gar kein Bruch dem Anspruch nach! Kritisch fragen: was *voranleuchtet* [?] und leitet diesen Fortgang!)

* [Ein hervorgehobenes Wort unleserlich.]
[310] [A. G. Baumgarten, Metaphysica, Pars IV, Caput I, Sectio I: Existentia Dei (§§ 803–862), § 806, vgl. § 810 f.]

Worin das Meiste und Höchste des in jeglichem Seienden Möglichen am meisten und höchsten zusammenstimmen kann –
unum, in quo consensus (schon determinatum).
/ compossibilitas ([vgl. ib., §] 804)
/ ens perfectissimum – *ens reale* –
tanta realitas, quanta potest;
ergo ens realissimum ([vgl. ib., §] 806) – | vere positivum; nulla negatio [vgl. ib., § 807].
// omnes realitates *compossibiles* – also in ente realissimo omnitudo realitatum ([vgl. ib., §] 807).
// in ente perfectissimo *nulla* realitas tollenda (negatio nulla | ponenda) [vgl. ib., § 809].
Ens perfectissimum est possibile. [Ib., § 809]

173. [Zusammenhang zwischen Wesen von possibile und perfectum]



[311] [Darübergeschrieben.]

[312] [Vgl. A.G. Baumgarten, Metaphysica, Pars I, Caput I, Sectio I: Possibile (§§ 7–18); ib. Sectio VII: Perfectum (§§ 94–100).]

174. [Existentia et perfectiones Dei]

Existentia – realitas – | cum essentia et reliquis compossibilis[313] [vgl. Baumgarten, Metaphysica § 810]
Ergo ens perfectissimum habet existentiam. [Ib.]
Deus est ens perfectissimum.
Ergo Deus actualis est. [Ib., § 811] — bis [§] 811.

*

Im folgenden
// keine praedicata negativa in deo [vgl. ib., § 813 f.].
// Einteilung der perfectiones: absolutae
respectivae
quiescentes
operativae [ib., § 815].

*

Existenz und Nichtexistenz Gottes.

Nichtexistenz Gottes *in sich* unmöglich! Exist[ierte] Gott *nicht*, dann »wäre« *etwas in sich Unmögliches*, dann wäre das principium contradictionis falsch [vgl. ib., § 824]; damit es wahr sei, muß Gott existieren.[314] | Existenz Gottes und Möglichkeit der Wiss[enschaft] nach Gegenstand und Methode |

175. [Perfectio]

Perfectio transcendentalis (essentialis) ([Baumgarten, Metaphysica] § 98).

[313] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 26, S. 690.]
[314] [Vgl. Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 11, S. 726.]

176. »Ens« ([Baumgarten, Metaphysica] § 34ff.[315])

positum (esse A) (non esse A)
= determinatum [vgl. § 34].
Für uns entscheidend – »determinatio«
| logisch-ontisch – oder *»onto-logisch«.*
(Vgl. Hegel[316] »Da-sein« / Bestimmtheit
wo schon »Nicht«)
determinando positum – in determinatione positiva – *vera*
= *»realitas«* (bzw. »negatio«) [vgl. § 36].(*)
| »nobilitas« (Thomas [von Aquin])[317]
determinationes possibilis internae
qua internarum reliquarum rationes = essentialia [vgl. § 39].
Complexus essentialium = *»essentia«* (§ 40)
»possibilitas« | *conceptus entis primus*
inter se connexae – *nexus* [§ 47 ff.].

*

(*) ens qua ens – *vere positum*; determinatum
| negatum
esse – »Positio« – Bejahtheit – Verneintheit / und zwar je *So*
und So.
Gesagtheit; vgl. S. (1).[318] *Bestimmtheit*[319]

[315] [Darübergeschrieben (über *»Ens«*):] erst § 61.

[316] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813). Hg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke (Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen (bis 1995: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften. Bd. 11). Hamburg: Meiner 1978, Erstes Buch: Das Seyn, Erster Abschnitt: Bestimmtheit (Qualität), Zweites Kapitel: Das Daseyn, S. 59 ff.; ders., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas (Gesammelte Werke. Bd. 20). Hamburg: Meiner 1992, § 90.]

[317] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 27, S. 691.]

[318] [Das entsprechende Blatt konnte nicht aufgefunden werden.]

[319] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 25, S. 690.]

177. Ens.
Unum – verum – perfectum
([Baumgarten, Metaphysica] § 72ff.)

determinationes *inseparabiles*,
quarum – simul positarum nulla potest tolli [§ 72].
§ 39. essentialia entis sunt per se inseparabiles
tale est unum;
omne ens est *unum*[320] [vgl. § 73].

Coniunctio (iuxta vel post se) plurium qua eadem coordinatio
ordo – identitas coordinationis [vgl. § 78].
| *conformitas* rationi in omni determinatione ([vgl. §] 80).
| *convenientia*[321] consentiens[322]
ordo plurimum in uno [§ 89]
veritas transcendentalis – metaphysica.
§ 80. regula – lex [§ 83].
§ 90. omnis entis determinationes coniungantur essentiales
secundum principium contradictionis
| usf.
| omne ens est *verum*.

Perfectum – | *consensus* |

178. »Perfectio«

formal
consensus ad unum unicus ([Baumgarten, Metaphysica §] 185).

[320] [Verbindungsstrich von:] *unum* [zu unten:] *uno* [§ 89].
[321] [Verbindungsstrich von:] *convenientia* [zu unten:] *verum*.
[322] [Pfeilstrich von:] consentiens [zu unten:] | *consensus* |.

179. Bonum (perfectum)

a) in der mittelalterlichen Transzendentienlehre
b) in der Antike – Aristoteles
Plato.

180. Baumgarten, Cosmologia[323]

Prolegomena.	Begriff der Cosmologia.
Cap. I.	Notio mundi.
	Sect. 1. Notio affirmativa.
	Sect. 2. Notio negativa.
Cap. II.	Partes universi.
	Sect. 1. Partes universi simplices.
	Sect. 2. Partes mundi compositae.
Cap. III.	Perfectio universi.
	Sect. 1. Mundus optimus.
	Sect. 2. Naturale.
	Sect. 3. Supernaturale.

181. Baumgarten – die »logische« Deutung der »Transzendentien« unum / verum / perfectum(*)

Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft § 12 [B 113].
Was sagt das über »Sein«? | »praedicabile
»possibile«
Dagegen: die Ableitung z. B. bei Thomas von Aquin.

*

[323] [A.G. Baumgarten, Metaphysica, Pars II: Cosmologia (§§ 351–500). Zur Gliederung vgl. auch die »Synopsis«.]

(*) Die »logische« Deutung zugleich unter Zugrundelegung schon des Begriffs von »ens« – qua possibile *determinatum* und so qua existentiam determinabile ([Baumgarten, Metaphysica] *§ 61*).

Eine ganz bestimmte »Logik« – nicht *fo[rmale]* Log[ik]. (*Perfectio nicht* auf voluntas!)

182. Thomas – ens und transcendentia (ens in communi)

ens Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens.[324] (communissimum est in se. (*De natura generis*[325]))

– non potest esse genus. [De veritate, quaest. I, art. 1 (resp.); vgl. auch De natura generis, cap. 1]

Das addere supra ens = exprimere modos,
»qui nomine ipsius entis non exprimitur« [ib.].
modus specialis – generalis (additio rationis tantum, cum nullam rem importet, quae non sit ens, licet aliquid dicat quod ens non dicit [De natura generis, cap. 2].)

[324] [Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate, quaest. I, art. 1 (resp.). Im folgenden nach der zu Heideggers Handbibliothek gehörenden Gesamtausgabe der Werke des Thomas von Aquin, der *editio Parmensis*: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum Opera omnia. Parmae: Fiaccadori 1852–1873 (25 vol.). Tom. IX: Quaestiones disputatae cum quolibetis. Vol. 2: Complectens De veritate et quaestiones quolibeticas. Parmae 1859.]

[325] [Thomas von Aquin, (Opusculum) De natura generis, cap. 2: De transcendentibus. Im folgenden nach der von Heidegger benutzten Ausgabe von Michaele de Maria: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opuscula philosophica et theologica. Ed. a Michaele de Maria. Tiferni Tiberini: Lapi 1886 (3 vol.). Vgl. die Angaben in dem Abschnitt »Ausgaben der Schriften des Thomas von Aquin« (§ 11 c) in: Martin Heidegger, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Marburger Vorlesung Wintersemester 1926/27. Hg. von Helmuth Vetter. Gesamtausgabe Bd. 23. Frankfurt a. M.: Klostermann 2006, S. 45.

Der Terminus ens in communi (in der Überschrift) wird in De natura generis, cap. 4 genannt.]

transcendentia modi generaliter consequentes omne ens.
dupliciter:
1. secundum quod consequitur omne ens *in se*
2. secundum quod consequitur unumquodque ens *in ordine ad aliud* [De veritate, quaest. I, art. 1 (resp.)].

Ad 2. secundum convenientiam unius entis ad aliud, accipiendum aliquid: quod natum est convenire cum omni ente [vgl. ib.].
anima: vis cognitiva – *appetitiva* [ib.].
(cognoscere) (*amare* – voluntas)
(De natura generis [cap. 2])

bonum exprimit convenientiam ad appetitum [vgl. De veritate, quaest. I, art. 1 (resp.)]
addit – rationem appetibilis [De natura generis, cap. 2].

B. [Die Konstruktion des transzendentalen Ideals und die Kritik der rationalen (spekulativen) Theologie]

183. Aufgabe der Diskussion. Zu [Referat von Seinos(u)ke] Yuassa[326]

Frage nach Aufbau des Textes

1. Konstruktion des transzendentalen Ideals.
2. Die darin gegründete Kritik der rationalen Theologie.
3. Der *grundlegende Fragebezirk*, der dabei thematisch beiläufig nur zur Sprache kommt.
   »Modalitäten« – | das Daß des Daseins eines *Urwesens* [vgl. Kr.d.r.V. A 631 f., B 659 f.]!).
4. Wie hängt das Modalitäten-Problem »Kants« innerlich zusammen mit dem Problem des *transzendentalen* Ideals?

Im *transzendentalen* Ideal: Verhältnis des Denkens zu *allen* Objekten / Gegenständen.

Im *Verstand*: – *Beziehung* der Erscheinungen (Objekte) zum Erkenntnisvermögen.

Das *schärfer* herausbringen *in bezug auf Seinsfrage überhaupt* und dann auf die abschließende Diskussion der *transzendentalen Dialektik* – Anmerkung[327] orientieren. | »Einheit« und System – | Methodenlehre.

[326] [Yuassas Referat »Das *Ideal* der reinen Vernunft« wird im Abschnitt Nr. 64 »Äußerer Rahmen und Abfolge der Referate« als 8. Referat (16. Dezember) genannt (S. 132) und liegt in der zu Heideggers Nachlaß eingerichteten »gelben Mappe« als Typoskript mit dem Titel »Das Ideal der reinen Vernunft nach Kant« vor. Es wurde nach der Mitschrift von Helene Weiß in der 10. Sitzung vom 27. Januar 1932 gehalten. Yuassa promovierte 1934 an der Universität Bonn mit einer Dissertation zum Thema »Die existenziale Grundlage der Philosophie Pascals« (Würzburg: Mayr 1934).]

[327] [Wohl gemeint der »Anhang zur transzendentalen Dialektik« (Kr.d.r.V. A 642 ff., B 670 ff.).]

184. Leitfaden und Ansatz und Voraussetzung zur Konstruktion des transzendentalen Ideals

Leitfaden der Ideebegriff überhaupt.

Ideen – *reine Begriffe*: synthetische Einheit der Vorstellungen [Kr.d.r.V. A 334, B 391]
und Begriffe der reinen Vernunft: *unbedingte* (absolute) synthetische Einheit aller Bedingungen überhaupt [ebd.].

Die *dritte* Klasse von Ideen gründet auf der Beziehung unserer Vorstellung auf Objekte und diese *qua Gegenstände des Denkens überhaupt* (x); also: Beziehung zu allen Dingen überhaupt
und so Frage nach: *absoluter Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt* [ebd.].

Warum Ansatz bei *Grundsätzen der determinatio*?

Nur da: *universale* Sätze – was zu Gegenstandsein gehört.
| Nach der überlieferten Metaphysik – *das possibile.*

Nur da: etwas vom *Unbedingten* bzw. aller Gegenstände
»Einheit« – Synthesis → determinatio! | *»Logik«* (Wesen der Gegenständlichkeit i[m] a[llgemeinen] Denken *(»welches Denken«)* | und hier ja keine »Anschauung«).

So die Konstruktion eine transzendentale Umdeutung des postulierten theologischen Gottesbegriffs.

»Subjektive Ableitung« »aus der Natur unserer Vernunft«.[328]

Voraussetzung: Nichtwiderstreit des Denkens von x.

/ *Intellig[ibles]* in Bezug auf Sensibl[es]
Auflösung der vierten Antinomie [Kr.d.r.V. A 559 ff., B 587 ff.].

Erscheinung: 1. qua *Sichzeigendes – selbst.*
2. Sichzeigen als Auftreten – »Dasein«
3. darin das *x*.

Diese Denkbarkeit *des x* in Bezug auf Erscheinung nun *absolut* auszudenken

[328] [Kr.d.r.V. A 336, B 393. In der Meiner-Ausgabe von Raymund Schmidt wird die Konjektur »Ableitung« (nach Mellin) nur im Apparat genannt.]

und zwar qua Idee und was das bedeuten kann –
»systematische Einheit« [A 567 f., B 595 f.].

*

Der *natürliche Ursprung* des transzendentalen Ideals (A 581).
Wie von Idee zu Ideal?
»Ausstoßung« – »Läuterung« [vgl. A 573 f.] – *Vereinzelung* auf *einen* Gegenstand in individuo [A 568].

*

Der *rechtmäßige Gebrauch.*

Der Sitz des Scheins in seinem Ursprung.

Die *Ursache* des *Hervortretens* des Scheins.
Unbedingt.

185. Die Konstruktion des Ideals der reinen Vernunft (a priori Sein bestimmend)

Der *»Inbegriff aller Möglichkeit«* [Kr.d.r.V. A 573 f., B 601 f.] | die *dialektische Bedeutung*, die echt transzendentale.

1. als Idee – | *Urbegriff* [ebd.].
2. durch Ausstoßung einer Menge von Prädikaten.
   Läuterung und dadurch Begriff von einem *einzelnen* Gegenstand, durch die Idee durchgängig bestimmt – *»Ideal«* [vgl ebd.].
3. Das transzendentale Ideal.
4. Sein natürlicher Ursprung *(A 586 ff.)*.
   a) der rechtmäßige Gebrauch.
   b) der damit gegebene *Schein* (vgl. [Blatt] b[329]).

[329] [In diesem Abschnitt unten: *Verknüpfung* von unbedingter Notwendigkeit ...]

α) warum doch Möglichkeit des Scheins besteht.
ß) welches *die Ursachen* des Scheins sind (vgl. c).

c) das *Dringen* von *Un-bedingtheit* her; genauer: Vorsichhaben von Existierendem, das absolut Notwendiges fordert und dieses als Un-bedingtes und dieses omnitudo realitatis [A 575 f.] – qua Ideal – hypostasiert, personifiziert [vgl. A 583, Anmerkung].[330]

Wo Selbstbesitz aller Bedingungen zu allem Möglichen [A 585, B 613]?

Ursache des Scheins

Verknüpfung von unbedingter Notwendigkeit und höchster Realität und dieses realisieren und hypostasieren [vgl. A 604, B 632; A 615, B 643].

vgl. Übergang von perfectum zu perfectissimum.[331]

*

Begriff des Möglichen– possibile – qua *Denkliches.*

Denklichkeit von *etwas* – dieses die *Materie.* Denklichkeit als solche nur die Form von *Möglichkeit*, aber macht noch kein *Mögliches.*

186. Zu Die Konstruktion des transzendentalen Ideals[332]

1. Der Grundsatz der Bestimmbarkeit eines Begriffes | formallogischer Grundsatz | [vgl. Kr.d.r.V. A 571, B 599]
2. Der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung eines Dings *material-transzendentaler* [vgl. A 571 ff., B 599 ff.].

»Bestimmen« – »Synthesis« formal-logisch in *Analytik.*

[330] [Am Rand (zu c):] A *613* – »Abgrund«.
[331] [Siehe oben Abschnitte Nr. 168 – Nr. 174, S. 222–226.]
[332] [Vorangehender Abschnitt Nr. 185.]

187. Das Zufällige

d. h. *»das Bedingte im Dasein überhaupt«*(*) ([Kr.d.r.V.] A 419) *notwendig:* das *Un-bedingte* [vgl. ebd.].

(*) Zufällig, rein kategorial = das, dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist [A 459].

188. [Das Gesetz des empirischen Verstandesgebrauchs und das Intelligible]

Das Gesetz des empirischen Verstandesgebrauchs
muß seinerseits dahin eingeschränkt werden, *daß es das Intelligible* (weil wir es zur Erklärung der Erscheinungen nicht gebrauchen können) *nicht für unmöglich erkläre* [vgl. Kr.d.r.V. A 562, B 590].
Die Vernunft muß dergleichen *einräumen*!

189. Das transzendentale Ideal und Kritik der rationalen (spekulativen) Theologie

Das *transzendentale Ideal* – das *negativ-positive Ergebnis* dieser Kritik.

Hier *zuerst entwickelt* – thematisch-positiv – und dann erst »Schein« und Kritik desselben.

Warum das *Positive* zuerst?

Worin die sachliche Bedeutung?

Was besagt das Problem des *Urwesens*,
d. h. das Problem »des Daß eines Urwesens«,
Existenz Möglichkeit – Notwendigkeit
für *das transzendental-kritische Problem* – die positive *Seinsfrage*?

Was hierdurch zur Aufhellung der Vernunft gewonnen – transzendentale Apperzeption und die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideal!

190. Kants Absicht mit der transzendentalen Kritik der rationalen Theologie

Kant will nicht nur zeigen die theoretische Möglichkeit des Übergangs von Welt zu Gott, sondern *positiv*:

1. Was dabei für die Vernunft als echte Absicht im Spiel ist.
   → *(Problem der Erfahrung | »Natur«)*
2. Wie damit zugleich gesagt, die Existenz eines Urwesens nicht unmöglich (praktische Philosophie).

191. [Zu Referat von Seinos(u)ke] Yuassa[333]

Knapp, durchsichtig – in der Linie des Problems und die Hauptetappen dargestellt.

Genügend: Hauptbezüge und Verteilung des Gewichts.

Mehr: die Probleme im Zusammenhang der transzendentalen Dialektik selbst z. B. nur von Baumgarten her. *Jetzt verknüpfen.*

Nicht: Zusammenhang mit Metaphysik Baumgartens unsere Aufgabe.

Unsere Aufgabe fragen: Wohin das Gewicht der sachlichen Erörterung verlegen?

(1. Transzendentales Ideal – Schein.)

2. Das *Grund-legende*: *Modalität*
   (*transzendentales Ideal und Modalität*)
   und erst so Wahrheit und Schein, z. B. das folgende Referat.[334]

[333] [Zu Yuassas Referat s. oben Abschnitt Nr. 183, S. 232, Anm. 326.]

[334] [Nach Abschnitt Nr. 64 »Äußerer Rahmen und Abfolge der Referate« (S. 132) ist das 9. Referat (13. Januar) »Das Ideal der reinen Vernunft (Kritik aller spekulativen Theologie). 7. Abschnitt mit Anhang« von Wilhelm Weischedel gemeint. Gemäß der Mitschrift von Helene Weiß und der Datumsangabe auf dem in der »gelben Mappe« vorliegenden Typoskript hielt Weischedel das Referat in der 11. Sitzung am 3. Februar 1932.]

Nicht genügend beachtet: *unbedingte Notwendigkeit.*

Einfacher [?] Zusammenhang; eben nicht; zwar grundsätzlich berührt, aber gerade dieser als *dynamisches* Problem nicht behandelt.

d. h. zu wenig, daß »Existierendes« zu *Unbedingtem dringt*! Warum?

Existentia auch von *dieser Seite.*

| *Vorhandensein* – *Hergestelltsein* –
»per-fectum« | Her-kunft – causa
ratio |

192. [Zu Referat von Seinos(u)ke] Yuassa

Stellt sich die Aufgabe zu zeigen, wie Kant (an Hand der Kritik der rationalen Theologie) von der reinen theoretischen Vernunft aus mit dem *naiven Sprung von Welt zu Gott fertig wird.*

Also Gottesbeweis –

aber die Kantische Auslegung des ganzen *Problemgebietes* in mehrfacher Absicht.

193. Das transzendentale Ideal und das systematische Fundament seiner Problematik in den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt

(in beiden: Gestelltheit des Menschen vor das All der Dinge (Seiendes im Ganzen).)

Diese Postulate als solche erschöpfen nicht die Grundlage, zumal sie selbst nicht ursprünglich genug begründet (vgl. vor allem Schematismus dieser Kategorien!).

Existenz – Wahrnehmung – Empfind[ung] – *Gegenwart* des Gegenstands.

Vor allem auch nicht geklärt der Vorrang von »Dasein« in den Modalitäten – die Zuordnung der übrigen auf diese. Ferner die-

ser Vorrang von Dasein – Natur und dieses in Einheit mit der Aufdringlichkeit des Abgrundes der *absoluten Notwendigkeit* ([vgl. Kr.d.r.V. A 612 und] *A 613*).

All das zugleich in die Endlichkeit (transzendentale) des Daseins und damit vor allem des Seins als solchen. Ens finitum – infinitum – als unzureichende Scheidung des ens qua ens *»finitum«* – aber transzendental.

Das »Nicht« und die Zergliederung der Relations- und Modalitäts-Kategorien und -Sätze.

194. Transzendentales Ideal[355]

Im Problem des transzendentalen Ideals die *grundlegende* Problematik: *die der Modalität* und zugleich die von Wahrheit und Schein.

Dieser ganze innere Zusammenhang umschreibt zugleich fundamental das Verhältnis des Menschen zu Seiendem nach seinen echten und scheinbaren Möglichkeiten und damit die Wahrheit und Unwahrheit des Seins im Dasein. (Kant dabei orientiert am *»Gottesbegriff«* und »Natur« (Theologie – th[eoretische], pr[aktische] und mathematische Physik).)

// Sein und Seiendes im Ganzen!!
essentia und existentia.

// Bezug zwischen omnitudo realitatis und unbedingter Notwendigkeit.

// Unbedingt – notwendig Existierendes!
Woher und wie diese Notwendigkeit | logisch? | Vgl. das Prinzip der antinomischen Sätze.
»Bedingtheit« und »Sein« und *»Zufälligkeit«*.

[355] [Vgl. Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 13, S. 727 ff.]

C. [Das transzendentale Ideal und die Gottesbeweise]

195. [Entfernung von der »objektiven Realität«]

Die gesteigerte Entfernung von der *»objektiven Realität«* [Kr.d.r.V. A 568, B 596]

1. bei den Kategorien (qua Notionen [vgl. A 320, B 377]) und kritisch zu Erfahrungsbegriffen
2. bei den Ideen
3. beim *Ideal* (Idee in indivduo) als *einzelnes Ding* allein durch die Idee bestimmbar oder gar bestimmt [vgl. A 568, B 596].

*

in concreto | in distincto | in individuo |.

196. Ontologischer Beweis –

Die einzige Folge, daß Begriff Gott unter den Begriff von notwendig Existierendem fällt, was gar nicht heißt, daß *Gott selbst existiert.*

Muß der Begriff gedacht werden als solcher, in dem Existenz *mitgedacht*, so heißt das nicht, *Gott* muß als existierend gedacht werden!

197. [Unterscheidung: Empirisches – Zufälliges]

Die Unterscheidung des Empirischen vom »Zufälligen überhaupt« ([Kr.d.r.V.] A 635).

198. Was heißt Gebrauch und Nichtgebrauch, Mißbrauch von Begriffen!

Wohin gehört dieses »Brauchen« | »Urteilskraft«
was sagt das?
Nur ein Mechanismus
oder ist das »Brauchen« selbst konstitutiv für Wesen des Menschen und was sagt das dann?

199. Das transzendentale Ideal und seine scheinhafte Realisierung und sein I[nhalt]

Warum dazu Gottesbeweise *mit*wirken!
Vgl. Weltbegriff und Gott –
das *Un-bedingte* – als seiend.
Dem Begriff des unbedingt Notwendigen genügt die *omnitudo realitatis* [Kr.d.r.V. A 575 f., B 603 f.].

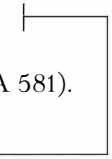
Die *rein transzendentale* Bedeutung der *omnitudo realitatis*? Inwiefern bedarf die Vernunft dieses »Begriffs«?

200. Ens perfectissimum (Baumgarten) und transzendentales Ideal (Kant)

Wie und wann *dabei possibilitas* (Möglichkeit) *zentral*?

201. Transzendentales Ideal

Transzendentales Ideal und der *transzendentale Schein.*
Hier mit der positiven Auflösung begonnen!
nicht mit dem Mißbrauch.
Gebaut auf einer natürlichen Idee ([Kr.d.r.V.] A 581).
Quelle des Scheins [ib.]
ib.: *Wie kommt die Vernunft* dazu!



202. Ideen

als transzendentale – *als kosmologische*
als transzendente.

Übergang von der vierten Antinomie und ihrer Auflösung zu transzendentalem Ideal.

203. »Die zwei Gänge der Vernunft«

»Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen und ihren besonderen Gang im transzendentalen Gebrauche.« ([Kr.d.r.V.] A 563 (B 591))

204. Das Sichdenken eines Höchsten Wesens

zweideutig: 1. in der Realität
2. als Schema der Einheit (vgl. [Kr.d.r.V.] A 697).

205. [Die transzendentale Kritik im zweiten Abschnitt von »Das Ideal der reinen Vernunft«]

II. Abschnitt[336] enthält die transzendentale Kritik.
Baumgartens Ontologie in bezug auf *determinatio* – → *ens* – *reale* – *perfectum.*
(Der Schein)

*

Wie die Idee der omnitudo realitatis nach einer natürlichen Illusion aus *Wesen der Erfahrung entspringt* | sinnlicher Schein?
nein ¬
und wie bei der empirischen Möglichkeit doch »denken« beteiligt ist.
/ *»denken« und possibile!*
Möglichkeit als *Kategorie* | *klar herausstellen.*

206. Fragen

Was besagt die Rückführung aller spekulativen Beweise für das Dasein eines höchsten Wesens auf den *ontologischen* [vgl. insbes. Kr.d.r.V. A 630, B 658]!
┌ Das »Daß« *(Existenz)* eines Urwesens *(notwendig)*
│ *rein a priori* zeigen.
└ d. h. metaphysisch: die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori als Absicht der Vernunft mit ihrem *Ideal* [vgl. Kr.d.r.V. A 571, B 599].
Wo sitzt hier welcher dialektische Schein?

[336] [Von dem transzendentalen Ideal (Prototypon transzendentale) (Kr.d.r.V. A 571 ff., B 599 ff.).]

207. Schein

Der größtmögliche transzendentale Schein im kosmologischen Beweis ([Kr.d.r.V.] A 604[ff.; hier A 606])!

A 609: ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen.

208. [»Ideale« und »Ideal der Vernunft«]

»Praktische Ideale« [vgl. Kr.d.r.V. A 569]
»Ideale der Sinnlichkeit« [A 570]
»Ideal der Vernunft« – »die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori« [A 571].

// »Der Grundsatz der Bestimmbarkeit« bezüglich Begriffen (A 571) | hinsichtlich von je zwei entgegengesetzten Prädikaten.
Baumgarten, Metaphysik.
// »Der Grundsatz durchgängiger Bestimmtheit« [A 571 ff.]
bezüglich der Dinge
hinsichtlich aller möglichen Prädikate der Dinge.

»possibile«
↑
Bestimmen und Bestimmbarkeit überhaupt auf *»Möglichkeit«* bezogen. | (determ[inatio])
»ens«

[Bestimmen[337]] = reale *Prädikation*; *Realität*-sagen = »setzen«; dazu Kant, A 598.

[337] [Verbindungsstrich zu oben: *Bestimmen.*]

209. Kant

über den Ansatz bei *omnitudo realitatis* ([Kr.d.r.V.] B 603/4[338])!
bei Baumgarten[339]

Die *zentrale* sachliche Stellung des *kosmologischen* Beweises und damit der vierten Antinomie und damit »Natur« (*dynamische* Natur)
und damit »Dasein« – »Existenz«.
»Modalität«
vgl. »Möglichkeit«
ass[ertorisch] und existenzial.

Vgl. *A 684 »Natur«.*

Vgl. A 613: »Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft.«

A 613

[338] [In der Handschrift steht: A 603/4. Der Terminus »All der Realität (omnitudo realitatis)« wird aber explizit nur an der Stelle B (!) 603 f. der Kritik der reinen Vernunft genannt.]

[339] [Metaphysica, op. cit., bes. § 807, vgl. § 863.]

VI. DAS PRAKTISCHE SELBST ALS EIGENTLICHES SELBSTSEIN UND DER PRIMAT DIESES SEINS

210. [Zu Referat von Walter] Bröcker[340, 341]

I. Zentrierung auf *praktische Wahrheit*
   1. damit das entscheidende Problem der *Tatsächlichkeit* des *Sittlichen* – | praktisches Selbst
   2. zugleich, *Wahrheit* und *theoretische* Wahrheit
   3. *Wahrheit* und Schein | *transzendentale Wahrheit* | *transzendentale Dialektik*

   (*Theoretische Ideen – praktische Postulate* innere Zusammenhang. [Referat S.] 7/8.[342])

II. *Hinweis* darauf, daß Kant in der g[anzen] praktischen Vernunft sich ständig gegen etwas wehrt. – Schein – Seiendes – eigentlich – theoretisch zugänglich – gegeben.
   Seiendes – postulativ-praktisch – gesetzt.

NB. Beides zugleich in Einheit zum Menschenwesen und seiner (Tr[anszendenz]) gehörig.
   Seiendes – qua Anwesenheit
   Seiendes – qua *Künftiges*. | Hoffnung |
   Vgl. die drei *Fragen* [Kr.d.r.V. A 805, B 833].

[340] [Bröckers Referat befaßt sich nun mit Abschnitten aus dem zweiten Buch des ersten Teils von Kants Kritik der praktischen Vernunft. Es wird unter dem Titel »Dialektik der reinen *praktischen* Vernunft. II. Hauptstück. Nr. VI – IX« im Abschnitt Nr. 64 »Äußerer Rahmen und Abfolge der Referate« (S. 132) als 12. Referat (3. Februar) genannt. Nach der Mitschrift von Helene Weiß hielt Bröcker das Referat in der 14. Sitzung vom 24. Februar 1932 (vgl. Anhang II.1.a, S. 661f.). Das Referat liegt in der zu Heideggers Nachlaß eingerichteten »gelben Mappe« als Typoskript mit dem Titel »Kants Kritik der praktischen Vernunft. 1. Teil, 2. Buch, 2. Hauptstück, VI.–IX. Abschnitt« vor. Als Heideggers Schüler wurde Walter Bröker (1902–1992) bereits 1928 in Marburg mit der Dissertation »Kants ›Kritik der ästhetischen Urteilskraft‹. Versuch einer phänomenologischen Interpretation und Kritik des I. Teil der ›Kritik der Urteilskraft‹ « (Glückstadt/Hamburg: Augustin 1928) promoviert. Er folgte 1940 einem Ruf nach Rostock und lehrte ab 1948 als Direktor des Philosophischen Seminars in Kiel.

Vgl. Anhang II.1.b, Mitschrift Herbert Marcuse Nr. 17, S. 732ff.]

[341] Methodisch vor allem geglückter Versuch der *phänomenologischen* Auflokkerung.

[342] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 2, S. 844f.]

211. Fragen:

1. *Verhältnis* von Kritik der reinen Vernunft | Grundlegung zur Metaphysik der Sitten | Kritik der praktischen Vernunft methodisch und thematisch.
   Die verschiedene Richtung der »Kritik«, d. h. Stellung zur *Sinnlichkeit* (diese immer da!); vgl. zu 3.
2. *Erkenntnis von Grundkräften* –
   und Verhältnis zur »Psychologie« (vgl. Kr.d.p.V. [A] 16, Anm. und [A] 81 f.[343]).
3. Das *volle Wesen* der *endlichen reinen praktischen Vernunft* –
   (menschliche)
   Das Innewerden einer *Zumutung* zum Gehorchen (Kr.d.p.V. [A] 164 [f.])
   Selbst-affektion
   Sich-sich-selbst-zumuten!
   und darin eigentliche »transzendentale« Existenz –
   (Sein *zum Seienden* im Ganzen).
4. *Ein Haupthindernis der Kantauslegung*
   a) Subjektivität –qua endliche, transzendentale – gewandelt.
   b) und doch nicht hinreichend begründet: | Gemüt – Vermögen – Gebrauch |
      »subjektiv« | dieses als das *»Menschliche«*
   c) und so daneben und darüber – Sinn – geltender (nicht Mensch = nicht endlich?? (Kr.d.p.V. [A] 57!!)) – worauf bezogen und dieser an sich – absolut – unendlich!
   Vgl. »praktische Gesinnung« als »subjektiver Effekt« (Kr.d.p.V. [A] 257).
5. *Selbst-sein* als Sich-sich-selbst-zumuten
   Selbstgewißheit

[343] [Kants Kritik der praktischen Vernunft (Kr. d. p.V.) wird im folgenden nach der Paginierung der ersten Auflage (Originalausgabe) von 1788 (A) zitiert, die in der oben (S. 147, Anm. 149) bereits genannten Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer am Rand mit angegeben ist.]

dazu die *Gewißheit des Daß des »ich denke«* ([Referat] Bröcker S. 11[344])

6. Modalitätsproblem im Praktischen
   Soll-sein; und *Sein können* –
   und *Sein müssen* von Gott und Unsterblich[keit]
7. Wahrheit – | theor[etische] – prakt[ische] |
   | sich in *der Wahrheit halten* |
   Für-wahr-halten.
   theoretische Wahrheit – | Erfahrung |
   praktische Wahrheit – | praktisches Wissen |
   | *praktischer Glaube* | | moralisches Gesetz doch »objektiver Grundsatz« ([Kr.d.p.V. A] 188).
   (Vgl. [Referat] Bröcker S. *24*[345])

212. Zu [Referat von Walter] Bröcker

S. 11 unten.[346] *»die Tatsache des Ich denke«*
Warum diese gerade von zentraler Bedeutung?

[S.] *13.*[347] Empfindung – | *Gegenwart* |

[S.] *14/15.*[348] Kant über *Kategorien und Notionen.*

(und 21 oben[349]) Notionen »bedeuten immer nur ein Objekt überhaupt« [Kr.d.p.V. A 246]; ist das nur *»logische Denkbarkeit«* und liegt da nicht schon irgendwie

[344] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 3, S. 845 f.]
[345] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 10, S. 855.]
[346] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 3, S. 846.]
[347] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 4, S. 846 ff.]
[348] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 5, S. 848 f.]
[349] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 9, S. 854 f.]

Sachhaltiges – über bloßes »Etwas« hinaus – |
Substanz – Inhärenz und dergleichen.

1. bloß etwas denken (analytisch)
2. überhaupt »Objekte« denken (synthetisch) (überhaupt etwas bei der Anschauung verstehen!) (auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehend ([Kr.d.r.V.] A 79/80)).

Nur Notionen, die in dem Vermögen zu denken ihren Sitz und Ursprung haben [vgl. Kr.d.p.V. A 246].

Vgl. Kr.d.r.V. A 66, B 91: den *reinen* ([ebd.] A 80/81) Gebrauch des Verstandes überhaupt analysieren eine transzendentalphilosophische Aufgabe als eigentümliches Geschäft.

Reine Begriffe *conceptus dati!*[350]

213. Das in den Postulaten Postulierte!

»Wahrheit« von »Tatsachen«

| oder: Wahrheit von Sätzen über das *Daß-sein*
| oder: einfach das Daß-sein.
| Vgl. Kr.d.p.V. [A] 245: die Ideen »sollen ihre Objekte haben« – also wahr sein.

richtiger: entweder – postulieren – die *Tatsächlichkeit von dem in den Ideen Vorgestellten*

oder postulieren – die *Wahrheit der Ideen.*

Wahrheit – schaffen: 1. Gegenstand erfassen *nach* ihm das Vorstellen.
2. Vom Vorgestellten her diesen Gegenstand verschaffen.

(*Dawider: Spielraum der »Aufdrängung«* *Zumutung* ([Kr.d.p.V. A] 164[f.]))

[350] [Immanuel Kants Logik (Hg. Jäsche), § 4. In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 93. Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 34, S. 698.]

214. Wahrheit – der Postulate und des Postulierens

1. Der Zusammenhang des Sichmitaufdrängens und die Art der Einsicht in ihn und das zugehörige Haben des Mitaufgedrängten als solchen (vgl. [Referat Bröcker] S. 16 oben[351]).
2. Zuvor – das *sich Aufdrängen* des *moralischen Gesetzes*
   Affektion – empirische (innere – äußere)
   und *Selbstaffektion* – als *reine*![352]
   und zwar: (1) sich einfach [?] gebend *(dawider)* als »vorhanden«?
   »Zeit«
   (2) sich *gebend als fordernd.*
   | *Zumutend* – in Richtung auf eigenen *Will[en]*
   Selbst.
   Moralisches Gesetz: (1) sich gebend als fordernd
   (2) aus *uns selbst* – an uns selbst
   qua *rein wollend.*
3. Nach Bröcker bei Postulat der Freiheit *»ohne Vermittelung«.*[353]
   Was heißt das und *warum*?
   Unter welcher Voraussetzung von »Vermittelung«!
   solange nicht der volle Begriff des *endlichen praktischen Selbst*!
   »höchst[es] Gut«

Selbst-affektion – | *praktische*[354]
und dabei das *Selbst noch weiter* gefaßt im Sinne des *»höchsten Gutes«.*

Das *»höchste Gut«* – dialekt[isches] *Wort* –
↑
wie *damit* »unzertrennlich verbunden« [vgl. Kr.d.p.V A 220]
praktisch: *Unsterblichkeit* und *Gott*

[351] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 6, S. 850.]

[352] [Vgl. hierzu Heideggers handschriftliche Randbemerkung zu Bröckers Referat (s. Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 8, S. 853):] vgl. »Zeit«! als *reine Selbstaffektion.*

[353] [Vgl. Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 7, S. 850.]

[354] [Vgl. Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 8, S. 853.]

und dieses endliche praktische *Vernunftwesen zugleich* in seinem *Verhältnis zum Seienden im Ganzen.*

Phänomen der *»Auf-drängung«*
Offen sein für und zwar
qua Selbst – das als solches *Zumutung aussetzbar*
| = *wesensmäßig!*
als ein Interessenehmendes überhaupt.

215. Das Sichselbstaufdrängen des moralischen Gesetzes[355]

Wem? Dem Menschen – als *welchem?*
Wie? Solcher, der innewerden kann einer Zumutung zum Gehorchen ([vgl. Kr.d.p.V. A] 164[f.]).
Das Innewerden einer *Zu*mutung! | und An-mutung |
| Gemüt |
Nicht: erkennen eines Gegenstands
und doch: offenbar haben von etwas – un-gegenständlich.
|
Wem? Ein Wesen, *das sich für sich selbst verwenden will.*

Eine Art von *»reiner Erfahrung«.*

*

Das Sich-sich selbst-ein Wesen-Zumuten –
Von sich-selbst-für sich selbst-fordern!
(Selbsthalterin ihrer Gesetze![356])

[355] [Vgl. Kr. d. p.V., Analytik, § 7, A 55 f.: »weil es sich für sich selbst uns aufdringt«.]

[356] [Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Zweiter Abschnitt, S. 50 (nach der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer) (Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 425).]

216. [Das moralische Gesetz als »objektiver Grundsatz«]

Das moralische Gesetz als

1. *»objektiver Grundsatz* der Kausalität, welcher alle sinnlichen Bedingungen[357] von ihrer Bestimmung ausschließt« (Kr.d.p.V. [A] 188).
2. Dieser *Grundsatz* – selbst – »objektiv«
   d. h. *wirklich* – seiend.

Vgl. im Theoretischen
Grundsätze – | *in dem*, was sie fordern und leiten [?], aber nicht in ihrer eigenen *Wirklichkeit* |

217. Stellung der praktischen Freiheit unter den Postulaten

Das Daß des Sittengesetzes verlangt das Daß der praktischen Freiheit als ratio essendi *(Bedingung!)* seiner selbst [vgl. Kr.d.p.V. A 5, Anm.].

Formal dasselbe postulieren und doch Unterschied –

hier: betrifft das Daß des Seins – das Seiende, das wir *selbst* sind!
Das doch auch bei *Unsterblichkeit* (»künftiges Leben« [u. a. Kr.d.r.V. B XXXII, B 424])! Ja und nein! Hier erst in der Zukunft – (und Gott?)
bei Freiheit – jetzt schon und gerade jetzt – | *Anwesenheit* |

hier: der Ausgang des *Daß* des Sittengesetzes.
\ *dort* – das Gefordertsein des höchsten Gutes und dieses selbst qua Zweck.

*

NB: Wie steht es mit dem Daß der transzendentalen Apperzeption? Fordert es nicht ebenso das Daß der transzendentalen Freiheit, steht diese nicht damit schon fest – warum erst mit praktischer Freiheit?

[357] [In Kants Originaltext im Singular: »alle sinnliche Bedingung«.]

Vgl. Kant über das »daß« ([Kr.d.r.V.] B [157/]158 Anm.). (Das *Bestimmende in mir* [ebd.]? »Einheit«? Bin ich mir der Spontaneität bewußt [vgl. ebd.]?)

Oder ist das Absehen auf Einheit eben auch und gerade ein *Interesse nehmen* an – *mithin praktisch*? Oder ist das nur Wahl – nicht Pflicht (vgl. Kr.d.p.V. [A] 256 [f.])? Oder weder das eine noch das andere, sondern eigenste Notwendigkeit meines Wesens *(Sich-sich selbst-zumuten) – Absicht auf Einheit in der Mannigfaltigkeit*, so daß hier im »Verstand«, der doch konstitutiv ist für Erfahrung, ein *Sollen* und damit eine gewisse Art *praktischer Notwendigkeit der Freiheit*.

Warum ist dieses ebenso ungeklärt wie die Art des Verstehens der Wahrheit der *Postulate*? Problem der Analytik des ex[istierenden] Daseins!

218. Postulate

selbst gefordert –
mitgefordert in der Forderung des Gesetzes als Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift ([Kr.d.p.V. A] 238).

Dieses *so* Mitgeforderte *fordert selbst* und zwar in *der* Weise, wie es gefordert ist – die Setzung und Gesetztheit vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit.

Dadurch haben diese Ideen – (daß dieses Reale *Objekte hat*) *objektive* Realität (d. h. Möglichkeit des Daseins *von etwas Sachartigem*). Diese Objektivität ist eine *»praktische«*.

Aus Grundprinzip der Praxis und *für* diese Praxis begründet und gesetzt.

Das *sittliche Handeln* – als Selbstsein – in sich *vorstellend* – vernünftig, d. h. es *absehen auf*! *»Gesinnt«* – *Wesen des Gesinntseins und Absicht*.

Die reine Vernunft – wird als praktische – genötigt einzuräumen, daß es – in Absicht auf ihr eigenes Wesen und dessen Möglichkeit – solche Gegenstände gebe.

Praktisch sind diese postulativen Ideen *immanent und konstitutiv* [Kr.d.p.V. A 244]. (Analoga zu Schemata!)

219. Begriff der praktischen Objektivität

Objektiv – nicht *subjektiv*, d. h. nicht nur für einzelnes Subjekt, *sondern für Willen jedes vernünftigen Wesens* gültig [Kr.d.p.V. A 35 (§ 1)] (für *jedes vernünftige Wesen* gültig – was im *Wesen* eines solchen Wesens überhaupt liegt (vgl. S. 47[358])).

Nicht subjektiv: 1. überhaupt nicht für *Subjekt.*
2. nicht für *einzelne[s]* S[ubjekt] qua einzelnes.

220. Praktische Vernunft.[359]
Objekt des reinen Willens

nicht *vorausgesetzt* – als theoretische Erkenntnis –, sondern a priori notwendig praktisch mitgesetzt
und all das, was zur praktischen Möglichkeit dieses Objekts gehört.

Dieses »Objekt« ist das »Subjekt«
und zwar in seinem *Wesen*
der Mensch – qua Zweck seiner selbst
| *sein eigentliches Selbst.*

221. Idee und deren Objekte

1. Daß Ideen »überhaupt Objekte haben« (Kr.d.p.V. [A] 245).
2. Daß diese Objekte theoretisch erkennbar (möglich) sind.
3. Daß sie praktisch-postulativ setzbar sind.

[358] [Wohl Kr.d.p.V. A 47 (§ 3, Anmerkung II).]

[359] [Die in der Handschrift stehende Abkürzung »pr.V.« bezieht sich öfters auch auf Kants *Werk* »Kritik der praktischen Vernunft«.]

222. Die praktische Grundgesinnung

als »subjektiver Effekt« des *moralischen Gesetzes* ([Kr.d.p.V· [A] 257).

Reine praktische Vernunft – Selbstheit und Gesinnung.
Möglichkeit *dieser Gesinntheit* und die Postulate.
Interesse und Gesinnung.
Interesse bestimmt Urteil.

223. Praktischer Gebrauch der Vernunft

ist lediglich gerichtet auf Existenz von etwas als Folge der Vernunft ([vgl. Kr.d.p.V. A] 250/1).

224. Das Modalitätsproblem im Praktischen

Du kannst, denn du sollst.

Das Soll-sein bestimmt hier das Seinkönnen und Seinmüssen von Objekten.

225. Kategorien

als Notionen – »bedeuten immer nur ein Objekt überhaupt« ([Kr.d.p.V· A] *246*).

226. »Das höchste Gut«

in praktischer Absicht ist »unselbständig« ([vgl. Kr.d.p.V. A] 239)
dogmatisch-metaphysisch gesehen
nicht das »höchste Wesen« ([ebd., A] 252).

227. Transzendenz der reinen praktischen Vernunft

Die Ideen *»sollen überhaupt Objekte haben«* ([Kr.d.p.V. A] 245).

Welche Art des Vorstellens liegt hier vor!

Doch eine Art von *Daseinssetzung* –
apriorische Zuweisung von Objekten –
praktisches An-fordern und auf sich Zuhalten von solchem Daseienden –
gehört mit zum eigentlichen *Selbst*
(und seiner *Transzendenz*, die Kant auch hier nicht eigens faßt und in den Wesensbau ausdrücklich einsetzt!).

228. Reiner praktischer Vernunftglaube[360]

ich bin gewiß –

Ich –als welches *Selbst*!

| Selbstgewißheit – praktische und Gesinnung |.
| Sich seiner selbst – im Wesen – gewißsein!

Vgl. dazu die Tatsache des Ich denke ([Referat Bröcker] S. 11[361]*)!*

229. Freiheit des Menschen von Gott

S. 32, [Referat] Bröcker.[362]

Selbstwalterin; zwischen Erde und Himmel (Grundlegung [zur Metaphysik der Sitten]).[363]

Vgl. dazu Kr.d.p.V. [A] 182 ff.

[360] [Zu »Vernunftglaube« vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 35, S. 699 f.]

[361] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 3, S. 846.]

[362] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.d, Auszug aus Referat Walter Bröcker Nr. 11, S. 856.]

[363] [Wie bereits im Abschnitt Nr. 215 (S. 254) zitiert, steht bei Kant aber das Wort »Selbsthalterin«.]

230. Modalitäten

Soll-sein; *Muß*-sein, *Kann*-sein,

231. »Probleme«

Was liegt darin, daß die praktische Vernunft das Primat übernimmt?

/ Daß auch *reine Vernunft* letztlich betrachtet werden muß (erstlich!) als solches, worin es irgendwie um diese selbst geht, unbeschadet sie auf *Objekte* geht.

/ Das nur, 1. wenn der *Objekt*bezug als solcher ursprünglich mit einbezogen in das Wesen vom Menschen.
2. wenn dieses Verhalten selbst als Verhalten *lebenshaft.*

/ Bekommt aber dann nicht auch theoretische Vernunft und ihre Kritik eine andere, ursprünglichere Dignität? Muß nicht dann das Wesen von Wissenschaft und Sein überhaupt ursprünglich anderswoher und anders begründet werden?

232. Erkenntnis von Grundkräften und Grundvermögen!? ([Kritik der praktischen Vernunft A] 81f.)

Erkenntnis unseres reinen Begehrungsvermögens.

|

kein Begreifen der Möglichkeit derselben[364], aber auch kein beliebiges Erdichten und Annehmen.

[364] [Nach Kant (Kr.d.p.V. A 81) bezieht sich hier »Möglichkeit derselben« auf: »Grundkräfte oder Grundvermögen«.]

VII. KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

233. Verhältnis von Kritik der reinen Vernunft / Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / und Kritik der praktischen Vernunft

Über das Entscheidende war Kant sich bereits in der Kritik der reinen Vernunft klar, daß *Freiheit* als wirkliche nur *praktisch* zu erweisen und nur als praktische Wirklichkeit gewußt sein kann.

Der Boden, Ansatz und ebenso klar – ohne *Suchen und Erfinden* dem Wesen der praktischen Vernunft einverleibt – der *objektive Grundsatz der Kausalität aus Freiheit* [vgl. Kr.d.p.V. A 188].

Daher – sichtbar machen – in einer Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Die *Kritik der praktischen Vernunft* dagegen die in ihrer Aufgabe notwendig geforderte und mögliche *apriorische Begründung* – und zwar in ständiger Abhebung gegen Anlage und Gang der Kritik der *reinen* Vernunft. Die *apriorische Begründung* aber auch *in Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, denn auch da *nicht »empirisches Faktum«*, sondern das *»Faktum der reinen Vernunft«* [Kr.d.p.V. § 7, A 56] *(Faktum des »a priori« des gemeinen Wesens des Menschen)*, *das Phänomen*, das Kant freilich nicht weiter erörtert.

Dieses Faktum der reinen Vernunft jederzeit *unmittelbar* gegeben »praktisch«;[365] diese Gegebenheit aber kann nun zugleich in einer Kritik selbst *rein* – angemessen dargetan werden!

[365] [Vgl. dazu die Mitschrift von Herbert Marcuse: »In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird nun das Apriori des moralischen Gesetzes nicht mehr [wie in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten] vom gemeinen Bewußtsein aus, sondern *positiv*, von seinem eigenen Wesen her dargestellt. [...] Es handelt sich dabei nicht etwa um eine Phänomenologie des Bewußtseins. Alle Sätze der Kritik der praktischen Vernunft haben Dignität nur als *praktische* Sätze; der Mensch *ist* hier nur *als handelnder*.«]

234. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft

Grundlegung: »Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität« (Vorrede (Meiner) 8).
»Idee und Prinzip eines möglichen reinen Willens« [vgl. ebd., S. 7].

Zwar ist die »Grundlegung« für Metaphysik der Sitten nichts anderes als *Kritik der reinen praktischen Vernunft*. Weil aber diese ob des Primats der reinen praktischen Vernunft zugleich die ganze Einheit d[es] Vernunftprobl[ems] in sich schließt – und dieses nicht gegeben werden soll –, jetzt statt der Benennung Kritik der reinen praktischen Vernunft: *Grundlegung zur* [vgl. ebd., S. 8].

Was verlangt *die Erörterung des Primats*?

Reine Vernunft als Interesse nehmende – »Leben« | »Mensch«.

Auch *methodisch* anders als Grundlegung?

1. In ständiger Abhebung gegen spekulative *Kritik*
2. *Grundfaktum* der reinen Vernunft als Interesse nehmender
3. Wesenstatsache.

Was muß *vor* beiden »Kritiken« liegen?

235. Methode der Kritik der praktischen Vernunft

Woraus wird der *umgekehrte Gang* der Kritik der *praktischen* Vernunft notwendig!

Weil als Prakta [?] – *Wille* – eine andere *Wirklichkeit*; mit eigener Wißbarkeit und Wahrheit und *Seinsart*.

Der *umgekehrte* Gang nur *Folge* eines ganz *anderen Standpunktes*, und dieser kommt erst rein heraus in und durch die Kritik der praktischen Vernunft. *Er ist aber schon in der gemeinen sittlichen Vernunfteinsicht.*

Das *Selbst* – der sittlichen Handlung – dieser Spontaneität
|*»ist« ganz anders*
und alle Sätze eine ganz andere Dignität.

236. Die Methode der Kritik der praktischen Vernunft

Ausgangsstellung: das moralische Gesetz – (was heißt das?)
1. zum Dartun des Faktums der *praktischen* Freiheit.
2. Nach ihm (dem moralische Gesetz) erst der Begriff des Guten und Bösen zu bestimmen ([Kr.d.p.V. A] *110*),
denn moralisches Gesetz macht allererst den Begriff des Guten möglich ([ebd., A] 112).

237. Die theoretische reine Vernunft und ihre Analytik als Wogegen des Abhebens der praktischen (!)

Gewiß möglich und von Kant *ganz entschieden* durchgeführt und doch die Frage: ob das Wogegen nicht mit *vorgibt* die *Perspektiven* – selbst wenn nur negativ.

Frage: ob die Art der Kantischen Behandlung des Theoretischen (d. i. Ontologie der Natur) auch dazu nicht bestimmte Einschränkungen gibt
eben nur gewisse Perspektiven – gewisse *nicht*?

238. Allgemeines zu Kritik der praktischen Vernunft

Architektonik – nach Kritik der reinen Vernunft,
aber durch eigentümliche Abweichungen und Umkehrungen kommt doch das Spezifische der praktischen Vernunft heraus.

Ständige Wiederholungen – im Kreise
a) am Thema
b) an der Eile der Bearbeitung?

Daß Kant nicht einen ursprünglich eigenen Weg fand, um von Grund aus die andersartig[e] Probl[ematik] *darzustellen.*

239. [Die Frage nach dem Menschen]

Die Analytik der reinen *praktischen* Vernunft und die Frage nach dem *Menschen.*

240. Methode der Analytik der Grundsätze[366]

Erklärung	§ 1.	
Lehrsätze	§§ 2–4.	*Exposition* [vgl. Kr.d.p.V. A 80]
Aufgaben	§§ 5 und 6.	
		Deduktion [vgl. ebd.]

241. Leben

Vermögen zu Handeln nach Gesetzen des Begehrungsvermögens [Kr.d.p.V., Vorrede, A 15 f., Anm.].

Begehrungsvermögen: Vermögen des Ursacheseins durch Vorstellung ... [vgl. ebd.].

Seinsweise, die auf das Sein dieses Seienden selbst bezogen – *Selbst-bestimmung* – | »*Subjekt*« qua *Selbst.*

[366] [Kritik der praktischen Vernunft. Erster Teil. Erstes Buch. Die Analytik der reinen praktischen Vernunft. I. Hauptstück. Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft.]

242. Begehrungsvermögen[367]

Begierde nach: »Gegenstand« – Was – (Materie –) (ob voraus-ge-
[vgl. Kr.d.p.V. § 2, A 38 f.] setzt; abhängig als selbst erst bestimmend![*]
Verwirklichung der Gegenstand (Wirklichkeit des Gegenstands je durch Gegenstand!)
(Begehrungsvermögen als *verständiges*[368] = Wille; darin schon Kausalität ([Kr.d.p.V. A] 56/7). Verhältnis[368] des Verstandes zu Objekten = zu Begehrungsvermögen ([ebd., A] 96).)

Darin ist *praktische Erkenntnis.*
Absicht – abgesehen auf Wirkung.
Mittel zur Wirkung ist *Handlung* [vgl. ebd., § 1, A 36].
Handlung ist vorgeschrieben durch *Regel.*
Regel *vorgestellt* – im Absehen auf.
Regel – ist Imperativ – | solche, die durch ein Sollen bezeichnet wird [vgl. ebd.].
wo Vernunft den Willen nicht gänzlich unausbleiblich bestimmt.

Imperative, die den Willen schlechthin als Willen bestimmen, sind kategorische [vgl. ebd., A 37].

*

[*] Was der Gegenstand als begehrter bestimmt, ist die *Lust.*[369]
Lust gründet sich auf Empfänglichkeit für | Empfindung der
= *Abhängigkeit von* – | *An-nehmlichkeit* der *vergnügende Gegenstand*! [Vgl. ebd., § 3, A 40 f.]
hier Beziehung auf vorstellendes Subjekt nach Gefühlen, nicht auf Objekt nach Vorstellungen [vgl. ebd., A 40].

[367] → »Verabscheuungsvermögen« ([Kr.d.p.V. A] 101)!
[368] [Verbindungsstrich von:] *verständiges* [zu:] Verhältnis...
[369] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 32, S. 696.]

243. Wille und bloßes Begehrungsvermögen

[Wille:[370]] »sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, [d. h.] unabhängig von Naturinstinkten, zu bestimmen« (Grundlegung[371] 89).

244. Wille | und Wesenswille | – Freiheit | Intelligenz

[Wille] eine Art »Kausalität lebender Wesen, *sofern sie vernünftig sind*« (Grundlegung [zur Metaphysik der Sitten (Meiner). Dritter Abschnitt (Anfang)] 74) (Wille – *intelligible Kausalität* [Kr.d.r.V. A 544, B 572]; Kausalität einer Intelligenz).

Kausalität ist immer Kausalität »nach Gesetzen« [Grundlegung (Meiner), S. 87 ff., vgl. S. 33 ff.].

Bestimmend ist die eigene Vernunft – *der Wille eigener Wille* (»Der Wille ist das eigentliche Selbst« ([vgl.] Grundlegung 88)); das kann er nur sein unter der Idee der Freiheit, und muß in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden [vgl. Grundlegung, S. 77].

Das Gesetz des eigenen Willenswesens selbst wollen; *»eigene Gesetzgebung«* = Freiheit (praktische) (Grundlegung 79). Das bestätigt der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft [Grundlegung, S. 84].

Die Vernunft muß sich als Intelligenz denken, um sich als praktisch denken zu können;

[370] [Verbindungsstrich zu Begriff »Wille« in der Überschrift.]

[371] [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer). Dritter Abschnitt. Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie (S. 85–94).]

245. Der Wille eines jeden vernünftigen Wesens legt sich selbst als das allgemeine Gesetz auf

nämlich: »die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetz zu machen« (Grundlegung [zur Metaphysik der Sitten] (Meiner) 72).

Der schlechthin gute Wille enthält bloß die Form des Wollens überhaupt (ibid.).

246. Wodurch wird Vernunft »praktisch«, d. h. eine den Willen bestimmende Ursache?

Durch Interesse (Grundlegung [zur Metaphysik der Sitten (Meiner)] 90, Anm.);
ein Interessenehmen an; (nicht nur getrieben zu ...)

Reines Interesse –: w[enn] Allgemeinheit der Maxime als Gesetz – der alleinige Bestimmungsgrund [vgl. ebd.].

Logisches Interesse [ebd.]!

Interesse an den Ideen![372]

247. Wesenswille[373]

»Wesen« – aber – Geschaffensein – *Endlichkeit.*

Ob *Postulate* notwendig und unter welcher *Voraussetzung*?

Das *Wesen* des *Menschen* –
durch Dialektik und Postulate tiefer
höchstes Gut / weiter bestimmt.

Zweck seiner selbst!

[372] [Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Dritter Abschnitt. Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt (S. 77–82 nach der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer).]

[373] [Vgl. insbes. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Dritter Abschnitt. Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden (S. 75–77 nach der Meiner-Ausgabe).]

248. Sich – für sich selbst – im Wesen verwenden. Wesenswille

Das Sichersein seiner selbst –
als praktisches Selbstbewußtsein.

249. Selbst-sein

Im praktischen Selbstbewußtsein ist das *Intelligible* selbst in seinem Daß und Was *immanent*, obzwar *praktisch gegeben*. Das *Intelligible* jetzt *immanent* »im« Felde *praktischen Erkennens* ([vgl. Kr.d.p.V. A] 188/9).

Wesen der *»Immanenz«* jetzt neu bestimmt.

Dieses Immanente auch noch ein *»uns Gegebenes«* [vgl. ebd.].

↓

Mit dieser Wirklichkeit das *Daß zugleich sein Was*
des Bestimmens und *Bestimmtseins*!

weil das *Was* – eben *Handlung* und zwar *sittliche* – | Ex[i-
| stenz]!

die *essentia* in der *existentia*!

250. Das Sich für sich verwenden. Dieses Selbst-bewußtsein(*) und die Achtung (»Selbstadel« ([Kr.d.p.V. A] 176)[374])

Praktische Vernunft hat es primär nicht mit Gegenständen und auch nie mit Gegenständen, sie als solche zu erkennen, zu tun; sondern: mit ihrem *eigenen Vermögen*, und zwar Vermögen: Gegenstände *wirklich* zu machen [vgl. Kr.d.p.V. A 160].

Das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund wird in seiner Einzigartigkeit und Ungleichartigkeit zum empirischen – »durch eine eigentümliche Art von Empfindung kenntlich gemacht« für *das Innewerden einer Zumutung zum Gehorchen* ([A] 164).

Der gemeinste praktische Vernunftgebrauch *»bereichert«* so den obersten praktischen Grundsatz vor allem Vernünfteln und Wissenschaft ([A] 163).

»Das moralische Gesetz versichert uns der Bezogenheit unserer Handlungen auf das intelligible Substrat« [vgl. A 178]

(»in Ermangelung der Anschauung desselben«).

*

(*) Dieses Sich seines Wesens - Selbst - *Sichersein* – als Grundcharakter des *Seins* des Selbst – der *praktischen* Vernunft und damit der reinen Vernunft.

Frei-*sein*! *»nicht für sich dinghaft«* | sondern dieses Sein – qua »*Bewußt*sein« konstituiert *Offenbarkeit*! »Inne«-sein! *Wille* –

[374] [Der Terminus bei Kant lautet aber »Selbst*tadel*« (nach allen Ausgaben).]

251. Vernunft und Mensch

Theoretischer und *praktischer Gebrauch* (vgl. [Kr.d.p.V. (Meiner)] S. 77 [A 115]) (sich für sich selbst und die eigenste Möglichkeit und Wirklichkeit (*»Willensgesinnung«* ([Kr.d.p.V. A] 116)) verwenden (vgl. [A] 32);[375] das Phänomen des *Sich-ver-wendens (Achtung)* ganz andere Wirklichkeit und Wahrheit).

Praktischer Gebrauch und »Leben«.

Vernunft und Leben.

Vgl. [Kr.d.p.V. A 28 und A] *29/30*: Begehrungsvermögen – das sich selbst zur Bewirkung der in ihm vorgestellten Gegenstände bestimmen kann.

Durch dieses *Bestimmen* (dete[rminatio]) ergibt sich *Realität*, und *praktische* – der *Vernunft.*

Sie – die *reine praktische Vernunft* – ist als solche konstitutiv für *ihre Wirklichkeit.*

Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange [Kr.d.p.V. A 30]. Wenn der Wille »in der Tat frei ist«, dann *ist* reine Vernunft *unbedingterweise praktisch* [vgl. ebd.].

Der *reine Gebrauch* der praktischen [Vernunft] ist immanent, der empirisch bedingte dagegen transzendent [vgl. A 31].

252. Reine Vernunft – als praktische

= »sinnlich gar nicht interessierte Vernunft« ([Kr.d.p.V. A] 108).

Beurteilen, was *an sich (nicht beziehungsweise)* gut und bös ist [vgl. A 109].

negativ.

[375] *d. h. sein eigenstes reines Wesen wollen.*

Positiv: Ein Vernunftprinzip wird schon an sich als Bestimmungsgrund des Willens gedacht, »sofern dieses bloß die *gesetzliche* Form vorschreibt« ([A] 112).
So ist dieses Prinzip: *praktisches* Gesetz a priori
und *reine Vernunft ist für sich praktisch* ([vgl. A] 109).

»Formales Gesetz«: schreibt der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vor ([A] 113)
um des Gesetzes willen –
d. h. *seiner selbst willen.*

253. Theoretische und praktische reine Vernunft[376]

Praktische Vernunft – *daß* reine Vernunft als *praktische* wirklich *ist*. Mit diesem *Daß* zugleich ihre Möglichkeit. Diese Möglichkeit der reinen Vernunft als praktischer a priori notwendig darzustellen, weil das Faktum selbst *a priori*(*)!?

Reine theoretische Vernunft – theoretisch – Erkennen – Sinnlichkeit. Hier die Möglichkeit erst bestimmen und begrenzen – und so, daß *reine* spekulative Vernunft *nicht* wirklich ist.

*

(*) Praktische Vernunft soll gerade als *reine* praktisch sein, und ist es; hier nicht Übersteigen der Grenze, sondern gerade *Einnehmen* der Mächtigkeit.

Kritik (bei spekulativer Geltendmachung des *Si[nnlichen]*) umgekehrt: *Zurückweisung der Sinnlichkeit!*
Abhaltung der empirisch bestimmten Vernunft.

[376] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 36, S. 700–713, bes. S. 710 ff.]

254. Das moralische Gesetz ein apriorisches Faktum!(*), [377]

hölzernes Eisen!

Faktum – doch immer empirisch!? Das »daß« – hier *»vor«* aller Erfahrung und nicht *durch* Erfahrung – aber *nicht ohne?*

Wesenstatsache – das Daß der Zugehörigkeit zum Wesensbestand unserer Vernunft – qua reiner Vernunft.

*

(*) *Daß Sittlichkeit keine Chimäre* (Hirngespinst) sei, das folgt, wenn Autonomie des Willens wahr und als ein Prinzip a priori schlechterdings notwendig sei.[378]

255. Faktum des moralischen Gesetzes

Nur *daß* es uns interessiert, ist gewiß,
nicht aber: wie und warum –
und ferner: daß es uns interessiert, weil es gilt,
nicht: daß es gilt, weil es uns interessiert.

256. Das einzige Faktum der reinen Vernunft
([Kr.d.pV. A] 56, vgl. 72, 74, 81)

das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, d. h. das Bewußtsein dieses Grundgesetzes.

Zu solchem Gesetz gehört wesenhaft *Bewußtsein*; weil es ja praktisches Gesetz ist | = Bewußtsein der Freiheit! ([Kr.d.p.V. A] 79/80) praktisches Bewußtsein

»Es dringt *sich für sich selbst* uns auf« [A 56].

[377] [Vgl. Kr.d.p.V. A 56, 72ff., 81, 96.]

[378] [Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Zweiter Abschnitt (Ende), S. 73 (Meiner).]

Kritik der praktischen Vernunft fängt von der Wirklichkeit der reinen praktischen Gesetze an. Statt der Anschauung legt sie denselben zugrunde »den Begriff ihres Daseins in der intelligiblen Welt«

den Begriff *der Freiheit* ([A] 79).

Vgl. [A] 96/7.

257. Begriff einer übersinnlichen Natur

Vgl. [Kr.d.p.V. A] 74 f.: »eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft«.

»Die Möglichkeit einer solchen [...] bedarf keiner Anschauung a priori (einer intelligiblen Welt)« ([A] 78).

258. Die praktische Realität der Kategorien der Freiheit

Alle sind *Modi* einer einzigen – ihr Bestimmungsgrund in der Vorstellung des Gesetzes der Freiheit.

Sie beziehen sich auf die *Willensgesinnung*. Diese *Wirklichkeit* bringen die Kategorien selbst hervor – *als jene Modi*. Sie sind »sogleich Erkenntnisse« – brauchen nicht erst auf Anschauungen zu warten ([Kr.d.p.V. A] 116).

259. Freiheit[379]

Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft
= *ein unbedingtes Gesetz.* | [Kr.d.p.V. A] 52/3; vgl. 72.
= *positive Freiheit.* |

Freiheit – positiv: nicht *unmittelbar* zu wissen; dazu wäre notwendig intellektuelle Anschauung ([A] 56).

Wie steht es mit der *negativen*? | *transzendentale* Freiheit
Auch sie nicht! | *intelligibel*
| *Erscheinungen*

260. [Zu Referat von Helene] Weiß[380]

1. Die Klarheit und Sicherheit der Darstellung gründet worin?
   Daß die »Analytik« *verstanden* ist.
2. Die Klippe überwunden;
   wieder durch ein klares Verständnis des *Ganzen.*
3. bisher die *schwierigste* und *umfassendste* Aufgabe.

Im einzelnen: Abschnitt *3!* | *Praktische Wirklichkeit*
| *»Idee des Ganzen«*[381]
ἀρχή – τέλος; Bestimmungsgrund und Gegenstand.[382]

[379] *Vgl. Blatt: Das einzige Faktum der reinen Vernunft.* [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 256, S. 274 f.]

[380] [Das Referat befaßt sich mit dem zweiten Buch des ersten Teils von Kants Kritik der praktischen Vernunft. Es wird unter dem Titel »Dialektik der reinen praktischen Vernunft. I. Hauptstück und II. Hauptstück. Nr. I – V« im Abschnitt Nr. 64 »Äußerer Rahmen und Abfolge der Referate« als 11. Referat (27. Januar) genannt (S. 132). Nach Weiß' eigener Mitschrift hielt sie das Referat in der 13. Sitzung vom 17. Februar 1932. Das Referat liegt in der zu Heideggers Nachlaß eingerichteten »gelben Mappe« als Typoskript mit dem Titel »Dialektik der reinen praktischen Vernunft. I. Hauptstück und II. Hauptstück Abschnitt 1–5« vor. Weiß (1901–1951) studierte (mit Unterbrechungen) von 1920 bis 1934 bei Heidegger und promovierte 1935 in Basel mit einer Dissertation zum Thema »Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles« (Nachdruck: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967).]

[381] [Vgl. Anhang III.2.e, Auszug aus Referat Helene Weiß Nr. 2, S. 858.]

[382] [Vgl. Anhang III.2.e, Auszug aus Referat Helene Weiß Nr. 3, S. 858 ff.]

Praktische Vernunft – *eigentliches Selbst*, um dessen Verwirklichung es geht. | *Praktische Realität*
»Leben«.

Begriff der Handlung.[383]
Begriff des *Willens* (vgl. *S. 7!*[384] richtig) im Unterschied zu Begehrungsvermögen.[385]
S. 6.[386] Be-stimmungsgrund –
bestimmen (*ausmachen von Realität* – Wirklichkeit)
S. 17.[387]

261. Fragen[388]

I. 1. *Bau* der Analytik der reinen praktischen Vernunft
1. Grundsätze, 2. Begriffe → – Sinne | vgl. [Kr.d.p.V. A] 73 f.)
2. Warum umgekehrt![389]
praktische Vernunft – Begehrungsvermögen! | vgl. [A] *160* ff.
3. Auch die *Analytik* der Grundsätze qua Analytik hat hier einen ganz anderen Charakter.

II. Begriff der *praktischen Objektivität*
und demgemäß: *objektive Realität als praktische Realität* immer *»objektiv« (nicht subjektiv)*

III. Begriff des Guten allererst möglich durch moralisches Gesetz.
Inwiefern? | vgl. [A] 110 ff.

[383] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 30, S. 695.]
[384] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.e, Auszug aus Referat Helene Weiß Nr. 5, S. 861.]
[385] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 31, S. 695 f.]
[386] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.e, Auszug aus Referat Helene Weiß Nr. 4, S. 860.]
[387] [Im vorliegenden Band Anhang III.2.e, Auszug aus Referat Helene Weiß Nr. 6, S. 861 ff.]
[388] [Die Fragen schließen sich an die Thematik des Referats von Helene Weiß an.]
[389] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 33, S. 697.]

262. Die »Analytik« der reinen praktischen Vernunft. Fragen

Inwiefern doch eigentlich *»synthetisch«*?

Vgl. III. Abschnitt der Grundlegung [zur Metaphysik der Sitten] und [Kritik der] praktischen Vernunft, Vorrede.

263. [Übergang zu anderem Gebrauch der Vernunft]

Vernunft im Übergang zu einem ganz anderen Gebrauch betrachtet ([Kr.d.p.V. A] 11/12).

264. [»Das schlechterdings Gute«]

»Das schlechterdings Gute«,
»die oberste Bedingung alles Guten«
ist der *reine Wille*, | der *sich selbst Gesetz* ist | ([vgl. Kr.d.p.V. A] 109).

VIII. ZUSAMMENFASSENDE FRAGEN ZU KRITIK DER REINEN VERNUNFT UND KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

265. Zusammenfassend behandeln

1. *Metaphysik*begriff.
2. *Reine Vernunft* als Problem – *qua Gegenstand.*
3. Ansatz und Weg der Behandlung – qua *Methode.*
4. Seinsproblem – Modalitäten.
5. Freiheit – Grundposition und Haltung.

266. Zusammenfassende Fragen[390]

1. *Praktisch-dogmatische Metaphysik* – welche Gestalt die Metaphysik einnimmt, die *eigentliche.*
   Metaphysik der Sitten und Metaphysik der Natur.
   Materiale Vernunfterkenntnis aus Begriffen.
   Formale Vernunfterkenntnis aus Begriffen.
   Metaphysica generalis; vgl. Baumgarten perfectum — perfectissimum!
2. Wie stehen dazu die *beiden Kritiken*? | *vgl. Kritik der*
   Bestimmen das Wesen der reinen Vernunft.(•) | *Urteilskraft*
   a) Kritik der reinen Vernunft
   Geltendmachung der *Sinnlichkeit* und Zurückweisung in Schranken.
   b) Kritik der praktischen Vernunft
   Zurückweisung der Sinnlichkeit[391] und Einnahme der Mächtigkeit
   » ? « *qua Bestimmungsgrund*
   Daher nicht: Kritik der *reinen* praktischen Vernunft.

(•) – *Immer Sinnlichkeit* wesentlich mit im Thema!
Vernunft *und* Sinnlichkeit – ein Problem, aber nicht in der Einheit der Sache, der *Basis.*
(nur)

Ein trad[itioneller] und äußerlicher Titel für ein zentrales Problem – (»Endlichkeit« – und Sein).

[390] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 36, S. 700–713.]
[391] als reiner, aber nicht überhaupt; vgl. *»höchstes Gut«.*

Angewiesenheit *auf Sinnlichkeit.*

Praktische Vernunft – als ganze vom *»höchsten Gut«* – her – genau entsprechend – in theoretischer Erkenntnis | *Erfahrung* |

3. Die Basis der Grundlegung –
   zunächst *»Vermögen«* der Seele – Psychologie – Anthropologie
   aber: Kr.d.p.V. [A] 16, Anm.
   und *vor allem*: [A] *81* über *Grundvermögen.*
   a) Die Gegebenheit des Daß des *ich denke* –
      steht nicht schon damit die *transzendentale Freiheit fest*
      vgl. aber: doch ein *Interessenehmen an Einheit* –
      doch nicht Wahl, sondern Grundinteresse der Vernunft überhaupt ἓν. (Kr.d.p.V. [A] 256)
      hierzu auch – *postuliert Freiheit* [Kr.d.p.V. A 168] –
      (»Aufgegebensein der Ideen« durch die Natur unserer Vernunft ([vgl. Kr.d.r.V.] A 669 ([642/]643).) ←
   b) Der Ansatz und Anfang der Kritik der *praktischen* Vernunft
      »gleichsam ein Faktum« [Kr.d.p.V. A 81] –
   c) »unsere Naturanlage« –
      Berufung darauf (Schluß der Elementarlehre in Kritik der reinen Vernunft).
   d) Das rein sich mit sich selbst beschäftigen (Kr.d.r.V. [A
      Das rein sich für sich selbst verwenden | 680])
      aber dieses qua *ex[istierend] transzendental*! | *»Sinnlichkeit«* |
4. Die Weise des Seinsproblems und der Umkreis seiner thematischen Zulässigkeit
   Etwas – »Natur« – Person – Sollen.
   Logik
   Seinsproblem und Modalitäten –
   Modalität im Praktischen –
   | *Soll-sein* und Sein sollen
   | *Kann-sein*
   | *Muß*-sein

Modalität überhaupt und Zentrierung in »Existenz«
|
Beziehung zum Erkenntnisvermögen | *Baumgarten*
Beziehung *zum Willensvermögen*!

5. *Freiheit* – als Grundfaktum –
Freiheit zum Gesetz – als Freiheit von *Si[nnlichkeit]*
und von *Gott*.
Das »von« negativ formal dasselbe und doch verschieden.
Freiheit und Schöpfung (Kr.d.p.V. [A] 182 [ff.]).
Freiheit in Antinomie und Freiheit als *praktische*.

267. Der Begriff einer praktisch-dogmatischen Metaphysik

dogmatisch – setzend – Wirklichkeit – ohne anschauliche Ausweisung.
praktisch – innerhalb der Praxis – in praktischer Absicht – und für diese notwendig setzen.
Dabei das *Setzbare* schon vorausgesetzt.
spekulative Metaphysik –Tradition.

Nicht aus dem Wesen des Menschen frei entwickelt. Ist so etwas möglich?

Ja! im Sinne der radikalen Aufgabe – zu fragen und zu bestimmen, was der Mensch sei! Kann das ein einzelner! Freischwebend nein!

Wie aber muß es geschehen!

An welchem Leitfaden? | *Seinsverständnis* |

268. Andrängen der Empfindung. Andrängen – Sichaufdrängen des moralischen Gesetzes[392]

Affektion[393] – sinnl[iche].
Reine praktische Selbstaffektion.

Das Andrängen des Dawider | entsprechend das
Das Andrängen des Zumutens | Mitandrängen.
Mit ...

269. Wie vermeidet Kant die Fatalität der Handlungen?

Sie ist unvermeidlich, wenn Handlungen – qua *Ding an sich in der Zeit* [vgl. Kr.d.p.V. A 180 f.]. Dann hängt *alle* Kausalität von etwas ab, »was gänzlich außer der Gewalt der Handlungen ist« [vgl. ebd.]. Raum und Zeit »wesentlich Bestimmungen des Urwesens«, wir selbst dann nur inhärierende Akzidenzen [A 182].

Vermeidlich, wenn Ding an sich *nicht in der Zeit.*

Schöpfung geht die Erscheinungen nichts an. »Dinge sind erschaffen.« *Hier als Noumena!* [vgl. A 183] und nur so.

Gott qua Schöpfer also nicht Ursache der *Handlungen in der Sinnenwelt* [vgl. ebd.].

*

Hinter den Unterschied von *Ding an sich und Erscheinung* nicht zurück, sondern sie[394] gerade die *alles entscheidende*, soweit hier überhaupt theoretisch zu fragen und zu entscheiden *ist.*

[392] [Vgl. Kr. d. p.V. A 56, A 164 f.]

[393] [Verbindungsstrich zur Überschrift:] *Andrängen der Empfindung.*

[394] [Das Pronomen »sie« bezieht sich hier wohl auf »die Unterscheidung« (von Ding an sich und Erscheinung), auch wenn hier versehentlich »Unterschied« steht.]

270. Das moralische Gesetz als »formales«

»Formal«: 1. *nicht material* bestimmt,
2. aber gerade qua *forma bestimmend* (das wesenhafte sich Anweisen *an* das Material).
Vorgehend wie – die volle Praxis und Lage *zusehen*, worauf hin und wie zu nehmen ist.

Praktische Vernunft kehrt gar nicht in sich zurück, sondern ist *praktisch bestimmend* und nimmt gerade das Sinnliche in sich auf –

daher – | aber nicht *theoretisch* – darauf a[ls] s[olche] gerichtet und von da bestimmt.
| sondern *praktisch* –

Die *Zurückweisung* der Sinnlichkeit als möglicher Triebfeder ist *nicht Abschreiben* der Sinnlichkeit in der Handlung, sondern *um-gekehrt*: *Aufnahme* und Über-windung – und *so!* gerade gelten *lassend*.

Man darf nur nicht das Handeln des Menschen vom ersten Ansatz her sehen und in Absicht auf bloße *Gültigkeit und Wert*!

271. Intelligible Kausalität

Wenn darnach innerhalb der Welt gefragt wird, braucht das nicht notwendig schon die Freiheit einer sittlichen Handlung zu sein ([Kr.d.r.V.] A 450: vom Stuhl aufstehen).[395]

Dagegen spricht nicht [Kr.d.r.V.] A 547 f.: Das *Sollen* drückt eine Notwendigkeit aus, die sonst nicht vorkommt in der ganzen Natur.

Wo steht | *nur* | *das Sollen*?
und vor allem jetzt handelt es sich *schon* um die *engere* Frage der *Kausalität der Vernunft*, *nicht* um intelligible Kausalität überhaupt.

[395] [Am Rand zu diesem Absatz mit grünem Stift ergänzt:] *th[eoretisch]*.

272. [Praktische Freiheit]

Kann man also auf praktische Freiheit sich berufen *als ein* – für die theoretische Metaphysik – in Frage kommender Befund? *Nein!*

Kann man also durch eine Erläuterung von praktischer Freiheit her irgendwie überhaupt das Problem der Antinomie IX. [Abschnitt (Kr.d.r.V. A 515 ff., B 543 ff.)] treffen? Nein!

Und *was* kann erläutert werden: nur dergleichen Kausalität der Vernunft für sich.

Aber – unter welchen wesenhaften Grenzen? Ganz andere »Erfahrung«.

Also wie wäre mit der Kantischen Erläuterung *interpretatorisch zu verfahren*?

Ihre praktische Andersartigkeit zu zeigen, um so das Theoretische abzuheben; dazu aber dieses als Problem zuvor herausstellen – zugleich aber im Rahmen der Übungen | *abwegig.* |

273. Freiheit – praktische und transzendentale

Ich kann, denn ich soll,
d. h. *ich kann wirklich*; die Wirklichkeit der Freiheit nur praktisch zu erkennen (vgl. [Kr.d.p.V. A] 53 f.). (Vgl. die ausdrückliche *methodische* Forderung Kants (Kr.d.p.V. [A] 190/1). – Wenn schon Orientierung an praktischer Philosophie – dann, um gegen sie abzuheben!! und den eigenen Weg der spekulativen Philosophie [?] zu nehmen [?].)

Aber im theoretischen Gebrauch und Kritik der reinen Vernunft nicht eine *Wirklichkeit* – auch nicht eine Möglichkeit, sondern nur ein *Nichtwiderstreit*
| *auch gesetzt*, es gebe dergleichen nicht. |

Ohne das ganz klar und grundsätzlich auseinanderzulegen, kann die *praktische Freiheit* bei der Antinomie schon gar nicht herangezogen werden.

Wenn schon, dann wäre gerade dieses die Aufgabe gewesen, den gänzlichen Unterschied der Beweisbarkeit – Beweiskraft – Wahrheit und Wirklichkeit zu zeigen (vgl. [Kr.d.p.V. A] 73 finis; vgl. 82 und 83, 84).

Zugleich aber eben zeigen, wie Idee der Freiheit qua *absoluter Spontaneität* ein *analytischer* Grundsatz der reinen spekulativen Vernunft, was deren [der Freiheit[396]] Möglichkeit betrifft ([vgl. Kr.d.p.V. A] 84). (Erscheinung – Ding)

274. Transzendentale und praktische Freiheit

Nicht etwa: praktische Freiheit, indifferent *erfahren*, angeschaut und daraus auf intelligible geschlossen,
sondern umgekehrt: *diese* als nicht unmöglich angezeigt und jene uns nur *praktisch »versichert«* ([Kr.d.p.V. A] 178).(*)

Die praktische Freiheit auch nicht als *psychologischer* Index und Veranlassung, um die *transzendentale* überhaupt »abstrakt« zu denken, sondern diese transzendentale aus dem Begriff der Kausalität qua *Notio*; ich denke *etwas* –
ich denke – *Grund zu* ...
nur das *daß* – das *x* – und *Nicht-widerstreit* des *Intelligiblen* –
der Nicht-widerstreit durch das Faktum (?) der *Erscheinungsmäßigkeit* des *Seienden*!

*

(*) Dieses *Sichersein und Versichertsein* (dieses *»Sein«*) eine ganz andere Haltung des Menschen – als *das gewiß-wissen*! | und nicht angängig aus jenem *für dieses* (das Th[eoretische]) *Inhalte* und *Belege zu machen*! || sondern aus Theor[etischem] bleibt jenes schlechthin draußen!

[396] [Pfeilstrich von »deren« zu »Freiheit«.]

275. Transzendentale Freiheit und praktische

eine *Kausalität* – Ursachesein im Sinne des *von selbst anfangens* eines Zustandes.

von selbst; was heißt »Selbst«?

Das *Selbst* – ist eigentlich *Wille*[397] –
und das nur *praktisch zu wissen* –
und *Wille* vgl. Z.[398]

Selbst-tätigkeit als *willentliche*, diese in sich *Selbst-bestimmung* – | gar nicht zu unterscheiden, es sei denn, die willentliche als *transzendentale.*

276. Δοκέω

Καὶ εἰ μὲν ἦν καλός, ἐφοβούμην ἂν σφόδρα λέγειν, μὴ καί τῳ *δόξω* ἐν ἐπιθυμίᾳ αὐτοῦ εἶναι. ([Platon, Theaitetos] 143 e 6 sq.; vgl. 144 d 4)[399]

[397] [Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Dritter Abschnitt. Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie, S. 88 (Meiner).]

[398] [Bezug unklar. Zum Begriff »Wille« vgl. die Abschnitte Nr. 146 und Nr. 147, S. 204 f.]

[399] [Das Zitat ist mit grünem Stift durchgestrichen.]

IX. [DISKUSSSION DER REFERATE ZU A. G. BAUMGARTENS »PSYCHOLOGIA« UND »COSMOLOGIA RATIONALIS« IM HINBLICK AUF KANTS BEGRIFF DER METAPHYSIK]

A. [Zu Referat von Heinrich Ropohl über A. G. Baumgartens »Psychologia« (Metaphysica §§ 502–799)]

277. Das Entscheidende im Philosophieren Kants

Die kritische Haltung gegen sich selbst –
so weit, daß er primär nicht mehr die Anderen braucht als Prügelknaben,
sondern selbst tief genug gegangen und konkret genug, um über sich hinauszugehen (an Herder *1768*).[400]

Der *transzendentale Schein* mußte selbst erst entdeckt werden, d. h. die Metaphysik selbst erst so ausgearbeitet, daß sie sich als solche bot.

Vgl. Dissertation [1770]! Aber nicht! als sei dort schon Anti-n[omie] g[esehen], nicht einmal transzendentaler Schein, sondern *Vor-form*.

278. Das »Daß« der reinen theoretischen Vernunft[401]

als Ausgang fraglos gegeben in Gestalt der *spekulativen Metaphysik*; d. h. zugleich als *natürliche Metaphysik* (Denken des Un-bedingten; | Logik | und zwar »Logik« nicht als Disziplin, sondern in der Herrschaft des Denkens bei aller theoretischen Erkenntnis; diese im Ganzen und aufs Ganze (Sein) gesehen).

Die Frage: welchen Charakter dieses *Daß* hat und d. h. seine Gegebenheit *für* den Menschen *mit* ihm; beschäftigt Kant nicht. *Ihm genügt* die Ungezweifeltheit. Ihm liegt *einzig* daran, das Geschäft der Kritik durchzuführen: d. h. *was* diese reine theoretische Vernunft ist.

[400] [Die Textstelle (oder deren Inhalt) findet sich *nicht* in Kants Brief an Johann Gottfried Herder vom 9. Mai 1768 (in: Akademie-Ausgabe Bd. X, S. 73) und konnte auch im »Bonner Kant-Korpus« (einschließlich aller in der Akademie-Ausgabe vorliegenden Briefe) und in anderen Briefausgaben nicht aufgefunden werden.]

[401] Vgl. die transzendentale Elementarlehre nach ihrem methodischen Charakter das »daß« und Faktum unserer menschlichen Natur?

279. [Kritik in der Absicht, daß Vernunft als reine wirklich praktisch ist]

Kritik – jetzt in Absicht das »Dartuns«, *»daß es reine praktische Vernunft gebe«* [Kr.d.p.V., Vorrede, A 3],
daß Vernunft als reine wirklich praktisch ist [ebd.][402]
(wirklich in Tat und Wahrheit).

Durch Praxis – Tathandlung – erreicht sie ihre und ihr Begriff *Realität*.

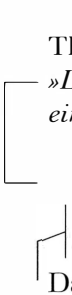
(Gerade das, was gesucht und angestrebt wird; während bei *spekulativer* gerade zeigen, was sie vermag (ist) und daß sie als *reine nicht wirklich* (spekulativ) theoretisch ist.)

Praktische Realität – *wesensmäßige Zugehörigkeit* zur *faktischen* Handlung als *faktischer*:
Wir wissen das moralische Gesetz.
Grundfaktum:[403]

1. Welcher Art von Wissen?
2. Was ist das Gewußte?
   a) Das Gesetz –
   b) Der durch solches Gesetz bestimmte Wille
   c) des für diesen Willen notwendigen Objekts (höchstes Gut) (»ihm a priori gegebenes Objekt« [ebd., A 5 f.])
   d) Notwendige Bedingungen dieses Objekts (Unsterblichkeit und Gott).

[402] In denen die Prinzipien ihrer Möglichkeit »angegeben werden« [vgl. Kr.d.p.V. A 15], d. h. Freiheit wird als »ein Faktum bestätigt« [A 9], aus *dem aprio[rischen] Faktum des Sittengesetzes*.
»Faktum a priori« [vgl. A 81, A 96].
[Am rechten Rand (Enzifferung fraglich):] *Baumg[arten]*.

[403] Wie *wird das moralische Gesetz in uns angetroffen*? Als was? Auf welche Weise?



Themafeld »Begehrungsvermögen«[404]
»*Leben*«, vgl. [ebd., A] 15, Anmerkung:
eine Weise des Handelns; Begriff des Handelns.
Seinsweise auf das Seiende selbst bezogen, sein *Sein* | Subjekt |
in Ansehung des Subjekts.
Dagegen *Erkenntnisvermögens:*
in Ansehung des »Objekts«.
Vgl. Sache und Person.

280. Zu [Referat von Heinrich] Ropohl[405]

[Referat] S. 2. Die Baumgartensche Metaphysik ermöglicht als letzter und vollständiger Entwurf der trad[itionellen] Metaphysik – ermöglicht den gesammelten Ansatz der Kantischen Kritik an der Tradition. (Ja und nein!)

(Vgl. Wolff, Deutsche Metaphysik[406] [1719/20]; Bilfinger[407] – Thümmig[408] 1725) (*Leibniz, Theodicée* [1710])

[404] [Auf der rechten Seite zu: *Grundfaktum:* 1., 2. a) – d).]

[405] [Ropohls Referat »Baumgarten, Metaphysica. *Psychologia*, §§ 501–799« wird im Abschnitt Nr. 64 »Äußerer Rahmen und Abfolge der Referate« als 2. Referat (4. November) genannt (S. 131). Das Referat fehlt in der »gelben Mappe«. Es wurde nach der Mitschrift von Helene Weiß in der 2. Sitzung am 11. November 1931 gehalten. Ropohls Dissertation über Leibniz nennt Heidegger im Abschnitt Nr. 17 seines Leibniz-Seminars vom Wintersemester 1935/36 (im vorliegenden Band S. 406).]

[406] [Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (Deutsche Metaphysik) (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). I. Abt. Bd. 2), a. a. O.]

[407] [Georg Bernhard Bilfinger, Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1725 in: Christian Wolff, Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). III. Abt.: Materialien und Dokumente. Bd. 18. Hildesheim/New York: Olms 1982.]

[408] [Ludwig Philipp Thümmig, Institutiones philosophiae Wolfianae (2 vol.). Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. M. und Leipzig 1725–1726 in: Christian Wolff, Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). III. Abt. Bd. 19.1 und 19.2. Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1982.]

Baumgarten vor allem auf *Monaden*begriff.

– *Crusius* | — | Kants *vielfältige* Behandlung der Metaphysik – und [?] in [?] Vorlesung. |

Vor allem die eigene Gestalt, die Kant der Metaphysik durch die Dissertation 1770 gegeben hat *(vgl. Dissertation § 7 finis und Baumgarten, Metaphysica § 1*[409]*).*

Grundlegung ist Verwandlung.

Erweiterung [?] des *positiven* Verhältnisses Kants zu Baumgartens Metaphysik | nicht *nur bequemes Handbuch*! |

Baumgarten fassen mit Blick auf Kants Metaphysikvorlesung – und umgekehrt von diesem her die *für Kant (für welchen?)* wesentlich gewordenen Positionen zur *Abhebung* bringen.

*

Schwierigkeiten:
1. Kant mehrfach Vorlesung
2. Pölitz[410] *undatiert*!
3. Nachschriften!
4. *Zweck* der Vorlesung selbst *didaktisch, nicht einzig Auseinandersetzung*!

Ob alles – oder nicht gerade das Schwierigste ungern weggelassen.

[409] [Der Vergleich zu A.G. Baumgarten, Metaphysica § 1 (vgl. oben Abschnitt Nr. 103, S. 162) bezieht sich aber auf den ersten Satz von § 8 (!) der Dissertation Kants (in: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 395): Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est *Metaphysica.*]

[410] [Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik (Hg. Pölitz), a.a.O.]

Kritik! zuerst: Baumgarten *selbst* – | Kant selbst, *Dissertation* usf.
| Wolff
| Leibniz

(Vgl. *Emil Arnoldt*, Gesammelte Schriften[411])

*

Wichtig und notwendig über *Metaphysik überhaupt* | Text *1.* Auflage?[412]

Gut: Descartes – Aristoteles.

[Referat] *S. 11.* »Leibniz« (der berühmte Herr von –[413]) – *unbekannt*! *Durch Wolff* verstellt; dieser unter *Einfluß* von *Tschirnhausen* (Medicina mentis 1687) auf Wolff.[414]

Spinoza, de emendatione intellectus.[415] Prima philosophia.

[Referat] S. 11/12. *Bilfinger – Thümmig! übersehen.*

Gut: daß bei Baumgarten alles eingegangen in eine konsequente deduktive Darstellung des Bestandes der Metaphysik selbst (*vgl. [Baumgarten, Metaphysica] § 3*; siehe unten[416]) (Leibniz – *Monade*! bei ihm – vgl. mit Bilfinger und Thümmig).

[411] [Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften (6 Bde. und Nachlaß: 4 Bde.). Hg. von Otto Schöndörffer. Berlin: Cassirer 1906–1911, bes. Bd. V: Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung. Teil II (1909).]

[412] [Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik (Hg. Pölitz). 1. Aufl. Erfurt: Keyser 1821 (2. Aufl., nach der Ausgabe von 1821 neu hg. von K.H. Schmidt. Roßwein: Pflugbeil 1924).]

[413] [Vgl. z. B. Kr.d.r.V. A 270, B 326; A 273, B 329; A 602, B 630.]

[414] [Wolff legte seinen 1704 bis 1706 in Leipzig gehaltenen Logikvorlesungen die logisch-methodische Schrift »Medicina mentis« (Nachdruck der Ausgabe Leipzig ²1695: Hildesheim: Olms 1964) des Grafen Ehrenfried Walther von Tschirnhaus(en) (1651–1708) zugrunde. Zu Tschirnhaus' und Spinozas (und Descartes') Einfluß vgl. auch Abschnitt Nr. 120 und Nr. 282, S. 174 und 301.]

[415] [Tractatus de intellectus emendatione (1677). In: Spinoza, Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Carl Gebhardt. Heidelberg: Winter 1925 (²1972), Bd. II, S. 1–40.]

[416] [Absatz: *Verhältnis* der *Metaphysica naturalis* und *artificialis*...]

Ausgezeichnet: Metaphysica specialis *keine regionalen* Ontologien (Ontologie *nur etwas* Propädeutisches, berührt nicht das Übersinnliche (vgl. Fortschritte[417])!) –
specialis – *»eigentümlich«* [*»eigentlich«*][418].

Wichtig – christliche Erfahrung des Seienden; die unmittelbare Begründung der Einteilung vgl. *Wolff, Logica.*[419]

Verhältnis der *Metaphysica naturalis* und *artificialis* | das Hinzukommen dieser warum?!

1. Auswicklung der Begriffe
2. Bestimmung und Fassung der *ersten Sätze*
3. Fortgang und *Gewißheit* der Beweise.[420]

Die Haltung dieser Wissenschaft!

Zu [Referat] S. 25. Kants Metaphysikbegriff in der Pölitz-Vorlesung.[421]

Kowalewski[422] 523 (4): »Die Wissenschaft, welche in sich enthält die reine Vernunfterkenntnis der Gegenstände, also von allen empirischen verschieden«.

[Kant] Dissertation 1770 [§ 8]: Philosophia autem *prima* continens principia usus intellectus puri est *Metaphysica.*[423]

[417] [Kant, Fortschritte (Meiner), S. 84 (Vorrede Kants).]

[418] [Eckige Klammern in der Handschrift.]

[419] [Vgl. Discursus praeliminaris de philosophia in genere. In: Christian Wolff, Philosophia rationalis sive Logica (Pars I) (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). II. Abt. Bd. 1.1), op.cit., Cap. III: De partibus Philosophiae, § 55 ff.]

[420] [Zu 1.–3. vgl. A.G. Baumgarten, Metaphysica § 3.]

[421] [Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik (Hg. Pölitz), a.a.O.]

[422] [Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken. Hg. von Arnold Kowalewski, a.a.O.; jetzt in: Akademie-Ausgabe Bd. XXVIII/2, 1, S. 616 (Metaphysik Dohna nach dem Original).]

[423] [In: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 392.]

[S.] *26:* »die metaphysische Erkenntnis ist – Offenbarkeit des Seins«?? (Vgl. Dissertation § 4: »sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, *uti apparent*, intellectualia autem, sicuti *sunt*.«[424])

Vgl. *Wolffs Begriff der Philosophie*:
Logica[425] § 29: Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt.
[Ib.] § 58: *Psychologia* (dagegen *Baumgarten* auf scientiae!)

— das *Übersinnliche* – 1. das Un-sinnliche – (*Nicht*sinnliche – Kategorie) (noch zum Felde des Sinnlichen).
Ontologie berührt *nicht das Übersinnliche.*[426]

— *»praktisch-dogmatische Metaphysik«*

Scheide: 1. Metaphysikbegriff der Dissertation
2. Metaphysikbegriff der Kritik der reinen Vernunft
3. Praktisch-*dogmatische* Metaphysik.

[S.] 29. Empirisch gefaßtes Grundfaktum – existentia animae
§ 8, *S. 32* Problem der Rolle der Psychologia empirica.

Vgl. zum folgenden auf S. 4 das *S. 5 Gesagte.*[427]

[424] [In: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 395.]
[425] [Discursus praeliminaris de philosophia in genere, op. cit.]
[426] [Vgl. Kant, Fortschritte (Meiner), S. 84 (Vorrede Kants).]
[427] [Die Seitenangabe bezieht sich hier auf die fünf durchnumerierten Blätter Heideggers zum Referat Ropohls. Das »*S. 5 Gesagte*« bezieht sich im vorliegenden Band auf S. 299, beginnend mit »§ *13. Monadologie* – wertvoll«.]

§ 9, S. 36 ff. Descartes, Medit[ationes] und Baumgarten, Psychologia empirica[428]
experientia! Descartes (experientia – intuitus – *deductio* vgl. Baumgarten [Metaphysica] § 503)
evidentia!

Descartes *Sorge der Gewißheit der Erkenntnis überhaupt* (kein Seinsproblem!) – von *da* Wesen der *Seele* – als *cogito me cogitare* | *»ich denke«*
(vgl. Schreiben an die Pariser theologische Fakultät![429])
1. Warum Seele = *Bewußtsein und Selbstbewußtsein*?
2. Warum *Seele überhaupt* Thema *der* Metaphysik? heißt?
(Vgl. [Baumgarten, Metaphysica] § *502*! Wolff, Logica[430] § 55: Admittimus!)

Von Ropohl selbst betont.

Gerade dieser Zusammenhang der Frage nach Seele – Mensch und Möglichkeit der Metaphysik überhaupt nicht eigens gesehen und jedenfalls nicht in Angriff genommen –

dann zu Paralogismus: Was ist *transzendentale* Erkenntnis?
| *Erkenntnis der Dramaturgie* *reines Vermögen!*

[428] [A. G. Baumgarten, Metaphysica, Pars III, Caput I: Psychologia empirica (§§ 504–739).]

[429] [Sapientissimis Clarissimisque Viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus. In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII: Meditationes de prima philosophia, p. 1–6.]

[430] [Discursus praeliminaris de philosophia in genere, op.cit.]

[S.] *45 gut* – Verhältnis Baumgartens zu Monadologie.

Oberes und unteres Vermögen – *bei Kant radikales Prinzip!* Wesensunterschied
Sinnlichkeit und Verstand
Phaenomenon – Noumenon (Dissertation[431])!
Antike
| entscheidende Entdeckung |

[S.] *48 gut* Die Art der Scheidung bei Kant klar gesehen.
[S.] 47.

Wo die bekannte Kritik an Leibniz-Wolff-Werk? ([Kr.d.r.V.] A 44, B 61; A 271, B 327)

§ *13.* *Monadologie* – wertvoll.
und Baumgarten § 16, S. *62.*[432]
[S.] 61. Der transzendentale Schein; als *»Schein« in der Transzendenz selbst.*
Sein qua Vorhandenheit und Vorhandenheit qua Vorhandenes.

281. [Zu Referat von Heinrich] Ropohl

Welches?
1. *die gestellte Aufgabe:* Vorbereitung der Interpretation des Paralogismus.
2. Ist sie gelungen in der Durchführung?
Wie durchgeführt – (1) *kein* Referat von Baumgarten,
(2) *kein* Referat von Metaphysikvorlesungen Kants,

[431] [Vgl. insbes. § 3 von Kants Dissertation (1770) (in: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 392).]
[432] [Die Angabe der Paragraphen (§ 13 und § 16) bezieht sich hier auf das Referat Ropohls.]

sondern: aus der Aufgabe sich ein *Problem* gemacht (von Descartes *her*) – welches?

Die Frage *(worauf hinaus?)*, welche Stelle die *Psychologie*[433] im Ganzen der Kantischen Grundlegung der Metaphysik haben sollte und hat.

1. a) *Grund*legung – transzendentale Analytik – des *Bewußtseins* Mensch Subjekt
   b) System: Metaphysik der Natur – Metaphysik der Sitten
   c) praktisch-dogmatische Metaphysik
2. Psychologia empirica –experientia – intuitus
3. Metaphysik der Freiheit – Personalität – | Sache – Person |
4. *Paralogism[us]* – rationale Explikation des »Ich denke«

*

Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft dreifach:

1. positiv – Analytik, Aesthetik
2. negativ – keine spekulative Ontik des Übersinnlichen
3. negativ positiv – Platz für praktisch-dogmatische Metaphysik.

→ dazu jedesmal wie Mensch – Ich – Seele?

*

Welches die entscheidenden Hemmungen für Kant?

1. Die Last und Starrheit der Disziplinen – und ihrer geh[eimen] Schule
2. Seele qua Bewußtsein – ich denke – Descartes
3. Die Grundlegung nur *ad hoc* – nicht thematisch
   und *neuerdings in der Arbeit.*

[433] das *Beunruhigende* der Psychologia *empirica*, dagegen *nicht* Cosmologia empirica, Theologia empirica.

Schwierigkeit der transzendentalen Analytik –
Ontologie des Daseins || Phänomenologie des Bewußtseins
| Seinsfrage || Gewißheitsfrage
| Aber Ontologie wird ja selbst Problem, wird durch das, dem sie dient, selbst überflüssig und erschüttert – *notwendig*!

282. Kritische Fragen zu [Referat von Heinrich] Ropohl

1. Interpretation der Definition der Metaphysik überhaupt und der *Psychologie* ([Baumgarten, Metaphysica] §§ 1, 2; §§ 501–503)
2. Die Haltung dieser Metaphysik
   Metaphysica naturalis et artificialis [vgl. ib., § 3] –
   schärfer! interpretieren
   a) Auswicklung der Begriffe
   b) Bestimmung und Fassung erster Sätze
   /c) Folgerung und Gewißheit der Beweise
   vgl. Wolff.
3. Der entscheidende Einfluß *Descartes'* auf die neuzeitliche Metaphysik
   Weg – *Tschirnhausen*: Spinoza (de emendatione intellectus),
   ↓ Descartes
   Medicina mentis.[434] Logica als prima philosophia.
4. Die *Form dieser desk[artes'schen]* Metaphysik aus ihrem *Inhalt*.
   Sorge der Gewißheit – daher ego = ego cogito.
   / | cogito me cogitare.
   betref[fs] de Deo – de anima (Schreiben an Pariser theologischen Fakultät[435])
   └ experientia (intuitus) – deductio.

[434] [Zu den genannten Schriften von Tschirnhaus(en) und Spinoza vgl. Abschnitt Nr. 280, S. 295.]

[435] [In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op. cit., tom. VII: Meditationes de prima philosophia, p. 1–6.]

5. Einteilung der Metaphysik – warum *Reformation*
   (vgl. Wolff, Logica[436] § 55: Admittimus)
6. Kants eigener Metaphysikbegriff
   1.) vorkritisch
   2.) Dissertation [1770] § 8: Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est Metaphysica.[437]
   3.) der Kritik der reinen Vernunft
   4.) Kritik der praktischen Vernunft und praktisch-dogmatische Metaphysik | und später reine Vernunfterkenntnis aus Begriffen
   R[opohl] 26 *(»Offenbarkeit des Seins«)* ??

Das Übersinnliche als ein *Nichtsinnliches.*
»Ontologie« *berührt nicht* das Übersinnliche[438] – *ontisch*!
daher nur Vorhof.[439]
Metaphysik »ontisch« – als praktisch-dogmatische Metaphysik.
Im Begriff des *Transzendentalen* – (ursprünglich »real« von res selbst.). / *Sein* und *Erkenntnis a priori*

[436] [Discursus praeliminaris de philosophia in genere. In: Christian Wolff, Philosophia rationalis sive Logica (Pars I) (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). II. Abt. Bd. 1.1), op. cit.]
[437] [In: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 392.]
[438] [Kant, Fortschritte (Meiner), S. 84 (Vorrede Kants).]
[439] [Ebd.]

B. Cosmologia rationalis. Zu Referat Heymann

283. [Mundus]

mundus – | *synthesis*
| *quo terminatur* (toto quod non est pars)
simplex | *analysis*
| quo terminatur (parte quae non est totum)
[Vgl. Kant, Dissertation (1770), § 1 (Synopsis)[440]]
compositum substantiale [ebd.] – d. h. partes = substantiae [ebd., § 2 (1. Materia)].

1. Mundus – *materialiter* [vgl. ebd.] –
daraus notwendig abgeleitet, daß die Substanzen *contingent* sind (vgl. [ebd.] § 19).
2. *formaliter: coordinatio*
nexus – realis
d. h. principium influxuum possibilium [ebd., § 2 (2. Forma)], *Bedingung der Möglichkeit* des Influxus.

284. Mundus (universum)

universitas creaturarum ([Thomas von Aquin] Summa theologica I, [quaest.] 46, [art.] 1, ob. 1).

mundus corporeus – sensibilis.

[440] [In: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 385–419; hier S. 387–389.]

285. [Zu Referat von Hans Walter] Heymann[441]

B. inhaltlich:[442]

I. Warum auf die Frage der Stellung der Metaphysica specialis zu Metaphysica generalis und Empirie [?] eingegangen?
   a) Inwiefern wichtig für das Kantische Problem der Kritik s[elbst]?
      Allgemeinheit – Besonderung –
      transzendental – a priori und a posteriori
      (vgl. 2[443])
   b) Inwiefern wichtig für die Kosmologie?
      Umgrenzung von *»Natur«* – d. h. zugängliches Seiendes
      »Sein« – theoretisch zugängliche Aussagen
      Erscheinung und Ding an sich
   c) für *Metaphysik überhaupt – »Sein«* ←

II. Warum den Vorrang des *Raumes* für Weltproblem?
   1. mundus und extensio – spatium
      das Problem in der *neuzeitlichen* Metaphysik
      Raum und summum ens.
      Gegenwart – Praesenz.
   2. Kants Stellung wachhaltend. –
   3. Die Bedeutung der kritischen Wahrung. –

[441] [Heymanns Referat »Baumgarten, Metaphysica. *Cosmologia*, §§ 351–500; und *Kants Metaphysikvorlesungen*« wird im Abschnitt Nr. 64 »Äußerer Rahmen und Abfolge der Referate« als 4. Referat (18. November) genannt (S. 131). Das Referat fehlt in der »gelben Mappe«. Es wurde nach der Mitschrift von Helene Weiß in der 5. Sitzung am 2. Dezember 1931 gehalten. Heymann promovierte 1933 an der Universität Bonn mit einer Dissertation »Über die Farbe, das Farbige und das Sehen. Versuch zu einer existenzialen Interpretation der ›aisthēsis‹« (Würzburg: Triltsch 1933).]

[442] [Die vorangehenden Ausführungen zum Gliederungspunkt *»A. formal:«*, die nur eine formale Kritik an der Ausarbeitung des Referates geben, wurde nicht aufgenommen.]

[443] [Bezieht sich auf die nun folgenden Ausführungen dieses Abschnittes, die sich in der Handschrift auf dem nächsten Blatt (Nr. 2) befinden, insbesondere b) und c).]

286. Metaphysica generalis Metaphysica specialis[444]

1. ens in *communi*	Thomas[445]	modus generalis
2. *ens in speciali*		specialis

1. Wie Allgemeinheit – nur begriffliche Verallgemeinerung
2. *Wie das Besondere –, Sachhaltigkeit der Sachen*[446]
   a) einfach Erfahrung
   b) wie die Gliederung in Gebiete
   c) wie Zusammenhang von 1. und 2 | *nur* deduktiv!?

Vgl. *die Wandlung des Begriffs transcendentalis*
(1) Transzendenzen
(2) Zum res – *Realem »gehörig« – Wesen*
aber Kriterium des »Wesens«
(3) *Kant – a priori ermöglichend*, die Erfahrung.

3. Die Frage nach der *Art* der Allgemeinheit
*Art*kriterium! durch *transcendentale* Frage. | *Newton* |

[444] (Vgl. 2 [im vorliegenden Band der folgende Abschnitt Nr. 287, S. 306].)

[445] [Vgl. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate, quaest. I, art. 1 (resp.); ders., (Opusculum) De natura generis, cap. 2, cap. 4; vgl. dazu Abschnitt Nr. 182, S. 230f.]

[446] (Vgl. Ref. *15* [Der Bezug auf ein Referat konnte nicht identifiziert werden.])

287. Metaphysica generalis – Metaphysica specialis

Die Art der höchsten Allgemeinheit –
von woher bestimmt?

1. *Gattung* – ens? Nein! seit Aristoteles[447]
   Zufügung? Nein
   modus expressus.[448]
   Was ist dann das Sein, daß es solche modi hat?
2. fundamentum simplex.
   simplicissima für deductio.
   Mathesis universalis (Descartes, Regula IV und V[449]).
   Grade der Allgemeinheit –
   Nähe und Ferne zum Prinzip.
3. Die transzendental-ontologische Allgemeinheit als das *Ermöglichende* im *transzendentalen* Sinne. | anders-artig *»Ursprung«*

Entsprechend verschieden das *»Besondere«*!

288. Der vulgäre Weltbegriff

1. Ein Zusammen – von *für sich Vorhandenem*
   »Alles Zusammen«
2. Ein *letztes* Zusammen – aber[450] was nicht ausschließt – die Herkunft und Abhängigkeit von einem höchsten einen –
   Welt und Gott.[450] | *Unum!*
3. Das *Ganze* des *Vorhandenen* – *erfahrungs*mäßig zugänglichen Seienden.

Die *mehrdeutige Stellung* und Bedeutung von »Welt«.

[447] [Vgl. Met. B 3, 998 b 22 sqq.]

[448] [Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate, quaest. I, art. 1 (resp.).]

[449] [In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op. cit., tom. X, Regulae ad directionem ingenii, p. 371–380; zur Mathesis universalis vgl. ib., p. 378 f. (Regula IV).]

[450] [Pfeilstrich von:] aber [zu:] *Gott.*

289. Weltproblem

1. Welche Gestalt Kant diesem Problem gibt.
   Dissertation! Übergang,
   notwendig auf *genesis* in mente[451] bezogen.
2. Welche grundsätzliche Bedeutung hat es in seiner ganzen Fragestellung?
   Natur – das Seiende. | der kritische Begriff des Seins.
3. Wie mit Frage nach ego – zusammen?
   (in der grundsätzlichen Fragestellung)
4. Der *Raum* – Crusius.[452]
5. *Der Weltbegriff der Metaphysik* der Sitten [1797].
   Gemeinschaft der Geister unter einem obersten Gesetzgeber.[453]

290. Der überlieferte mehrdeutige Weltbegriff und die vier Antinomien

Kant deduziert ja nicht aus Kategorientafel (!), sondern sieht nur zu, wie er dort und bei *Raum und Zeit* (!) schickliche Anlehnung findet für etwas, was ihm wie (?) vorgegeben ist!

[451] [Vgl. Kant, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Dissertation 1770), § 1 (in: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 387).]

[452] [Vgl. Christian August Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1745) (Die philosophischen Hauptwerke. Hg. von G. Tonelli. Bd. 2.), a.a.O., bes. §§ 48–53 (s. auch im »Register der vornehmsten Sachen« unter Stichwort »Raum«).

Vgl. auch Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 11, S. 675 f.]

[453] [Zitat aus: Heinz Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. In: Kant-Studien 29 (1924), H. 1/2, S. 121–159; hier S. 146 (Wiederabdruck in: ders., Studien zur Philosophie Immanuel Kants. (Bd. I.) Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen (Gesammelte Abhandlungen Bd. I) (Kantstudien. Ergänzungshefte 71). Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1956, S. 189–225; hier S. 213).]

291. Welt-begriff für Kant

1. Unbedingte Totalität.
2. Bezogen auf Erscheinungen – *Vorhandenes.*
   (nicht *mögliche Dinge überhaupt*) | Ideal.

Vgl. Dissertation drei Momente.[454]

292. »Raum«

1. Das große Worinnen – umfassend
2. Worinnen – irgendwo – das Seiende je ist.
   Vorhanden = irgendwo vorhanden.

*

Raumzeitlich:

1. *Un-endlich* – allein begreifend – umfassend
   das Eine – einzige – unendl[iche] Gegebene.
2. Gleichförmig: in jeder Richtung *derselbe* –
   | ohne Auszeichnung
   | das Selbige Beharrende.
3. *Rationalität.*[455]

In allen drei Hinsichten Zusammenhang mit dem
ens summum – simplicissimum – infinitum –
|
Raum gleichsam die erste Substanz.

[454] [Vgl. Dissertation (1770), § 2 (mit Titel): Momenta, in mundi definitione attendenda, haec sunt: 1. Materia ..., 2. *Forma* ..., 3. *Universitas* ... (in: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 389–392).]

[455] [Bezugnahme von 1.–3. auf Heinz Heimsoeth, Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit (1925). In: Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft (Hg. Helmuth Plessner) 1 (1925–1926), S. 3–42; hier S. 7ff. (Wiederabdruck in: ders., Studien zur Philosophie Immanuel Kants. (Bd. I.) Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen, a.a.O., S. 93–124; hier S. 98 f.); zum Raum als »erste Substanz« vgl. ebd.]

293. Raumproblem und die zweite Antinomie

»gegen die Tendenz des Raumes auf Auflösung aller einfachen Einzelwesen im unendlich teilbaren Kontinuum;« (Heimsoeth[456])

es gilt, »die Seinsmöglichkeit einfacher Dinge an sich sicherzustellen, die nur nicht im Räumlichen selbst gesucht werden dürfen.« [Ebd.]

294. Kant »Raum«

Monadologia physica:[457]

»Umfang der äußeren Gegenwart«

»Ambitus der göttlichen Präsenz«

Vgl. Kritik der reinen Vernunft B 71/2.

[456] [Heinz Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. In: Kant-Studien 29 (1924), H. 1/2, S. 121–159; hier S. 147 (Wiederabdruck in: ders., Studien zur Philosophie Immanuel Kants. (Bd. I.) Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen, a.a.O., S. 189–225; hier S. 214).]

[457] [Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam (1756). In: Akademie-Ausgabe Bd. I, S. 473–487; hier S. 481 (Prop. VII Problema), Z. 25 f., 32 ff. Übersetzung der beiden Zitate nach Heinz Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. In: Kant-Studien 29 (1924), S. 142; bzw. ders., Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit. In: Philosophischer Anzeiger 1 (1925–1926), S. 32 (Wiederabdruck in: ders., Studien zur Philosophie Immanuel Kants. (Bd. I.) Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen, a.a.O., S. 209; bzw. S. 117).]

295. Angelologie[458]

Griechischer Vater Dionysius Areopagita[459]
Johannes Damascenus[460]

Gregor von Nazianz:[461]
– δεύτερον φῶς [...] τοῦ πρώτου φωτὸς ἀπορρόή.[462]
Problem der Schöpfung – creatio
Unterschied zum Menschen –

*

Athanasius:[463] Ἄγγελος ζῶόν ἐστι λογικὸν, ἄϋλον, ὑμνολογικὸν, ἀθάνατον.[464]

[458] angelus, Vater.

[459] [(Pseudo-)Dionysios Areopagites, unbekannter syrischer Verfasser von mystisch-theologischen Schriften des 5./6. Jahrhunderts n. Chr., der sich nach dem Apostelschüler (vgl. Neues Testament, Apostelgeschichte 17, 34) nannte. Die Schriften »De divinis nominibus«, »De caelesti (coelesti) hierarchia«, worin er eine Ordnung der den Menschen überragenden himmlischen Geister, der Engel, entfaltet, und »De mystica theologia« werden heute unter dem Titel »Corpus Dionysiacum (A)« zusammengefaßt.]

[460] [Johannes von Damaskus (um 650 – vor 754), Theologe, Kirchenlehrer und Schriftsteller. Seine »Expositio fidei« in seinem Hauptwerk Πηγὴ γνώσεως (Quelle der Erkenntnis, Teil III) gibt eine Zusammenstellung der Lehren der griechischen Väter und wurde das grundlegende dogmatische Werk der orthodoxen Kirche. Zur Lehre von den Engeln vgl. insbes. Expositio fidei 17 (ιζ'): Περὶ ἀγγέλων.]

[461] [Gregor von Nazianz (der Jüngere) (um 330 – um 390) erhielt als einer der bedeutendsten geistigen Vertreter und Theologen des christlichen Ostens den Beinamen »der Theologe«.]

[462] [In sanctum baptista (Oratio XL), V (Ε'). In: Gregorii Theologi, vulgo *Nazianzeni*, Archiepiscopi Constantinopolitani, Opera quae exstant omnia (II) (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Accurante J.-P. Migne. Tom. XXXVI.). Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. Lutetiae Parisiorum 1858 (Nachdruck: Turnholti (Belgium) Typographi Brepols Editores Pontificii 1979), 364 B. An der Auslassung [...] steht im Originaltext das Wort ἄγγελος (Engel).]

[463] [Der Kirchenlehrer Athanasios (um 295/300 – 373), Bischof von Alexandrien seit 328, ist besonders wegen seiner Auseinandersetzung mit dem Arianismus (Konzil von Nicäa 325) für die Kirchengeschichte entscheidend gewesen.]

[464] [Quaestiones ad Antiochum ducem, Quaest. XXX (λ'). In: S(ancti) P(atris) N(ostri) Athanasii, Archiepiscopi Alexandrini, Opera quae exstant omnia (IV) (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Accurante J.-P. Migne. Tom.

296. Baumgarten, Metaphysica

a) *seit 1755* (perspicacissimus, Nova dilucidatio[465])
vgl. [Kant] Akademie-Ausgabe I 503.[466]
b) 1762/3 — *Crusius!*
1. Einzig möglicher Beweisgrund [1763]
2. Versuch über die negativen Größen [1763] — *materiale*
3. Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral [1764[467]] — Grundsätze *der Metaphysik*
4. Falsche Spitzfindigkeit [1762]
c) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1765).[468]

XXVIII.). Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. Lutetiae Parisiorum 1857 (Nachdruck: Turnholti (Belgium) Typographi Brepols Editores Pontificii 1982), 616 B.]

[465] [Immanuel Kant, Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (Habilitationsschrift 1755). In: Akademie-Ausgabe Bd. I, S. 385–416; hier S. 396 f., 405.]

[466] [Immanuel Kants neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, wodurch er zugleich zu seinen Vorlesungen einladet (April 1756).]

[467] [Die 1764 erschienene »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral« wurde von Kant noch vor dem 1. Januar 1763 bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin als Preisschrift eingereicht.]

[468] [Der Erstdruck erschien aber 1766 anonym in Königsberg bei Johann Jacob Kanter. Die angeführten Abhandlungen Kants aus den Jahren 1762 bis 1766 sind abgedruckt in: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 45–204, 273–301, 315–372.]

HAUPTSTÜCKE AUS KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT SOMMERSEMESTER 1934

I. [VORGEHEN UND ZIEL DER ÜBUNGEN]

1. Übungen für Anfänger, Sommersemester 34.
Zu Kant, Kritik der reinen Vernunft

1. *Riesenwerk*
   a) äußerer Umfang und Verflechtung des Aufbaus
   b) inneres Ausmaß der Bereiche und Richtungen des Fragens
   c) in sich und zugleich als Grundstock der ganzen K[antischen] Philosophie.

   NB.[1] Nur ausgewählte Stücke – Hin- und Her-gehen – in der Bewegung die Grundzusammenhänge.
2. *Keine Kantphilologie* –
   sondern *»mit«* Kant philosophieren, d. h. *gegen ihn*; nicht widerlegen und besserwissen; überhaupt keine philosophische Haltung , sondern *Kampf* – *»mit«* ihm.
3. Wozu – für unsere gemeinsam unberufene Zukunft, unseres *geschichtlichen Daseins* (nicht Wissenschaft und nicht Universität).

2. Vorgehen:

I. For[mal]
   1. *Titel des Werkes.*
   2. Einteilung.
   3. Methodenlehre – *deren Gliederung.*
   4. Auslegung von Stücken.

II. Philosophierend:
   / auf die Fragen –
   / diese ins Freie –
   / Strenge des Begriffes
   / Ernst der Entscheidung
   / *zukünftig.*

[1] [Die Abkürzung »NB« steht für »notabene«.]

3. Kritik der reinen Vernunft –

reine Vernunft –
Vernunft – ratio – | Vermögen der Prinzipien [Kr.d.r.V. A 299, B 356]
Ideen –
höchste Einheit [A 298 f., B 355] und *Gliederung.* |

Kritik – *Begrenzung* (Disziplin)
der *reinen Vernunft*
(I.) und *Ausrichtung* (Kanon)
(so – spekulativ *und* praktisch betroffen)
– als *Unterscheidung* und *Verteilung*!
(II.) *Kritik* im negativen Sinne als Begrenzung – *negativ*
der rein spekulativen Vernunft.

(Was macht Kant und was will er!)
Kritik – *Einschränkung* der *Schulen im Interesse des Menschen* [vgl. B XXXII] – |
Philosophie: *teleologia rationis humanae*
Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft [A 839, B 867].

4. Vernunft –

1. das nicht sinnliche | ganze | obere Erkenntnisvermögen [vgl. Kr.d.r.V. A 835, B 863].
2. innerhalb dieses: Verstand und *Vernunft*

   (Vermögen der Regeln –) | hier: *Vermögen der Prinzipien* [A 299, B 356]
   (als Einheit des *Verstandes*
   Einheit – der Regeln selbst)
   nie geradezu auf Gegenstand [A 643, B 671]
   nur *regulativ*,
   nicht *ostensiv*.
   Vielgestaltiges Wesen
   vgl. *Disziplin*
3. die *eine* Vernunft und ihr verschiedener theoretischer / praktischer *Gebrauch*!

5. Ziel der Übungen
(mehrfach und doch einheitlich)

Durchblick durch das ganze *Werk* und damit die ganze Philosophie Kants.

Standort – Ausrichtung – Bereich (ein so weitschichtiges und schwieriges Werk der [...]* Atem)
(Natur – Freiheit – Sichtungsschärfe [?])

* [Ein Wort in Stenographie unleserlich. Die vorangehenden Wörter in dieser Klammer sind ebenfalls in Stenographie eingefügt. Das letzte Wort »Atem« ist dagegen ausgeschrieben (in deutscher Schrift).]

wirkende Kräfte und *Entscheidungen*
/ *nicht als Vergangenes, sondern geschichtlich Macht – deutscher Idealismus* | 19. Jahrhundert
/ *unsere* Auseinandersetzung und Besinnung –
/ zugleich rückwärts – die *große* Überlieferung
Christentum – Antike –

Vorblick und Leitlinien für eingehenderes Arbeiten –
Zugang zum *Lesen* (Zeitalter der Zeitung) und *methodisches Fragen / Begriff.*

*

Ziel der Übungen
(Anstreben sie zu ergreifen, damit sie werden)

Hellsehung für unsere Lage
entschlossen zum Mitwirken
gerüstet zur Arbeit.

Eindruck: des *Fremdartigen*
Verwickelten und Verschnörkelten
Unwirklichen.
gilt für unser Zeitalter erst recht –
Bodenlosigkeit und Willkür – | Verworrenheit und Zufälligkeit der *Begriffswelt*
ohne *Zucht und Strenge* – | *Beliebigkeit*
ohne ursprüngliche Antriebe.

II. [AUSGANG VOM ABSCHNITT »VOM MEINEN, WISSEN UND GLAUBEN« DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT]

6. [Wahrheit – Begriff der Metaphysik]

Wahrheit
| Daß- | Sosein – |
Wissend das Nichtwissen
doch annehmen – | *dazu stehen.*

*

Begriff der *praktischen* – dogmatischen Metaphysik
praktische Metaphysik
Metaphysik
»Ideen«

7. Was besagt unser Ausgang gerade von Meinen – Wissen – Glauben?

Grundverhalten und Hauptstellungen zur Wahrheit – und d.h. dem Seienden *qua Gegenstand – wie der Mensch zum Seienden als wahrem stehen kann – /*
was und wie der Mensch in dieser Hinsicht ist –
vgl. *die drei* Fragen und *die vierte.* | *der Mensch* als *»Subjekt«*![2]

Wissen	–	Erfahrung	–	Naturgesetz	
Achtung	–	Freiheit	–	Sittengesetz	*das*
m[orali-]					*höchste*
scher] Glaube			–	Gott – Unsterblichkeit	*Gut*
pr[aktischer]					

[2] [Vgl. Kr.d.r.V. A 805, B 833 und Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hg. von Gottlob Benjamin Jäsche, Einleitung Nr. III (in: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 25).]

Philosophie nach dem *Weltbegriff.* – Jedens Interesse angehende Fragen
teleologia (Willensobjekt) rationis humanae | Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke[3] der menschlichen Vernunft [Kr.d.r.V. A 838 f., B 866 f.].

8. Metaphysica specialis

ihr Gegenstand: *Ideen* – Ideal – (transz[enden-tales] | *transzendent regulativ* [vgl. Kr.d.p.V. A 244]

Seele – Welt – Urwesen.

Gewandelt

Gewandelt diese *Ideen zu Postulaten* der reinen praktischen Vernunft.

Freiheit – Unsterblichkeit – Gott[4]

vereinigt im *praktischen* Begriff des
praktischen Ideals des höchsten Guts.
Gegenstand unseres Willens.

[3] [Verbindungsstrich von:] Zwecke [zu oben (S. 323):] *das höchste Gut.*

[4] *immanente konstitutive* Bedingungen der Möglichkeit der Wirklichkeit des *höchsten Guts* [vgl. Kr.d.p.V. A 244].

9. Das höchste Gut

zwei Elemente [vgl. Kr.d.p.V. A 198 ff.]:

1. *Sittlichkeit* qua Heiligkeit: völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz [Kr.d.p.V. A 220] – nur in einer Ewigkeit auflösbar
   als *Würdigkeit* für
   ↓
2. Glückseligkeit – *Zustand* der Übereinstimmung eines vernünftigen Wesens nach Natur und Freiheit

corpus mysticum[5] / regnum gratiae[6] | *moralische Welt* | höchstes abgeleitetes Gut.[7]

Gott – als Ursache. | höchstes ursprüngliches Gut.[8] (*selbständiges!*)

höchste Intelligenz, nach *moralischen* Gesetzen gebietend [Kr.d.r.V. A 810, B 838].

10. Beförderung des höchsten Guts

nach allen meinen Kräften ist unbedingte *Pflicht* [vgl. Kr.d.p.V. A 256 f.]. | das Pflichtbewußtsein, die moralische Gesinnung

Auf diese [Pflicht[9]] ist gegründet ein Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft, *Bedürfnis* zu Postulaten [vgl. Kr.d.p.V. A 255 f.].

[5] [Kr.d.r.V. A 808, B 836.]
[6] [Kr.d.r.V. A 815, B 843.]
[7] [Kr.d.r.V. A 810 f., B 838 f.]
[8] [Kr.d.r.V. A 814, B 842; vgl. Kr.d.p.V. A 239.]
[9] [Verbindungsstrich zu oben:] *Pflicht.*

11. Das höchste Gut (vgl. Kritik der praktischen Vernunft [A] 242)

als Objekt des Willens, d. h. a priori gegebener Zweck;
als notwendig vorgestellt durch einen den Willen unmittelbar (kategorisch) bestimmenden Imperativ [vgl. Kr.d.p.V. A 241].

Das praktische Gesetz gebietet die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts. Dieses [das praktische Gesetz[10]] postuliert so die *Möglichkeit*[11] jener Objekte der reinen spekulativen Vernunft (Metaphysica specialis), d. h. deren objektive Realität.[11] (Die Begriffe sind real und haben wirklich ihre möglichen Objekte.)

Keine Erweiterung in *theoretischer* Absicht.

Wir werden durch praktisches Gesetz »angewiesen, daß sie – jene spekulativen Ideen – *Objekte haben*, ohne jedoch anzeigen zu können, wie ihr Begriff sich auf Objekt bezieht« ([vgl.] ib. [A] 243).

12. Der reine praktische Vernunftglaube

Es scheint, er ist selbst *geboten*. Das aber »ein Unding« (Kr.d.p.V. [A] *260*).

[10] [Verbindungsstrich zu oben:] *Das praktische Gesetz.*
[11] [Verbindungsstrich von:] *Möglichkeit* [zu:] deren objektive Realität.

13. Moralisch-praktischer Glaube. Moralische Gewißheit – Überzeugung – (praktischer Vernunftglaube)

ist *Kennzeichen* und *Bürge* der objektiven *Realität* der höchsten Ideen.

Die Forderung (theoretische und praktische Absicht) der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten moralischen Welt) ist zugleich die Forderung der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen* Guts, nämlich der *Existenz* Gottes ([Kr.d.p.V. A 226; vgl. Kr.d.r.V.] A 811, B 839).

Es ist *moralisch notwendig*, das *Dasein* Gottes anzunehmen. »Es *ist* etwas«, »weil etwas geschehen *soll*« [Kr.d.r.V· A 806, B 834].

Das höchste Gut – Sittlichkeit, Tugend und als Folge Glückseligkeit, d. h. einen der sittlichen Gesinnung proportionierten *Zustand, hängt* mit vom Lauf und Ordnung der Welt ab – *nicht* in unserer Gewalt. Daher wenn Sittlichkeit als Gesolltes auch möglich, dann Voraussetzung eine *Ursache*, die Natur und Sittlichkeit in Harmonie bringt.

14. Von der Überredung zur Überzeugung durch Überlegung durch Untersuchung

1. Überlegung – nachsehen, zu welcher Erkenntnis*kraft* eine Erkenntnis gehört (vgl. Reflexionsbegriffe [Kr.d.r.V. A 260 ff., B 316 ff.]).
2. *Untersuchung* – ob die Gründe in Ansehung des Objekts zureichend oder unzureichend sind.

NB. Hin und her *überlegen* – auf alle Seiten und Möglichkeiten eines Vorhabens.
erwägen – abwägen.

15. Meinen

nicht – in Urteilen a priori –
denn entweder als ganz gewiß erkannt oder gar nicht.
für *wahrscheinlich halten.* »Vorgefühl der Wahrheit« (Logik[12])
| veri-simile |
(Finde notwendig solches: *was dafür spricht* – | aber nicht
| *zureichend*
ein Bereich – *möglicher* Gewißheit | | *gewisse Annäherung*
an Gewißheit | Die *Wirklichkeit* wird da in gewisser Weise *behauptet.*
Bei Hypothese wird hierauf verzichtet.)

Meinen | theoretisch einzurichtendes Fürwahrhalten in theoretischer Absicht.
ebenso *Hypothese.* / nur im *Erfahrungs*bereich

16. Wissen –

1. *eine Stufe* – (höchste) des Überzeugtseins
2. zu ihm gehört Überzeugung (*subjektive* Zulänglichkeit)
und *Gewißheit* – | *objektive Zulänglichkeit* |
| [vgl. Kr.d.r.V. A 822, B 850]

NB. Zu *Glauben und Meinen* gehört *objektive Un-gewißheit.*

[12] [Immanuel Kants Logik (Hg. Jäsche), Einleitung Nr. IX, 1) Meinen. In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 67.]

17. »Glauben«

Ich glaube[13] – der Schnellzug fährt 12 30.
Ich glaube (vermute) – morgen kommt Schnee.
(Es sieht so aus.)
Ich glaube *(mir scheint)* – *es hat geläutet.*

Ich glaube diese Aussage.
Ich glaube an diesen Menschen.

»Meinen«! Wissen um die Unzureichendheit der Gründe –
ich kann es nicht bestimmt sagen, aber –

18. Glauben

als Verhalten } Dasein (In der Welt sein)
als Haltung } (Wahrheit)
↓
(Einstellung – auf *Innerweltliches*)

NB. | *das* Glauben
der Glaube.

*

credere: *cum assensione cogitare*
|
für-wahr-halten.

[13] [Darübergeschrieben (zu den folgenden Beispielen):] *mir ist so.*

19. Glauben

bezüglich Gegenständen – die *weder wißbar* (empirisch) noch meinbar, nicht einmal wahrscheinlich – lediglich »denkbar« – (widerspruchslos).[14]

freies Fürwahrhalten | mit Bewußtsein unvollständige Fürwahrhalten
keine Erkenntnisquelle.[15]

keine mitteilbare Überzeugung[16] –

20. Glauben

theoretisch unzureichendes Fürwahrhalten in praktischer Absicht.

1. actus.
2. habitus.[17] *moralische Denkungsart der Vernunft beharrlicher Grundsatz des Gemüts*, das, was als notwendige Bedingung zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks notwendig vorausgesetzt werden müßte, *als wahr anzunehmen.*

Vertrauen zur Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht – wozu die Ausführungsmöglichkeit *nicht einzusehen ist.*

richtet sich auf Gegenstände, die *nicht* Gegenstände möglichen Wissens und Meinens sind (heißt Glaube)
ist *ganz moralisch.*

[14] [Vgl. Immanuel Kants Logik (Hg. Jäsche), Einleitung Nr. IX, 2) Glauben. In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 67.]

[15] [Ebd., 2) Glauben: In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 67 und S. 67, Anm. (Beginn).]

[16] [Vgl. ebd., 2) Glauben, III). In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 70.]

[17] [Vgl. im folgenden Kritik der Urteilskraft § 91. In: Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 471 f.]

21. Wahrheit[18]

Gültiges Urteil:[19]
Gelten – *von*[20] – Objekt –
Gelten – *für* – Subjekt | Bei-fall – Beweggrund – *Grund*

---

bez[üglich] des Geltens von... *Gründe* aus *Objekt*;
wo *diese allein* auf Grund bez[üglich]
des *Geltens für*...

1. *meist gemischt*
2. meist zureichend und unzureichend.
3. objektiv zureichend: a) notwendig
   b) allgemein.

Gewißheit | objektive Zureichendheit | Überzeugung –

22. Gewißheit – Überzeugung

1. *Das Objekt ist gewiß.*[21]
   Das *Fürwahrhalten von* allen *subjektiven* Gründen *frei und doch zureichend.*
2. *Ich bin gewiß.*[22]
   In praktischer Beziehung – soviel wie objektive Gründe;
   oft noch fester als Wissen – wo man auf Gründe hört.
   Hier: nur moralisches Interesse des Subjekts entscheidend.

[18] → (Wissen – Glauben
Philosophie | christlicher Glaube |
Metaphysik

[19] In-der-Wahrheit-sein.
schon ein Teilen [?] – Diskrepanz [?].

[20] *Die Möglichkeit des Stehens für einander*
Täuschung – Schein!!
Wahrheit – Gewißheit – Durchsetzung – Kampf.

[21] [Vgl. Immanuel Kants Logik (Hg. Jäsche), Einleitung Nr. IX. In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 72.]

[22] [Vgl. ebd. (mit Anm.).]

Praktischer Vernunftglaube: allein *eigentlicher Glaube*, der *nie* Wissen werden kann.

Historischer Glaube: eine Art des *theoretischen* Fürwahrhaltens.

Dieselbe Gewißheit: bei — auf Zeugnis anderer
— *mittelbar empirisch* — *(Zuverlässigkeit des Zeugen)*
jedesmal
trüglich — vgl. historische Quellenkritik
wie — auf eigene Erfahrung.

23. Überreden

sich überreden... — Ca.[23] – Rheumatismus.
andere überreden — Kaufmann, der [...]* aufschwatzt.
W[24]

trügerisches Fürwahrhalten –
lediglich subj[ektive] — *für obj[ektive] [Gründe]* vormachen –
auf *diese nicht* eingehen –
und zwar weil die *subj[ektiven] dafür genommen.*

Aus Wünschen – auf Grund der Nützlichkeit
Leichtigkeit

24. [1.] Einreden / [2.] Überreden / [3.] Bereden / [4.] Zureden

1. einem Kind, daß die tote Mutter schläft.
2. *überreden* – eine Unternehmung mitzumachen.
3., 4. zur Entschließung, zu der zugeredet –
einen schließlich *be*|reden.

[23] [Abkürzung für Karzinom.]
* [Ein Wort unleserlich.]
[24] [Abkürzung im vorliegenden Zusammenhang nicht eindeutig auflösbar.]

25. Überredung und Meinung[25]

Überredung) Hier *eine ungewisse Erkenntnis* | für *gewiß gehalten*
(formaliter falsch – kann materialiter wahr sein)
(nicht klar geschieden, was subjektiv und objektiv).

Meinung) ist ungewisse Erkenntnis –
sofern sie für ungewiß gehalten wird.
Bewußtsein der Unzureichendheit der Gründe.

26. Vom Meinen, Wissen, Glauben (Kritik der reinen Vernunft [A 820ff., B 848ff.])

1. *Der textliche Zusammenhang:*
   Kanon der reinen Vernunft für *reinen* praktischen Vernunftgebrauch.
   Methodenlehre. | Elementarlehre. |
2. *Das sachliche Endziel: praktisch*-dogmatische *Metaphysik*

dem Glauben Platz machen [vgl. Kr.d.r.V. B XXX].	*// teleologia rationis humanae,* Beziehung aller Erkenntnisse auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft [Kr.d.r.V. A 839, B 867]. *// überlieferter Begriff der Metaphysik.*

3. *Grundwirklichkeit:* *menschliche Freiheit* (moralische) *Sittengesetz.*
   (Was ist der Mensch?)
4. *Fragebereich:* Wahrheit und freie Aneignung – | Gemütsverfassung des Menschen.

[25] [Vgl. Logik (Hg. Jäsche), Einleitung Nr. IX. In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 73.]

27. Überzeugung (Überzeugtsein)

1. Das für jedermann (auch für mich) gültige – objektiv gegründete (*zureichende*[26]) Fürwahrhalten *(Fürwahrgehaltene)*
   (*Objektive Überzeugung – Gewißheit* – als solche auch subjektiv)
2. Dieses *für Wahrhalten – solcher Art*
   »subjektive Überzeugung« = *festes Glauben* [Kr.d.r.V. A 824, B 852].

° »Überzeugung« *im weiteren und engeren Sinne.*
| [Der zureichende Grund][27]
1. | die zugleich *objektiv gilt* |
2. | das *subjektiv Zureichende* |

28. [Stufen der Zureichendheit]

Stufen der *Zureichendheit* des Fürwahrhaltens.
Diese *Zureichendheit als gewußte.*

29. Eigentliches Thema – der Glaube

und zwar der moralische (Vernunft-)Glaube.
Eigentliches Ziel (vgl. [Kr.d.r.V.] B XXX): *dem Glauben Platz machen.*

[26] [Darübergeschrieben (über: gegründete).]
[27] [Große eckige Klammern in der Handschrift.]

III. [GESCHICHTLICHES DASEIN UND AUFTRAG UNSERES VOLKES]

30. Gottesnot

das *Andere*!
moderne *Zeitmächte* und kein Selbst
von innen – /
der Mittelstand des Geistes.

Jetzt keine Philosophie, aber als [?] deutsch [?] nie ohne Metaphysik.
Sie wird kommen –
Vorbauten – ihr Werk
und vorauspflanzen die *Empfänglichkeit.*

Die falsche Gegenwärtigkeit: das *geheime Deutschland.*
| *Zweideutigkeit* – | Absurdes *und doch nicht*!

31. Fragen

Getragen v[on] dunklem Geheiß (cf. Überlegungen *III, 49*[28])
Ausgesetzt
Geschmiedet in das Werk.

Im Tiefsten und Vertiefteren [?]:
zurückbindend
den Auftrag *ver*-schaffend
| *hervor und voraus*
übernehmen – *»Überschreiten«!*
| *Not* und *Anfang*!

Dieses die *Antwort*, d. h. diese Antwort schlägt das Fragen nicht nieder, sondern bindet es erst zutiefst – | *Fragwürdigkeit*
| *des Daseins*

[28] [In: Martin Heidegger, Überlegungen II–VI. Gesamtausgabe Bd. 94.]

das Geheimnis des Auftrags und die Geschichte des *Volkes der Erde.*

Fragend – treffen oder verfehlen
|
dieses ausgreifende – bereite Fragen kein *Zweifeln*; dieses kennt gar nicht das eigentliche Fragen als Boden-fassen.

32. [»Analyse« und »Synthese«]

»Analyse« und »Synthese«
/ »absoluter Idealismus« – »System«
in die Not *aussetzend* | alles und jedes der zerlegenden und zersetzende Zergliederung in die Fänge jagen!

33. Fragen und »Sprung« der Philosophie gegen Wissenschaft

Fragen und »Weltanschauung«
| unzureichend im Wort und der Sache.
*Absprungs*bereich für die neuen Entscheidungen.

[Fragen und »Sprung« der Philosophie[29]] und doch im Wesen des Volkes *weitherkommend* und *verborgen* Gesetz.
Leibniz – Meister Eckhart.

[29] [Verbindungsstrich zur Überschrift.]

34. »Fragen –«

der Rückruf des Volkes zu sich selbst
sammelnd auf Wesen und *Ur-sprung – Geschichte.*
|
Gliederung.

35. Fragen

nicht mit einem betäubenden Sprung ins Letzte,
sondern auf den Menschen.

Nicht irgend *ein System von* Sätzen,
nicht in *bloßen möglichen* Zweifeln und möglichen Meinungen!
sondern weg schaffend – auf dem *Weg landend.*

Bereitschaft und Eignung der *Daseinshaltung*
nicht als Ergebnis einer Lehre,
sondern *entspringend* und vorwachsend –
nicht einzelne Lehren und Ansichten,
sondern – der *Gang* und das Gehen. | verborgenes G[ehen].
Umschaffung des Seins
nicht abgelöste | Entscheidung und Gewißheit
[?] der Berufung [?] |

36. Wesen

der bildende Seinsgrund – verborgen strömend und weisendes Gesetz
und Welt-(Sein – Schein)prägende Macht.

Vgl. den *Inbegriff* und *Überstieg.*

37. [Austrag des Daseins und Anspruch der Dinge]

Austrag des Daseins | verborgen
und Anspruch der Dinge | webend-scheiden [?]
und *das dunkle Geheiß* der Geworfenheit.

Fragen und *Überschreiten* –

38. [Geschichtliches Dasein unseres Volkes]

Das Boot vom schützenden Ufer abstoßen in den *freien Strom hinaus*
keine *Teleologie* –
geschichtliches Dasein unseres Volkes,
in dem sich heranwälzt –
und zugleich ein Drang in eine Zukunft, nicht als unbeteiligte *Beobachter*; sondern *Kraft* und *Strömung*.

Gl.[30] – wenn *Übermächtiges*
für *Alle*,
dann der wagende Anfang,
die Welt und das Sein ganz *neu denken.*
↓
Philosophie
Wissenschaft
Universität

behelfsmäßiger Aufenthalt! ihrer Daseinsbedingungen!
Woher die »Revolution«?
[...]* | > —
Arbeit
Arbeit – | *nicht darüber* – | *sondern vollziehen.*
Fragen | nicht Beschäftigungen Einzelner
| nicht bloßes Nachdenken!

[30] [Abkürzung im vorliegenden Zusammenhang nicht eindeutig auflösbar.]
* [Ein Wort unleserlich.]

39. [Fragen nach der Sprache]

Also Sprachphilosophie als Wahrheit der eigentlichen Logik.
/ Fragen!??
/ Fragen nach der Sprache – uns nach ihr umsehen.
| Sprachphilosophie –
in eine klare Frage gezwungen –
Frage.

Aufgabe genug!

(Logik
Fragen nach dem Wesen der Sprache.
Fragen – sich aussetzen.
|
herrsch[en] Weltanschauung, und man möchte davon seine Ruhe haben (sieht [?] zu).
| *Disziplin* | – abstoßen das Boot vom bergenden Ufer; offener Strom, *Strömung – innere Sicherheit*! Nicht einen Zeig geben, wo einer sich noch davonschleichen kann, sich verdrückt; riskant [?] – und es der Ort, wo keiner standhält.[31])

40. Fragen –

Disziplin
| *offen halten – stehen lassen*
/ *sich zurückziehen*
| aufgeben –
rückwärts *zurück gehen*

[31] [Der Text beginnend mit »Nicht einen Zeig geben ...« ist am Rand in Stenographie ergänzt und konnte insgesamt nicht sicher entziffert werden.]

Zweifeln – | *Skeptizismus* –
Zersetzung!!
Glaube!?! – wo alles Wunsch
| *Bequemlichkeit – Feigheit*
Mut! | Wo nichts zu wagen und | dumpf
nicht[s] zu erkämpfen! | und stur.

IV. [WEISEN UND STUFEN DES FÜR-WAHR-HALTENS]

41. [Mitteilbarkeit des Fürwahrhaltens – Wissen – Beweis]

Mitteilbarkeit des Fürwahrhaltens –

Vom Wesen der Arbeit und vom Ursprung des Wissens.

Das Überzeugende
Überfahrende
der Beweis – 1. *Darstellung* – Experi[ment] (historisch)
2. aus Prinzipien der Vernunft (logisch)

42. Kanon –

nur da, wo Möglichkeit des richtigen Gebrauchs eines Vermögens, *keinen des spekulativen* Gebrauchs;
wohl aber, wenn überhaupt solchen des *richtigen* Gebrauchs der reinen Vernunft, dann nur praktisch [vgl. Kr.d.r.V. A 796 f., B 824 f.].

43. [Schein – Überredung – Überzeugung]

Schein – Etwas als etwas, was es nicht ist.

Überredung – subjektive Ursachen *für objektive Gründe*
– auf diese *immer* abgesehen
sich eingeredethaben – | *Privatgültigkeit*
[vgl. Kr.d.r.V. A 820 f., B 848 f.]
Allgemeingültigkeit
objektiv gültig
Möglichkeit der Ausweisbarkeit an allen Fällen *für* alle Subjekte.
Gültigkeit – als *»Realität«*

Überzeugung – das Zeugnis von Etwas als ihm selbst als *Grund*.

44. Für-wahr-halten[32] *(Stellung zur Wahrheit)*[33]

Was an sich wahr – *Urteil* (Gültigkeit) – Vorstellungsverbindung

Wahrsein – wie seiend – *an sich*??

oder ein *dafür gehalten werden.*

Dafür-(für wahr)halten – (Wissen um die Art der Wahrheit und ihrer möglichen Habe! Zureichen)

Wie gehört dieses zum Urteilen?

(Es ist *übergreifend* – nicht als *Urteil über Urteil* aufgestockt.

progressus in infinitum

und daher *seine Möglichkeiten – des Ausschlags.*)

Die Stufen:	Meinen	Wissen	Glauben
	ich meine etwas	ich bin dessen gewiß	ich glaube

45. Behauptung

a) 1. das Urteil als für jedermann notwendig gültig geltend machen [vgl. Kr.d.r.V. A 821 f., B 849 f.].

b) 2. das so ausgesprochene Urteil selbst.

c) *bloße Behauptung.*

[32] dazu *notwendig: subjektive Urs[achen]*
doch möglich – *objektive Gründe.*

[33] die ex[istenzialen] Grundstrukturen – auf Satz – Urteil bezogen!

46. Besinnlich

Für-wahr-halten – »als *Mitbewußtsein*« – auf die Art der Gründe achtend, wie ich ein *Urteil* mir zueigne und *bei mir halte* – und zwar bezüglich seines möglichen *objektiven* Grundes, und zwar *Urteil*, das irgendwie objektiven Geltungsanspruch *hat*.

Meinen – auch da auf *objektive* Geltung *ausgerichtet* und derart Gründung suchend!

NB. Bloße *Überredetheit* – Sicheinreden
tut das nicht und ist starr und blind.

Wahn –: jemand wähnt, er sei in der Peter Kirche in Rom
| | der Papst.
| »keine Meinung«
| *ohne Besinnung!* |

V. [KANTS GRUNDERFAHRUNG UND DAS WESEN DER MENSCHLICHEN ERKENNTNIS]

47. Aufgabe

Grundstellung des Menschen zur Natur und Menschheit begründen und begrenzen und bestimmen.

Die Form der Aufgabe –
Grundlegung der Metaphysik als *Kritik* der bisherigen.

Begriff der Metaphysik
a) Wortbegriff ↑
b) Sachbegriff – prima philosophia
theoretische Erkenntnis des Übersinnlichen aus reinen Begriffen – | *clara et distincta perceptio!*
Gewißsein = Wahrsein.

Die vier Fragen[34] – | d. h. die bisherige Metaphysik in ihrem Bereich bekannt! und festgehalten!!
so wenig aufzugeben wie das Abhandeln [?].

48. Übungen über Kant, Kritik der reinen Vernunft

Ausgang von *Meinen – Wissen – Glauben* [Kr.d.r.V. A 820 ff., B 848 ff.].

Dazu *sogleich* – die Einteilung der Vorstellungen (vgl. Absatz über »Idee«-Begriff im allgemeinen [ebd., A 312 ff., B 368 ff.; hier A 320, B 376 f.]).

Ebenso gleich: *Grundstellung Natur – Sittengesetz.*

[34] [Vgl. Anhang I.1, Protokoll der 4. Sitzung vom 6. Juni 1934, S. 549 f.]

49. Aufriß der kritischen Grundlegung

I. *Klärung und Sicherung der Grunderfahrung (vgl. d.*[35]*)*
| willenshaft – frei – *d. h. wissend*! ⟶

II. *Entsprechende Aufhellung des Wesens der menschlichen Erkenntnis*
a) *Maßstab und Leitbild.*
b) Wesensfrage:[36] 1. Was; 2. innere Möglichkeit
Bestandstück *Einheit*
c) *Begründung des transzendentalen Scheins*
der inneren Unmöglichkeit und faktischen Notwendigkeit der überlieferten Metaphysik.

50. Kant, Grunderfahrung

I. *Endlichkeit des Menschen*; vgl. *»Beschluß«* der Kritik der praktischen Vernunft [A 288 ff.]
Der Mensch – *des Seienden als solchen selbst nicht mächtig.*
a) *Natur* – (Bewunderung) – *Begegnend* – *Sinnlich[keit]*
»Welt« (Verwunderung) Receptivität
b) Mensch (Achtung) Sollen *(aufgegeben)* – spont[an] frei
Receptivität
Achtung –
α) *Unterwerfung* (nicht pathologisch)[37]
freie Willensbestimmung
β) *Erhebung* – weil – Vernunft selbst[38]
(Selbstbefähigung [?])

[35] [Bezug unklar.]

[36] innere Möglichkeit und Grenzen d[er]s[elben] und zugleich Aufweis des *Grundes des Versagens* des Bisherigen; Begründung des transzendentalen Scheins.

[37] [Vgl. Kritik der praktischen Vernunft. Erster Teil. Erstes Buch. 3. Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, A 143 f.]

[38] [Vgl. ebd.]

II. *Freie Vernünftigkeit* – Kritik und Selbstgewißheit
| und Begründung.
Herrschaft der Logik – des Verstandes.
III. Der[39]

51. Wesen der menschlichen Erkenntnis

Leitbild; mathematische Naturwissenschaft

Gesetze des Ablaufs der Bewegungen
mathematisch bestimmbar.

| mathematische
| Naturwissenschaft
| (Phoronomie
| Kinematik)

| *Mechanik.*

Galilei: Trägheits-, Beharrungsgesetz

Ein keinerlei Einwirkung von außen unterliegender Körper behält eine einmal vorhandene Bewegung bei, d. h. bewegt sich in gerader Linie mit *gleichförmiger Geschwindigkeit* (gleichförmige Beschleunigung: in gleichen t gleichen c-Zuwachs[40]).
// wenn nicht, dann muß irgendetwas wirken: *Kraft.*

Bei gleicher äußerer Einwirkung werden verschiedene Körper verschieden stark beschleunigt – verschiedener Trägheitswiderstand – *Masse* (Maßbegriff).

Freie Fall: unmittelbare Erfahrung

a) fallender *Körper je länger und tiefer* – je schwerer zu erfolgen
b) Stoß und Schlag bei Aufschlag umso größer, d. h. Geschwindigkeit wächst mit Fallzeit und Fallraum!

[39] [Doppelpfeil zwischen »II.« und oben (S. 352) »I.« (wie dort eingezeichnet). Der Text zu »III.« bricht ab.]

[40] [Entsprechend den in der Physik üblichen Zeichen: t = Zeit; c = Geschwindigkeit; s = zurückgelegte Strecke (s. unten).]

$s = \frac{g}{2} t^2$ | g = die in der Zeiteinheit erlangte Endgeschwindigkeit
Beschleunigung.

Grundbegriffe im voraus
»Bewegung« – usf.
/ *vorgreifende Bemächtigung*
/ *Erweis* durch Versuch.

52. Raum

I. Grunderfahrung:
1. Dinge – Gegenstände *»außer«* uns | an anderem Ort als »ich« – »wir«
2. *und* diese »außer uns« *insgesamt »im Raum«*
3. *»darinnen«* – Gestalt – Größe – Verhältnis gegeneinander
(Worinnen der Ordnung) | bestimmt – bestimmbar. | »Abstand«

II. Leitfrage:
»Was ist der Raum«? (und Wie ist er?)
Möglichkeiten:
1. wirkliches Wesen – subsistierend, für sich *(Newton)*
2. Bestimmungen der Dinge – inhärierend *(Leibniz)*
3. oder Bestimmungen – die an der *Form der Anschauung* allein haften! *(Kant)*

Raum als ungegenständliches – unerfaßtes einiges einziges Ganzes unmittelbar im Vorblick.

53. »Raum«

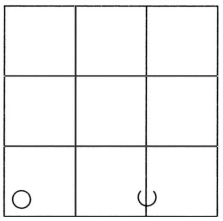
(eine »ursprüngliche Vorstellung« [Kr.d.r.V. B 40]
| *originarius*
| entspringen lassend.)

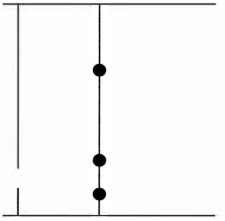
vor-stellend Anblick von Raum
kein Gegenstand – Seiendes u. a.,
sondern *Weisen anzuschauen*
und das Angeschaute nicht gegenständlich gemeint.

*

Raum im Vorgriff
als Worinnen der möglichen Ordnung | neben-, über-, unter-, hinter-einander.
kann nicht selbst wieder Empfindung sein [vgl. Kr.d.r.V. A 20, B 34].

54. Raum und Wespe





1. Richtung
2. Zwischenraum

*

Tier und Gedächtnis
benimmt sich in und hängt *in Zusammenhängen.*

55. [Endliche Erkenntnis]

Endliche Erkenntnis
gegen*stehen* von Seiendem als solchem.

56. Menschliches Erkennen – und der Verstand:

1. nicht ein bloßes Hereinfallenlassen von Empfindungen, *sondern Ob-jekte* – Entgegenstehendes und *Gesetz*!
   (Gegen-stände – [beständige Anwesenheit][41]
   Gesetzlich – *bestimmbar*!)
   Stehend – Beständiges – *Anwesendes.*
   Das Begegnende an ihm selbst *als solches*
   || anerkennen – / Von sich aus – *Spont[aneität].*

1. a) Überlieferte spekulative Metaphysik.
2. Wissenschaft – / *Gesetze* – *Grundsätze.*
   Vorwegnahmen – für die Erfahrung und Untersuchung –
   vom Subjekt her – *Spontaneität der »Begriffe«* [Kr.d.r.V. A 50, B 74]
   »das Allgemeine«
   der Form nach –
   aber *auch dem Inhalt*??
3. Das Ich denke – ich verbinde – … *Einheit.*

[41] [Eckige Klammern in der Handschrift.]

57. Verstand –

Vermögen der *Urteile* –
| [vgl. Kr.d.r.V. A 69, B 94]
Natur *des* Verstandes

Ich verbinde.
| *Spontaneität*
Einheit vorhalten –
Ver-einigen – auf Gegenstand beziehen und diesen *erst bilden*
Gegen- | *stand*
das Gegen – das *An*-wesende
das Gegebene.

Die verschiedenen Namen
Anschauung –
Sinnlichkeit –
Receptiv[ität] –

Deduktion –
Grundsatz –
oberster Grundsatz
Beispiele.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft
Kritik der Urteilskraft

VI. [METAPHYSISCHE UND TRANSZENDENTALE DEDUKTION DER REINEN VERSTANDESBEGRIFFE UND DER ÜBERGANG ZUR TRANSZENDENTALEN DIALEKTIK]

Notionen – sind *»a priori gegebene«* Begriffe[42]
»durch die Natur unseres Verstandes« [Kr.d.r.V. A 729, B 757] gegebene
und deshalb nur auseinanderzulegen! – *nicht zu definieren*
»ein Produkt unseres sich isolierenden Gemüts« ist (Reflexionen II[43], 925)
° *nicht von den Gegenständen empfangen!*[44]

Deshalb Verdacht, *ob* von *ihnen* gültig.

Anlaß der Kritik.

Ergebnis: der reine Verstand behält seine Autonomie
1. im Bereich der Erfahrung.
2. dagegen nicht für übersinnliche Gegenstände.

Daher in Absicht auf Metaphysik eine Einschränkung und nähere Umgrenzung des Anspruchs.

Quaestio iuris! | und die *Begründung* beruht in der *Entdekkung* des Unterschieds von Ding als Erscheinung und Ding an sich.

[42] [Vgl. Immanuel Kants Logik (Hg. Jäsche), § 4. In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 93.]

[43] [B. Erdmann (Hg.), Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II, a.a.O.]

[44] spontaner Entwurf der Begriffe von Gegenständen überhaupt | Gesetz-gebung!

Bestimmt gerechtfertigt die echte Befugnis am *Faktum der Affektion* – an *möglicher Erfahrung*
an der *Möglichkeit* von Affektion *überhaupt*
/ am *Faktum* d[er]

Was für *ein Faktum*?!
Sein des Daseins!

teleologisch dynamisch!
doch auch transzendental und kritisch
Metaphysik der Metaphysik![45]
teleologia rationis humanae
[Kr.d.r.V. A 839, B 867].
Zirkel.

59. Metaphysische Deduktion und »die Idee des Ganzen der Verstandeserkenntnis« ([Kr.d.r.V.] A 64, B 89)

die in sich eigenständige ausgesonderte Einheit des reinen Verstandes (ib. f. [A 64 f., B 89 f.]) / *»System«*

»einzige Geburtsort« der Verstand – / »Zergliederung des Vermögens selbst« [vgl. ib., A 65 f., B 90].

[45] [Vgl. Kants Brief an Markus Herz 1781 (in: Akademie-Ausgabe Bd. X, S. 269).]

60. Übergang zur transzendentalen Dialektik

A. *Wesen der Erkenntnis – positiv*; *Maßstab*
»Richtmaß« | der mögliche empirische Begriff.

B. *Wesen der spekulativen Metaphysik* – | »hyperphysischer Gebrauch« [Kr.d.r.V. A 63, B 88]

1. *Inwiefern unmöglich* – | also *Irrtum.*
2. Warum *doch* wirklich? – | Verleitung zum Irrtum Schein; Blendwerk.
3. Weshalb *sogar notwendig* –
die spekulative Metaphysik – ins Grundsätzliche gewendete menschliche Natur!

natürlicher und unvermeidlicher Schein! [vgl. Kr.d.r.V. A 298, B 354]
»Ideen« – *ihre Notwendigkeit*

Ursprung – innere Möglichkeit der Verleitung –
| des Scheins
Endlichkeit
↓
Sein und Schein
| Sinnlichkeit
»Erscheinung«
Verstand

61. Der Ursprung des Scheins aus Wesen der endlichen Erkenntnis

Das Gegebene hinnehmen – als seiend
⌜Das Gedachte denkend – als seiend ⌝
weil beide notwendig *in ihrer Einheit* zur Begründung – Ermöglichung der Gegenständlichkeit.

Je jedes für sich – verführend zu Mißbrauch *des anderen.*

Aufeinanderangewiesenheit – d. h. zugleich mögliche *Verschiebbarkeit* (Weshalb: die Zufälligkeit des Gegebenen und die Spontaneität (a priori) des Verstandes. Möglichkeit *der Verleitung* zum *Irrtum* – *geleitet*, d. h. ausgerichtet aufeinander[46])
und mögliche *Verselbständigung* der Vermögen.
| Dadurch je verschiedene Versteifung!

1. *Denken reicht (weiter)* – denken sofern *Bestandheit – Stand*!
2. *Gebung* – sofern *Gegen*-stand!

62. Der transzendentale Idealismus –

»Idealismus« – Ideen – Seinsbestimmungen Kategorien
im Subjekt – von diesem her,
aber nicht *materialen*,
sondern *transzendentalen – als Bedingungen der Möglichkeit des Entgegenstehens – Erscheinens – des Seienden.*

63. [Die Autonomie der reinen praktischen Vernunft]

Die reine praktische Vernunft in ihrer *Autonomie* –
ist das Vermögen der praktischen Rezeptivität.
»spontane Rezeptivität«

[46] [Verbindungsstrich zu oben:] Mißbrauch

Praktische Metaphysik – menschliches theoretisches Denken *auf Grund des Sittengesetzes.* Im Vollzug dieses Gesetzes liegt das *Recht der Hoffnung* auf *Unsterblichkeit = Gottes Daseins.*

Grundgeschehnis dann: *»teleologisch denkende Welterfahrung [!] des moralisch handelnden Menschen« (Krüger*[47] *170, [vgl.] 176).*

64. Schluß

Kritik der reinen Vernunft *zum Ausgang zurück*

Meinen – *Wissen* – *Glauben* – v[on] h[inten]

(Sich an die Wahrheit halten.
Welche Wahrheit möglich – theoret[isch].
Welche Wahrheit notwendig – prakt[isch].
Wie die Metaphysik.)

subjektiv zureichend (die Gesamtstellung des *Subjekts*), objektiv unzureichend [Kr.d.r.V. A 822, B 850].
»subjektiv«

jetzt da geklärt Subjekt – als th[eoretisch] – prakt[isch] – in ihren Möglichkeiten und Notwendigkeiten.

[47] [Gerhard Krüger, Der Maßstab der kantischen Kritik. In: Kant-Studien 39 (1934), S. 156–187. Gerhard Krüger (1902–1972), zu dessen Marburger Lehrern auch Heidegger gehörte, wurde 1940 als Ordinarius für Philosophie nach Münster berufen und lehrte später in Tübingen und Frankfurt a. M. In dem genannten Aufsatz (S. 169, Anm. 1) verweist er »überhaupt zur Ergänzung für die hier entwickelte programmatische Ansicht« auf sein Buch »Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik« (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1931; [2]1967), das eine gekürzte Ausgabe seiner Marburger Habilitationsschrift von 1929 darstellt.]

Metaphysik von der Metaphysik[48] | *»Selbst«-Begründung* – aber wie das Selbst!!

Sie selbst in die Grundstellung des Menschen *hineinstellen* – geschichtliche Frage nach Dasein und Sein!

*

Christentum – Wissenschaft – Geschichte – Staat – Volk – Kant – Gründlichkeit – Strenge und Sauberkeit – *innerer Adel der geistigen Haltung.*

65. Schluß

1. Der *Mangel* an ursprünglicher sicherer schöpferischer Kraft
   Anfänglicher? statt vernutzt und verstellt und mißleitet
   | Die Vererbung des Unwesens!
   Dieses endgültig vorbei – und die Anderen – Auseinandersetzung!
2. Das *Unvermögen* – echter Freiheit zu sich selbst
   Die kurztragende Versteifung auf »sich« –; das Jetzige?
   | blind und unkräftig
   Recht! wenn (1) nicht wäre!

[48] [Zitat aus Kants Brief an Markus Herz 1781 (in: Akademie-Ausgabe Bd. X, S. 269).]

VII. [IDEE UND IDEAL]

A. [Ideen überhaupt (Vernunft) nach Kant]

66. Ideen überhaupt[49] *nach Kant (vgl. Vernunft)*

1. notwendig – nicht willkürlich erdichtet [Kr.d.r.V. A 327, B 383]. | das *Unbedingte enthaltend* [A 311, B 367] |
2. *transzendent.*

Transzendentale Betrachtung:
Vernunfteinheit auf Verstand bezogen.
Das Unbedingte – | Totalität der Bedingungen ist unbedingt [A 322, B 379].
Absolute Totalität.
Ermöglichend die höchste Einheit – | *regulativ* | | gewisse Vollständigkeit und systematische *Einheit*

67. Vernunftbegriffe enthalten

das Unbedingte [Kr.d.r.V. A 311, B 367] – | *Totalität.*
Absolute Totalität.
Absolut – 1. abgelöst – für sich | unendlich
2. in aller Beziehung und jeder Hinsicht. | *schlechthin*
Der *objektive* Gebrauch jederzeit transzendent [A 327, B 383].

[49] Begriffe »Einheit«.

68. »Transzendent« (negativ)

»kein angemessener empirischer *Gebrauch* jemals möglich« [vgl. Kr.d.r.V. A 308, B 365].

über die Schranken hinausgehend – »überfliegen« [A 295 f., B 352 f.; A 643, B 671].

Gegenbegriff: »immanent« [ebd.] – *Erfahrung* ermöglichend innerhalb ihrer | auf *Erscheinungen* bezogen.

immer auf *»Gebrauch« bezogen* –

transzendental – positiv | auf (apr[iorische]) *Ermöglichung* der *Erkenntnis bezogen* [vgl. B 25].

69. [Streben der Vernunft nach Einheit – Ganzheit – Unbedingtheit]

Vernunft = Streben (Interesse) nach
Einheit – Ganzheit – Unbedingtheit (das Systematische).
Ideen –
nicht nachträgliche beliebige Ordnungsformen!
! urbildliche Kräfte! |
aber doch *nie anschaulich* erfüllbar.

70. Vernunft

oberste Erkenntniskraft: [Kr.d.r.V. A 299, B 355] Denken – Vermögen der Begriffe – vom Allgemeinen;
Regeln – höhere Einheit hier.

logischer – realer Gebrauch [ebd.].

Einteilung – in *logisches und transzendentales* Vermögen [A 299, B 355 f.]; *höherer Begriff für beide:* Vermögen der *Prinzipien* [ebd.] (Erkenntnis – oberste Sätze – und die als s[olche] darin).

Vermögen:
1. *aus* Allgemeinem das Besondere abzuleiten – von Prinzipien her | ex principiis
2. Vermögen *zu* Prinzipien und Prinzipiengebrauch.
   NB. Zu Bedingungen das Unbedingte suchen [vgl. A 307 f., B 364].

*

Reiner Ursprung – als transzendentales Vermögen.

Ursprung von a priori *Gegenstands*-bezogenen Begriffen – aber *mittelbar*:

71. Was ist nun ein Principium als solches?

(*) Prinzip: *eine Erkenntnis aus Prinzipien* [vgl. Kr.d.r.V. A 300, B 356]
1. *ein Prinzip sein*
2. als *ein Prinzip gebraucht werden können.*

(*) a) im allgemeinen – vulgären Sinne
b) im strengeren Sinne – *allgemeine Sätze* – als Obersätze brauchbar.
c) im strengsten Sinne – *synthetische Erkenntnisse aus Begriffen* [A 301, B 357]
| Sätze, die echte »Gesetze« – Wesensgesetze enthalten – *eigentliche* »Regeln«

Prinzip – als innerer »Satz«! Vgl. Vernunftbegriff analog dem *logischen* Begriff des Schlußvermögens
dort – Satzzusammenhänge.

Grund-sätze
Prinzip: Prinzip-sätze!

»Satz« – als Form der *Gegebenheit* eines Prinzips und dergleichen.

B. [Transzendentale Ideen und das transzendentale Ideal (Gott)]

72. Idee und Ideal

Idee – Begriffe – Vorstellungen – repraes[entationes]
Erkenntnisvermögen –

| *Wahrheitsbildung* – | Urteile – | *Metaphys[ische]* Erkenntnis. | Anschauung Begriff

Unser Weg: (Kants Metaphysik) – *Freiheit.*

1. Das *Für-wahrhalten* – Gewißheit – Weisen.
   Glaube
2. *Worüber* – Wahrheit – Gegenstand der Metaphysik:
   Gott – Freiheit – Unsterblichkeit
   (Spekulative Metaphysik
   praktisch-dogmatische Metaphysik [...]begriff*
   sich auf Gott, Unsterblichkeit – *woher* die Vorstellungen?
   Was für Vorstellungen?)
3. Diese Gegenstände – als »transzend[entale] Ideen« der *reinen Vernunft.*

Übergang von spek[ulativ] zu *praktisch.* Diesem – eine gewisse Haltung und Zusammenhang mit d[em] spekulat[iven].

Idee und Postulate (auf »Daß«-sein bezogen). *Warum!* Idee – aber zugleich *praktisch* begriffen!

* [Wort teilweise unleserlich.]

73. Idee und Ideal

1. Wortbegriff und Geschichte von »Idee«
2. Die Kantische Bestimmung
   Idee als Vernunftbegriff
3. Die transzendentale Idee – als *reiner* Vernunftbegriff
4. Ideal
5. Transzendentales Ideal.

74. »Transzendental«

transcendere
| *transcendentia* | – Mittelalter
| *transzendental* |

	*	
Vorstellung		*»konkret«*
Anschauung	*Erscheinung*	*»abstrakt«*
Begriff	– »Ding an sich«	
empirischer Begriff		
reiner Begriff		
Kategorie		
Idee		
Ideal.		

75. Das Ideal

1. *Vor-begriff*
2. *Das transzendentale Ideal.*

76. Transzendentale Ideen (gehen auf den Verstandesgebrauch im Ganzen)

Reine Vernunftbegriffe *(transzendentale Ideen) enthalten das Unbedingte*, worunter *alle* (Totalität) Erfahrung gehört.

| auf möglichste Erweiterung und *Einstimmigkeit* der Vernunft.
| »Idee« – enthält eine Aufgabe – (Sollen).

Anweisung gebend – | *regulativ!* | – »projektierte Einheit« [Kr.d.r.V. A 647, B 675].

Negativ: gegen Erfahrung *transzendent* / – *nicht konstitutiv.*
Positiv: *regulativ* und notwendig /–

*

ens realissimum – als Idee –
absolute Einheit der Bedingung der aller Dinge als Gegenstände des Denkens überhaupt
1. realisiert – als Objekt gedacht
2. hypostasiert – als Einzelding
3. personifiziert – als absolute Intelligenz | *lebendiger* Gott | [vgl. Kr.d.r.V. A 583 Anm., B 611 Anm.]

Ideal – durch Idee allein bestimmbares Ding.

*

Bezug auf das Praktische.

77. Gott.
Wie haben wir die transzendentale Idee?

[Vgl. Kr.d.r.V.] A 329, B 385/6:
machen Übergang von Naturbegriffen zu praktischen möglich
gibt den moralischen Ideen (praktische Idee z. B. Idee der *moralischen* Welt) Haltung und Zusammenhang mit den spekulativen.

Ein moralisch-praktischer Vernunftglaube
Idee Gottes –
Woher diese? Der Glaube bezieht sich auf die objektive Realität dieser Idee als einer praktischen Realität.
Die Idee selbst aber = Ideen überhaupt und Ideal –
»das höchste Gut« und seine praktische Möglichkeit

Sittlichkeit – Würdigkeit – Glückseligkeit [vgl. A 810, B 838]	Unsterblichkeit – Freiheit – Gott.

78. Das transzendentale Ideal

»Der Vernunft liegt vor Augen der problematische, aber doch unvermeidliche Begriff eines schlechterdings notwendigen Wesens.« ([Vgl.] Kr.d.p.V. [A] 256 Anm.)

Dieser Begriff *will* bestimmt sein [ebd.].

C. [Geschichte des Ideebegriffs und der Idealismus]

79. Geschichte des Ideebegriffs

5.[50] Bei Kant – bleibt *die Subjektivierung* – | Nominalismus!
aber gleichwohl *eine gewisse Erhebung zurückgegeben und Aussonderung aus der Einebnung.*
transzendentale Ideen
und
»[transzendentales[51]] Ideal«.

Ideen: 1. *notwendig* – nicht willkürlich erdichtet [Kr.d.r.V. A 327, B 384]
2. *transzendent.*
Dazu: reine Vernunftheit – (absolute Totalität)
ermöglichend.
transzendental.
Reine Vernunftbegriffe *transzendentale Ideen.*

80. Idealismus – Realismus

Lehre – Richtung – Standpunkt. –
Idee – 1. *Sein* – des Seienden
2. subjektiv – in Subjekt – *Gedachtes – Vorgestelltes.*
»Bewußtsein«
Idealismus: Sein – 1. nur gedacht und vorgestellt
2. hier auch *das Seiende* – nur sofern vorgestellt, nicht *»an sich«.*
Realismus: Seiendes – *Grund des Seins.*
Produkt und Wirkung des Seienden

[50] [Das Blatt mit den vorangehenden Gliederungspunkten fehlt.]
[51] [Verbindungsstrich zu oben:] *transzendentale (Ideen).*

Transzendentaler Idealismus | formaler/kritischer[52] |
»Deutscher Idealismus« (romantisch!) | *absoluter Idealismus*

81. Idealismus

Wendung der Idealismusfrage zu der nach *Subjekt-Objekt-Beziehung.*

Ich – Nicht-Ich – |

Recht des Realismus –

82. [Bild – Schema – Monogramm]

| Bild
| Schema
| Monogramm[53]
| Typus (Schlag)
| Ideal.

*

Kunst.
van Gogh / *Bauernschuh*[54]

[52] [Vgl. Kr.d.r.V. B 519 Anm.; Prolegomena (1783), Der transzendentalen Hauptfrage Erster Teil, Anmerkung III und Anhang, Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht (in: Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 293 f. und 375).]

[53] [Zu »Bild«, »Schema« und »Monogramm« vgl. Kr.d.r.V. A 141 f., B 181.]

[54] [Vgl. Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes. In: Ders.: Holzwege. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977; 2. Aufl. 2003, S. 1–74; hier S. 18 ff.]

83. Gang

1. Was Kant an Platos Ideenlehre heraushebt.
   | Inwiefern weiter zurück,
   inwiefern *nicht* – (*Subjekt* – Vernunft!)
2. Vorstellung – Idee –
   Stufenleiter ([Kr.d.r.V.] A 320, B 376 f.)
   Begriffsbildung
   abstrakt | | Ding an sich |
   konkret | | Erscheinung. |
3. Transzendentale Ideen
   auf Ermöglichung | *transzendental* – empirisch
   auf Gebrauch transzendent – immanent.
   NB. transcendentia!
4. *Ideal* und transzendentales Ideal.
   Was Kant damit will!

84. Die »kleinen Vorstellungen«

Ufer – | – bleibt stehen.
| überhört! bleibt stehen.
Wach und geweckt werden! schon | *»wach«* |
Welle – (hunderttausend Nichtse ≠ Etwas).[55]

perceptio –
apperceptio –

[55] [Die stichwortartig angeführten Beispiele beziehen sich auf Leibniz' Ausführungen zu den »petites perceptions« in der Vorrede (Préface) zu den »Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain« (in: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hg. von C(arl) I(mmanuel) Gerhardt. Bd. V. Berlin: Weidmann 1882 (Nachdruck: Hildesheim/New York: Olms 1978), S. 46 f.). Wie Ernst Cassirer übersetzt Heidegger »cent mille riens« mit »hunderttausend Nichtse« (G. W. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Ernst Cassirer. 3. Aufl. Leipzig: Meiner 1926 (Neuausgabe: Hamburg: Meiner 1996), S. 11).]

re-praesentation
Vor-stellung; praesent
gegenwärtig – / *anwesend* – obzwar nicht *capere* / *(gewußt)*

85. In concreto – in abstracto[56]

bezogen *auf den Gebrauch* der Begriffe *(jeder Begriff abstrakt)* [vgl. Kant, Logik (Hg. Jäsche), § 16[57]].

in concreto »besonders«
in abstracto »allgemein«
> Gebrauchen
Qualität
und das in verschiedenen Graden [ebd.].
z. B. Farbe
Blau.

Zusetzen oder *weglassen* von *Bestimmungen*[58] –
/ auf die höchste Gattung *zu* weisen – von vielen Dingen sehr wenig
/ auf das Individuum – hin – sehen – von wenigen sehr viel (erkennen) [vgl. ebd.]

(*»Wer denkt abstrakt?« »Abstrakt«* – in Begriffen – *absehend von… Konkret* – »anschaulich« | *Hegel!*[59])

»Determination«

[56] *»absehen von«* – der Begriff ist *weglassend.*
[57] [In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 99 f.]
[58] [Verbindungsstrich von dieser Zeile zu oben:] in concreto…
in abstracto…
[59] [Der Hinweis bezieht sich auf Hegels Aufsatz »Wer denkt abstrakt?« (in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969–1979 (Theorie-Werkausgabe), Bd. 2: Jenaer Schriften (1801–1807), S. 575–581). Vgl. dazu Anhang I.1, Protokoll der 7. Sitzung vom 27. Juni 1934, S. 568.]

Die höchste vollendete Determination würde ergeben einen
conceptum omnimode determinatum [ebd., § 15]
einen solchen, zu dem nichts weiter hinzufügbar.
So bestimmt sind nur einzelne Dinge und Individuen.

So charakterisierte Erkenntnisse nur als *Anschauung* – nie Begriffe (hier Determination nie vollendet) [vgl. ebd., § 15 Anmerkung].

86. Vorstellung

Gegenstand überhaupt
Ding (Etwas)
Gegenstand der Erfahrung (Kategorie).
Substanz
Kreide[60] – | beliebig |
diese Kreide.

87. Frage

Tiburtius[61]

Woher kommt es, daß wir überhaupt *Vorstellungen* haben?

(Ob überhaupt *richtig* gefragt, da ja selbstverständlich: wir gewinnen solche *bewußt, aber unbestimmt*.)

»Woher kommt es«?

1. Wie entstanden?
2. Wo Grund der Möglichkeit?
3. Zu welchem Zweck, in welcher Absicht?

[60] [Beispiel nach § 16 von Immanuel Kants »Logik« (Hg. Jäsche).]

[61] [W. Joachim Tiburtius hat sich als Seminarteilnehmer in Heideggers »Seminarbuch« eingetragen und ist aufgeführt in der »Akademischen Quästur der Universität Freiburg i.B.«, d. h. der »Zahlungsliste der Zuhörer des Herrn Prof. Dr. Heidegger für Sommersemester 1934«. Nach der Mitschrift von Siegfried Bröse handelt es sich um die briefliche Frage des Seminarmitglieds an Heidegger. Der Brief konnte nicht aufgefunden werden.]

D. [Idee und Ideal nach Kant]

88. Idee (nach Kant)
([Kr:d.r.V.] A 327, B 383 f.)

I. Idee

1. Vernunftbegriff – | »Einheit« *»Vernunft«!* – der der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt / kann kein entsprechender – angemessener Gegenstand gegeben werden in den Sinnen.
2. *notwendiger* Vernunftbegriff –
   z. B. Welt – (Weltganzes (»*Inbegriff* aller Erscheinungen« [A 419, B 447]))

II. Transzendentale[62] *Ideen*

reine *Vernunftbegriffe*

Vorstellung vom *Unbedingten* – mögliche Totalität der Bedingungen | diese selbst jederzeit unbedingt.

1. Erfahrungserkenntnis – bestimmend als absolute Totalität der Bedingungen.
2. nicht erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben / beziehen sich notwendig auf den gesamten Verstandesgebrauch.
3. transzendent – überspringen die Grenze aller Erfahrung.
4. »nur Ideen« (nur spekulativ), gleichwohl nicht nichtig [vgl. A 329, B 385 f.]
   eine *gewisse Leitung und Regel.*
5. regulativ– nicht konstitutiv [vgl. A 644, B 672]
6. auf das *Übersinnliche* (Sinnliche – Erfahrung)
   Thema der *überlieferten Metaphysica specialis*[63]
   Unsterblichkeit – Freiheit – Gott[64] [vgl. B 395 Anm.].

[62] → z. B. *gegenüber* Plato.
– *Subjekt – ontologisch; ermöglichend Erfahrung – Erkenntnis.*

[63] NB. hieraus auch *Ideal.*

[64] denn – 1. *Unsterblichkeit* – 2. *Freiheit* – | Seinsbestimmungen des Menschen als solchen
3. *Ein* bestimmtes Seiendes
Einziges

NB
Begriff von Idee – der Begriff einer Art *von Begriffen.*
Begriff von *Ideal* – der Begriff eines Dinges.

89. Ideal

Begriff des Ideals
Begriff des transzendentalen Ideals
|| *Ideal des allerrealsten Wesens* [Kr.d.r.V. A 583 Anm., B 611 Anm.] | Existenz als *Realität* ⌜*ontologischer Gottesbeweis* [vgl. A 592 ff., B 620 ff.]

*

Ideal – *die Idee*

realisiert | Objekt
hypostasiert | Ding
personifiziert | *einziges* [?]
[vgl. A 583 Anm., B 611 Anm.]

in concreto – *voll anschaulich bestimmter Begriff*
in individuo – *Ding* – *einzelnes Einziges* [vgl. A 568, B 596]

Urbild zur Befolgung und Beurteilung [vgl. A 570, B 598]

NB.
»ideales Skigelände«
der *»Idealstaat«.*
die Idee des vollkommenen Menschseins [vgl. A 568, B 596]
die Idee des vollkommensten Menschen [ebd.].

*

Transzendentales Ideal – Ideal der omnitudo realitatis [A 575 f., B 603 f.] | nicht Inbegriff,
sondern | *Grund* | *aller Dinge* [A 579, B 607]!

Transzendental – | gedacht als *Bedingung.*

90. Transzendental. / Idealismus

»Als er [A. Hitler] auf dieser Tagung [der Harzburger Front] das Wort prägte, was jetzt vor sich gehe, sei ein Kampf um die Seele des deutschen Volkes, trug er den Kampf auf die transzendentale Ebene.« (Stegemann, Weltwende[65] 125)

[65] [Hermann Stegemann, Weltwende. Der Kampf um die Zukunft und Deutschlands Gestaltwandel. Stuttgart/Berlin: Deutsche Verlags-Anstalt 1934.]

VIII. [KANT: AESTHETIK (ANSCHAUUNG) UND LOGIK (KATEGORIEN)]

91. [Problem der Logik]

Problem der Logik gerade verschärft durch Einsicht in Wesen und Notwendigkeit der *Anschauung*.

92. [Reine Verstandesbegriffe (Kategorien) und Anschauung]

1. Ursprung aus Urteil –
2. Die Möglichkeit dieser reinen Begriffe als Erkenntnis a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt [Kr.d.r.V. B 159].
3. Die Möglichkeit durch Kategorien *unsere* Anschauungen (Si[nnlichkeit]) a priori zu erkennen,
   weil in der *reinen Anschauung* schon Einheit, deshalb diese unter Apperzeption.
   Form der Anschauung
   formale Anschauung [B 160 Anm.].

93. Transzendentale Logik

ihr Thema
1. das reine Denken [vgl. Kr.d.r.V. A 21, B 35 f.]
2. als dieses zugleich die *Synthesis »mit«* der Anschauung.

*

»Sein« und »ist« –
Sein gar nicht *als Kategorie*!
oder doch! / in welchem Sinne,
(Modalitäten).

94. [Synthesis]

Synthesis und Vernunft
| als *Vermögen der Einheit* [Kr.d.r.V. A 302, B 359]
Synthesis und *»Zerstreuung«*

95. Kant (Aesthetik und Logik)

1.[66] »Erscheinung und Ding an sich«
a) Die Gegenstände müssen uns *vor allem gegeben werden* – / sich zeigen und nur als solche bestimmbar –
| Gegenstände der Erkenntnis sind *Erscheinungen.* |
(NB. »die *Erschienene*« –
dankt für das Erscheinen!
»Buch erscheint«
»Erscheinungen« –»Sprachstörungen«
⊥ *»[...]*«!*)
b) Geben-lassen – wir »leiblich«
also sinnliches Angegangenwerden.
(sinnlich nicht, weil Sinnesorgane, sondern umgekehrt. Wesensbegriff und faktische Sinnlichkeit)

[66] [Das anschließende Blatt (mit Gliederungspunkt 2. usw.) fehlt.]
* [Ein hervorgehobenes und in Anführungszeichen gesetztes Wort unleserlich.]

LEIBNIZENS WELTBEGRIFF UND DER DEUTSCHE IDEALISMUS (MONADOLOGIE[1]) WINTERSEMESTER 1935/36

[1] [Auf dem Deckblatt von Heideggers Manuskript steht der Titel und die Hinweise:] *Leibniz* | *Monadologie* | *Wintersemester 35/6.* | vgl. *Protokoll* | *vgl. dazu Wintersemester 37/8.* | *Metaphysische Grundstellungen.* [Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. In: Martin Heidegger, Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42. Hg. von Alfred Denker. Gesamtausgabe Bd. 88. Frankfurt a.M.: Klostermann 2008, S. 1–144. – Das Protokoll ist in den Anhang I.2 (S. 579–653) aufgenommen.]

I. [LEIBNIZENS WEG. EINHEIT UND SEIN, WAHRHEIT, GRUNDSÄTZE UND PRINZIPIEN BEI LEIBNIZ]

1. [Die Kraft]

Die Kraft
nur Tätiges, Veränderliches??
nein unveränderlich, Dauerndes, Substrat aller Veränderung.

2. Monade

1. speculum vitale[2]
2. repraesentatio – { Vorstellung / Darstellung
3. die »Erscheinungen – «
4. die Principien und der Seynsbegriff.

Außen- und Innenstellung der metaphysischen Betrachtung
wie in *Einem* –

Weltbegriff.

[2] [Vgl. Abschnitte Nr. 28 – Nr. 41, S. 425–431.]

3. Leibnizens Weg
(Brief an de Volder 21.I.1704[3]*)*

1. Von *Unitas* zu Entelechia.
   / Einheit und Seyn; vgl. an Arnauld, 30.IV.1687 ([Gerh.] II, 97)
2. aus der unitas da ens und esse.
   a) was nicht Ein-*heit*lich – ein|ig das teil bar – aggregat.
   b) was aggregat – nur einig – in mente
      mentale – possibile.
      nicht in re | actuale –
      reale.
      Nur *realitas mutuata*.[4]
   c) corp[ora] nur dann und insoweit realitas als Unteilbares in sie eingeht.
   d) c[orpora] *phaenomena realia* –
3. vis derivativa –
   ist *activa* et tamen modificationes
   und deshalb vis *activa* primitiva.

[3] [In der Ausgabe von Carl Immanuel Gerhardt: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. (7 Bde.) Hg. von C.I. Gerhardt. Berlin: Weidmann 1875–1890 (Unveränd. Nachdruck: Hildesheim: Olms 1965; Hildesheim/New York: Olms 1978), Bd. II, S. 261–265, bes. S. 262 f. In der Handschrift steht versehentlich die Datumsangabe »21.I.36«.

Leibniz' sogenannte »Monadologie« (1714) (in Heideggers Aufzeichnungen werden gewöhnlich nur die Paragraphen angeführt) ist ebenfalls in Gerhardts Ausgabe der »Philosophischen Schriften« abgedruckt (Bd. VI, S. 607–623). Gerhardts Ausgabe der »Philosophischen Schriften« wird im folgenden abgekürzt als »Gerh.« mit Band- und Seitenangabe. Die vom Herausgeber ergänzten Stellenangaben erfolgen in der Regel nach der Ausgabe Gerhardts, da diese leichter zugänglich ist als die im folgenden genannte Ausgabe von Herman Schmalenbach.

Ausgewählte philosophische Schriften und Briefe von Leibniz sind in der Ausgabe von Herman Schmalenbach zusammengestellt, die dem Seminar zugrunde lag und sich in Heideggers Besitz befand: G.W. Leibniz, Ausgewählte Philosophische Schriften. (2 Bändchen.) Im Originaltext hg. Von Herman Schmalenbach. Leipzig: Meiner 1914–1915. (Abdruck der »Monadologie« im 2. Bändchen, S. 133–151.)]

[4] [Vgl. dazu auch Brief an de Volder, 30. Juni 1704; Gerh. II, S. 267–272; hier S. 267.]

4. verum ≠ vis derivativa
   sed ex ea *sequitur*.
5. Substantia | non totum – quod continet partes *formaliter* –
   sed res totalis quae partiales continet *eminenter*. [Gerh. II, 263]
6. Es muß etwas sein, was *sua natura* est actionem.
   | actio – mutationem continet.
   successionem! und diese ist *series*.
7. res singulares sunt res successivae
   nihil aliud in eis permanens quam lex ipsa.
   | lex seriei – ostendit quorsum [ebd.] → –

4. Realität

Die Zweideutigkeit im Sinn von Sachheit und Wirklichkeit läßt [sich] auch verständlich machen aus der Mehrdeutigkeit von *res*.

res 1. = ens – als *etwas und was* – (possibile)
(Leibniz [Gerh.] VII, 319[5])

2. ≠ ens – sondern im Unterschied dazu als actu existens.
Dann *ens reale* (im Sinn von (1) wie das eine Tautologie) ens *qua res*.
Dann ist real, was zu res gehört, d. h. *existiert* – wirklich ist.
phaenomena realia – imaginaria.

Leibniz *gebraucht beides*.

[5] [Leibniz, De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis; Gerh. VII, S. 319–322.]

5. Realitas bei Clauberg

Das reale – das *ichts* im Unterschied zu Nichts, quod nullum esse reale habet.[6]

ad realitatem sufficit, ut quid esse possit, licet re vera non existat.[7]

6. Suarez, essentia – existentia

Sine esse existentiae, essentia est nihil. (Suarez, Disputationes metaphysicae II.148.IE.2.f. [?][8])

Nam per existentiam res intelligitur esse aliquid in rerum natura – oportet ergo, ut et ipsa [existentia] aliquid reale sit, et sit intima, id est intra ipsam rem existens. (!) (Disputationes metaphysicae 2.142.IA.2. [?][9])

[6] [Johannes Clauberg, Metaphysica. In: Johannis Claubergii Opera omnia philosophica. Cura Joh. Theod. Schalbruchii. Amstelodami. Ex Typographia P. & I. Blaev 1691. Pars prima (Reprograf. Nachdruck: Hildesheim: Olms 1968), p. 277–340; ib. p. 285 sq. (§§ 18, 24).]

[7] [Ib., p. 285 (§ 21).]

[8] [Zitate im folgenden nachgewiesen nach der Ausgabe von C. Berton:
Disp. XXXI, sect. II, 1 (et sect. III, 7). In: R.P. Francisci Suarez, Opera omnia. Editio nova, a Carolo Berton. Tom. XXVI. Parisiis apud Ludovicum Vivès 1877 (Reprograf. Nachdruck: Hildesheim: Olms 1965), p. 229 (et p. 235); cf. Index rerum praecipuarum, p. 1063 (Esse essentiae, seu essentia, n. 5).]

[9] [Disp. XXXI, sect. I, 2. In: Suarez, Opera omnia, Tom. XXVI, p. 225.]

7. Leibniz, Monadologie §§ 29–30.
Seinsfrage

Erkenntnis der ewigen Wahrheiten.
1. *Rückführbarkeit auf Identitäten* – »Einheit« A = A
   | Gründung – *Grund = Selbigkeit*
2. Wesen des *»Geistes«* – *Vernünftiges* Lebewesen
   d. h.
3. dadurch Möglichkeit der Rück-wendung auf –
   ap-perceptio
   und so *Ich* – *seiend* – weil wir selbst Seiende sind, deshalb – bei *uns* und *an* uns das Seyn denkbar und auffindbar.
   Mensch – nicht nur Stätte der Offenbarkeit
   von Seyn,
   sondern: die Gelegenheit und Beispiel
   Maßgabe *für Seyn.* –

Was hier wahr und falsch.
Was heißt Seyn – ? *substantialitas?* – *»Einheit«*
| und entsprechend defizient das andere
| Seyende.
Die völlig andere Grundstellung von Da-sein –
1. Mensch nicht »Ich« – | als Stätte [?] |
2. Mensch nicht *Maßgabe* für »Seyn«
   »Dinge« – und Werk –
   Seyn – *(E)*[10] Wahrheit –
   | Grund und Seyn | <

[10] [*(E)* steht für das Leitwort *Ereignis.*]

8. Monadologie § 29

Cogitans est, quod est *conscium* suarum actionum seu habet *actum reflexivum.*

Homo est animal cogitans, seu est cogitans corpore organica praeditum.

Organicum est machina naturae perfecta, seu cujus quaevis pars machina est. (Couturat, Opuscules et fragments[11] 438)

Corpus est extensum resistens. (ib.)

Vita est activitas primitiva substantiae plenae simplicis ⟨seu est forma substantialis⟩.[12] (ib. 473)

Forma est constituens activum ([ib.] 472).

9. Conatus

est status, ex quo oritur alius status
nisi aliquid impediat. (Couturat, Opuscules et fragments 474)

[11] [Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat. Paris: Alcan 1903 (Unveränd. reprograf. Nachdruck: Hildesheim: Olms 1966), p. 437–510 (Table de définitions). Die beiden vorangehenden Zitate (Definitionen) stehen auf derselben Seite (438).]

[12] [Winkelklammern von Heidegger aus den genannten »Opuscules et Fragments inédits de Leibniz« übernommen. Sie kennzeichnen von Leibniz ergänzte Worte oder Sätze.]

vgl. Gerh. II, *56* [An Arnauld, Juni 1686]
und sehr kennzeichnend als gültig ausgesprochen für absolut Erkennenden ([vgl.] de libertate, Foucher de Careil[13] 179; vgl. [...]* 5)
für intellegere perfecte (vgl. primae veritates[14])

*

Identitas praedicatum inesse subjecto *continere; involvere*[15] –

auch hier wieder: ewige Satz vom Widerspruch und Tatsachen-Wahrheiten und Satz vom Grunde[16]

trotz dieses wesentlichen Gegensatzes – alle *Identitäten.*

[13] [In: Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz. Precédés d'une introduction par (Louis) A(lexandre) Foucher de Careil. Paris: Durand 1857 (Reprograf. Nachdruck: Hildesheim/New York: Olms 1971), p. 179–185. (Leibniz' Schrift »De libertate« liegt jetzt in der Akademie-Ausgabe vor: Gottfried Wilhelm Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe. Hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Sechste Reihe: Philosophische Schriften. Bd. IV. Teil B. Berlin: Akademie Verlag 1999, S. 1653–1659.)]

* [Name eines weiteren Autors, Herausgebers oder Werks unleserlich.]

[14] [In: Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, p. 518–523.]

[15] [Vgl. neben den zuvor genannten Literaturangaben Leibniz' Remarques sur la lettre de M. Arnauld (Gerh. II, S. 37–47; hier S. 43) und Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, p. 388.]

[16] [Vgl. Monadologie § 31 ff.]

11. Veritas und ratio

vgl. primae veritates.[17]

nihil est sine ratione = nullam esse veritatem, cui ratio non subsit. *Ratio* autem veritatis consistit in *nexu* praedicati cum subjecto.[18]

12. [Veritates necessariae und veritates contingentes]

resolubiles in identicis	*notiones in infinitum resolubiles*
|	|
veritates necessariae	veritates contingentes
(aeternae)	(facti)
Scholastik	Leibniz[19]
essentiales	existentiales
metaphysicae	temporales
	physicae[20]
	| *frei* | als zufällig (scientia media[21] Wissen der zufälligen Möglichkeiten.)

[17] [In: Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, op.cit., p. 518–523.]

[18] [Opuscules et Fragments inédits de Leibniz, p. 11.]

[19] [Vgl. Monadologie § 33.]

[20] [Gerh.] VII, 303 [De rerum originatione radicali (23. November 1697)].

[21] [Leibniz, De libertate. In: Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz ... par Foucher de Careil, op.cit, p. 184; zum Begriff der scientia media vgl. Theodizee I, § 39 ff; Gerh. VI, 124 ff.; ferner Causa Dei (1710), § 17; Gerh. VI, 441, vgl. 461 (Tab. I).]

13. Leibniz, veritates

intimum inter veritates necessarias contingentesque discrimen:

omnis veritas vel originaria est vel derivativa. *Veritates originariae* sunt quarum *ratio reddi non potest*, et tales sunt identicae sive immediatae.

(A = A) | Teil kleiner als das Ganze

Veritates derivativae rursus duorum sunt generum: aliae enim resolvutur in originarias, *(necessariae)*

aliae progressum resolvendi in infinitum admittunt. *(contingentes)*

([Lateinische Zitate nach:] F. de Careil [éd.], Nouvelles lettres et opuscules inédits [de Leibniz, op.cit.], de libertate 181.)

Resolutio est substitutio definitionis in locum definiti.[22]

14. Leibniz, veritates

1. Einfache Identitäten	2. Ewige Wahrheiten	3. Tatsachenwahrheiten
Jedes Axiom.	log[ische], math[ematische] Sätze = Gottesbegriff	Erfahrungsurteile
Satz der Identität	Satz vom Widerspruch	Satz vom Grunde

[22] [Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, op.cit., p. 258.]

15. Satz vom Grunde

Princip der *Harmonie*
Princip der *Stetigkeit* (lex continuitatis)
(series)
Princip der Convenienz (lex melioris)
(compossibilitas)
(Monadologie § 46)
Principium identitatis indiscernibilium.

Satz vom Grunde 1. lex reddendae rationis[23]
2. die obigen Prinzipien. | perfectio

Begriff des »ens«!

[23] [Vgl. Leibniz, Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis; Gerh. VII, 309–318; hier 309.]

II. SEYNSBEGRIFF BEI LEIBNIZ UND DER SATZ VOM GRUNDE

DER NEUE BEGRIFF DER POSSIBILITAS UND DER EXISTENTIA. VIS. PRINCIPIEN UND SEINSBEGRIFF

16. Leibnizens Principien und Seynsbegriff[24]

1. Satz vom Widerspruch (Identität) – Seyn.
2. Satz vom Grunde – Möglichkeit – *Seyn.*
3. Satz von der vorbestimmten Harmonie – Quantitatis realitatis.

Seyn – weitest[e] Ma[terie].
– höchste Einheit.
per| *fectio.*
Hergestelltheit |
Un-endlichkeit.

[24] [Vgl. Monadologie §§ 31 ff., 78 ff.]

17. Seyn bei Leibniz

1. Ce qui n'est pas veritablement *un* etre, n'est pas non plus [...] un *etre*. (Arnauld[25])
2. Ce qui n'agit point, ne merite point le nom de substance. (Theodizee § 393 [Gerh. VI, 350])
3. Möglichsein = Drang zu Existenz.
   ([Gerh.] VII, 194–7; 289 ff.; 302 ff.[26])
4. Seyn und Nichts – vgl. Ropohl[27]
   das Nichts leichter;[28] S[eyn] als *Leistung* und Drang.

18. Möglichkeit – das Mögliche – (vgl. Monadologie §§ 43, 44)

1. die Form der Möglichkeit – Widerspruchslosigkeit
   nuda possibilitas ([Gerh.] VII, 310 Anm.)
2. das *Was* der Möglichkeit – *realitas* (quantitas realitatis)

[25] [Leibniz' Brief an Antoine Arnauld vom April 1687; Gerh. II, 90–102; hier 97 (Schreibweise: »estre«).]

[26] [Vorarbeiten zur allgemeinen Charakteristik (194 ff.); Ohne Überschrift (24 Thesen) (289 ff.); De rerum originatione radicali (23. November 1697) (302 ff.). Die »24 Thesen« zur Leibnizschen Philosophie sind auch abgedruckt in: Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, op.cit., p. 533–535.]

[27] [Heinrich Ropohl: Das Eine und die Welt. Versuch zur Interpretation der Leibniz'schen Metaphysik. Leipzig: Hirzel 1936 (Zugl. Phil. Diss. Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br. 1932; Referent: M. Heideger, Korreferent: M. Honekker), S. 79. Heideggers handschriftliches »Referat über die Dissertation von Heinrich Ropohl: ›Wahrheit, Welt und Metaphysik bei Leibniz‹« (datiert 16. Mai 1932) ist abgedruckt in: Renato Cristin/Kiyoshi Sakai (Hg.), Phänomenologie und Leibniz. Freiburg/München: Alber 2000, S. 294 f.; mit Auszügen aus der Buchausgabe von Ropohls Dissertation, S. 266–293. Heideggers Handexemplar der Buchausgabe von 1936 mit einer Reihe von Randbemerkungen befindet sich heute im Besitz Friedrich-Wilhelm von Herrmanns und stand dem Herausgeber freundlicherweise zur Verfügung.]

[28] [Vgl. Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison § 7; Gerh. VI, 602 (zitiert in: Ropohl, Das Eine und die Welt, S. 79).]

3. der Drang zur Wirklichkeit – | *im Stand sein* |
tendentia existendi [vgl. Gerh. VII, 303 ff.] | *zu* |
ist zunächst ein entfalten wollen seiner als der *Möglichkeiten* –

propensio ad existendum.
(l.c. [Gerh. VII, 310 Anm.])

Vgl. [Gerh.] Bd. VII die einzelnen Abhandlungen[29]
possibilitas: principium essentiae ([Gerh.] VII, 304)
perfectio – (essentiae gradus)
per quem plurima sunt compossibilia
principium existentiae [ebd.].

19. Leibniz, possibilitas

vgl. hierfür – *potentia – actus*
nicht geschieden in Fähigkeit und Verwirklichung,
sondern *Sein* ist das *Ver-mögen* – vis.

»Existenz« hat den unveränderlichen Charakter der *vis*
und umgekehrt – *possibilitas* in sich *Existenz drängend.*
Existenz – *ein drängendes Vermögen* –
umgekehrt *vermögendes Drängen.*

20. Möglichkeit und Satz vom Grunde

exigentia existendi
= ens praevalet non-enti [Gerh. VII, 303 f.]
ratio est cur *aliquid* potius extiterit quam nihil ([Gerh.] VII, 304)

Id *consequens* est magni illius principii, quod *nihil fiat* sine ratione.
| [Gerh. VII, 289 (n. 1)]
?

Das *praevalere* – (potius)
und das Wesen des Grundes.

[29] [Vgl. die Angaben im vorangehenden Abschnitt Nr. 17 unter 3. Möglichsein.]

21. [Realitas]

realitas = perfectio
gradus – essentiae.
(vgl. [Gerh.] VII, 310 Anm. [und 304])

22. Seyn bei Leibniz.
Grund und Möglichkeit

Der *Grund* (Satz vom Grunde) der Tatsachenwahrheiten
ist das *Wesen des Möglichen als* des *nach Existenz verlangenden.*
eine *ontologische* Voraussetzung
Grundbestimmung des Seyns (vgl. Sein nur von »Einheit«
Sein nur wo Handlung).

Mit dem Satz vom Grunde ist diese Auffassung der Möglichkeit gesetzt und umgekehrt ([Gerh.] VII, 302 ff.).
in ipsa possibilitate: exigentia existentiae [Gerh. VII, 303]
das *hin-zu* – | damit – mit inclinatio – notwendig gesetzt –
Grund weshalb *potius* ens quam.

Mit der *Tendenz* zur Existenz ist der Grund gesetzt zum Vor-zug
des Seyns vor Nicht-[sein] – *So*-sein vor Anderssein.

Dieser Drang zu – | potius | verlangt ratio cur potius quam.
Der Satz vom Grunde nur unter Voraussetzung *dieses Seyns- und Möglichkeitsbegriffes.*

δύναμις – als *vis* – | conatus |
tendentia
propensio
nisus, exigentia.

Dieser Begriff des *eigentlichen* Seyns *strahlt zurück* auf die Fassung des *Möglichseins.*

Vgl. Satz vom Grunde und Existenzprinz[ip] bei Wolf[f][30] (Zeit. Beginnen [?]).

Grund und Möglichkeit (existentia)

exigentia – Drang – *involvere realitatem*
[Gerh. VII, 303] | *vorgreifend einschließen* |
per-ficere
perfectio – quod plus essentiae involvit
([Gerh.] VII, 195)
das *plus* – (*Über-wiegen*
| *hinaus zu* –)
»eher als«

Vgl. *Anwesenheit* des Körpers als *resistentia* – *Übergriff.*

»potius« – »Vergleich«
| »Beziehung«
| so *oder* so
drängende Möglichkeit – nicht auf Entscheidung drängend
| verlangend in sich einen Grund – (Seinsgrund und Seyn).

[30] [Vgl. Christian Wolff, Philosophia prima sive Ontologia (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u.a.). II. Abt. Bd. 3). Hildesheim 1962 (Nachdruck der 2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1736), Pars I, Sectio I, Caput II: De Principio rationis sufficientis (§§ 56–78), bes. § 70; ders., Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Deutsche Metaphysik) (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u.a.). I. Abt. Bd. 2). Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1983 (Nachdruck der 11. Aufl. Halle 1751), § 30, vgl. § 928.]

23. Satz vom Grunde

1. series rationum — Angemessenheit, Gleichmäßigkeit
   | (Identität des nexus)
   »Grund« und seine Notwendigkeit aus Identität und ihrer Gebrochenheit
   zu *series* überhaupt | — ratio sufficiens
   zurückweisend
2. (aliquid) (nihil)
   | |
   potius ens quam non ens[31] — ratio determinans
   vorgreifend

   hoc quam aliud
   sic qua aliter

Princip *des Vorzugs* des *Gegebenen* vor anderem.
| dieses selbst — als Bestes.
des Besseren — *Principium melioris*[32] — freie Setzung.

*

magis est libertas, quo magis agitur ex ratione.[33]
Notwendigkeit (und die nackte Möglichkeit) als Grenzfall der *Freiheit.*

[31] [Vgl. Gerh. VII, 303 f.]
[32] [Vgl. Monadologie §§ 46, 48.]
[33] [Leibniz, Initia et Specimina Scientiae novae Generalis. H; Gerh. VII, 109.]

24. Der letzte zureichende Grund[34]

des *Seyns* –

jener, wo ein Wesen in sich als Wesen notwendig seine Existenz
⌈ in sich hat[35]
wo völlige | *Identität* |

Zusammengehörigkeit aus *dem* Ursprung, wo der *Grund-lose Grund* –

[34] [Vgl. Monadologie § 37 ff.]
[35] [Vgl. Monadologie § 44.]

III. MONADOLOGIE §§ 36–48.
DIEU
LA SUBSTANCE SUPRÊME

25. Gottesbeweise

1. Der *metaphysische* Sinn der *Gottesidee*
   (Metaphys[ik] als Frage nach dem Seienden als solchem – im Ganzen).
   Onto | theo | logie
2. Gottesbew[eise] –
   a) als nachkommende und begleitende *Rechtfertigung* der Existenz Gottes vor der Vernunft.
   b) *nicht* aber als *Auffindung* und *erste* – gebende Nachweisung des Gottes und nicht *Begründung* des Verhältnisses zu ihm.
      Vgl. Beweis der Existenz des Jupitermondes.
3. Der ontologische Gottesbeweis –
   bei Thomas [von Aquin] (vgl. Sommersemester 27, S. 54 f.[36])
      1. Sentenzenkommentar[37] I, dist. III, qu. 1, art. 2 ad 4.
      2. Summa theologica I, qu. 2, art. 1.
      3. Summa contra gentiles I, cap. 10–11.
      Vor allem Quaestiones [disputatae] de veritate, qu. 10, art. 12.
   bei *Descartes* – λόγος – cogito – Deus.
   bei Leibniz – dessen Forderung bezüglich Erkenntnis der Möglichkeit.
   bei Kant – »Dasein« – kein reales Prädikat [Kr.d.r.V. A 598, B 626].
4. Leibnizens Gottesbeweise in der Monadologie.
   Vgl. Auslegung Blatt S. *e*.[38]

[36] [Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 24. Frankfurt a.M.: Klostermann 1975; 2. Aufl. 1989; 3. Aufl. 1997, S. 40 f.]

[37] [Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi).]

[38] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 26, S. 418 f.]

26. [Monadologie] §§ 36 – 48. La substance suprême [§ 40]. Dieu unité primitive (§ 47)

§ 36. Übergang zum Erweis der höchsten Monade.
Geltung des Satzes vom Grunde auch für die veritates facti, wo grenzenloser Fortgang.
Vgl. *Beilagen*; ferner über Seinsbegriff bei Leibniz und Satz vom Grunde.[39]

§ 37. Das immer weiter *Fortwirken der ratio* – das nicht vorankommen – sie / je und je *weniger haben*, also gar *nie* –
was so *in sich nicht* den Grund hat – den *überlegenen* –, muß ihn *außerhalb* dieser *Reihung* haben.

§ 38. Dieser letzte Grund muß nun *notwendig*, d. h. Substanz sein;
den Grund in sich selber haben;
überlegen der series – als sein Ursprung.
universal G[rund]

§ 39. Der hinreichende Grund von allem und durchgängig in sich verbunden – nur *ein* Grund: dieser genügt.

§ 40. Was so Einzig, universal und notwendig, hat außerhalb seiner nichts, wovon abhängig
nicht begrenzbar durch anderes
und daher imstande, die ganze Möglichkeit ungehindert zu entfalten.

§ 41. Also schlechthin vollkommen.
Perfectio – die *Größe der Sachheit*, der *positiven* Beseitigung aller Schranken.
Wo überhaupt keine Schranken, da unbedingt vollkommen.
Also *idea* entis perfectissimi –
Definitio realis Dei –
hier *aus* dem Begriff der Einzigen – Univers[ellen] Natur,
keine Möglichkeit eines Wogegen – Wider –
keine *Möglichkeit* des Widerspruches –
und daher in sich widerspruchsfrei – *möglich.*

[39] [Abschnitt Nr. 27, S. 420 f; ferner Abschnitte Nr. 16 – Nr. 24, S. 405–411.]

(Dieses Mögliche – aber *omnitudo* realitatis.)
Vgl. [§] 45.

§ 42. Gott : Geschöpfe – diese unfähig, keine Grenze zu haben –
| ihre Empfänglichkeit ist beschränkt (§ 47)
für Universum.

§ 43. Gott als Ursprung nicht nur des Wirklichen, sondern auch des Möglichen.
Das Reale im Möglichen.

§ 44. Die realitas – objectiva – (idealis)
verlangt entsprech[end] realitas formalis actualis;
solches, was – als *mögliches* – schon wirklich ist.

§ 45. (vgl. [§] 41) Gott selbst die reinste unbedingte
Möglichkeit und daher *a priori* einsichtig –
diese *nicht zu behindern* in ihrem Drang
Existenz.
— Leibniz also nicht quantitativ nur so schließend – zur omnitudo gehört auch die Existenz, sondern qua unbedingte Möglichkeit ist sie als absoluter Drang zum Sein auch notwendig *existierend*.

*

[Die drei Gottesbeweise in der Monadologie]

II. Gottesbeweis[40]

Ursprung der Wesenheiten
essentia – insofern sie *voll* –
d.h. hinsichtlich des Was – realitas in ihnen.
(Materiale das Wesen, im Unterschied zu fo[rmale] – Widerspruchslosigkeit.)

[40] [Zum I. Gottesbeweis (a posteriori) vgl. unten S. 418 unter 1. Der hier genannte II. Gottesbeweis (aus veritates aeternae) ist der dort auch unter 2. behandelte, der folgende III. Gottesbeweis (a priori) ist der dort unter 3. behandelte (vgl. Monadologie § 45).]

Möglichkeit – das Reale in ihr – je eine Größe – perfectio,
so und so viel und damit entsprechend
exigentia existentia
das Reale einer Möglichkeit –
idea – vera – | *Realdefinition* –
\ *Möglichkeit* begründet.
Hinsichtlich der Möglichkeiten in ihrer *perfectio*.

III. Beweis

[Monadologie] § 45.
Gott ens perfectissimum –
| omnitudo realitatis
| darin höchster Drang zu Existenz
und da keine Hemmung – ungestört er auch.

NB.[41] Nicht einfach – Existenz *als eine Realität* u[nter] a[nderen] | das wird ausdrücklich abgewiesen ([Gerh.] VII, 195 Anm.), sondern Existenz: als das Erdrängte im *Möglichen selbst*.

Drei Gottesbeweise

1. a posteriori – aus *veritates facti* in den Monaden und diesen selbst. Also nicht einfache grobe *Endlichkeit*.
2. aus verités éternelles – *essentiae* als möglichen [vgl. § 44] – und dessen *Realitas*.
3. a priori aus *idea dei*.

!! (1) ist monadologisch. (3) aus dem *neuen* Begriff der Möglichkeit.
(2) Descartes!!

*

[41] [Die Abkürzung »NB« steht für »notabene«.]

§ 46. Rückgriff auf § 43. Dieu als region des idées.
veritates aeternae | abhängig von Gott, aber nicht von seinem Willen = Willkür.
voluntas – Grund der veritates facti,
aber [Gerh.] III, 550 [An Bourguet, 11. April 1710]:
non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus ab intellectu directa.

§ 47. Gott allein – als Einfachausgängliche Einheit –
d.h. *das höchste Seiende*
eigentl[iches] Seyn – hier – *Ursprung*
Ontotheologie!
Wesen der Begrenztheit des Geschaffenen – Aufnahmefähigkeit.
An sich jeder das *Ganze*, | universum
aber so jedes je verschieden von den unendlich verschiedensten Seiten,
höchste Einheit und Vielfalt in einem – *(universum)* [vgl. § 57 f.]

§ 48. Der volle inhaltliche Gottesbegriff
1. subjectum – Basis – *vis* | *Ursprung des Ganzen*
2. perc[eptive] – connoissance | *contient* le detail des idées
3. appet[itive] volonté | *fait*

27. Beilagen

[Monadologie] § 36/7. Verités contingentes

Die analytische Auflösung in das Einzelne steigert sich immer mehr ins Endlose. Das Ende rückt immer weiter zurück – durch den Gang selbst immer weiter und weiter weg geschoben,
d.h. gar kein Vorrücken – avancer – im Gegenteil –
also muß der *zureichende* letzte Grund *außerhalb* der Reihe *sein* – | *grundsätzlich* |
| Für uns so nicht zu finden – *also* anderes wie *sein.*
| Die ratio nicht *in sich sich* »haben«; nie durch endliche Erkenntnis zu gewinnen. Wenn *ratio nicht in sich*, dann außerhalb; also *monadologischer Beweis.* (§ 32)

*

1. Monadische Ausgangsstellung
| das Universum *im* Endlichen und für es *selbst*
2. Gewöhnliche – auf Vorhandenes gerichtet.
| das Universum im Endlichen und *für* Anderes

Zu 1. *Mo[nade]* das Einzelne der Übergänge – in der endlichen
┌ Monade *nicht überlegen* beherrscht, sondern verfließend und nicht dist[inkt] und and[ers] erkannt.
Aber schon *universum* mit – (Fußstapf)
Das »Außerhalb« a) im *Ganzen darüber*
b) in *sich ein Anderes.*
└ *nicht Ganzen überlegen*

Die Monade ist *in sich selbst nicht* das *Überlegene* des Ganzen, zu dem[42] sie als solche sich verhält. Es muß deshalb notwendig eine entsprechende Monade [geben].

*

[42] [Verbindungsstrich zu:] aber dann *perfection* ([§] 42)
Größe *der realitas* [§ 41]

Zu [Monadologie] § 36/7. *Leibniz, veritas facti*

Quaecumque enim veritas analyseos est incapax, demonstrarique ex rationibus suis non potest, sed ex *sola* divina mente rationem ultimam et certitudinem capit, *necessaria non est*. Talesque sunt omnes, quas voco *veritates facti*. (Erdmann[43] 83)

Auch diese veritates sind *identica*. | tecte[44] |

[43] [De scientia universali seu calculo philosophico. In: Gottfried Wilhelm Leibniz, Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia. Instruxit J(ohann) E(duard) Erdmann. Berlin: Eichler 1840 (Faksimiledruck, durch weitere Textstücke ergänzt und mit einem Vorwort versehen von Renate Vollbrecht, Aalen: Scientia 1959; 1974), p. 82–85. Im Original (p. 83) steht »igitur« statt »enim«.]

[44] [Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits … par Louis Couturat, op.cit., Primae veritates, p. 518 sq.; cf. p. 11 (»vel manifeste … vel tecte«).]

IV. ENDLICHKEIT DER MONADE UND SPIEGELUNG

28. Monas als miroir vivant

Principes de la nature [et de la grace, fondés en raison] § 12, § 3, § 14 [Gerh. VI, 603 f., 598 f., 604 f.].
Monadologie § 56, [§] 83.

vivant – (nicht nur bewegt) sondern zu leben gehört *percipere*!
Das *Lebende* spiegelt – was zurückgeworfen wird, wird *auf es zu geworfen und vernommen*
bei-sich behalten – sammeln.

Vgl. [An] de Volder [20. Juni 1703; Gerh.] II, *252*:
specula vitalia rerum seu totidem Mundi *concentrati*.

29. Monade als Weltspiegel.
Spiegel des Mit

1. Zeigt – das Mit,
2. wem – *sich* – dem Spiegel.
3. Monade das Spiegelnde – Zeigende
und das, was auf-fängt.
Das Auf-fangen zugleich das Vor-halten
das Widerspiel dieses Bezuges.
re-praesentare
auf sich zu-Gewärtigen das Mit
bei sich | sammelnd,
als Monade selbst – *entwerfend*,
und dieses *concentrierend*,
aber zugleich – *entwerfend*!

30. Das Außerhalb einer Monade

= das, was sie nicht selbst ist (vgl. S. 2[45]) – *die Andere.*
das Universum.

Welchen Bezug dazu? Nicht unmittelbar. Aber welche Vermittelung? Auch nicht über ihresgleichen – andere Monaden dazwischen –, sondern sogleich und immer über das Universum. Dieses eigens gegeben in dem Ausmaß der distincten Vorstellung – *a priori*. Soweit diese reicht, soweit ist die Monade bei den Anderen – bestimmend *für dieses* (in der Vorstellung); soweit verfließend, soweit ist bestimmt (in der Vorstellung) der *Körper*.

Außerhalb

Was *nicht* sie *selbst* ist –

1. Sie selbst ist das Einfache; also ist monadologisch das Außerhalb das *Zusammengesetzte* – was *erscheint*, d.h. was nicht beherrscht und rational durchdrungen ist, was hingenommen wird.
2. Sie selbst ist als Einfaches je dieses Einzelne Einzige.
   Außer-halb ist jede *andere Monade*.
3. Wie hängt dieses gedoppelte »Außerhalb« zusammen – wo (?) her *(Phä[nomen])* sind die Anderen – mittelbar –, aber nicht als sie selbst gegeben (dazu müßte je jede die Andere *seyn*; aber je jede *»ist«* nur – qua vis – das Universum – *vis* als Spiegel).

[45] [In diesem Abschnitt (Nr. 30) unten, Gliederungspunkte 1.–3.]

31. Vorstellen und Darstellen (Spiegel)

Was die Monade *vorstellt*, das stellt sie selbst dar – das *Universum.*

Das Vor-gestellte (Universum) *ist* das Darstellende und umgekehrt.

Das Darstellende – bringt sich (Universum) im Vorgestellten – vor sich selbst, wirft seinen Anblick vor-stellend vor und auf sich zurück.

Spiegeln – lebendig[es]
1. den Anblick wieder geben
2. aber nicht für andere, sondern sich selbst.
3. Das Werfende und Auffangende dieses ursprüngliche Spielen = Seyn der Mo-[nade].

Die Spiegelung ist das Weltsein der Monade, das zu ihrem Insichstehen gehört, dieses ausmacht. – | 1. und 2. in Einem – ist das Wesen der concentration – daher mundus concentratus [Gerh. II, S. 252; vgl. Gerh. IV, 518, 542, 553, 562].

Wesen der vis ist *Spiegelung*, das *bewahrende Entfalten als Spiegelung.*

NB – Das ist nicht ein Analoga der Monade, so daß sie zuvor und außerdem noch Anderes wäre, sondern ihr Seyn *ist* dieses darstellende Vorstellen.

32. Gesichtspunkt des Vorstellens und Darstellens

Der *Gesichts*punkt ist gegeben mit dem Körper!

Nicht der Körper drückt die Seele aus – sondern umgekehrt, die Seele ist »Ausdruck«, vorstellende Darstellung ihres Leibes und durch diesen des Universums.

Vgl. [Gerh.] IV, 484 [Systeme nouveau de la nature (1695)]; IV, 517–595.

33. | Endlichkeit | Die Monade und die Welt

Grundstellung: das Vorgestellte nicht von anderem erwirkt und als Wirkungen gegeben, sondern in unserem Vorstellen *bei-gestellt.*

Ist damit gesetzt, daß wir das Ganze vor-stellen? Ja – denn wenn nur ein Teil – vorstellungsmäßig, dann eben das Andere als vorgestellte Privation eben als das Confuse.

Vor-stellen in sich Ausgriff auf das Ganze, *sobald* es als Grundakt des Seyns gesetzt – denn alles Mangelnde ist dann Beraubung von diesem und Abwandlung desselben.

34. Die Endlichkeit der Monade

als Begrenzung des Aufnehmens des Ganzen Universums in aller Deutlichkeit in das Vorstellen.
[Monadologie] § *47.*
Woher Begrenzung – im Geschaffensein, weil Gott sie nicht *un*|endlich schaffen kann, da er damit sich selbst verneinte.
Wie allein Begrenzung – vom Geschaffenen her und bezüglich dessen, was seine Un-endlichkeit ausmacht – das *Vorstellen* – Grade des Vorstellens und die Weite und Enge des je Deutlichen.

35. Endlichkeit. Handeln und Leiden[46] –

Das Leiden als Nicht-handeln können, nicht bewältigen, also eine Privation des Handelns – und nicht eigenwesentlich des Hin-nehmens, Anschauen[s], sondern ein *Nicht*-durchdenken können und Ungedachtes »da haben«!

[46] je nach Vollkommenheit und Unvollkommenheit
quantitas realitatis! – »Möglichkeiten«
vis! Die Begrenzung im Wie des Vorstellens – nicht im ob-ject.
[Monadologie] § 60.

Die Begrenzung der receptivité[47] meint also die Einschränkung des Aufnehmens des ganzen *absoluten Wissens* –
nicht etwa die Beschränkung der Anschauungsfähigkeit im Sinne Kants.

36. Endlichkeit

Handeln auf...
das a priori *Vorstellen*, was im anderen geschieht.
| ein »objektiver Einfluß« (Theodizee [Teil I, §] 66 [Gerh.VI, 138]), d. h. über das *Ob-jekt* als solches.

37. Das Beharren der Monade

Dieses Beharren besteht gerade in dem Wechsel als Entfaltung der Bewahrung des Ganges und damit ihrer selbst. –
Alle Zustände der Monade sind eine Folge ihres Grunddrangs des bewahrend-entfaltenden Insichstehens.

38. Harmonia praestabilita

nicht ein Lückenbüßer und Erklärungs*grund*, sondern *Wesensfolge* des monadischen Wesens, Bestimmung der Substanz.
Aus dem Wesen der Monaden folgt:
Sie sind ohne physischen Einfluß.
Sie sind vielmehr in einer Harmonie.
Vgl. [Vorstudie zum Brief an Arnauld vom 28. November/8. Dezember 1686; Gerh.] II, 70.

[47] [Monadologie § 47.]

39. Leibniz, perceptio – expressio

[An Arnauld, September 1687; Gerh.] II, 112:

L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont

la perception naturelle,	(monade toute une être vivant)
le sentiment animal,	animal (Pfl[anze] – T[ier])
et la connoissance intellectuelle	esprit (M[ensch] – G[ott])

sont des especes.

Auch intellectus – entendement ist ein percipere ([An Remond, Juli 1714, Beilage; Gerh.] III, 622).

Perceptio – als connexio – besser das Verbind*bare*

sind per[ceptiones] bzw. notiones [vgl. An Arnauld, Juni 1686; Gerh. II, 56].

Perceptiones, *Vernehmungen* gehen den *Urteilen* voraus (Discours [de metaphysique] § 14 [Gerh. IV, 439]).

Inesse praedicatum subjecto – Entnehmbarkeit des Prädikats aus Subjekt [vgl. Gerh. II, 56].

*

En général la perception est l'expression de la multitude dans l'unité. ([An Bayle, ohne Datum; Gerh.] III, 69)

40. [Monas als repraesentatio phaenomenorum]

Monas als *repraesentatio phaenomenorum* ([An des Bosses, 23. August 1713; Gerh.] II, 481)

sich-anwesend halten des Sichzeigenden

und dieses als *Seyn* ist in sich zugleich ein Dar-stellen und Vertreten des Ganzen.

Vorstellend in *solcher* Weise (auf Ganzes) ist es zugleich *darstellend* –

und darstellend ist es in der Weise des Vorstellens.

41. Endlichkeit der Monade

= *im Un-endlichen* | *vorstellend* | sein –
Umring der confusément [vgl. Monadologie § 60]
| *Weltentwurf* |
Zu-wendung – Abwendung (Wende)

V. LEIBNIZ
WELTBEGRIFF UND PERCEPTIO CONFUSA (IDEA)

Mundus als aggregatum rerum finitarum ([Gerh.] VII, 302).

42. [Die systematische Bedeutung der »Meditationes de cognitione, veritate et ideis« (1684) für die Monadologie]

Die *systematische* Bedeutung der Abhandlung *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* [Gerh. IV, 422–426] für die *Monadologie.*

Stufen der Wachheit – Offenheit der Monade
Vor-stellen – als Dar-stellen –
als *Da-sein.*

43. Wann perceptio ideae?

nicht schon wo cognitio distincta (definitio nominalis) – *sondern wo intuitiva* – wo *irresolubiles* notiones [Gerh. IV, 425].
| | wo per se intelligibile –
| notio indefinibilis,
| nota sui ipsius,
| *primitiva* [Gerh. IV, 423].
|
wenn *definitio realis* (idea) ([Gerh.] IV, [424–]425)
\ *realitas definitionis*
wenn *notiones* gewußt als contradictiones non involventes | | *res possibilis* | [ebd.]

idea – eingeschränkt – | idea vera –
≠ *ungefähre Vorstellung* – so *obenhin* –
definitio nominalis – cognitio distincta
definitio *realis* [ebd.].

44. Ideal der Erkenntnis (perc[eptio])

distincta	–	gesondert	Sonderung
adaequata		alles –	Weite
intuitiva[48]		in einem Schlag.	Aufenthalt.

bei M[onaden] – zwar Welt – Weite und G[anze]
– aber confusement, nicht dist[inctement]
und nicht mit einem Schlag, non simul
(Theodizee § 192 [Gerh. VI, 230 f.]).

confusio (Couturat [éd.], Opuscules et fragments [inédits de Leibniz], 535 [n. 15; auch in: Gerh. VII, 290]:
– cum *plura quidem adsunt*, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.
Monadologie § 60.

Eingelassen in das Weitere und Ganze –
so verschiedene Trag-weite – Schärfe – Bewältigung des confus[um], *so verschiedener Blickpunkt.*

45. Confusum = Welt

zwar *klar*	–	ein als was – als das und das ein allgemeines Sichauskennen
aber	–	*verschwommen – verfließend*,
je nach	–	Blick- und Gesichtspunkt.

Vgl. Monadologie § 60 u. a.

[48] [Vgl. Meditationes de cognitione, veritate et ideis; Gerh. IV, 422 f.]

VI. [HINWEISE, RÜCKBLICK UND FRAGEN ZUM SEMINAR – FERIENAUFGABE]

46. Ewige W[ahrheiten] und bedingte W[ahrheiten]

Unterscheiden; *vierfach.* Notwendigkeit; Beweisart; Gegenstand; Ursprung.

1. nach logischer *Möglichkeit* und *moralischer* | log[ische] Notwendigkeit
   a) logische Notwendigkeit – weil Gegenteil – ein Widerspruch
   b) bei Kant. Gegenteil logisch möglich (Nichtsein der Welt), aber moralisch – psychisch unmöglich – Unvollkommenheit *Notwendigkeit* der Wahl und Entscheidung.
2. endlicher Rückgang und *endloser*
3. nach Gegenstand: essentiae | existentiae
4. nach Ursprung – intellectus | voluntas
   divinus — non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus, ab intellectu directa. (Cf. [Gerh.] III, 550)

47. Letzte Stunde[49]

Begriff der Möglichkeit und der Existenz
und
der *Satz vom Grunde*,
der *2. und 3. Beweis*.[50]

*

Die *Endlichkeit* der Monade
monadologisch!

Das Universum – | höchste Einfachheit der weitesten Vielheit.

Repraesentatio und Doppelgesicht der L[eibnizschen] Metaphysik.

[49] [Die »letzte Stunde« fand nach dem Protokoll von Jan Aler am 19. Februar 1936 statt (vgl. Anhang I.2, Protokoll der 13. Sitzung 19.II.36, S. 647–653; zu den Gottesbeweisen vgl. auch Anhang I.2, Protokoll der 12. Sitzung 12.II.1936, S. 642–647).]

[50] [Zum 2. und 3. Gottesbeweis der Monadologie vgl. Abschnitt Nr. 26, S. 417 f.]

48. Ferienaufgabe[51]

Lesen der §§ 37–48, 48–90 [der Monadologie].
Vor allem: welche allgemein wesentlich
1. Bestimmung der Monade als solcher.
2. Welche Grundgesetze leitend.
3. Welche Vorstellung von der Welt.

49. Ferien

§§ 49 – 90 [der Monadologie]
1. Welche weiteren wesentlichen Bestimmungen über Monade.
2. In welchem Zusammenhang diese mit dem Bisherigen.
3. Welche Grundgesetze der gesamten Betrachtung des Seienden.
4. Weltbegriff (Monade und Gesetze).

Außerdem an de Volder, 20.VI. (1703) [Gerh. II, 248–253] – vgl. *30. VI. 1704* [Gerh. II, 267–272] und gegen Descartes [Gerh.] IV, 393 ff. (1702).

50. Fragen zu [Monadologie] §§ 49–70

1. Endlichkeit der Monade
2. *Gemeinschaft* der Monaden
3. Spiegelung und vis
4. Harmonia praestabilita.

[51] [Die »Ferienaufgabe« bezieht sich nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs auf die Weihnachtspause.]

VII. [LEIBNIZENS ONTOLOGISCHE FRAGESTELLUNG UND SEINE GRUNDSTELLUNG. ERÖRTERUNG DES TITELS »LEIBNIZENS WELTBEGRIFF UND DER DEUTSCHE IDEALISMUS«. DIE ABZWECKUNG DER ÜBUNGEN. DIE »MONADOLOGIE« ALS LEITFADEN]

A. Die Seinsfrage bei Leibniz. Die »ontologische Differenz« als »Repräsentation«

51. Leibnizens Prinzip der Perfektion und der Seynsbegriff

Größtmögliche Mannigfaltigkeit in der innigst-einfachsten Einheit.

[Hierin das eigentl[iche] Seiende und dessen Seyn gesetzt.
[Von da der Begriff der Monade – vgl. Monadologie [§] 58; und 13.

Die *»universale Harmonie«* [Monadologie § 59].
Die *durchgängige Entsprechung.*

52. Leibniz, Das Wesen der Substanz

1. Einfaches Insichstehen.
2. Einheit – nicht als Rest und Grenze, sondern als Anfang und Grund.
3. Je einzeln – ursprünglich einigend,
   d. h. Einheit vorgebend – entfaltend und sich so zum Stand bringend.
4. = »Kraft« (vgl. Blatt Kr[aft][52]) – von da 1.–3. und umgekehrt.
5. Endlichkeit der Substanz (Monade).

53. [Substanzen keine Bestand-teile des Körpers]

Substanzen sind nicht Bestand-*teile* des Körpers, sondern das Bestand-Gebende für Körperhaftigkeit überhaupt.

[52] [Im vorliegenden Band Abschnitt Nr. 54, S. 444.]

54. Die körperliche Substanz

»Die aktive Kraft [...] macht mit der Materie oder der passiven Kraft die körperliche Substanz aus.« ([Gerh.] IV, 395 [Gegen Descartes (Mai 1702)])

55. Die Endlichkeit der Monaden

liegt nicht in der Verworrenheit der Vorstellungen, sondern diese gründet in der Teilbezogenheit – d.h. daß das Vorstellen immer nur das des Teilbereiches ist.

Das *Universum* wird nur insofern dargestellt, als die Teilbewendungen [?] darstellbar sind.

Die originale Limitation der Kreatio, der Kreatur ist es wesentlich, begrenzt zu sein. ([Gerh.] VI, 614 ([= Monadologie §] 47))

56. Leibnizens ontologische Fragestellung und seine Auslegung der ontologischen Differenz

Das Verhältnis des Seienden zum Sein ist das der »Repräsentation«.

Das *Seiende repräsentiert das Seyn*! und *»ist«* demgemäß;[53] vgl. der methodische Gedanke der *Vertretung – Aequivalenz*.

Das Seyn selbst aber repräsentiert das Vertretende, in dem es dieses darstellend vorstellt, vorstellend selbst darstellt!

[53] Wie verhält sich dazu das transzendentale Prinzip Kants!!

57. Für Leibnizens Grundstellung entscheidend:

1. Begründ[ung] des Mechanismus im schlechthin Un-mechanischen,
2. aber gleichzeitig – gerade bei der scharfen Abgrenzung – *die ständige Sucht, aus dem Mechanischen* her Entsprechungen zu holen.

   Vgl. z. B. die Auseinandersetzung mit Bayle,
   das Gesetz der Ordnung – *»Beharrungsprinzip«*!
   die Mathematisierung der ganzen *Monadologie*!
   gerade weil sie etwas anderes will; dieses! und der »Ich«-ansatz.

58. Zur Auslegung von Leibniz

1. Alles ontologisch.
2. Dieses monadologisch.
3. Dieses (1) als repraesentation –
   »Erscheinung« als | expressio und Darstellung
   sich zum Vor-stellen |
   | repraesentative Perceptio
   | = perceptive Repraesentation.
4. In den Monaden die *realité absolue* ([Gerh.] III, 636 [An Remond, 11. Februar 1715]).
5. Das principium convenientiae (der Principien).[54]

[54] [Vgl. unten Abschnitt Nr. 187, S. 529.]

59. Leibniz und Deutscher Idealismus

seine »Entleihen«
absolut und *dialektisch* – transzendental gefaßt – *Hegel* – absoluter Geist

Schelling – die Endlichkeit als absolute – Natur der *Ungrund*.

B. [Die Abzweckung und die Aufgabe, der Gegenstand und der Titel der Übungen. Die Monadologie als Leitfaden]

60. Anweisungen zum Lesen der Monadologie

Zuerst Kenntnisnahme und dabei fortlaufend die Fragen festhalten und verdeutlichen; z. T. erledigen sie sich als Scheinfragen, z. T. verschärfen sie sich zu grundsätzlichen.

61. Leibnizens Weltbegriff und der deutsche Idealismus. Wintersemester 35/36

Die Übungen – haben immer eine doppelte Abzweckung,
1. die Frage – verstehen – verarbeiten –
2. die Auslegung der Werke. | Lesen-lernen.

Der Gegenstand und der Titel.
Das »und« wesentlich – »Zusammenhang«
jedoch nicht im Sinne der äußeren – geschichtlichen Abhängigkeit der Späteren vom Früheren,
sondern die *Selbigkeit der Frage* auf *verschiedenen Stufen* –
und darin gerade die *Entfaltung* der Frage.

Auseinandersetzung –

Aber: zuerst verstehen – bevor darüber herreden.

*

In der ersten Stunde eine allgemeine Unterrichtung über die Aufgabe, das Vorgehen und die Wege und Hilfsmittel.

Leibniz – auf ihn und so Werk das Hauptgewicht –
der deutsche Idealismus – in wesentlichen Ausblicken.

Leibniz – »Leben« und Werk.
| Zustand und Ausgabe der *Schriften.* |
/ äußere Übersicht – | noch nicht beherrscht und im eigentlichen schöpferischen Kern verstanden;
/ *innere Ebenen* – | erschließt sich nur, wenn wir den Schlüssel mitbringen – selbst fragen –

*

Leitfaden: die »Monadologie« 1714,
spät; | 90 Paragraphen zusammengefaßt.
nur als Anhalt und keine Einführung,
aber von da aus die Anweisungen.

Discours de metaphysique 1685/6 – (Beginn der eigentlichen Philosophie).
Theodizee 1710.
Nouveaux essais 1704 (erschienen 1764).
Systeme nouveau de la nature 1695.
Principes de la nature et de la grace 1712–14.

Auseinandersetzung und Ausgleich – mit französischer und englischer Philosophie
Mittelalter
Antike

Hier wichtig: kleine Abhandlungen; vgl. Monadologie (Schmalenbach[55]) II, 133 [ff.].

*

Über den *deutschen Idealismus* – entsprechende Hinweise –

»Idealismus« | Idee – (vgl. Übung Sommersemester 34[56])
\ Denkweise bezüglich des Seienden im Ganzen, bei der die Idee *wesentlich*.
Idee als Kennzeichen der *Seinsfrage*
Geschichte – | Idee – »Aussehen« – *»Ansehen«*
»Geltung«

| εἶδος
| κοινόν
| παρουσία | σῴζειν τὰ
| παράδειγμα | φαινόμενα.

vom Ur-bild – als eigentliches Seyn – zur bloßen beliebigen Vorstellung (im doppelten Sinne).
└ Kant erneuert den urblildlichen Charakter –
»Ding an sich« und das Unbedingte –

62. »Monadologie«

nicht als »Deduktion« zu verstehen, sondern als geordnete Aufweisung der wesentlichen – gleich ursprünglichen Sätze,
mit innerem *Zusammenhang*.

[55] [G. W. Leibniz, Ausgewählte Philosophische Schriften. Im Originaltext hg. von Herman Schmalenbach (2 Bändchen). Leipzig: Meiner 1914–1915.]

[56] [Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft; im vorliegenden Band S. 313–388, bes. Abschnitte Nr. 72, Nr. 73 und Nr. 79 – Nr. 89, S. 372f., 376–383; vgl. auch Anhang I.1, Protokoll der 5. Sitzung, der 6. Sitzung und der 7. Sitzung, S. 553–571.]

63. Die »Monadologie« keine »Deduktion«

Die einzelnen Sätze – vgl. § 9 und 10 – lauter Behauptungen bzw. allgemein zugestandene Annahmen.

[Die »Monadologie« keine *»Deduktion«*,[57]] jedenfalls *keine geschlossene*, sondern je gebrochene, um die Hauptsätze seiner Metaphysik darzustellen.

*

Wo *der erste Einschnitt* und Haltepunkt?
§ *18.*

64. Monadologie §§ 1–18

Welches das Ziel und welcher der Weg?
Wie die Monaden und was sie als *Einfache* – sein müssen.

65. [Die Monade (Monadologie §§ 1 – 12ff.)]

einfach: was das zunächst heißt aus der *Unterscheidung* gegen *Aggregat*. [§§] 1–6.
nichts von außen. [§] 7.
andererseits geartet. [§] 8.
und zwar jede je verschieden geartet. [§] 9.
jede – als geschaffene – in fortwährender Änderung. [§] 10.

---

dafür ein *inneres* Prinzip. [§] 11.
dazu – für Veränderung – solches Besonderes,
was sich ändert. Wie dieses Prinzip sein muß. [§] 12 ff.

[57] [Verbindungsstrich zur Überschrift.]

66. [Monadologie §§ 12–14]

§§ 12–14. *was* sich – *wie* ändert
der Änderungs*zustand* in sich
ein *Vorstellen.*
le detail

67. [Monadologie §§ 8 – 12ff.]

[§§] *8–10* Wie die Monaden als solche sein müssen.
[§] 11 Daß sie *dafür* ein inneres *Prinzip* brauchen
die Ermöglichung.
[§] 12ff. Wie dieses *Prinzip* sein muß.[58]
Veränderung –
1. Was sich verändert.
2. Wie muß es sich verändern
als *Einheit und Einfaches*!!
| als Unveränderliches sich Änderndes.
Wie muß *dieses sein*!

68. Perception [Monadologie §§ 17 und 18]

[§] 17. kann nur in einem schlechthin Einfachen sein.
[§] 18. Andererseits muß sie »darin« sein –
man kann in der Monade nichts anderes finden
soll sie – *Einfach und doch mannigfaltig* und je verschieden und veränderlich sein.

[58] [Satz teilweise durchgestrichen und mit Fragezeichen versehen.]

69. Leibnizens Grundstellung

Die grundsätzliche und für die Grundstellung und das Verfahren wesentliche Bedeutung des Satzes von der *Fensterlosigkeit* der Monaden [vgl. Monadologie § 7].

Was heißt das für das Bisherige, d. h. Aggregat – Ausdehnung Widerstand usf.
— Mechanismus und Metaphysik[59]
Atomist[ik].

Was sich zeigt, nicht Wirkungen von Ursachen, sondern Vor-gestelltes der Mo[nade]! Diese[s] Erscheinende an ihm selbst auf seinen Wesensgrund (vis activa) zurückführen; zunächst *mechanisch* und den *Mechanismus* a[n] i[hm] s[elbst] *monadologisch* denken ([Gerh.] IV, 444, 472, 390, 397; II, 58, 314; vgl. Dillmann[60] 196).

70. »Weltbegriff«

kommt zunächst nicht vor –
d. h. ist das eigentliche Problem.

71. Die cartesianische Schule[61]

[Antoine] Arnauld 1612–94.
[Pierre] Nicole 1625–95.
Bl[aise] Pascal 1623–62.

Oratorianer (Kardinal [Pierre de] Bérulle [1575–1629], Freund von Descartes).
[Nicolas] Malebranche 1638–1715.

[59] [Verbindungsstrich zu den unten angegebenen Stellenhinweisen.]
[60] [Eduard Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen. Leipzig: Reisland 1891.]
[61] Jansenisten. L'école de Port Royal.

72. Leibniz und die großen zeitgenössischen Naturforscher

Is[aac] *Newton* 1642–1727.[62]
Philosophiae naturalis principia mathematica. 1687.
Optice.[63]

Rob[ert] Boyle 1626–1691[64] Chemiker.
Trennung zusammengesetzter Stoffe in ihre Bestandteile, Elemente. Zinnober: Schwefel – Quecksilber
und deren Kraft so gar nicht simpel. [?]*
de ipsa natura.[65]

Christ. Huyghens[66] 1629–1695.
de causa gravitatis.[67]
de lumine.[68] Licht als Wellenbewegung.

[62] [Nach dem alten, in England bis Mitte des 18. Jahrhundert geltenden Julianischen Kalender wurde Newton am 25.12.1642 geboren. Das ist nach dem neuen Gregorianischen Kalender, der auf dem Kontinent schon seit Ende des 16. Jahrhunderts maßgebend war, der 4.1.1643. Er starb nach dem Julianischen Kalender am 20.3.1726, das ist der 31.3.1727 nach dem heute geltenden Gregorianischen Kalender.]

[63] [Die erste englische Ausgabe erschien 1704 unter dem Titel »Opticks, or, a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light«, die erste lateinische Ausgabe folgte 1706 unter dem Titel »Optice, sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis«.]

[64] [25.1.1627 – 30.12.1691 nach dem Gregorianischen Kalender.]

* [Entzifferung dieser ganzen in Stenographie hinzugefügten Zeile nicht sicher.]

[65] [Robert Boyle, Tractatus de ipsa natura sive libera in receptam naturae notionem disquisitio (1686). Leibniz setzt sich in § 3 seiner Schrift »De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum« (1698) (Gerh. IV, 504–516; hier 505) mit Boyles »Büchlein« (*de ipsa natura* libellus) auseinander.]

[66] [Neuere Schreibweise: Christian (Christiaan) Huygens.]

[67] [Die Abhandlung wurde unter dem Titel »Discours de la cause de la pesanteur« erstmals 1690 in Leiden veröffentlicht.]

[68] [Die Abhandlung wurde unter dem Titel »Traité de la lumière« ertstmals 1690 in Leiden veröffentlicht.]

[Antoni] van *Leeuwenhoek*	1632–1723. Mikroskop – Blutkörperchen; Spermatozoen.
Jan *Swammerdam*	1637–1680. Anatomie der Wirbellosen (Biene).

73. [Große Zeitgenossen]

J[ohann] S[ebastian] Bach 1685–1750.

C. [Der Deutsche Idealismus in Ausblicken und die Geschichte des Ideebegriffs]

74. Leibniz. Der Deutsche Idealismus nur in Ausblicken

Fichte	Wissenschaftslehre 1794	Damit die Arbeit dieser Denker nicht erschöpft, sondern so nur entscheidende Stellungen bezogen
Schelling	System des transzendentalen Idealismus 1800	
Hegel	Phänomenologie [des Geistes] 1807	
(Kant –	Kritik der reinen Vernunft)	

Die Gegenwart –

*

Leibniz selbst.

Monadologie *inwiefern geeignet* und *nicht.*

Dazu Discours [de metaphysique]; Systeme nouveau de la nature. Principes [de la nature et de la grace]; Monadologie.

Das *Übrige*!

75. Idee.
Geschichte des Ideebegriffs

»Idee« – »Er hat keine blasse Idee von der Sache.« | *»Schimmer«*
vorgreifende Vor-stellung im allgemeinen.
»Ich habe eine Idee«
Einfall – Gedanke – wie man es machen könnte
vorgreifendes »Bild«.

*

1. ἰδέα – εἶδος *erhabene* Gebrauch.
2. über jen[en] allg[emeinen] phil[osophische] [Gebrauch]
   August[inus], Mitt[elalter] / Gedanken Gottes
   universalia –
3. Realismus – Nominalismus
   ante rem – in re – post rem
   Beginn der Herabsetzung und Subjektivierung,
   Einebnung
4. Neuzeit – Descartes und folgende – der herabgesetzte – verallgemeinerte und subjektivierte Gebrauch –

[ideae] innatae adventitiae a me ipso factae[69]	Vorrang des *Menschen*!	das *me cogitare*

[69] [Zu den drei Ursprüngen der Ideen vgl. René Descartes, Meditationes de prima philosophia, Meditatio III, § 7. In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII, p. 37 sq.]

76. »Idee« im alltäglichen Gebrauch

1. Er hat keine blasse »Idee« von Gesetzen der Optik (vom Gesetzeszus[ammenhang] der konstanten Proportionen – 1806[70]), z. B. in der Prüfung –
   keine Ahnung – nicht einmal *ungefähre* Vorstellung im *allgemeinen.*
2. Ich habe eine »Idee«
   eine schlaue Idee
   Einfall – Gedanke – Vorstellung – wie man es machen könnte.
   Das *vorgreifende Bild* – | Leitfaden.
   Architekt – ordentliche [Arbeit], aber ohne Ideen!

3. Die *Idee* des N[ational]s[ozialismus]
   weder (1.) allgemeine Vorstellung noch (2.) Vorbild
   und doch: Gesetz – Forderung – | übergreifend
   | *vor-greifend*
   | *Maßstab*
   | Ursprung entfaltbar –
   | das *Schöpferische*

[70] [Das »Gesetz der konstanten Proportionen« wurde von dem französischen Chemiker Joseph Louis Proust (1754–1826) formuliert und von dem englischen Naturforscher John Dalton (1766–1844) erweitert (»Gesetz von den multiplen Proportionen«).]

77. Der Ursprung von ἰδέα

εἶδος – 1. das Aussehen – d.h. *was es ist.*
/ »Was« das *κοινόν*!
2. besonders heraustretend –
beim Her-stellen – *Vor*-bild. | *παρά-*
Voraus-blick. | *δειγμα.*
wie es sein soll.
3. *παρουσία* – Anwesend – Wesen. | ὄν |

In beiden Bestimmungen die | *Erhebung* | über αἴσθησις – gesetzt, daß man hier überhaupt Fuß faßt.

σῴζειν τὰ φαινόμενα im ὄντως ὄν.

Die privative Kennzeichnung, ἀγένητον
ἀνώλεθρον
ἀχρώματος
ἀσχημάτιστος
ἀναφής
[Platon,] Phaidros [245 d, 247 c].

78. Descartes

ostendo, me nomen *ideae* sumere pro omni eo quod immediate a *mente* percipitur.[71]

idea | – generaliter:
omnis res *cogitata* quatenus habet tantum esse quoddam *objectivum* in intellectu. (VI, 559[72])
– ideae aliquid repraesentant.

[71] [René Descartes, Meditationes de prima philosophia, Objectiones tertiae cum responsionibus authoris. In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII, p. 181.]

[72] [Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit. (Randbemerkung Descartes' zur lateinischen Ausgabe des Discours de la méthode: Dissertatio de methodo, pars IV).]

Unterscheidung: I.[73]
a) formaliter – das Vor-gestellte als solches
b) materialiter – operationes intellectus
d. h. weder wahr noch falsch
II. nach Ursprung:[74]
id[eae] ideae 1. innatae
2. adventitiae
3. a me ipso factae.

79. Plato.
Kant zu Plato

/ Muster-bilder – Ur-bilder.
παράδειγμα. | *τέχνη:* Werkdinge Natur mathemat[isch] sittlich.
/ *architektonische Verknüpfung* (system[atisch]) | Aufschwung *Erhabenheit.*
statt *copielicher* Betrachtung
Abmalen. |
/ Gesetzgebung überhaupt einheitlich ursprünglich *ermöglichend.*
/ *Staat – Ordnung* – Freiheit – Gesetz.

NB. Diese Bedeutung wieder zurückgewonnen und sorgfältig aufbehalten.

[73] [Vgl. Meditationes, Responsio (ad quartas Objectiones). In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII, p. 232.]

[74] [Vgl. Meditationes, Meditatio III, § 7. In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII, p. 37 sq.]

80. Idealismus

1. auf *Ideal* bezogen | praktische Haltung und Gesinnung.
2. auf Idee ἰδέα. *Lehre* v[on] *Sein* und *Wahrheit* – *Wesen und Vorrang.*

VIII. [ALLGEMEINE BETRACHTUNG ÜBER DIE MONADE UND ZUR »MONADOLOGIE«]

mehr ein Über- und Durchblick durch das »System«, seine Grundbegriffe und Grundsätze als eine wirkliche *»Systematik«*.

Dabei wesentlich die Bezugnahme auf die *Lösbarkeit* der *herrschenden Fragen* – Mechanismus; Leib – Seele; »Lebenserzeugung«; *Staat* und Glückseligkeit – Freiheit — durch das Leibnizsche Prinzip der *Harmonie*.

Umso ernster: Grundbegriff der »Kraft« und der »Substanz« wirklich entfalten.

82. Leibniz.
Die Grundstellung des Sagens in der Monadologie

überhaupt nicht bestimmt; einfach geradezu – wie über jedes andere; rationale Erörterung
als sei Descartes nicht gewesen,
und doch all das *vorausgesetzt* (vgl. Monadologie [§] 28/*29*).

83. Leibniz, Mo[nade] und das »Ich«

nous mêmes — | *ame raisonnable*
esprit [Monadologie § 29].

1. Die Erkenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten –
   macht uns vernünftig
   läßt uns die Vernunft haben [vgl. ebd.]. –
2. und *par* cette connaissance des verités necessaires et *par* leurs abstractions [ebd., § 30] –
   sind wir erhoben zu den rückwendigen *Akten* –
   Rückwendigkeit bedingt *Ich* sagen.
   Verhältnis von »Ich« : Vernunft.
   Ist Vernunft die Bedingung der Ichheit

oder d[iese] die Bedingung der Vernunft
oder ist der Zusammenhang anders,
Vernunft gründet im Ichsein,
aber dieses nur in Vernunft zugänglich?
(Vernunft als Vernehmen Können – *vis* der *Principien*. Kant!!)

84. Leibniz, Freiheit

Der Wille zwar immer determiniert, aber nicht nezessitiert – genötigt, sondern *inkliniert*.

Die Akte sind sicher – unfehlbar – | aber nicht notwendig, sondern frei.

Die pr[ästabilierte] Ha[rmonie] eine solche freier Wesen.

Inclination – der Bestimmungsgrund ist eine Neigung
| nicht Nötigung | Leidenschaft – Lieb-haben.
≠ mechanischer Impuls – »Reizung«.

Wo *vorstellende* Strebung, da keine Nötigung möglich, jedenfalls keine mechanische!

Aber welcher Art muß das *vorstellende* Streben sein –
begrifflich!! | motivisch!

Inclination – [Gerh.] VI, 128 [Theodizee I, § 46]
256 [Theod. II, § 232], 288, 293, 296, 300, 303, *314*, *306–314* [Theod. III, §§ 288, 298, 302, 310, 314, *336*, *320–336*]
414.[75]

(*) Ist mit dem Nachweis des nicht mechanischen Charakters schon die *»Freiheit«* erwiesen? Vgl. [Gerh. VI] 420, *422*; bes. 414–422, 426–436.[76]

[75] [Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre (§ 14); Gerh. VI, 400–436.]

[76] [Remarques sur le Livre de l'origine du mal §§ 19, *20*; bes. §§ 14–20, 23–27.]

Inclination ist Wesensbestimmung der Monade – bedarf nicht erst
| des Beweises!

Vgl. *Desc[artes']* Freiheitsbegriff – *gegenüber* der libertas indifferentiae.[77] Dasselbe verteidigt Leibniz und will nichts anderes verteidigen; gegen libertas indifferentiae und gegen Mechanismus.

(•) Aber so dennoch ungenügend.

*

[Freiheit] in der Theodizee behandelt – viermal:

1. [Gerh.] VI, 122–131. [Theod. I, §§ 34–53] Wesen der echten und falschen Indifferenz. (reine Unbestimmtheit des Gleichgewichtes).
2. Ib. 296–314. [Theod. III, §§ 301–336] Zur Freiheit: Intelligenz – Spontaneität und Zufälligkeit (Gegenteil ist nicht widersprechend).
   dies der berechtigte Begriff der Indifferenz.
3. Ib. 328–339 ([Gerh.] VI) [Theod. III, §§ 359–377].
   Sicherheit – feste Ausrichtung des Willens und Versicherung.
   Das Entweder-Oder zwischen völliger Unbestimmtheit und schlechthinnig Zwang ist falsch und im Grunde rein mechanisch.
4. Ib. 414–436 (401–403).[78]

[77] [Vgl. insbes. Meditationes de prima philosophia, Meditatio IV, § 8. In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII, p. 58; vgl. dazu insbes. Leibniz, Theodizee, Teil III, § 302 ff., ferner Teil I, §§ 35, 46 (Gerh. VI, 296 ff., ferner 122 f., 128).]

[78] [Remarques sur le Livre de l'origine du mal §§ 14–27 (§§ 2–3).]

85. Monade – als Insichstehen und das Beharren der »Dinge« als creatio continua

[Gerh.] II, 133; IV, 568; VI, 342, 343, 346.[79]

86. Leibniz, »Repräsentation«

Darstellung des Anderen in irgendeiner Weise.
Repräsentation : – *Analogie* – !

87. Leibniz, prästabilierte Harmonie

falscher Ansatz: an sich und zunächst die Monaden *ohne* jede Beziehung unter sich;
doch von G[ott] – gemäß der Weltgl[eichung] – in Harmonie gesetzt. | Vgl. dazu *doch* [Nouveaux essais, Livre IV, Chap. X, § 10; Gerh.] V, 421 f.; Dillmann[80] 458/9.

Dagegen: die Monaden schon gemäß ihrem Wesen in Übereinstimmung.

Ihre Natur ist es ja gerade, »Ausdruck« [Gerh. V, 421 f.] zu sein des Universums von dem Gesichtspunkt ihres K[örpers].

Damit dieses *bestehe*, bedarf es eines Prinzips »G[ott]«.

[79] [An Arnauld, Januar 1688; Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie preétablie (1702); Theodizee IV, §§ 382 f., 384 f., 388–390.]

[80] [Eduard Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen, a.a.O.]

88. [Begriff der Kraft]

Bayle – Erwiderung[81] –
bis 19. auslegen.[82] | *durch diese Auslegung*
zum Wesen der | *force* |

ἐνέργεια |
Begriff der Kraft.
De primae philosophiae emendatione [Gerh. IV, 468–470].

[81] [Leibniz, Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie preétablie (1702); Gerh. IV, 554–571.]

[82] [Wohl 19. Januar 1936; vgl. Abschnitt Nr. 89, S. 469.]

IX. [BEGRIFF DER KRAFT. BEWEGUNG UND KÖRPER]

A. [Grundsätzliches zu Kraftbegriff Leibnizens]

89. »Kraft« als vis activa primitiva und die bisherigen Bestimmungen als Monade (D[onnerstag]. 16. I. [1936][83])

Art der Erfassung – intellectu, *nicht* imaginabiliter[84]
vgl. Kant Ding an sich.

Der Vorrang der Gegebenheit der Mo[nade], die wir selbst sind.
[Monadologie] §§ *29–36.*

und Seinsfrage – Da-sein.

90. Grundsätzliches zu Kraftbegriff Leibnizens. Die Erkennbarkeit. Vis primitiva (insita)

[...] distincte quidem intelligi potest, sed *non explicari imaginabiliter*;
»est enim Vis ex earum rerum numero, quae non imaginatione, sed in intellectu attinguntur.« ([De ipsa natura § 7; Gerh.] IV, 507; [vgl.] (II, 264/5 [An de Volder, 21. Januar 1704]), II, *270* [An de Volder, 30. Juni 1704]!)

Daher nach Kant *»Intellektualphilosoph«* [Kritik der reinen Vernunft A 267, B 323].

[83] [Die 8. Sitzung fand nach dem Protokoll von Karl Rahner am 16. Januar 1936 (Donnerstag) statt (vgl. Anhang I.2, Protokoll der 8. Sitzung, S. 615). Der Jesuit, Theologe und Religionsphilosoph Karl Rahner (1904–1984) kann sicherlich als der bedeutendste Teilnehmer des Seminars betrachtet werden. Er gilt als einer der wichtigsten Theologen des 20. Jahrhunderts. Papst Johannes XXIII. berief ihn 1961 zur Mitarbeit bei der Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er kam im Konzil als offizieller Theologe zu großem Einfluß. 1964 wurde er Nachfolger Romano Guardinis auf dem Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München und wechselte 1967 an die Universität Münster.]

[84] [De ipsa natura § 7; Gerh. IV, 507 f.]

91. Zur Auslegung der Monadologie

I. 29.[85]
§§ 1–36; welche sachlichen Fragen herausheben.

I. Von aggregatum zu unitas vera.
II. Unitas vera – zu »Kraft« (vis)
| was aber hier nicht behandelt.
III. Ausgangs- und Ursprungsbereich
§ 29. *nos – ego – subjectum.*

B. Leibniz
Begriff der Kraft

92. [Zur 7. Sitzung,] 8.I.36

1. Protokoll der vorigen Sitzung.[86]
2. Die *Auslegung* der Abhandlung de primae philosophiae emendatione [Gerh. IV, 468–470] zu Ende bringen.
3. Grundsätzl[iches] über den Kraftbegriff.
4. Entelechia prima und unitas.
5. Das Vorgehen von Leibniz und die Grundtatbestände.
Brief an de Volder 21.I.1704 [Gerh. II, 261–265].
6. Doppelte Ausrichtung – 1. corpus – motus – |
2. ego – mens. |
7. Monadologie §§ 29 ff.

[85] [Wohl § 29 der Monadologie hier gemeint.]
[86] [Protokoll der 6. Sitzung, datiert 18.12.35 (Mittwoch) (s. Anhang I.2, S. 603). Die 7. Sitzung, auf die sich die Datumsangabe der Überschrift (Vortag der Seminarsitzung) bezieht, ist auf den 9.I.36 (Donnerstag) datiert (s. Anhang I.2, S. 611).]

93. Allgemeine Betrachtung über die Monade als solche zu einem vorläufigen Abschluß

Die Schrift – Durchblick und Überblick,
aber kein *System* in systematischer Begründung.

*

Monade
1. einfaches Insichstehen
2. Einheit – ursprünglich einiges
3. ohne Fenster – *sich in sich vereinzelnd*
4. Vorstellung – Anstrebung
5. *Kraft?*

94. Aristoteles' ἐντελέχεια und Leibnizens »Entelechie«

Das Gemeinsame – daß hier die höchste Weise des Seyns.

Ἐντελέχεια ist von *οὐσία* her – auch bei ψυχή,
vgl. *θεωρεῖν*.

Entelechie von subjectum und »Ich« her – auch wo nackte Monaden und Pflanze und Tier sind sie im Abbau vom Ich her begriffen | auch da nie aristotelisch.

Entelechie nicht *Anwesenheit* einer Tätigkeit als *Fertigkeit*, sondern anstrebendes (v[orstellendes]) *Insichstehen – entfaltendes Sich-beharren –*
ein prim[äres] Erspringen – als Sichvermögen.

Zeitlich: ἐντελέχεια – reine Anwesenheit – Gegenwärtigkeit
Entelechie – *volle Zeitlichkeit* ⟷

95. De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae ([Gerh.] IV, 468–70)

Bei der Auslegung dieser Abhandlung ein Doppeltes zu beachten:

1. Sie spricht geschichtlich von Scholastik her, will etwas – *vis primitiva* – verdeutlichen von dem her, was *gerade überwunden* werden soll; daher überhaupt auf *»potentia«* abhebend bezogen –
2. wenn vis primitiva daher ein *medium* zwischen facultas und actio [vgl. Gerh. IV, 469], dann nur so zu begreifen, daß für Leibniz diese Mitte nicht *erst Ergebnis*, sondern *Ursprung* und daher völlig *anderes*, einen *neuen Bereich* setzt.
3. *Allerdings ist Leibniz selbst damit nicht durchgekommen*, weil trotz allem
   (1) der alte *Seinsbegriff* herrschend bleibt, οὐσία.
   (2) der Ansatz im *Subjektsbegriff* nicht bewältigt ist – *»Fensterlosigkeit«*!
4. Aber entscheidend eben gerade dieses neue Ansetzen – und das *Befremdliche*!

96. De notione substantiae ([Gerh.] IV, 468–70[87])

1. Metaphysica et Mathematica
   Finsternis – Licht.
2. Der *allgemeine Begriff* der Metaphysik durch Nachlässigkeit und Unbeständigkeit des Denkens zweideutig und dunkel geworden.
3. Metaph[ysica] | disciplina *prima* et *architectonica*.
   Das Übel von da in die anderen Disciplinen geflossen.

[87] [Die folgenden lateinischen und ins Deutsche übertragenen Begriffe und die zum Teil umgestellten lateinischen Zitate beziehen sich auf die hier abgedruckte Abhandlung »De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae«.]

4. substantia, causa, actio, relatio, similitudo usf.
5. scientia princeps – adhuc inter quaerenda mansisse.
   ζητουμένη.
6. Aristoteles – Plato; Cartesius, Meditationes – non intellecta substantiae natura in universum.

Entscheidende Bedeutung des Substanzbegriffs.

Der Begriff der vis – virtus, Kaft, la force – wird am meisten Licht beschaffen zur Erkenntnis des wahren Begriffs der | *Substantia* |.

vis activa
potentia nuda – (facultas)
= propinqua agendi possibilitas.
stimulo (aliena excitatione) indiget,
ut in actum transferatur.

vis activa actum quendam (ἐντελέχεια) continet
actus ↙ et *conatum involvit* | nisus praeexistens.
und | *media* inter facultatem agendi
actio ⟷ et *actionem* –
per *se ipsam* in *operationem* fertur;
nec auxiliis indiget,
sed sola sublatione impedimenti.
z. B. der gespannte Bogen –

virtus agendi omni substantiae inest.
semper ex ea aliqua actio nascitur.
nulla substantia ab agendo *cessat* unquam.

una substantia ab alia *non accipit* ipsam vim agendi, *sed* praeexistentis iam nisus sui – *limites ac determinationem* accipit.

97. Kraft – Scholastik

potentia und actus

Eignung | – Verwendung –
Anlage | Verwirklichung |
Fähigkeit | *Verwirklichtheit* |
Vermögen |

Leibniz
weder das Eine noch das Andere,
// am *ehesten ein »Zwischen«*[88] – (geschichtlich mittelbar verdeutlichen!!)
// aber – auf *anderer* Basis – *»Ich«*/Subjekt
und gerade *Basis* bildend.

98. Abgrenzung des Kraftbegriffs gegen Scholastik

[Gerh.] IV, 395, 469, *472*[89]
vgl. V, 100, 102, 128,
155, 158, 200, 210.[90]

Kraft ist ein *strebendes* Vermögen,
d. h. eben kein »bloßes«; keine bloße Fähigkeit,
sondern *strebsame* – strebende.
Das *Streben* ist die *Handlung* (der actus) der *Kraft*!
?

[88] Vgl. de notione substantiae [Gerh. IV, 468–470; vgl. dazu die vorangehenden Abschnitte Nr. 95 und Nr. 96, S. 472 f.].

[89] [Gegen Descartes (1702), De primae philosophiae emendatione, *Systeme nouveau (Erster Entwurf).*]

[90] [Nouveaux essais sur l'entendement, Livre II.]

Handlung weder ohne Kraft, noch Kraft ein bloßes Vermögen (vgl. gegen Sturm[91], [De ipsa natura § 5 f.; Gerh.] IV, 507).

Aber Kraft nicht Tätigkeit, beides scharf zu scheiden.

99. Vis activa

als *Entelechie* ([Gerh.] III, 457, ebenso II, 171 f., II, 265 f. an de Volder[92]).

in vi *activa* varie sese per motus exercente Entelechiam primitivam et ut verbo dicam aliquid Animae analogum agnosco, cuius natura in perpetua quadam eiusdem seriei mutationum lege consistit, quam inoffenso pede decurrit. ([Gerh.] II, 171)

Die Identität des Insichstehens als *Gesetz* der Reihe ([An de Volder, 21. Januar 1704; Gerh.] II, 264, 262).

Vgl. über dieses Gesetz: [Gerh.] IV, 518, 523, 548, 553.
II, 136 [An Arnauld, 23. März 1690].
VI, 289 [Theodizee III, § 291].
III, 58 [An Bayle, ohne Datum].

[91] [Johann Christoph Sturm (1635–1703), ab 1669 Professor der Mathematik und Physik in Altdorf (bei Nürnberg), war Anhänger des Cartesianismus und profunder Kenner der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Die Schrift »De natura sibi incassum vindicata« (1698), auf die sich Leibniz in »De ipsa natura« bezieht, hatte Sturm ihm zugesandt.]

[92] [Brief von Leibniz an Jaquelot vom 22. März 1703 und Brief von Leibniz an de Volder vom 24. März/3. April 1699. Bei der noch genannten Angabe (Gerh. II, 265 f.) handelt es sich aber um den Brief von de Volder an Leibniz vom 31. Mai 1704.]

100. Δύναμις und δυνάμει

Leib – gesund – krank
καθ' ἕξιν κατὰ στέρησιν
παρουσία ἀπουσία

Angelegt auf – Anlage zu

Eignung zu
Imstandsein zu
Fähigkeit
Befähigung
Begabung
Macht
Kraft
Möglichkeit
Ermöglichung

Vermögen – | Können |

101. Δύναμις

ἰσχύς – Haltbarkeit – Aushalten
aufgespeicherte Kraft – Stärke
σθένος Wucht – σθένος ἀληθείας Sophokles[93]
ῥώμη Kraftgefühl
κράτος verhältnismäßige Stärke
Überlegenheit –
Übergewicht in Ausübung von δύναμις

Gewalt-ausübung
mit und ohne Anstrengung.

[93] [Oedipus tyrannus, V. 369.]

δύναμις – immer auf – zu –

1. Vermögen – a) imstande sein zu
   b) Etwas vermögen – Einfluß, Geltung geben
   c) Ausrichten selbst – viel vermögen.
2. Macht – als Durchsetzungs*fähigkeit.*

?

102. Lex – series. Die Selbigkeit der vis activa

ihre Beständigkeit ein *»Gesetz«* (vgl. [An de Volder, 21. Januar 1704; Gerh.] II, *264*).

Was heißt hier Gesetz?

Vgl. [Gerh.] II, 262, 171/2, 136;
IV, 518, 523, 548, 553, 573;
VI, 289 [Theodizee III, § 291];
III, 58.

Das Gesetz – als Regel?

Regelung – wie *in* dem *anstrebenden Insichstehen*
| inwiefern diese selbst als solche *regelnd* – sich selbst das Gesetz gebend – weil *es seiend* besser – in dieser Gebung – gerade *sein.*

103. Monade – Grundgesetze

lex continuationis seriei suarum operationum –
selon son point de veue.
[An Arnauld, 23. März 1690; Gerh. II, 136]

104. Der nisus als vis derivativa und der nisus als vis primitiva

An-strebung – Begehren – Wille
nimmt in sich das Ende als solches vorweg und bestimmt aus ihm – als Vorgestellten die Vorstellung des Weges und der Mittel – die Weise des Übergangs;
in sich der beharrende Grund (Regel, lex) für alles, was auf der Strecke liegt – der Ersteckung, die sie offenhält –
was auf der Strecke liegt als series.

Lex seriei ist der appet[itus] selbst (vgl. [An de Volder, 24. März/3.April 1699; Gerh.] II, *171*),
und die Anstrebung ist in sich ständig *Enthemmung* – weil vor-greifend;
als enthemmend aber gerade die Hemmung als solche setzend! anstoßend – ([Vgl. An de Volder, 21. Januar 1704; Gerh.] II, 262 (Schmalenbach[94] II, 41))

Dagegen der nisus nur eine jeweilige *determination* und daher *veränderlich*! Jeweiliges *jetzt* – aber nicht da setzt, sondern im Zuge der *Gerichtetheit* auf das Vorgezeichnete.

105. Die vis activa als Bedingung der Möglichkeit der vis passiva (derivativa)

für Bewegung – 1. Ortsveränderung
2. Strebung

für Bewegung als Veränderung ein Bleibendes – Bleiben.

Bleiben der Ortsveränderung – im vorgreifenden Einbehalten *Vor-stellen.*

Bleiben des Strebens – im vorgreifenden einbehaltenden Anstreben.

[94] [G. W. Leibniz, Ausgewählte Philosophische Schriften. Im Originaltext hg. von Herman Schmalenbach, a.a.O.]

Worin besteht nun das Bleiben, *die Beständigkeit*, das | *ἀεί* | *der Selbigkeit* — im *Gesetz der series.*

Dieses entfaltet nur das Vorstellen und das Vorstellen führt das Entfalten, und dieses ursprünglich Eine ist das Wesen der ursprünglichen Kraft.

Ursprünglich: läßt Seyn entspringen, macht Seyn aus (Repräs[entation] *ontologische Differenz*).

Die abgeleiteten Kräfte sind Limitationen, Restriktionen und so Modifikationen der ursprünglichen Kraft.

106. [Der Kraftbegriff der Cartesianer]

Cartesiani
qui in motu non agnoscunt qualitates seu vires, sed tantum translationem. (An de Volder [10. November 1703; Gerh.] II, 257)

nec motus sufficit sine viribus,
nec vires derivativae sine entelechiis *primitivis.* ([Ebd.; Gerh. II, 258; vgl. [An de Volder, 30. Juni 1704; Gerh.] *II, 269*)

107. Grundsätzliches zu Kraft-begriff bei Leibniz

// Wir sind gewohnt, Kraft als etwas Vorhandenes zu nehmen, ein Ding – der Natur –, in dem auch noch eine Kraft wohnt.

kraft*begabt.*

° // Dagegen Kraft für Leibniz gerade die Grundart und [?] *Weise des Seins*, die das Seiende als solches erst *durchherrscht (ἀρχή)* –
° // und *dieses Seyn* nicht etwa Vorhandenheit, sondern – *Insichstehen* – als Über-sich-hinaus-*zu* sich und so in sich sich ver*mögen* – mögen – lieben, das Seyn selbst wollen.

verbunden sein, zugewendet – und dessen Seyn wollen!

Nicht ein Seiendes, vorangesetzt dem anderen Seienden, sondern das Seyn des *Geschehens*, die Weise seiner *Anwesenheit* (d.h.) *Zeit-*

haftigkeit (vergangen – künftig). Die Anwesenheit (Gegenwart) nur als eingeschlossen in Zeit (vgl. [Blatt] 3[95])

»Kraft« in der gewöhnlichen Vorstellung ein Vorhandenes, das zuweilen ansetzt und wirkt (vgl. An de Volder [30. Juni 1704; Gerh.] II, 269/70).

° *Dagegen:* gerade für Leibniz das Wirken – als *Geschehen*

als *principium* actionis et passionis [Gerh. II, 269] [sich ereignen][96]. *vis activa* primitiva vgl. [Blatt] 4.[97]

Vis activa primitiva – ist ≠ einfache Kraft im Sinne des *noch nicht* Entwickelten – sondern ursprungshafte Kraft.

Entspringendes – Erspringen als Seyn des *Seyenden* – der *Monade.*

// Die Ständigkeit des Insichstehens keine einfach gleichgültige *Anwesenheit* eines Wirkenden, sondern das Wirken selbst, d.h. das Entfalten des Enthalts zum behaltenden Erhalt – seiner selbst – (*In*ständigkeit) –

Zusammenfassend

vis activa primitiva (rein metaphysisch; [De ipsa natura; Gerh.] wirklich: IV, *507*)
ursprünglich tätiges Vermögen –
δύναμις und ἐνέργεια und ἀρχή verkoppelt,
so äußerlich –
wesentlich – aber – das sich *ver*-mögen
sich – in der anstrebenden Zuwendung entfaltend Bewahren und
als *solches* Bewahren – »Beharren«
| Ständigkeit.
dagegen das »Beharren« der vis passiva *derivativa*
»Trägheit« | vis resistentiae. |

[95] [Im vorliegenden Band diese Seite ab: *Vis activa primitiva.*]
[96] [Eckige Klammern in der Handschrift.]
[97] [Im vorliegenden Band diese Seite ab: *Zusammenfassend.*]

vis *activa* primitiva und »Einheit«

Actio und unitas haben dieselbe fons (An de Volder [20. Juni 1703]; G[erh.] II, 249).

108. Vis activa und vis passiva (vgl. Specimen dynamicum [1695][98])

[vis activa und vis passiva]
Anstrebendes Vermögen | *Widerständige Sucht*[99]
beide je primitiva und derivativa.

vis activa primitiva – Wesen der Substanz.
vis activa derivativa – Einschränkung der *vis activa primitiva*, die mit ihr und von ihr als *endlicher* übernommene und gesetzte Hemmung
?
vis passiva primitiva – als vis resistentiae bewirkt impenetrabilitas – materia prima
vis passiva derivativa = materia secunda der endliche ausgedehnte Körper als Produkt der Massenpunkte.

vis *passiva derivativa* – in der physikalischen Bewegung, d. h. *Ortsveränderung*; in dieser der aus sich kommende Momentanzustand der Ortsveränderung, der die Bedingungen des ganzen folgenden Fortgangs enthält.

in der Geschwindigkeit $c = \frac{s}{t}$ eine bestimmte Richtung – conatus – und der impetus = Produkt aus m c.[100]

[98] [In: Leibnizens Mathematische Schriften. (7 Bde.) Hg. von C(arl) I(mmanuel) Gerhardt. Berlin: Asher (nur Bd. I) und Halle: Schmidt 1849–1863 (Reprograf. Nachdruck: Hildesheim/New York: Olms 1971), Bd. VI: Die mathematischen Abhandlungen, S. 234–254.]

[99] [Wie hier dargestellt unter der Überschrift »vis activa und vis passiva« angeordnet.]

[100] [m = Masse; s = Strecke; t = Zeit.]

motio das gegenwärtige augenblickliche Moment in der Bewegung.

impetus aus dem Element der *sollicitatio*
unendlich kleine Tendenz –
aus ihrer stetigen Wiederholung und Fortsetzung entsteht der impetus.

Tote und lebendige Kraft

1. tote Kraft: Zentrifugalkraft | die anwesende vorhandene
   Zentripedalkraft | Winde – Hebel – Keil –
   Kraft der gespannten elastischen Körper
2. *lebendige Kraft – beim Stoß –* | *Angetrieben a[ls] s[olche]*
   ist lebendige Kraft – aus unendlich viel stetig[en] Einwirkungen der toten Kraft.

109. Leibniz, vis passiva (und activa) derivativa

vis derivativa est *ipse status praesens dum tendit ad* sequentem seu sequentem prae-involvit, uti omne praesens gravidum est futuro. ([An de Volder, 21. Januar 1704; Gerh.] II, 262; [vgl. An de Volder, 30. Juni 1704; Gerh. II] 270; vgl. dazu [Gerh.] IV, 396 f. (Abhandlung über Descartes [Gegen Descartes], 393 ff. (1702))

Ubique [...] *praesens* est *praegnans futuri*, ut in praesenti statu omnes futuri praestabiliantur. ([An de Volder, 20. Juni 1703; Gerh.] II, 248) ↑ so allein ein stabile.

Vires derivativas *ad phaenomena* relego ([An de Volder, ohne Datum; Gerh.] II, 275).[101]

Vires quae ex massa et velocitate oriuntur, derivativae sunt et *ad* aggregata seu *phaenomena* pertinent. ([An de Volder, 20. Juni 1703; Gerh.] II, 251)

Sie [vis derivativa] *ist nicht selbst* phae[nomenon]; sondern *kann* nur im phänomenalen (R[aum]) *sich darstellen.*

[101] [In Heideggers Handschrift steht »vis d.«. Der unten folgende Satz »Sie *ist nicht selbst*...« bezieht sich auf die vis derivativa (im Singular!).]

110. Leibnizens Weg zum Wesen der substantia als Entelechia (vis activa primitiva)

Ausgehend von *Unitas* bzw. aggregatum, und zwar vgl. [An de Volder, 10. November 1703; Gerh.] II, *256 f.* (ante omnia excludenda moneo aggregata.); vgl. ib. (*261* [An de Volder, 21. Januar 1704]).

1. *grex ovium* [Gerh. II, 256]
2. corpora indistantia (continuum apparens) [ebd.]
3. complexio – (unum versus alterum impelli [ebd., 257])
4. unitas vera – realis –
   | d. h. res totalis, quae partiales continet *eminenter* ([Gerh. II] 263); dazu aber ursprüngliche Einigung wegwerfend und im *voraus über-ragend*! Nicht abhängig Summe.
5. diese als *vis*! Vgl. zum Ganzen [?] An de Volder, 21.I.1704 [Gerh. II, 261–265].

111. Über die Entdeckung des Kraftbegriffs und die Wandlung des Substanzbegriffs

Entscheidend: 1. neuer Blick auf mechanische Bewegung – res extensa|
2. neuer Blick auf *ego* – res cogitans|

Res extensa – extensio nach Descartes die Substanzialität.

Da aber extensio unzureichend – sondern *status praesens als tendens ad sequentem*[102] wird wesentlich – *nisus* (nicht bloße translatio).

Von da motio – motus – impetus
sollicitatio.

All dieses aber: phaenomena! | modificationes – als solche verlangen sie modificatio activa! ([Vgl. An de Volder, 10. November 1703; Gerh.] II, 258)

[102] [Vgl. An de Volder, 21. Januar 1704; Gerh. II, 262.]

Gegenüber *»ego«* – *»res cogitans«*;
diese so umbildend, daß die *neue* res extensa begrifflich: vis *activa*; substantia als monas.
(anima)

112. Leibniz, Kraft. Über die Entdeckung des Kraft-begriffs im metaphysischen Sinne[103]

Zuerst – außer extensio und impenetrabilitas (moles – massa)
die *vis passiva* – und *derivativa*
inertia (der mod[erne] Massebegriff)
und dann das *Prinzip dieser* [vis passiva[104]] und ihrer Gesetze (vgl. [Gegen Descartes (Mai 1702); Gerh.] IV, *393 [ff.]*).

113. »Kraft«

1. Was wir uns darunter vorstellen.
2. In welche Vorhabe sie gehört?
   | Seiendes – oder *Seyn*!
   | Ja diesen Unterschied erst von hier aus begründen!?
3. Nach Leibniz das Unveränderliche – Beharrende als Anfangs-
   | Grund aller Tätigkeit (≠ Tätig = Veränderlich)
   |
   | *Ausgang* die Dynamik und *Erhaltungssatz*!
   | | nicht durch imaginatio, nur durch intellectus.

[103] Vgl. [An Remond, 10. Januar 1714; Gerh.] III, 606.
[104] [Verbindungsstrich zu oben: *vis passiva*.]

114. Kraft.
Monade in der gewöhnlichen Vorstellung

Tätigkeit = Kraft!?
Abfolge von Tätigkeiten – Nacheinander
von einer zur anderen – jede enthält die frühere und folgende
stetige Reihe sich verändernder Zustände
ein Kräftemechanismus!

Monade nicht tätiges Wesen, sondern unveränderlicher »Grund«
– *Anfangs*grund der Tätigkeit.
Ausgang und Herrschaft –

Kraft ist das Anstrebende – vor- und rückgreifende Gründe
entfaltende Bewahren und sich beharren.

115. [Vis primitiva]

Die falsche Auslegung der *vis primitiva*
1. »zwei Bestandteile« – Vorstellen und Begehren.
2. kein Vermögen (facultas), sondern *»Tätigkeit«*
und damit ständige Veränderung.

116. Leibniz, Das Wesen der Kraft

vis activa

Sie ist das Bleibende, was alles in sich *enthält*, und als enthaltend strebt es zu entfalten und dadurch[105] zu bewahren – und dieses ist das *Gesetz* der Reihe (Setzend – *Regelnd* –).

[105] und so ist sie *vor-stellend*
1. dar-stellend – 2. enthaltend.

Kraft ist identisch mit *Insichstehen.*
Sie ist das »Prinzip der Bewegung selbst«, macht Bewegung als solche seinsmäßig überhaupt erst möglich.
Vis primitiva ist unveränderlich.

»Wenn Gott in den Dingen nicht die Prinzipien der Veränderung produziert hat, so hat er überhaupt nichts Dauerndes und kein Subjekt der Veränderung produziert.« ([An de Volder, 10. November 1703; Gerh.] II, 259 (vgl. Abhandlung gegen Sturm [De ipsa natura; Gerh.] IV, 504 ff.; vgl. IV, *395*, gegen Descartes und Cartesianismus))

117. »Kraft«

Ausdehnung immer *relativ* auf solches, *was* ausgedehnt ist.

Außer der Materie zum Körper notwendig die Kraft.

τὸ δυναμικὸν seu principium mutationis et perseverantiae insitum [Gegen Descartes; Gerh. IV, 394].

potentia in corpore

activa (Entelechie)
/
eigentliche Kraft – zu ihr gehört conatus
primitiva
derivativa –
Tendenz zu einer bestimmten Bewegung
unveränderlich
actio bedarf der Zeit
\= Produkt der Kräfte in der Zeit.

passiva (Masse – moles)
(mere materiale)
undurchdringlich
widerständig
Widerstand proportional der Größe der Kraft

118. Leibniz, Kraft

Vgl. vor allem [Gerh.] IV, 504ff. die gegen Sturm gerichtete Abhandlung de natura ... creaturarum.[106]

119. Wesen des Leibnizschen Kraftbegriffs. Vis primitiva

anstrebendes Insichstehen
und somit über sich jeweils hinaus – *zu* sich[107] – und so *in* sich sich
Vermögen (liebende – mögende Mächte.
sich das kann einverleiben [?]*).
Strebung und Anstrebung ist die *actio* der *actus.*
Actio nicht ohne vis primitiva.
Aber vis primitiva nicht bloße Fakultas.

120. Vis primitiva

Actus und actio.

[De ipsa natura § 9; Gerh.] IV, 509:

Nam actio sine vi agendi esse non potest, et vicissim inanis potentia est, quae nunquam potest exerceri. Quia tamen nihilominus actio et potentia res sunt diversae, illa successiva, haec permanens, videamus et de actione.

(actiones sunt suppositorum et reciprocum – omne quod agit est substantia singularis, omnis substantia singularis agit sine intermissione, corpore ipso non excepto, in quo nulla unquam quies absoluta reperitur. [Vgl. ib.])

[106] [De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum (1698). Zu Johann Christoph Sturm vgl. oben S. 475, Anm. 91.]

[107] und in all dem *der gründende Grund.*
Basis

* [Entzifferung dieser ganzen in Stenographie hinzugefügten Zeile nicht sicher.]

121. Vis primitiva

[An de Volder, 21. Januar 1704; Gerh.] II, 262:

Sed ipsum persistens, quatenus involvit casus omnes, primitivam vim habet, ut vis primitiva sit velut lex seriei, vis derivativa velut determinatio quae terminum aliquem in serie designat.

Das *Beharrende der Kraft* als Vor- und Rückgriff – nicht *Anwesenheit* einer Tätigkeit;

Kraft, pr[imitive], ist wohl Vermögen, aber *nicht bloßes* Vermögen, aber auch nicht Vermögen *und* etwas dazu, sondern in sich (strebendes Vermögen).

122. Kraft.
Sein und Zeit

Seiend – anwesend – im »Jetzt«.

Das Jetzt aber nur als erzeugt und fortsetzend.

Der *jetzige* Zustand – muß beides in sich enthaltend und ist nur *als* dieser enthaltende.

Vis derivativa vgl. oben.[108]

123. Kraft.
Der Gesichtspunkt der Erhaltung

ist leitend für das, was im echten Sinne als physisch seiend angesprochen werden kann
(nicht umgekehrt von einer »Kraft« auf Erhaltung geschlossen).

[108] [Insbes. Abschnitte Nr. 104, Nr. 105, Nr. 108 und Nr. 109, S. 478 f., 481 f.]

124. Möglichkeit – Fähigkeit – Vermögen – Kraft

1. Möglichkeit – logische und reale.
2. Fähigkeit – eine *Anlage zu etwas.*
3. Vermögen nur in Kraft als vis primitiva gegründet.

Vermag etwas –
= *mag es auch*
Mögen – | *einen Menschen*
Zugewandt

C. Leibniz
Bewegung und der Körper

125. Extensio und Körper

Extensio nach Descartes
eine – *die* – substantiale Bestimmtheit des Körpers als res extensa.

Dagegen Leibniz: Ausdehnung ist relativ auf solches, was sich ausdehnt.

Vgl. [Gegen Descartes; Gerh.] IV, 393 ff. und Specimen dynamicum I[109] diffusio – repetitio – impenetrabilitas.

Vgl. G[erh.] IV, 464 [ff.]: Lettre sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendue (1691).

[109] [In: Leibnizens Mathematische Schriften. Hg. von C.I. Gerhardt, a.a.O., Bd. VI, S. 234–246.]

126. Bewegung

bei Plato
Aristoteles
Descartes
Leibniz
Kant
Schelling
Hegel.

127. Leibniz, Bewegung

Bewegung selbst ist *in sich* (im Phänomen) nicht nur Ortsveränderung, sondern *Strebung*
und dieses aus dem Vorhalt [?] der Erfüllung [?] und Aequivalenzprinzip.

Bewegung – selbst »gegeben« – aber nur Phänomen, in sich nicht Substanz, nicht *seiend*. Was gehört zu ihr, um seiend zu sein (nicht um zu entstehen aus Ursachen, sondern Grund der inneren Möglichkeit bezüglich dessen, als was sie sich gibt)?

128. Bewegung

≠ bloße Veränderung – bloße Abfolge von Lagezuständen,
sondern Strebung nach solcher
strebsam – in sich

aber diese Strebsamkeit des bewegten Körpers ist *abgeleitete* Kraft.

Vgl. [An Jaquelot, 22. März 1703; Gerh.] III, *457*: Die Bewegung ist ebenso unseiend wie die Zeit, da sie sowenig wie diese coexistierende Teile hat!

Streben – wie Ortsveränderung sind veränderlich
Wechselnd und bloße Modifikation eines Beharrenden.
(*Ontologisch* gesagt, nicht *ontisch*! Also sei Streben Ursache der Ortsveränderung.)

129. Leibniz, Bewegung

als Dauer einer Veränderung.
|
sukzessive Wiederholung derselben.
| *Diffusion – Verbreitung* |

130. Körper und Widerstand

nicht als Reaktion zu fassen.

(Körper nicht bloße Ausdehnung, da ja sonst der größte ruhende durch den kleinsten bewegten mit fortgerissen werden könnte.)

Widerständigkeit – (Trägheit der Masse) kann aus dem Begriff der Materie und der Bewegung nicht abgeleitet werden.
Antitypie – (Unangehbarkeit – aber nicht *Gleichgültigkeit*)
widerstehen – *aber nicht* zurückstoßen (repercussio)
([An Rudolph Christian Wagner, 4. Juni 1710; Gerh.] VII, 528 f.)

W[iderständigkeit]
1. Undurchdringlichkeit
2. Widersetzung gegen Bewegung.

*

Der Körper ist *wesen*haft *Ausbreiten von Widerständigkeit* (nicht eine Substanz! – die Raum erfüllt) und der ontologische Grund ist die Trägheit.

Leibniz sagt, der Widerstand währe von der Kraft her – d. h. *nicht*, die Kraft *mache* den Körper *erst* widerständig, sondern der Körper als solcher, d. h. als Ausbreitung von Widerständigkeit, ist von der Kraft als solcher repräsentiert.

131. [Natur der Körper]

Über die Natur der Körper vgl. [Gerh.] VII, 280.

132. Leibniz, Gesetz der Beharrung

Vgl. [An de Volder, 24. März/3. April 1699; Gerh.] II, 170 f.

133. [Raum]

Raum – (Ausbildung dieser Vorstellung) vgl. [Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke (1715/16), Leibniz' fünftes Schreiben; Sur 8 et 9, n. 47 f.; Gerh.] VII, 400–402.

134. Ausdehnung

ist etwas Beziehungsreiches – die Vorbereitung –
| *der* Substanz?
d. h. bezeichnet diese und stellt sie dar.

Die Substanz füllt die *Ausdehnung* nicht »aus«.
Ausdehnung = Vorbereitung irgendeiner Natur!?
einer Qualität – Eigenschaft!

135. Materie

Reine Materie – ihre Grundeigenschaft die »passive Kraft«.
(Trägheit)
Materia prima!

136. Leibniz, Die Frage nach der Einheit des Körpers[110]

nicht das Entscheidende, sondern die nach Bewegung und Widerstand.

Diese Darlegungen sind die uns nächsten, aber nicht die an sich wesentlichsten.

Frage nach Bewegung und Widerstand – | bloßes Auseinander!
es gibt für sie keine Ursache –
also *welcher Wesensgrund* für sie! Vis activa.

137. [Der Satz von der Erhaltung der Kraft]

Satz von der Erhaltung der Kraft
| als Satz von der Gleichheit der
Ursache und Wirkung.
Vgl. Descartes und K[ant].

| Nach Leibniz ist der
Satz nicht notwendig.

Grundvoraussetzung für das Wesen der Monade.

138. [Materie – Widerstand – Körper]

Materie – Widerstand – K[örper] als Erscheinung –
vgl. den wichtigen Satz [An Remond, 11. Februar 1715; Gerh.] III, 636.[111]

[110] [Am rechten Rand mit rotem Stift:] M. [Wohl Abkürzung für Monade oder Monadologie.]

[111] [Il faut qu'il *paroisse* que la matiere est une chose qui resiste au mouvement, et qu'un petit corps en mouvement ou en force ne puisse pas en donner à un grand en repos, sans perdre de la sienne; autrement l'effect surpasseroit sa cause, c'est à dire, dans l'état suivant il y auroit plus de force, que dans l'état precedent; ainsi il *paroit* que la matiere est une chose qui resiste au mouvement qu'on tache de luy donner. (Hervorhebungen vom Hg.) Vgl. dazu auch Abschnitt Nr. 130, S. 491.]

139. Der Körper → / Phänomen /

a[ls] s[olches] ein Beisammen vieler »Teile«, deren jeder selbst ins unendliche ein solches Beisammen ist.

Die Teile – aber nicht »Substanzen;

diese nicht *»Elemente«*.

Körper nicht Ursache der Raumvorstellung, sondern selbst *Ausdehnung einer Natur* (Körper nimmt nicht einen Raum ein).

Zu Ausdehnung gehören mehrere Dinge, so zwar, daß sie (die Ausdehnung) deren Konstanz ist.

Der Körper ist wesentlich eine *diskrete* Größe.

Kontinuum ist eine ideale Möglichkeit –

unbestimmte Möglichkeit der Teilbarkeit –

Teile sind nicht in ihr wirklich. | zu teilen, wie man teilen will.

140. Leibnizens Frage nach dem Körper (»Substanz«)

Leibniz fragt nicht: was liegt dem Körper »zu Grunde«, sondern was ist das *Prinzip des Körpers selbst.*

Der Körper ins unendliche teilbar – das *ist* er.

Aber als solcher soll er selbst »substantiiert« sein.

Die Monade ist das, was der Körper als Phänomen ist.

Körper ist Aggregat *als solches*; in ihm ist niemals etwas anderes anzutreffen.

Dieses immer nur viele einzelne Dinge, d. h. *Phänomen*: *zufällige* Einheit.

Die *echte Einheit* – das einfach Eine muß *das* sein, was der Körper als Menge ist, d. h. er muß diese darstellen und vorstellen.

V[or]griff: *Seiendsein* (vgl. [An Arnauld, April 1687; Gerh.] II, 97) – ist ursprünglich und eigentlich Einssein – diese Einheit als einigende – in Eins behaltende ist

vorstellend-strebend – (Seele). *Sie* stellt den Körper als Einheit dar!

*

Der Körper ist ins Unendliche geteilt –
[Gerh.] II, 72, 77, 96, 118, *261*, 256 f., 267; IV, *473*, 478 [Systeme nouveau]
| immer ist der Körper eine solche Vielheit.

Die Vielheit als solche kann nichts »Reales« sein.

*

Die Monade (Seele) nicht ein Mittel, um den Körper in eine Substanz zu verwandeln, sondern sie ist selbst das als Substanz, was der Körper als Phänomen ist – sie ist das Wesen des Körpers
| die Substanz des Körpers.

X. [MONADOLOGIE (§§ 1–14) ÜBERSETZUNG, AUSLEGUNG UND GRUNDSTELLUNG]

141. Monadologie. Übersetzung und Auslegung

Die *Grundstellung* des Verstehens erst gewinnen – im Verlauf aus ihr selbst.

Inwiefern schon *Anzeichen* für diese Grundstellung:

1. Wir selbst – sind Monaden – ohne Fenster!
2. Frage nach Seyn – ; nicht Seiendes
   nicht ursächliche Erklärung,
   sondern in Wesen begründen.

142. Allgemeines zum Verständnis der Monadologie

Der Unterschied zwischen
le langage métaphysique et la practique (Discours de metaphysique § 15; [Gerh.] IV, 440)
Sprechweise – Gebärden- und Dichtersprache
la *langue* – (Stimme) – die *Zunge*.

Gerade in der Monadologie »populär« gesprochen – wenngleich nicht wie in der Theodizee | besser praktisch
und doch alles metaphysisch gemeint.

143. »Monadologie«

ein spätes Werk –
keine Einführung –
die *innere Form* – des Fragens und Denkens.

*

Von außen gesehen kann es völlig *mißverstanden* werden und *unverstanden* bleiben –

Grund: die versuchte *Um*wendung in der *über*kommenen Begriffssprache und Sprache überhaupt.
\ das gewöhnliche Wortverstehen.

144. Leibniz – Grundstellung

Die Erscheinungen – unsere Vorstellungen –
diese bestimmt durch Erscheinen überhaupt.
(Mechanismus) wieso dieser und warum dieser gegründet in »Seele«.

Von vornherein Innenbetrachtung – nicht Frage, was liegt »hinter« den Erscheinungen, sondern was liegt *»vor« ihnen*! (über sie weg als *das Bestimmende*)

145. Die Grundstellung der »Monadologie«

Von wo aus kann nur über die Monadologie gesprochen sein?
Aus der mo[nadologischen] Grundstellung *unserer selbst.*
Wer sind wir?
Wir sind die repraesentatio zu den Erscheinungen. Alle Vorstellungen von etwas sind aus uns selbst, nie von außen!

146. Monadologie

[§§] 1–36 M[onaden] als Elemente der Dinge.
37–48 Gott.
49–90 Welt – als verursacht.[112]

[112] [Diese Einteilung der Monadologie (§§ 1–90) ist eine Ergänzung am oberen Blattrand.]

§§ 1–36 Die Monade im allgemeinen.
1–17 Die »Natur« der Mo[nade] (1–7 / 8–17).
18–36 Die Gründe ihrer Vollkommenheit (Stufen).
1–7 Von außen – Kraft. (2)
8–17 Von innen – Seele. (1)

18–24 Pflanze – ohne Gedächtnis – Behalt.
25–28 Tiere – Behalt –
29–30 Geist – | Mensch – Vernunft.
31–36 Die zwei Prinzipien – der Vernunft.

147. »Monadologie« [§§ 1–8]

§ 1. »Die Monade, von der wir hier sprechen wollen, ist nichts anderes als ein *einfaches Insichstehen*, das eintritt in die Zusammengesetzten; einfach d. h. ohne Teile.«

entrer z. B. dans la douleur – teilnehmen – mitvollziehen – *übernehmen.*
Das Wort darf hier gerade nicht räumlich, sondern muß »seelisch« verstanden werden. Vgl. § 7!

simple – et *sans* étendue [Theodizee], répandues [ausgegossen – verstreut] par toutes la nature.
doivent tousjours subsister independemment de tout autre que de Dieu
elles ne sont jamais séparées de tout corps organisé.
([Essais de Théodicée, Discours preliminaire de la conformité de la fou avec la raison, § 10; Gerh.] T[ome] VI, p. 56)

les composés! ≠ die zusammengesetzten *»Substanzen«*
nicht femininum; vgl. § 2.
le composé.

Zu § 1.
entrer – heißt nicht, sich *mischen unter* – auch vorhanden sein in
| der Anzahl des Zusammengesetzten, d. h. ihr Teil.
Das »dans« hat einen eigenen – jetzt nach ? Sinn.
| vgl. § 8. des ingrédients
| *ingrediens!*

»Einfaches« und in »Teilen« Zusammengesetztes.
| \ Das Einfache nicht ein Teil des Zusammengesetzten, sondern dessen Teil *nie* einfach.
| ———
\ nicht unterschieden nach Grad der fortgeschrittenen Teilung – deren »Grenze«, sondern *ganz anders* und »außerhalb«.
Daher das entrer – eine Frage!

§ 2. »Es ist notwendig, daß es einfache Insichstehende gibt, da es die Zusammengesetzten gibt [nicht zu ›Substanzen‹?]; denn das Zusammengesetzte ist nichts anderes als Haufen oder ein Aggregat (Zu-sammen) ›der‹ Einfachen.«

des simples heißt nicht »aus« diesen – als »Elementen«, Bestandstücken – nicht genetivus objectivus, sondern *»subjectivus«. Aber* was heißt hier »Subjekt«?

Nur gesagt, es muß eine *Einheit* sein, wenn jenes zusammen – soll *sein*[113] können.

Der Weg vom Zusammengesetzten zum Einfachen ist ein wesentlicher Schritt – kein gradweiser –; nämlich vom »Äußeren« zum »Inneren«.

§ 8. Ansatz beim Zusammengesetzten – das *gibt es* – es »ist«; wenn es *ist*, kann es nur *sein* – *als Eines*, in *Einheit*.[114]

[113] [Pfeilstrich zu dem in der folgenden Anmerkung genannten Brief an Arnauld.]

[114] Vgl. Brief an Arnauld [April 1687; Gerh.] II, 96; 97 ([= G.W. Leibniz, Ausgewählte Philosophische Schriften. Im Originaltext hg. von Herman] Schmalenbach [a.a.O.], I, 86 [f.]).

des *aggregés* de substances – || und veritable substance |[115] Schein.

Zu § 8. les *ingrédients* simples
ingredi – eingehen – in … als Stück –
| eingehen auf – sich einlassen auf
| den *Anfang machen mit*
ἀρχή.

*

Monaden nicht Teile, sondern »fundamenta« und requisita.

[An de Volder, 30. Juni 1704; Gerh.] II, 268 (Schmalenbach II, 46): Unitates vero substantiales non sunt partes, sed *fundamenta phaenomenorum.*

[Gerh.] VII, 503, Leibniz an Bierling [7., 14. Januar 1712]: Nec monades cum atomis confundendae sunt. Atomi (quas fingunt) figuras habent, Monades non magis figuram habent quam animae; nec partes sunt corporum, sed *requisita.*
(sondern das, dessen sie bedürftig sind; wonach bei *A[tomen] a[ls] s[olchen]* eine wesentliche Nachfrage bestehen muß, um c[onfundendae] zu sein.)

Das Zusammengestzte – nur »Erscheinung«
wenn das lauter Schein wäre?!
dann auch gar keine Anweisung zur Notwendigkeit der Einfachen!

Ja – aber wodurch soll entschieden werden, *daß* es Schein ist, wenn es ein solches ist –
das nur vom *Sein* aus.

[115] [Ebd.]

§ 1. »Einfaches« und Zusammengesetztes
§ 2. Seyn und *Schein* –
| »Erscheinung«
auch der Schein kein völliges *Nichts*!

§ 3. (Greift auf § 1 zurück.)
»Nun gibt es dort, wo es schlechterdings keine Teile gibt, weder Ausdehnung, noch Gestalt noch mögliche Teilbarkeit. Und *diese* Monaden sind die echten Atome der Natur und mit einem Wort die ›Elemente‹ der Dinge.«

»Natur« = geschaffenes Seiendes.

»Atome« im eigentlichen Sinne, weil hier nicht nur etwa die Teilung nicht weiter kann, sofern es *kleinste* Teile sind, sondern weil es *überhaupt keine* Teile sind (*ohne* Teile schlechthin[116]); d. h. nichts solches, *woraus* die Dinge bestehen, also keine Grund-stücke und »Stoffe«.

»Element« – hier als *ἀρχή* – dieses das Wesen des *στοιχεῖον*. (»Elemente« nicht als Bestandstück, sondern[117] – fundamentum! *Aber wie die Fundierung!*)

»*Metaphysische* Atome«[118] – aber der Sinn des »metaphysische« bestimmt sich erst.

ἄτομος – λειμών die unabgemähte Wiese, [Plato] Sophist. [222 A 10].
ἡ ἄτομος (ὕλη? – οὐσία?) Demokrit
ἄτομος Plato, Sophist. 229 D.

Zu § 3.
Etsi enim dentur atomi substantiae, nostrae scilicet Monades partibus carentes, nullae tamen dantur atomi molis seu minimae

[116] Atome formel, nicht atome materiel (Brief an Fardella 1696. [In: Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz. Precédés d'une introduction par A. Foucher de Careil, op.cit., p. 325–328; ib. p. 326])

[117] [Pfeilstrich von:] sondern (– fundamentum!) [zu oben:] *ἀρχή*.

[118] [An des Bosses, 21. Juli 1707 (Gerh. II, 336); An Rudolph Christian Wagner, 4. Juni 1710 (Gerh. VII, 529).]

extensionis, vel ultima elementa, cum ex punctis continuum non componatur. (De ipsa natura 1698, [§ 11; Gerh.] IV, 511)

§ 4. »Es ist hier auch gar keine Auflösung zu fürchten und es gibt auch gar keine begreifliche Weise, nach der ein einfaches Insichstehen könnte auf natürlichem Wege zugrunde gehen.« (aufhören)

§ 5. »Aus demselben Grunde gibt es auch keine Weise, nach der ein einfaches Insichstehen auf natürlichem Wege beginnen könnte, da es ja nicht gebildet werden könnte durch Zusammensetzung.«

»naturellement« – natürlich – was uns geläufig und verfügbar ist – zerlegen – auseinandernehmen und zusammenbringen – | ein Nach-einander des Zu-sammen.
All das hat hier keinen möglichen Angriffspunkt, weil überhaupt keine »Stücke«.

§ 6. »So kann man sagen, daß die Monaden nur beginnen und aufhören könnten zu sein – *plötzlich* –, d. h. sie könnten nur beginnen durch Schöpfung und aufhören durch [entsprechende, d. h. völlige] Vernichtung; stattdessen beginnt und hört auf das, was nur Zusammengesetztes ist durch Teile [d. h. Zusammensetzung und Zerfallung].«

[§§] *4–7.* Wie Monaden *sind* und ins Seyn
| kommen und verlieren.
Plötzlich | –
/ d. h. *im Ganzen* |
/ und dieses je *Einfach*
bei einem Einfachen gar nichts anderes *möglich.*

§ 7. »Es gibt auch kein Mittel, auseinanderzulegen, wie eine Monade könnte in ihrem Inneren erregt und geändert werden durch irgendein anderes Geschöpf, da man dahin nichts

hinübertragen könnte noch auch vorstellen (begreifen) könnte in ihr irgendeine innere Bewegung, die da drinnen hervorgerufen, geleitet, vermehrt oder vermindertwerden könnte, wie das geht in den Zusammengesetzten, wo es Änderung[119] (Wechsel) gibt unter den Teilen. Die Monaden haben überhaupt keine Fenster, durch die irgendetwas dahin könnte *eintreten* oder hinausgehen. Die ›Eigenschaften‹[120] können sich nicht losmachen noch sich ergehen außerhalb der Insichstehenden wie das dazumal die species sensibiles (die sinnlichen Anblicke) der Scholastiker taten. So kann weder ein Insichstehen noch ein Dabeistehendes von außen in eine Monade ›eintreten‹.«

Monadologie § 7

Die Fensterlosigkeit der Monaden
ihr Doppelsinn
1. nicht vorstellungs-mäßig (intentional) kausal *bestimmt*
   nicht Ursachen, sondern Gegen-stände für den Gegen-wurf.
2. Das Subjectum enthält in sich alle »Accidenzen« – und entfaltet sie nur. Diese Bestimmung wird eigentlich sinnlos.
   Vgl. Discours de metaphysique § 8 finis [Gerh. IV, 433].

[Zu § 7.]
altérer – betr[effend] Gemütsbewegungen – gestört, aus der Fassung gebracht, behelligt.

dans son intérieur – plötzlich! Woher das *Innere*! Monade »hat« kein Inneres, sondern *»ist«* ein »Inneres«, d. h. kein Äußeres. Das schon § 2 und 3 gesagt.

| *Auseinander – Verbreitung* |
(vgl. *Tension*!)

[119] [Darübergeschrieben noch:] Auswechslung.
[120] [Darübergeschrieben:] mit dabeistehen.

Die Monaden haben keine Fenster. Es gibt keinen *Übergang* von A[ußen] zu I[nnen] – im Sinne des Hereintretens und Hinausgehens – sondern das Verhältnis ist *anders* zu denken.

148. [Monadologie §§ 11–14]

§ 11. Notwendigkeit eines *inneren Grundes* der jeweiligen Artung (qualité) der Monaden und ihrer *Änderung*.
changement – Die Monade bleibt immer sie selbst als diese, aber als diese gerade bestimmt *so und so*, und dieses – weil geschaffen – ein Wechsel, *Anderswerden* – gradweise, keine Sprünge.

»Kraft« – | Princip der *Bewegung als solcher*
| daß überhaupt Bewegtheit möglich ist.
vgl. der vorgesehene § 12.[121] | Stattdessen wird das Princip im folgenden auseinandergelegt.

Vgl. dafür 1. [§§] 12–14
2. [§] 15 / *Die Tunsweise des* inneren Princips[122] *und so das Wesen der Kraft umgrenzt.*

§ 11. *Was* verändert wird und *wodurch* etwas verändert wird – beides muß im Inneren sein, d. h. aus dem einfachen Insichstehen und *als* einfaches Insichstehen begriffen werden.

[121] [In der älteren Fassung von § 12 der »Monadologie« wird der Begriff der Kraft (»la force«) ausdrücklich genannt. Diese ältere Fassung lautet nach den von Herman Schmalenbach im Originaltext herausgegebenen »Ausgewählten Philosophischen Schriften« von G.W. Leibniz: »Et généralement on peut dire, que la force n'est autre chose que le principe du changement.« (A.a.O., Bd. II, S. 135, Anm. 6)]

[122] → das Wesen der Mo[nade] selbst.

§ 12. aussi – outre – etwas dazu? In welchem Sinne?

Das Princip der Veränderung muß vor-stellend sein, weil nur so Ma[nnigfaltigkeit] in der Einheit.

Was in der Veränderung steht, *muß nun so und so* – sein –, worin das *gerade so* der einzelnen Mo[naden], denn nur *dergestalt bietet es die Möglichkeit einer Änderung.*

§ 13. Dieses Besondere aber darf nicht sein ein einzelnes vorhandenes »Stück« – »Ausgedehntes«, das nur neben anderen, sondern muß *in sich*, weil zur Monade gehörig, *als* ein-faches ein Mannigfaltiges haben.

§ 14. Der *übergehende* Zustand – | *le passage*
(denn es geht in d[er] Mo[nade] nichts »vorüber«!)
das, was im Übergang steht, den Übergang *trägt und vollzieht und ausmacht* – was den Durchgang bildet und vollzieht.

perceptio – einhüllen – umschließen
und das *Umschlossene* (?) als solches vor-stellen
(vgl. [An Arnauld, September 1687; Gerh.] II, 112).
Begriff der »Repräsentation« vgl. Z.[123]

Verhüllen – d. h. *unentfaltet* das totum simul praesens darbieten.

[123] [Der Verweis oder Hinweis ist unklar. Zum Begriff »Repraesentation« vgl. Abschnitt Nr. 149, S. 511 f.]

XI. [ZUR AUSLEGUNG DER MONADOLOGIE]

A. [Der Begriff der Repraesentation, der Appetition und der Perception]

149. »Repraesentation«

1. Z. B. ein Blatt repräsentiert die Pflanze
   an ihr ist das *Ganze erkennbar* –
   sie gibt *Anweisung* auf dieses … für *einen Betrachter*:
   Zeichen.
2. *Repraesentant* – | *Vertreter* | –

1. und 2. sind aber doch nicht Tätigkeiten der Dinge selbst, sondern solches, was wir aus ihnen nehmen und verwenden, was sie vielleicht zu-lassen, aber selbst nicht *leisten*, indem *sie* – das Blatt – die Rose *bei-stellt*! (*Oder doch!* K[unst]w[erk]!)

3. Anderes *repräsentiert* ein (Photograph) Lichtbild einen Gegenstand.

*

Repraesentation –
1. selbst in einer Weise dasselbe[124] *sein*
   | als ursprüngliche Einheit nimmt, was sonst Vielheit ist. |
   Monaden sind selbst Darstellungen der (»Welt«).
2. *Dieses* Sein aber zugleich ver-nehmend
   ver-nehmend | percipiert – (Welt).

1. und 2. bei Leibniz *in einem*!

[124] »Ausdruck« ([An Arnauld, September 1687; Gerh.] II, 112; [An Remond, 11. Februar 1715; Gerh.] III, 636; Dillmann [Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen, a.a.O.] *312*; [An Rudolph Christian Wagner, 4. Juni 1710; Gerh.] VII, 529.

Was heißt »Welt« und wie zu »Körper«: (Phä[nomen])
zu *idealen Beziehungen*
zu der Allheit und Monasordnung der Monaden.

Ad 2. Vorstellen – in *Einem* vorgreifend zusammen nehmen (Dillmann [Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre] 318/9).

150. »Das Streben«

tendentia, conatus, nisus
| (auch gebraucht für Körp[er-]Bewegung!)
Das *Streben ein Begehren* (Begehren als *An* → strebung)
Unterschied beider?
Begehren *gerichtetes* und zwar vor-stellendes – und als solches unveränderlich *es selbst* –
| *vor-greifendes!* an-visierend und dadurch bestimmt sich bestimmend!

Begehren und Begierde –
Neigung. Vgl. Kant.[125]

Das Streben nicht Folge des Vorstellens, sondern *der Grund* und d. h. *die Weise*!

[125] [Vgl. die Abschnitte Nr. 241 – Nr. 243 (S. 266–268) der Übungen vom Wintersemester 1931/32 »Kants transzendentale Dialektik und die praktische Philosophie«.]

151. Appetition

Begehren – sich überbieten wollen
Ausgriff über sich hinaus und doch nur das *Insichstehen.*
passiv – der *Gesamtsinn* in vorwärts greifender Strebung oder Trägheit – einfaches *Verharren,*
weil endlich!
oder besser: Wesen der Endlichkeit besteht in der passiven »Kraft«.
activ

152. Leibniz, Perceptio (Idea) confusa

zusamenfließend und deshalb gerade unabgehoben
Einheitlich – nicht verworren –
das Rauschen des Meeres,
un-entwirrt sind nur die vielen einzelnen kleinen percep[tiones].[126]

Unsere Vorstellungen immer *conf[uses]* gemäß des point de vue – *Leib*!

153. [Abschluß über Descartes – Brief an de Volder (21.I.1704) – Monadologie (§§ 29–36, 37ff.)][127]

Abschluß über Descartes.
Brief an de Volder 21.I.1704 [Gerh. II, 261–265].
Monadologie [§§] *29ff.* – *36* – was das systematisch bedeutet.
Monadologie [§] 37 ff.

[126] [Zu den »kleinen Vorstellungen« (petites perceptions) vgl. den Abschnitt Nr. 84 (S. 378 f.) der Übungen vom Sommersemester 1934 »Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft«. Vgl. auch Leibniz, Discours de métaphysique § 33 (Gerh. IV, 458 f.).]

[127] [Oben rechts mit rotem Stift vermerkt:] Di[enstag]. [Zur Thematik vgl. insbes. das Protokoll der 8. Sitzung vom 16. Januar 1936 (Donnerstag) von Karl Rahner (Anhang I.2, S. 615–623) und das Protokoll der 9. Sitzung (Mittwoch) vom 22. Januar 1936 von Siegfried Bröse (Anhang I.2, S. 624–629).]

B. [Zu Monadologie §§ 15–18]

154. [Monadologie § 15]

§ 15. *Die Tunsweise* – in der sich vollzieht der Über- und Durchgang –
das Über sich hinaus und das Inbleibend
die Transzendenz in die Immanenz.
— *Die Anstrebung* gehört zum Wesen der »Kraft«, d. h. zum *Vor-stellen.*

Vor-stellung und Anstrebung nicht *zwei* Vermögen und dahinter eine Kraft, sondern *alles* in *einem* das »Ein-fache« das einfach Einigende und sich Vereinzelnde!

155. Leibniz (Leib ↔ Seele). [Monadologie] § 16

Das Uhrengleichnis – als irreführend!

Zwei Uhren – können *auf dreierlei* Weise gleichlaufend sein:[128]

1. Sie sind durch einen Mechanismus miteinander verbunden. Descartes.
2. Es ist jemand bestellt, der die eine fortwährend nach der anderen einstellt. Occ[asionalismus].
   Der Wächter. | gelegentlich der Bewegung des einen, K[örpers,] auf den anderen K[örper] Bewegung übertragen.
3. Von vornherein so genau gearbeitet, daß sie ein für allemal gleich gestellt sind und gleich gehen. Leibniz.

[128] [Vgl. Extrait d'une lettre de M.D.L. sur son Hypothese de philosophie ... (1696); Gerh. IV, 500–503.]

156. Bayles Schwierigkeit

Wo soll man in einem Einfachen eine Ursache der Veränderung finden? (Vgl. Schmalenbach I, 139[129])

157. [Monadologie § 18]

§ 18. Seyn ist nicht εἶδος – auch nicht ὕλη; auch nicht beides verkoppelt, sondern *Seyn ist* –
das *vorstellende Übersichhinaus* als *eigentliches Insichbleiben.*

158. Zu [Monadologie] § 18.
Ἐντελέχεια

ἐντελῶς ἔχειν – sich vollendet verhalten,
besser: *das sich Haben im Fertigen.*

Griechisch ἐνέργεια
bei Aristoteles das Wesen der *οὐσία*, sofern es sich um das Bewegte bzw. Ruhende handelt.

Bei Aristoteles griechisch – als οὐσία — Vorhandenheit
Anwesenheit — φύσις
wie bei *ψυχή?*

Bei Leibniz aber Erzeugtheit –
die Kraft – der vorgreifende, sich entfaltende und einbehaltende Drang, worin die Monade sie selbst als die einigende einfache Einheit ihrer selbst, *ihrer* ganzen Mannigfaltigkeit ist; mundus concentratus[130].

[129] [G. W. Leibniz, Ausgewählte Philosophische Schriften. Im Originaltext hg. von Herman Schmalenbach, a.a.O. Titel der Abhandlung: Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps (1698) (Gerh. IV, 517–524; hier 521 f.).]

[130] [An de Volder, 20. Juni 1703; Gerh. II, 252; vgl. Gerh. IV, 518, 542, 553, 562.]

159. Ἐντελέχεια

[Aristoteles] Phys. 201 a 11:
ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.
[Aristoteles] De anima B 1, 412 a 27 sqq.:
διὸ ψυχή ἐστιν ...
ebd. 412 b 5, 9.
τὸ ἓν – καὶ τὸ εἶναι (ib. [412 b 8]).

160. Commercium der Monaden

Sie *leiden* voneinander, d. h. metaphysisch. Sie sind »aufeinander« (pr[ästabilierte] H[armonie]) *beschränkt tätig*. Die Schranke ihres Handelns liegt in ihrem Wesen. Die Beschränkung nicht Folge des Leidens, sondern umgekehrt, der Schein des Leidens gründet in der ursprünglichen Beschränktheit.

161. Leibniz, Prästabilierte Harmonie

ist *unmittelbare Folge* des Wesens der Monade als endlicher Substanz – als mundus concentratus und speculum universi [vgl. Gerh. II, 252],
nicht ein künstlich Zugrundegelegtes im Sinne einer Anlage, damit die Monaden *trotz* ihrer Geschiedenheit doch zusammenstimmen.

kein influxus physicus.[131]

[131] [Vgl. Antibarbarus Physicus (Gerh. VII, 344); An des Bosses, 29. April 1715 (Gerh. II, 496).]

C. [Zu Monadologie § 29 und § 30]

162. [Monadologie § 29]

§ 29. Die Kenntnis – Kund haben – (nicht Erkenntnis)
– läßt uns haben – Vernunft
(also jene Bedingung der Möglichkeit.
Vernunft – Vermögen der Prinzipien.)
– *indem* sie uns erhebt zu ... —
\ *»überhaupt«* /
Zu Vernunft haben gehört also zugleich
|| *Selbst-bewußtsein* und || *Wissen um obersten Grund.*
Vgl. Descartes | finitum – infinitum.

163. Zu Monadologie § 29 und 30

Hängt Bewußtsein von raison ab oder raison vom Bewußtsein?

Jedenfalls – *Ich-bewußtsein* nicht *ohne Seinsbewußtsein.*

Seyn überhaupt –	– ens in communi	
ich sein		
Insichstehen –		
Beschränktsein		
Unbeschränktsein		
das eigentlich Seiende	summum ens.	

Die notwendigen Wahrheiten nach Leibniz Bedingungen der Möglichkeit des *Ichbewußtseins*
und jene *Wahrheiten* selbst – das Wissen um sie.

164. Repraesentare

dar-stellen – (aus und in der harmonia
| in Entsprechung zu allem anderen)
vor-stellen –

D[arstellen] *zugleich als* V[orstellen] und in verschiedenen Stufen. \ weshalb

Vgl. [Gerh.] II, 111 ff., Brief an Arnauld, 9.X.1687.[132]

D. [Bewegung und Körper (Phänomen)]

165. [Das Gemüt als Nicht-Körper]

Das Gemüt als Punkt (Nicht-Körper)
vgl. [An den Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, ohne Datum; Gerh.] I, 61.

166. [Der Körper als Schein]

Der *Körper* ist reiner Schein – nichts Reales.

167. Bewegung und aktive Kraft (vis derivativa)

Tendentia, nisus, conatus
als Streben nach Ortsveränderung –
ist ein Modus und als solcher Restriction und Limitation.

Was restringiert und limitiert (modifiziert) wird, muß höher sein. | Der Modus kann nicht mehr Positives einschließen als das Modifizierte.

Das Beschränkte kann nichts Passives sein, sondern aktive Kraft. | *wesentliche* Kraft.

[132] [Datum nach Gerhardt: September 1687.]

168. Bewegung (mouvement)

als beziehungsweise Änderung der Nachbarschaft – der Beziehung der Orte – Lageveränderung –
so nicht entscheidbar, welchem Etwas die Bewegung zugeschrieben werden soll und welchem die Ruhe – relativ! –; diese Bewegung hat keine Realität.

Es muß gefragt werden nach dem Grund der Veränderung.

169. Phänomen –

Die gesamte materielle Welt ist reines Phänomen, die einfachen Wesen schlechthin sind das einzig »Reale«.

170. Leibniz.
[Perfection – Vielheit – Einheit]

perfection – vgl. V. Schreiben an Clarke, n. *25* [Gerh. VII, 394 f.] ununterscheidbar Gleiches – zwar möglich aber *gegen sagesse divine*; deshalb nicht wirklich.

Vielheit – Haufen von Teilen und Stücken
Einheit – die kein bloßes Ergebnis dieser bleibt, muß ursprünglich und ganz *eigen*artig sein.

171. Leibniz.
[Körper – Bestandteile]

Körper: fragen |?| nach letzten Bestandteilen
nach dem, was seine »Erscheinung«, d. h. Vorstellungen »in uns« verursacht.

Leibniz sucht nicht letzte unauflösbare Bestandteile, aus denen ein Körper zusammengesetzt ist, sondern fand – was ihn einigt – nicht äußerlich und doch nicht ein Stück desselben.

Das »entrer« [Monadologie § 1] ≠ auch darunter vorkommen, sich darunter mischen –
sondern *dazu* kommen – eben als ein aus Bestandstücken unableitbar – Anderes.
eintreten – und so die Innere einigende Einheit bilden.

172. Leibniz.
[»Phänomen«]

»Phänomen«
was ein bloßes Zusammen ist –
ohne »Einheit«
dieses »erscheint« als »Substanz«.

was so aussieht wie – »Einheit«
und zwar ist dieser Schein notwendig?

Phänomen = auf Einheit und Zusammen bezogen,
phaenomenon bene fundatum[133] –
auch wenn *nicht* »Seele«
| Materie als bloße Masse.

Phaenomenon bene fundatum kein Gegesatz zu »reinem Phänomen«.

[133] [An de Volder, ohne Datum; Gerh. II, 276.]

Das, was *»der«* Körper *»ist«* – seine Einheit ist jenes, was ihn als das Phänomen – repräsentiert – ausdrückt. *In* Materie ist der Körper als solcher *dargestellt* – | »substanziert« |.

173. Leibniz.
[Körper]

Die Einheit des Körpers (Körper soweit er überhaupt etwas Ausgedehntes ist).

Die Bewegung des Körpers.

Der Widerstand der Materie.

Die Monade als Prinzip des Körpers.

*

Die grundsätzliche Bedeutung der dynamischen Untersuchungen Leibnizens.

Die Methode – weder deduktiv noch induktiv.

| Leibniz selbst im unklaren.

E. [Urteilslehre]

174. Leibniz, Urteil und Monade

1. actiones sunt suppositorum. (Briefwechsel mit Arnauld; De ipsa natura § 9[134])
2. praedicatum inesse subjecto. [Briefwechsel mit Arnauld; Gerh. II, 43, 52, 56]

*

[134] [Das lateinische Zitat »actiones sunt (esse) suppositorum« findet sich neben der angegebenen Stelle in De ipsa natura (Gerh. IV, 509) noch in § 8 des Discours de métaphysique (Gerh. IV, 432). Der Hinweis auf den Briefwechsel mit Arnauld bezieht sich wohl auf den Gliederungspunkt 2.]

1. principium existentiae und die *Möglichkeit des Satzes vom Grunde*
2. Der Satz vom Grunde und Möglichkeit des Urteils!
   principium reddendae rationis [Specimen inventorum; Gerh. VII, 309]

*

Die Einzelsubstanz trägt alle Bestimmungen in sich.
Der Subjektbegriff schließt Prädikat immer schon ein.

Substanz – Akzidenz
Subjekt – Prädikat

Wie steht es damit um Substantia im *engeren Sinne* – als »Subjectum« – Descartes – Aristoteles |

175. Leibniz, veritates facti

Satz vom Grunde und die Systematik verschieden in
Primae veritates (Couturat[135])
und
Gerhardt VII, 289–291, 194–7, 302–308.

Inwiefern und unter welchen Voraussetzungen Satz vom Grunde das Prinzip der veritates facti?

Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit.
Omne possibile exigit existere ([Gerh.] VII, 194–7 [hier 194]).
\| Das ist eigentlich das Prinzip für verités de fait.

quod aliquid potius existit quam nihil [De rerum originatione radicali (1697); Gerh. VII, 303] –

ratio: in ipsa possibilitate est exigentia existentiae (principium existentiae), praetensio ad existendum [vgl. ebd.].

[135] [In: Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, op.cit., p. 518–523.]

176. Analytische Urteilslehre

hat zur Voraussetzung die Idee der absoluten Erkenntnis.
| *intuitus* – d. h. *vollendete Analyse* der Substanz.
| | *videre quidquid seriei inest.*[136]
und diese in Zusammenhang mit Substanz als monas –
und diese zugleich als *subjectum* der propositio als *analysis.*

inesse – ἐνυπάρχειν τινί
κατηγορεῖσθαι κατά τινος.

177. Leibniz, Logik und Metaphysik

»Die logische These (nämlich: praedicatum inesse subjecto verae propositionis) ist die Grundlage der ganzen Leibnizschen Metaphysik.« ([Vgl.] Couturat, Vorrede zu La Logique de Leibniz[137], X)

F. [Repraesentation]

178. Leibniz, Repraesentation

Vor-sich-bringen –
Ver-gegenwärtigen: in ein Gegenwärtiges verwandeln.
| *An-wesenlassen.*

Wie verhalten sich »Vergegenwärtigung« und »Erscheinung«
ist Erscheinen = Anwesen (wofür [?])?

[136] [Leibniz, De libertate. In: Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz ... par Foucher de Careil, op.cit, p. 182.]

[137] [Louis Couturat, La Logique de Leibniz. D'après des documents inédits. Paris: Alcan 1901 (Nachdruck: Hildesheim: Olms 1961). Die lateinische Textstelle bezieht sich auf Leibniz' (undatierte) Remarques sur la lettre de M. Arnauld (Gerh. II, 43).]

Ver-gegenwärtigen als vor-stellendes Einigen.
(in *Einem* erscheinen lassen
aus *Einem* = nicht herleiten.)

Dazu: *expressio* und *perception*
être un miroir de l'univers [Monadologie § 56, vgl. § 83]

Geschichtlich mit anregend: 1. die Bilderlehre –
εἴδωλα – δείκελα
species intentionales[138]
2. Microcosmos
christlich – *Nicolaus von Kues*[139]
3. mathematische *Darstellungs*begriffe
Descartes analytische Geometrie[140]
exprimere –

expressio einer Sache durch eine andere (repraesentatio)
stellt die ratio (λόγος) dar.
Vgl. [Leibniz,] Quid sit Idea (1678) ([Gerh.] VII, 263 f.).

Grundfrage: Was bedeutet die durchgängige und wesentliche Ansetzung der Repraesentation für die *Grundstellung* und Seynsfrage überhaupt?

Vor-stellen
Dar-stellen

Wie ist eine leere Formalisierung zu vermeiden und andererseits die monadologische Grundstellung und das Math[ematisch-]Dyn[amische] in Einheit zu setzen?

Welche Rolle spielt dabei der Weltbegriff?

[138] [Vgl. Leibniz, Antibarbarus Physicus; Gerh. VII, 340.]

[139] [Nicolaus de Cusa, De docta ignorantia, liber tertius, cap. III; De coniecturis, pars secunda, cap. XIV; vgl. Leibniz, Theodizee II, § 147 (Gerh. VI, 197); ferner Causa Dei (1710), § 143 (Gerh. VI, 460); Brief an Lady Masham, 30. Juni 1704 (Gerh. III, 356).]

[140] [La Géométrie. In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VI, p. 367–485.]

Inwiefern ist er notwendig zweideutig?
Welchen Ausweg bietet der Gottesbegriff für das ganze System?
Inwiefer bleibt so alles beim Alten?

[Repraesentation[141]]

Die entscheidende Bedeutung von Leibniz selbst ausgesprochen Systeme nouveau, [Gerh.] IV, 482–84;
ebenso [Gerh.] II, 112. Briefwechsel mit Arnauld [An Arnauld, September 1687].

Repr[aesentation] und *perfection* vgl. Monadologie § *58 f.*

179. Leibniz. Die metaphysichen Grundbegriffe

1. Repraesentation
2. Perfection
3. individuelle Substanz (Monade). (mundus concentratus[142]) 1696.[143]
4. harmonie préétablie –
   die allgemeine Entsprechung der Weltelemente zufolge ihrer gegenseitigen Repraesentation. *1696*[144]

[141] [Die Überschrift ist in der Handschrift auf dem neuen Blatt wiederholt.]
[142] [An de Volder, 20. Juni 1703; Gerh. II, 252; vgl. Gerh. IV, 518, 542, 553, 562.]
[143] [Leibniz gebrauchte das Wort »Monade« seit 1696.]
[144] [Vgl. Abschnitt Nr. 155, S. 514, Anm. 128.]

G. [Uni-versum und Raum]

180. Leibniz. Uni-versum / in-dividuum /

In eins – Kohärenz – (entfaltende)
(nicht das bloße »Alles«)
und so je deren in-dividuum.

181. Leibniz, Schönheit

vgl. Mahnke[145]

Das Schöne – als Vieles aus Einem.
Das Eine ist schöpferische Kraft.
Diese ist Seele (Monade).
Diese hat in sich aus einem Angelpunkt das Ganze.[146]
speculum universi – | *Harmonia!*
perfectio und *perfectissimum* |
vgl. *Wolffschule*.[147]

[145] [Dietrich Mahnke, Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Hg. von Edmund Husserl. Bd. VII (1925), S. 305–612; separat Halle a. d. S.: Niemeyer 1925 (Nachdruck: Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog) 1964).]

[146] [Vgl. Mahnke, Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik, § 21, S. 528 (separat S. 224).]

[147] [Vgl. die Abschnitte Nr. 168 – Nr. 174 (S. 222–226) der Übungen vom Wintersemester 1931/32 »Kants transzendentale Dialektik und die praktische Philosophie«.]

182. Leibniz, Raum

Unterschied zwischen:
Ordnung der Dinge und absolutes Wesen an sich
(rel[ativ]) (*Ort* aller Dinge).
Lage überhaupt ermöglichende Ordnung der Lagen (nichts an sich) \ und damit Lagebeziehungen.
cet ordre, qui fait que les corps sont situable.[148]
[Vgl.] Gerh. II, 234 [An de Volder, 27. Dezember 1701].

Ausgang des dort und hier – *»Ort«* – als »Lage« | als *Wo*
| dieses immer *beziehungsweise zu* – ; was dieses beziehungsweise ermöglicht.
└ *Ende* – *»Ermöglichung«* | Bedingung | – für Messung als »Seyn«. |
→ wenn keine geschaffenen Dinge – dann Raum und Zeit nur in der Idee Gottes.

H. [Monade und Einheit (Monas)]

183. Leibniz, Freiheit – Notwendigkeit

vgl. Theodizee § 301 ff. [Gerh. VI, 296 ff.]; V. Schreiben an Clarke [Gerh. VII, 389–420].

184. Leibniz

Augenpunkt
| Durchblick
| Spiegel
| Kraft (Dynamik)
| *vor-stellendes Streben (vernehmende Anstrengung)*

[148] [Leibniz' IV. Schreiben an Clarke, n. 41; Gerh. VII, 376.]

185. Leibniz, Monade

in perc[eption] und app[etition] vorgezeichnet die »Position«
– als *Selbst-beziehung*
das sich Setzen im Setzen des Anderen (Welt) | *Ideales!*
das *Übergehen* – von p[erception] zu p[erception] –
| | was ist mit diesem Übergang!
jede Monae für sich selbst – (*relative Differenz* des Idealen und Realen) Schelling
mit dieser Differenz setzt es sich selbst und seine Zeit die Anstrengung zum Aufschluß und damit der höheren und unteren Percep[tionen] und *Darstellung* – vorstellendes sich Dar-stellen
und damit des höheren Seyns –
app[etition] per[ception] das *sich Überschwingen* – als Rückschwung in den Ursprung.

186. Leibniz, Monas

perception – Vernehmung –
appetition – *Anstrengung* – *Anstrebung*
Anstrengungen vernehmende; Anstrengung – Eigene Kraft – wissende – offenhaltende
und das Offene – je eine *Verfließung* des *ganzen Unendlichen* – [Gerh.] VI, *604*.[149]

L'*esprit* – nicht nur *vernehmend* – die Werke Gottes, sondern *hervorbringend solches*, was einen kleinen Widerschein derselben gibt. | *capable de produire*
| [ebd. § 14; Gerh. VI, 604]
nicht nur *miroir* – *spiegelnd* – *scheinenlassend*, sondern *image* – *Nachbild*[150] – ein gewisses *Gebild* wie G[ott] – *schaffend*.

[149] [Principes de la nature et de la grace fondés en raison (1714), § 13.]
[150] Vgl. (2) [im vorliegenden Band S. 529 (ab: Dergleichen ...)].

In ihrem Wollen – ist unsere Seele – architektonische – *entwerfend bauend.*

Dergleichen *decouvrant les sciences* [ebd.] –
dieses so Wißbare entdeckend – ist dieses ein *nacheröffnen* –
nachbauendes *Nachahmend.*

»*Nachbild*« – als nach*bildendes* – nachher noch einmal annehmend – wenngleich nicht ursprünglich *wiederbildend.*

»in der kleinen Welt« [ebd.], in der *sie* sich selbst aus-bauen – sich vollbringen darf in dem, was sie ist.

187. Leibniz, principium convenientiae

vgl. [Principes de la nature § 11; Gerh.] VI, 603 – unterschieden gegen principium necessitatis und bezogen auf die *Wahl* der Weisheit des obersten Urhebers.

Grundsatz der *Übereinkunft* – (darin gefordert causa finalis!).
(⁄vgl. ib. 605 [§ 17]: la convenance des nombres *(la beauté!)* – dans la musique – qui nous *charme*! *le plaisir!*)
die *Verträglichkeit* – (compatibilité).

denn sie kann nur handeln mit vollendetem Einklang und das Anwesende ist trächtig mit dem Zukünftigen – dieses ließe sich lesen im Vergangenen – das Ferne ist ausgedrückt im Nächsten [vgl. ib. § 13; Gerh. VI, 604] – (Zeit – Raum)
eines verweist auf anderes – vor und zurück.

»la beauté de l'univers« [ib. § 13; Gerh. VI, 604]. –

188. Leibniz – Einheit

Teilung des Eins in Bereiche – Teile
=
Auflösung in Begriffe

die Bereiche nicht einfacher, sondern nur *weniger* als das »Ganze«

Unitates vero substantiales non sunt partes, sed *fundamenta*!
[An de Volder, 30. Juni 1704; Gerh. II, 268]

189. [Leibniz, Beharrungsaxiom]

Beharrungsaxiom bei Leibniz vgl. [Gerh.] IV, 518.[151]

190. [Das ontologische Princip der Bewegung]

Das *ontologische Princip der Bewegung* (nicht die ontische Ursache) *liegt in der activen Kraft.*

Bewegung ist daher selbst nichts Substanzielles.

A[nfang] – U[rsache].

Vis activa ist selbst das im Keim, was die Bewegung entfaltet ist. | concentriert.

191. La nature und naturellement

vgl. [Monadologie] § 3; §§ 4 und 5.

[151] [Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps (1698); Gerh. IV, 517–524.]

ANHANG

I. DIE PROTOKOLLE ZU DEN SEMINAREN

1. Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft
Sommersemester 1934

1. Sitzung vom 9. Mai [1934]

Mit Kant zu philosophieren meint in echtem Sinne gegen Kant philosophieren, unsere eigenen Fragen aufrollen, uns selbst zur Entscheidung stellen. Voraussetzung dafür ist, daß wir den Eindruck dieses großen Buches reinigen und es in seiner ganzen Einmaligkeit vor uns hinstellen und begreifen.

Der Titel des Werkes: »Kritik der reinen Vernunft«.

Was ist »Vernunft«? Welche (historischen) Voraussetzungen tragen dieses Wort hier?

Das Zeitalter, in dem Kant philosophierte, nennen wir Aufklärung, und durch diese Zeit ist Kant »die Vernunft« vorausgegeben. Wir verstehen unter Aufklärung den Versuch, alle Dinge mit dem menschlichen Verstande zu erklären. Der Verstand wird so zur Instanz aller Entscheidung. (Verstand und Vernunft bezeichnen hier beide Male das obere Erkenntnisvermögen des Menschen.) Diese beherrschende Stellung im Ganzen menschlicher Besinnung gewann die Vernunft *erst* in dieser Zeit.

Was meint nun *reine* Vernunft?

»Rein« bezeichnet den Gegensatz zu Empfindung, Gefühl, überhaupt Sinnlichkeit. Rein ist die Vernunft also im Gegensatz zu einem Denken, das irgendwie durch die Sinnlichkeit mitbestimmt ist. In diesem Sinne wäre von einer angewandten Vernunft zu reden, nicht aber von der praktischen; denn es gibt bei Kant neben der reinen spekulativen (theoretischen) eine reine praktische Vernunft.

Der Titel des Buches läßt so scheinbar offen, welche Vernunft gemeint ist … Letzten Endes meint aber Kant in der Kritik der reinen Vernunft beide, weil die eine, reine Vernunft sich auf das theoretische Erkennen und auf das sittliche Handeln richtet. Kant handelt von der reinen spekulativen Vernunft in Hinsicht auf die praktische, weil diese den eigentlichen Endzweck des Menschen

betrifft. Das geschieht durch eine kritische Grenzbestimmung der theoretischen Vernunft, durch die der praktischen Vernunft Raum gegeben wird.

Zur weiteren Klärung zwei Fragen:

1. Warum kam Kant zu einer Kritik der Vernunft im Zeitalter der Vernunftherrschaft und legte den Grund zu seiner Philosophie mit einer Kritik?

2. Was bedeutet hier genauer Vernunft und reine Vernunft?

1. Die Vernunft als Werkzeug philosophischen Erkennens hat Probleme zum Gegenstand, die den Menschen angehen. In dieser Weise interessiert man sich für den Menschen, weil man gerne wissen möchte, wo seine Bestimmung liegt. Man pflegt diese Bestimmung als »Glückseligkeit« im Diesseits oder Jenseits zu begreifen. Im Anschluß daran mögen dann die metaphysischen Fragen nach Gott und Unsterblichkeit, nach dem Bösen, nach dem Nichts entstehen. Als metaphysische Fragen werden sie deshalb bezeichnet, weil sie über die sinnliche Erfahrung des Menschen hinausgehen.

Die Metaphysik war nun in der Aufklärung in ganz bestimmter Weise lebendig: Man versuchte alle Erkenntnis rational zu gewinnen.

Um das zu verstehen, müssen wir bedenken, daß der Aufklärung der Aufschwung der Naturwissenschaften vorangegangen war. Die Naturwissenschaften stellten auf Grund eines begrenzten Fragezusammenhanges im Experiment bestimmte Fragen an die Natur. Die Grundvoraussetzung für alles naturwissenschaftliche Fragen war die Erkenntnis, daß die Natur berechenbar ist als ein Bewegungszusammenhang von Massenpunkten in Raum und Zeit. Diese philosophische Entdeckung ermöglichte das Experiment, die Berechnung nach räumlichen, zeitlichen und kinematischen Dimensionen. Durch die Naturwissenschaften gewann dann die Mathematik entscheidende Bedeutung und mathematisches Erkennen wurde zum Ideal jeden Erkennens. Ja, die höch-

sten und bedrängendsten Erkenntnisse mußten dementsprechend am schärfsten und klarsten bewiesen werden.

Grundform mathematischen Erkennens ist das Schließen, in dem man aus Voraussetzungen (Axiomen) folgert (deduktives Verfahren). Die Axiome nahm man dabei als unmittelbar evident an. Heute müssen wir dagegen von einer »Grundlagenkrisis« reden; Axiome bedeuten heute formale technische Annahmen (Formalisten) oder ursprüngliche Anschauungen (Intuitionisten).

Die Denkform des Schlusses übernahm man damals auch in die Metaphysik (am großartigsten durch Wolff), und man versuchte, alle wesentlichen philosophischen Wahrheiten aus wenigen oder nur einer Voraussetzung abzuleiten, etwa aus dem Satz des Widerspruchs. (Von ihm aus kam man weiter, wenn man auf das Mögliche und Nicht-Mögliche schloß.)

In der Kritik der reinen Vernunft stellt nun Kant die Frage, ob solche Metaphysik möglich ist, in der man ohne Erfahrung durch reine vernunftmäßige Begriffsentwicklungen sich Wirkliches er-schließt. Kant verneint eine solche Metaphysik, um dann eine andere zu gewinnen.

2. (Genauere Bestimmung des Titels)

»Vernunft« wird in einem weiteren und engeren Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne ist sie das nicht-sinnliche Erkenntnisvermögen überhaupt, im engeren Sinne ist die Vernunft das Vermögen der Prinzipien oder Ideen in Abhebung vom Verstande als dem Vermögen der Regeln [Kr.d.r.V. A 299, B 356].

Die Ideen sind Vorstellungen, die die höchstmögliche Einheit eines Ganzen und seiner gegliederten Teile in sich fassen. »Welt« ist eine Idee. Die Ideen beziehen sich nie unmittelbar auf Wahrnehmung oder Erfahrung, sondern nur vermittels der Verstandesregeln.

Aufriß der Kantischen Aufgabe

Eine Erkenntnis, die rein aus Vernunftbegriffen gewonnen wird, nennt Kant eine Erkenntnis a priori (früher als die Erfahrung)

im Gegensatz zur Erkenntnis a posteriori (mit Zuhilfenahme der Erfahrung). Die Metaphysik der Aufklärung war Erkenntnis a priori.

Wird nun im Fortgange unseres Folgerns und Erkennens ein Urteil erweitert, dann nennen wir ein solches Urteil synthetisch. – Auch ein Erfahrungsurteil ist synthetisch, aber a posteriori.

Jetzt können wir die Kantische Frage noch einmal so stellen: Sind synthetische Urteile a priori möglich, wie sind sie möglich?

Die Antwort Kants ist: Sie sind möglich und wieder nicht möglich.

Synthetische Urteile a priori sind möglich, soweit sie durch die Erfahrung ausweisbar sind, wie etwa der synthetische Satz a priori (in der Naturwissenschaft) von der Kausalität durch die Erfahrung der Natur ausgewiesen werden kann. Synthetische Erkenntnisse der mathematischen Metaphysik sind aber deshalb nicht möglich, weil sie nicht ausweisbar sind.

Richtigstellung des letzten Abschnittes:

Synthetische Sätze a priori sind möglich, soweit sie Grund möglicher Erfahrung sind. In diesem Sinne ist der vorige Abschnitt zu verstehen. Wollte man synthetische Urteile a priori auf Erfahrung gründen, dann wäre das ein Widerspruch in sich.

[2.] Sitzung vom 23. Mai [1934][1]

Mit der Entdeckung, daß synthetische Urteile a priori die menschliche Erkenntnis nicht über die Welt der Erscheinungen hinaus erweitern können, hat Kant die Metaphysik seiner Zeit, die Gott, Weltganzes und Unsterblichkeit der Seele aus rein spekulativen Begriffen erkennen zu können glaubte, mit einem Schlage umgestoßen. Aber Kant hat damit nicht schlechthin jede Metaphysik abgelehnt. Im Gegenteil, im Verlaufe seiner kritischen Untersuchungen kommt er zur Begründung einer anderen Metaphysik,

[1] [In der Mitschrift von Siegfried Bröse ist das Datum »16.5.34« vermerkt.]

einer praktisch-dogmatischen Metaphysik. Es ist eine Metaphysik der Freiheit des Menschen. Die Freiheit ist das Urfaktum, aus dem heraus die ganze Metaphysik entfaltet wird.

Unter »praktisch« versteht Kant alles, was durch Freiheit möglich ist [Kr.d.r.V. A 800, B 828]. Innerhalb des Praktischen unterscheidet er das Technisch-Praktische vom Moralisch-Praktischen.[2] Bei technisch praktischen Handlungen wird die Art meines Tuns durch die Natur und ihre Gesetze bestimmt. Moralisch praktische Handlungen stehen unter dem Sollen der Sittengesetze. Die Möglichkeit, daß die Handlung nach dem Sittengesetz vollziehbar ist, ist negative Freiheit. Die Tatsache, daß der Mensch sich freiwillig unter das Sittengesetz stellt und nach ihm handelt, ist positive Freiheit. Aus diesem Freiheitsbegriff heraus entwickelt Kant seine praktisch-dogmatische Metaphysik. Die Erkenntnisart der von Kant neu begründeten Metaphysik ist das Glauben. Mittels des moralischen Vernunftglaubens wird Gott rein aus dem Moralisch-Praktischen heraus erkannt.

Was ist nun Glauben? Wie verhält es sich zu den anderen Arten des Fürwahrhaltens?

Das Fürwahrhalten kann sowohl auf solchen Gründen beruhen, die mich allein überzeugen, als auch auf solchen, die jedermann überzeugen müssen. Es kann also auf subjektiven und objektiven Gründen beruhen. Es muß notwendig auf subjektiven Gründen beruhen.

Halte ich etwas aus objektiven Gründen für wahr, also aus Gründen, die jedermann von der Richtigkeit meines Urteils überzeugen müssen, so ist mein Fürwahrhalten Überzeugung zu nennen. Halte ich jedoch fälschlicherweise subjektive Gründe für objektive, so ist mein Fürwahrhalten bloße Überredung. Die Begriffe Überzeugung und Überredung sagen etwas über das Verhältnis meines Fürwahrhaltens zur Wahrheit aus. Will man etwas über die Richtigkeit eines Urteils aussagen, so muß man

[2] [Vgl. Kritik der Urteilskraft. Einleitung. I. Von der Einteilung der Philosophie. In: Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 171–173.]

zuerst wissen, was wahr ist. Zwischen Überredung und Überzeugung darf man daher m.E. nur auf den Gebieten unterscheiden, auf denen man etwas wissen kann, nicht dagegen auf Gebieten, auf denen man höchstens glauben kann.

Kant sagt: Wahrheit beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekte, in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen [Kr.d.rV· A 820, B 848].

Die Urteile eines jeden Verstandes können jedoch nur einstimmig sein, wenn das Objekt angeschaut werden kann.

Wie verhalten sich nun die drei Stufen des Fürwahrhaltens, Wissen, Glauben, Meinen, zueinander?[3]

Das subjektiv und objektiv zureichende Fürwahrhalten heißt Wissen. Ich weiß also, daß etwas wahr ist, wenn mein Urteil eine Anschauungswahrheit enthält, d. h. wenn das Vorstellungsbild, das ich beim Aussprechen des Urteils habe, sich mit einem angeschauten Bilde deckt.

Kann jedoch ein Objekt nicht angeschaut werden, so gibt es auch keine objektiven Gründe meines Fürwahrhaltens, sondern nur subjektive. Mein Fürwahrhalten läßt sich also nicht mitteilen. Das, was mich überzeugt, braucht keinen anderen zu überzeugen. Was nicht angeschaut werden kann, kann man nur glauben. Das, was man glaubt, kann wahr sein, braucht es aber nicht zu sein. Der Glaube läßt sich ebensowenig wie Überredung mitteilen.

Das Meinen unterscheidet sich endlich vom Glauben dadurch, daß nicht nur die objektiven, sondern auch die subjektiven Gründe für unzureichend erachtet werden.

Wenn ich aus bloß subjektiven Gründen etwas für wahr halte, wenn ich also z. B. glaube, so habe ich bestenfalls eine Überzeugungswahrheit, nie eine Anschauungswahrheit.

[3] [Kr. d. r.V. A 820 ff., B 848 ff.; vgl. dazu Anhang II.2, Mitschrift Siegfried Bröse Nr. 1, S. 735.]

3. Sitzung 30.5.34

I.

Unsere Aufgabe ist, Art und Weise festzulegen, wie Kant in der Ausgestaltung einer praktisch-dogmatischen Metaphysik den moralischen Vernunftglauben umgrenzt und wie er die in der theoretisch-spekulativen Metaphysik als wißbare Gegenstände angesehenen Dinge mit diesem Glauben in eine Einheit bringt. Nachdem wir im engeren Anschluß an die Kritik der reinen Vernunft verdeutlicht hatten, welche Stellung im Aufbau des ganzen Werkes der Abschnitt vom Meinen, Wissen und Glauben [A 820 ff., B 848 ff.] einnimmt, besprachen wir in der vorigen Stunde in einer freieren, d. h. in einer sich weniger eng an den Text haltenden Betrachtung und formellen Auslegung, die Grundbegriffe und Grunderscheinungen dieses Abschnitts. Wir hatten einmal den Ort aufzuweisen, an den die Erscheinungen insgesamt gehören, die unter der Überschrift »Vom Meinen, Wissen und Glauben« erörtert werden, und zum anderen in diesen Bereichen die Phänomene in ihrer Stufung einzeln durchzusprechen.

II.

Die in der Überschrift genannten Erscheinungen Meinen, Wissen und Glauben werden bestimmt als drei Stufen der Überzeugung. Überzeugung allgemein ist ein Fürwahrhalten.

Für-wahr-halten; das Wort spricht von einer bestimmten Haltung dem Wahren gegenüber. Es handelt sich um das Verhältnis, das der Mensch einnimmt zur Wahrheit. Dieses Verhältnis ist erstens die Art und Weise, wie der Mensch eine Wahrheit als Wahrheit bejaht, der Wahrheit als Wahrheit zustimmt, ihr Beifall schenkt und so sie sich aneignet, und dann die Art und Weise, wie er diese Wahrheit hält, sie bewahrt, wie er in ihr lebt, das bedeutet: welchen Einfluß als bestimmende Macht diese Wahrheit der Stufung der Aneignung entsprechend auf sein Handeln hat.

Ferner: Wenn Kant unter Fürwahrhalten die Art und Weise versteht, wie das menschliche Subjekt zur Wahrheit sich verhält, und er das Fürwahrhalten nennt: die subjektive Gültigkeit des Urteils [Kr.d.r.V. A 822, B 850], was versteht er dann unter Subjekt und subjektiv? Subjektiv kann zweierlei bedeuten: Wenn wir sprechen von einer subjektiven Ansicht über einen Gegenstand oder einer subjektiven Ansicht eines Gegenstandes, meinen wir einmal eine Ansicht, die ein einzelner hat im Unterschied zu anderen einzelnen, und zum anderen eine Ansicht, die ein Mensch hat als Subjekt in der Gegenüberstellung zum Objekt, auf das diese Ansicht geht.[4] Wenn *Kant* von der subjektiven Gültigkeit eines Urteils spricht, meint er das Subjekt nicht als ich-Subjekt im subjektivistischen Sinne, sondern in seiner Gegenstellung zum Objekt des Urteils. Es besagt also die subjektive Gültigkeit eines Urteils die Art und Weise, wie ein Subjekt qua Subjekt die Gültigkeit eines Urteils annimmt. Die verschiedenen Stufungen dieses Fürwahrhaltens faßt Kant zusammen als Überzeugung; jene subjektivistische Gültigkeit eines Urteils – das Gründen eines Urteils nicht auf die allgemeine, sondern auf die besondere Beschaffenheit des Subjekts – ist ihm Überredung.

Um den Rahmen für die Darlegung der verschiedenen Formen des Fürwahrhaltens ganz zu geben, müssen wir drittens noch klären, was Kant unter Wahrheit versteht. Wahrheit ist Übereinstimmung mit dem Objekt, Übereinstimmung des Urteils mit dem Gegenstand. Von einem solchen Urteil sagt man: es gilt. Wahrheit ist hier genommen als objektive Gültigkeit eines Urteils im Sinn des Geltens *von* einem Gegenstand; das bedeutet also, daß die Gültigkeit eines Urteils immer ausgerichtet ist auf ein Objekt. Und dieses Urteil gilt immer *für* ein Subjekt; es steht gleichsam zwischen dem Objekt, über das etwas ausgesagt wird, und dem Subjekt, das über dieses etwas aussagt. Diese Wahrheit ist als auf den Gegenstand bezogen eine materiale. Zur Gültigkeit eines Urteils gehört notwendig ferner die formale Wahrheit. Unter for-

[4] [Vgl. Anhang II.2, Mitschrift Siegfried Bröse Nr. 2, S. 736.]

maler Wahrheit versteht Kant die formale Widerspruchslosigkeit; formal widerspruchslos ist ein Urteil, wenn durch das Prädikat eine Eigenschaft und nicht zugleich deren Umkehrung gesetzt wird.[5] Und schließlich verlangt die Gültigkeit eines Urteils notwendig eine materielle Widerspruchslosigkeit: Ich kann aus den sachlichen Gegebenheiten nicht *jedes* Prädikat mit einem Subjekt verbinden. Mit dem Gegenstande »Tafel« z. B. kann ich Eigenschaften verbinden wie Farbigkeit, Schwere, Undurchdringlichkeit, aber nicht Jugend, Gesundheit, Differenzierbarkeit. Zu dem Begriff Tafel gehört ein bestimmter Bereich von Eigenschaften.

III.

Damit haben wir den Rahmen gegeben, in den diese Phänomene, Überzeugung und Überredung, Meinen, Wissen und Glauben, in ihrer Gesamtheit gehören. Jetzt ist zweitens unsere Aufgabe, die Erscheinungen und Begriffe in ihrer Stufung und Bedeutung innerhalb dieses Bereiches einzeln durchzusprechen.

Wir sagten: Überzeugung – der gemeinsame Begriff für die drei Arten des Meinens, Wissens und Glaubens – ist allgemein gesprochen ein Fürwahrhalten.[6] Das Besondere nun, das Überzeugung hervortreten läßt als gegen ein anderes Phänomen unterschiedene Art des Fürwahrhaltens, ist dieses: Wir sagen: Ich habe den Freund gesehen. In Wirklichkeit war er es zwar nicht, aber ich bin davon überzeugt. Für mich in meiner Eigenart »gilt« gleichsam das Urteil; die Gültigkeit beruht aber auf einem Schein: Der subjektiv-subjektivistische Grund meines Urteils beruhte auf dem Eindruck, den ich hatte von dem, der mir begegnete, und auf der Vorstellung, die ich hatte von dem Freund, wie ich ihn kannte. Ich habe diesen Grund jedoch als einen objektiven, als dem wirklichen Sachverhalt entsprechend genommen. Diesen Extremfall der Überzeugung, der als Überzeugung nur gilt für ein Subjekt

[5] [Vgl. Kr. d. r. V. A 151, B 190; Immanuel Kants Logik (Hg. Jäsche), Einleitung Nr. VII (in: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 49 ff.).]

[6] [Vgl. Anhang I 12, Mitschrift Siegfried Bröse Nr. 3, S. 736.]

in subjektivistischem Sinn, der in der Tat nur Schein ist, nennen wir Überredung. Es ist also hierdurch der Begriff Überzeugung, wenn auch nur negativ durch einen Extremfall, abgegrenzt. Jetzt können wir von den drei Stufen der Überzeugung und ihrem Verhältnis zueinander sprechen.

Wir sagen: Ich meine, ich habe den Freund gesehen. Unter diesem »meinen« wollen wir verstanden wissen: ich habe den Eindruck, es sei der Freund gewesen, weil er gewöhnlich einen solchen Mantel trägt und der Schritt der gleiche ist. Ich kann es aber nicht mit Sicherheit sagen. Denn diese Erkennungsmerkmale reichen nicht hin. Voraussetzung also einer Meinung ist, daß ich überhaupt etwas weiß von diesem Freund, daß ich ihn überhaupt kenne, so daß ich eine Meinung habe auf Grund eines ganz bestimmten Wissens (Mantel, Schritt). Wesentlich ist also, daß ich mir bewußt bin, daß meine Gründe weder objektiv, d. h. in Ansehung der Sache, noch subjektiv, d. h. in Ansehung meiner selbst als Subjekt, zureichen. Ich weiß um ihre Ungewißheit.

Ferner. Wir sagen: Ich habe den Freund gesehen. Ich weiß, daß ich den Freund gesehen habe. Ich bin felsenfest davon überzeugt, weil ich ihn erkannt habe an all den ihm allein eigenen Eigenschaften. Dieses Fürwahrhalten, das wir wissen nennen, ruht rein auf objektiven Gründen. Und diese für jeden andern ebenso »geltenden« Gründe sind für mich auch die einzig subjektiven, d. h. für mich als reines Subjekt die einzig gültigen.

Ferner. Diese Bereiche des Fürwahrhaltens, Überreden und Meinen und Wissen, greifen im alltäglichen Vollzug mannigfaltig ineinander. Ein solches Fürwahrhalten besteht oft aus einem seltsamen Durcheinander der Bereiche dieser drei Phänomene. Erst im Laufe einer Zeit vielleicht klärt sich, was bisher nur Überredung war, zu einem Meinen oder wird zu einem festen Wissen. Der Weg, den wir dabei gehen, ist der, daß wir uns vor Augen führen erstens, welches die Grenzen des Sachbereichs sind, auf das unsere subjektiv-subjektivistische Überzeugung zielt, und zweitens, welches die Art und Weise der Erkenntnis, d. i. also die Grundform der Erfassung des Zugangs ist. Dieses Bemühen einer

Klärung heißen wir Überlegung. Ihr entspricht ein zweites, nämlich wenn es sich handelt um das prüfende Abwägen bei der Stellungnahme einer Entscheidung. Das nennen wir die Erwägung.

Wir haben in dem zweiten Teil unserer Aufgabe die Stufung und das Wesen der Erscheinungen des Überredens, Überzeugens und des Meinens und Wissens dargelegt. Es bleibt uns jetzt also der Versuch, die Wesensbestimmung des Glaubens aufzuweisen, wie Kant sie vollzieht. Es handelt sich darum, vorerst die allgemeinen charakteristischen Eigentümlichkeiten des Glaubens überhaupt hervortreten zu lassen. – Glauben als ein Phänomen des Fürwahrhaltens spricht von einer bestimmten Stufung und dem Verhältnis, in dem ein Subjekt sich eine Urteilsgültigkeit aneignet. Aber das Objekt, von dem das Urteil »gilt«, kann nicht gewußt werden. Glaube ganz allgemein nennt Kant etwas Nicht-nachprüfbares. Ich kann daher von dem Objekt weder wissen noch eine Meinung haben; denn auch zum Meinen gehört, wie wir zeigten, ein bestimmtes Wissen. Ich bin der Meinung, daß etwas so sich verhält – der Römer sagt: verisimile est, d. h. es hat das Ansehen des Wahren. Meinung bedingt also irgendeine Kenntnis. – Wohl zielt der Glaube auf ein Objekt. Aber nicht auf das Wissen um die objektive Gültigkeit, sondern allein auf das Subjekt gründet sich die Festigkeit, mit der dieses sich die Wahrheit aneignet und sie hält. Die Nichtwißbarkeit ist das eine Charakteristikum des Glaubens überhaupt. – Das zweite, das den Glauben unterscheidet von den anderen Stufen des Fürwahrhaltens, ist seine Ausrichtung auf das Praktische, gleich welche Art von Glauben gemeint ist, historischer, pragmatischer, doktrinaler oder der moralische. In der Erklärung eines Glaubens liegt bereits eine Entscheidung für etwas und aus dieser Entscheidung herauswachsend ein πράσσειν umschlossen. – Kant stellt den Glauben dar als Fürwahrhalten mit den beiden wesenhaften Eigenschaften der Nichtwißbarkeit und der Ausrichtung auf die πρᾶξις.

4. Sitzung 6.6.34

Es wurde zunächst noch einmal festgelegt, welches das Ziel der Besprechungen über Kants Kritik sein soll. – Es ist unmöglich, sofort zu einem restlosen Verstehen des kantischen Werks zu gelangen, sondern es kann nur bei einer Einführung bleiben. Das Wesen einer solchen Einführung aber besteht darin, herauszuarbeiten, welches die bestimmenden Kräfte sind, die hinter der kantischen Arbeit gestanden haben. Diese Kräfte sind nicht nur historisch zu erfassen, denn sie offenbaren sich uns am meisten in der unmittelbaren, persönlichen Auseinandersetzung – so daß uns dasselbe Fragen bewegt, das auch Kant bewegt hat. Dabei bleibt dann auch allerdings die historische Betrachtungsweise nicht außen vor. Einmal werden wir zurückblicken müssen auf die metaphysischen Bemühungen vor Kant, auf die Begründung der vorkantischen Metaphysik in der Naturwissenschaft, auf die antike Philosophie und auf die Philosophie, die durch das Christentum bestimmt ist. Alle diese Strömungen haben mehr oder weniger ihren Ausdruck in der kantischen Philosophie gefunden und gehen darum auch uns an. – Ebenso aber müssen wir uns mit der Deutung und dem Fortwirken der Kritik in der Zeit nach Kant auseinandersetzen, wobei vor allem das 19. Jahrhundert in Betracht kommt.

Die Besprechung der letzten Stunde stand unter der Ausrichtung, eine nähere Bestimmung dessen zu erarbeiten, was Kant unter *Glauben* versteht. Von hier aus sollte dann übergegangen werden durch eine sachliche, rein systematische Überlegung zu den Kapiteln vom »Ideal« [Kr.d.r.V. A 571 ff., B 599 ff.] und von der »Kritik eines ontologischen Gottesbeweises« [A 592 ff., B 620 ff.]. Es soll nachgewiesen werden, daß ein innerer, begründeter Zusammenhang zwischen diesen drei Abschnitten besteht.

Wir hatten gesehen: Glauben ist eine Art des Fürwahrhaltens, wobei der Nachdruck auf wahr liegt. Das Entscheidende ist die Wahrheit. Da sie aber etwas aussagt über das Verhältnis von Sub-

jekt zu Objekt, ist sie also eine Aussage, ein Urteil: ein Urteil über etwas, das ist, über etwas Seiendes. Ebenso ist sie natürlich ein Urteil über etwas, was *nicht* ist. Die Art dieses Urteils ist aber nach Kant in dreifacher Hinsicht verschieden.

I. Ich sage: »Das Münster ist da.« Damit habe ich ausgedrückt, *daß* ein Ding da ist, weiter nichts. Ich habe damit lediglich die existentia, das Dasein oder die Wirklichkeit festgestellt. Dies ist das *Urteil des Daß-seins.*

II. Ich sage: Das Münster ist aus rotem Sandstein erbaut. Damit habe ich mehr als die bloße Wirklichkeit, Vorhandenheit festgestellt; eine Beschaffenheit des Dinges ist ausgedrückt. Ich habe nicht nur etwas über das Daß-sein, sondern zunächst etwas über das *So-sein* ausgesagt. Ich habe also das *Urteil des So-seins.* Eine notwendige Voraussetzung dieses Urteils ist dabei, daß das »Daß-sein« festgestellt ist.

III. Ich sage: Der Bau ist ein Münster. Damit habe ich nicht nur das Daß-sein und das So-sein, sondern in erster Linie das *Was-sein* ausgedrückt. In erster Linie! Denn dies dritte Urteil ist nur möglich, wenn vorher das Daßsein – positiv oder negativ – und das Sosein festgestellt ist.

Diese drei Arten des Urteils sind also die Möglichkeiten einer Wahrheitsaussage. In einer dieser drei Formen wird sich immer meine Aussage bewegen müssen, die mit dem Objekt übereinstimmen soll, wenn sie den Anspruch auf Wahrheit macht. Diese Übereinstimmung wird also entweder ein Daß-sein, ein So-sein oder ein Was-sein enthalten.

Nach dieser näheren Umschreibung des Begriffs Wahrheit als eines Urteils können wir weitergehen in der Kennzeichnung von Glauben. Es kommt Kant wesentlich darauf an, den Begriff des Glaubens klar herauszustellen, da sich seine Metaphysik auf ihn gründet, die gerade deshalb praktische Metaphysik heißt.

Wir hatten gesehen: I. Glauben ist eine Art des Fürwahrhaltens, das subjektiv zureichend und objektiv unzureichend ist. Das heißt, daß der Gegenstand des Glaubens nicht wißbar ist. II. Das

Objekt des Glaubens ist nicht theoretisch, sondern immer praktischer Art. Praktisch heißt hier nun nicht: auf die Praxis bezogen, auf die Handlichkeit. Sondern zunächst ist damit eine systematische Abgrenzung gegen die spekulative Metaphysik beabsichtigt. Diese hatte die Objekte der Metaphysik wißbar gemacht; sie hatte erklärt, daß sie in sowohl subjektiver als auch objektiver Weise hinreichend zu erkennen sind. Hierzu war die Spekulation in rein begrifflicher Schlußfolgerung [gelangt], wie sie in der Mathematik üblich ist. Die Quelle des Erkennens sei also das Mathematische.

Die praktische Metaphysik aber sagt: Die Quelle des Erkennens ist das Moralische. Damit aber, daß Kant das Moralische als Quelle des metaphysischen Erkennens bezeichnet, hat er die Metaphysik in einen Bereich einbezogen, in dem sich die Möglichkeit des Glaubens als Form des Erkennens auftut. Denn Glauben, so hatten wir gesehen, ist nur möglich in praktischer, d. h. in moralischer Hinsicht.

In der spekulativen Metaphysik unterschied man zwischen metaphysica generalis[7] und specialis, wobei die metaphysica specialis eingeteilt wurde in Psychologie, Kosmologie und Theologie, die Bereiche für Seele, Welt und Urwesen. An diesen Bereichen hält Kant fest. Auch seine Metaphysik behandelt die Fragen dieser drei Gebiete, aber in der Weise der praktischen Metaphysik, und es ist jetzt die Frage, wie sie sich bei Kant verändert haben.

Um hier antworten zu können, besinnen wir uns noch einmal auf unsere ursprüngliche Frage. Womit haben wir überhaupt in diesem Abschnitt vom Meinen, Wissen und Glauben [Kr.d.r.V. A 820 ff., B 848 ff.] angefangen? Um zu einem Verstehen der Metaphysik zu gelangen, haben wir nicht mit den Bereichen der Metaphysik selbst angefangen, sondern wir haben zunächst gefragt, welches die Formen sind, durch die dem Menschen so etwas wie Seele Welt Gott zugänglich ist. Welches sind die möglichen Stellungen des Menschen zu diesen Dingen? Wir haben also nicht

[7] [Vgl. Anhang II.2, Mitschrift Siegfried Bröse Nr. 4, S. 736 f.]

sogleich den Gegenstand des zu Befragenden erfragt, sondern zunächst die Möglichkeiten der Fragenden in Hinsicht auf das zu Befragende zu erkennen versucht. Kant nennt diese Art des Philosophierens die Philosophie nach dem Weltbegriff.[8] Im Gegensatz steht die Philosophie nach dem Schulbegriff, zu der z. B. die Logik gehört. In der Philosophie vom Schulbegriff wird abgesehen von der Bezogenheit auf den Menschen, die formale Seite wird stärker betont. Der philosophische Bezirk ist in sich abgeschlossen, ohne Rücksichtnahme auf den Menschen. Das Philosophieren, in das auch der Mensch einbezogen ist, an dem also jeder Mensch Interesse nehmen muß, ist die Philosophie des Weltbegriffs. Es geht hierbei um den Menschen als geschichtliche Person. Es ist das philosophische Fragen, in dem die Existenz des Menschen im praktischen Sinne mit in Frage steht. Die Art des Fragens, die hier stattfindet, ist also, wie Kant sagt, eine Teleologie der menschlichen Vernunft [vgl. Kr.d.r.V· A 839, B 867], eine Philosophie, in der die Vernunft des Menschen auf die letzten Zwecke der Menschheit ausgerichtet ist. Nach Kant aber gibt es drei letzte Zwecke der Menschheit, die er in drei Fragen zusammenfaßt [Kr.d.r.V. A 804 f., B 832 f.].

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erste Frage greift die Fragestellung der spekulativen Metaphysik auf, ob Seele, Welt, Urwesen wißbar sind. Ich kann nach Kant aber nur wissen, was ich mathematisch erkenne, und es ist für ihn unmöglich, die Art des mathematischen Erkennens auf die Bereiche der Metaphysik anzuwenden.

Die zweite Frage ist die Frage nach dem Gesetz meines Handelns, das seine Ausrichtung vom kategorischen Imperativ erhält.

Die dritte Frage schließlich: was darf ich hoffen? fragt nach der Zielsetzung des denkenden und sittlich handelnden Menschen überhaupt.

[8] [Vgl. Kr. d. r. V. A 838 ff., B 866 ff.; Immanuel Kants Logik (Hg. Jäsche), Einleitung Nr. III (in: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 23 f.).]

Diese drei Fragen führen bei Kant zu der einen großen Frage: was ist der Mensch?[9] Damit aber sind wir wieder bei der Fragestellung angekommen, die in unserem Abschnitt im Vordergrund steht. Die Frage lautet für uns hier: Wie steht der Mensch zum Seienden in den verschiedenen Formen seiner möglichen Stellungnahmen? Oder wie Kant es ausdrückt: Welche Arten des Fürwahrhaltens sind dem Menschen eigen, um zum Seienden Stellung nehmen zu können? Es sind Meinen, Wissen und Glauben. Für uns steht jetzt in erster Linie der Begriff des Glaubens im Vordergrund; denn es geht in den Gebieten, die wir gegenwärtig behandeln, um Dinge des Seienden, die nur im Glauben zu erfassen sind. Freilich: Der Begriff des Glaubens mußte von Kant zunächst genau herausgearbeitet werden aus der allgemeinen Begrifflichkeit, in der er schwebte, zu einer genauen Vorstellung.

Die rein formale Bestimmung hatten wir bereits herausgehoben, und wir fragen uns jetzt: Was ist darüber hinaus moralischer oder praktischer Vernunftglaube? Kant lehnt die Wißbarkeit von Seele Welt Gott im Sinne der rationalen Metaphysik ab, ohne damit über die Existenz dieser Dinge etwas Verneinendes auszusagen. Er sagt nur, daß sie nicht zu wissen, sondern zu glauben sind. Glaube aber, so hatten wir gesehen, hat eine Gewißheit von Seele Welt Gott, die lediglich subjektiv bedingt ist. Es tritt damit die Frage auf: Wie ist es möglich, daß diese Subjektivität als hinreichend gilt für eine sichere Erkenntnis der metaphysica specialis? Ist diese Subjektivität nicht eine bloße Willkür? Wo liegt es, daß diese Art des Glaubens keine Laune eines einzelnen Subjekts, keine unzulängliche Privatmeinung ist?

Um hierauf zu antworten, ist eine Übersicht über die kantischen Gedankengänge nötig, die hier in Frage stehen.

Kants Metaphysik ist eine praktische; d. h. aber, daß die letzte Absicht, die hier wirksam ist, die Erfüllung des Sittengesetzes ist. Der Zweck des Handelns ist die Verwirklichung der Sittlichkeit selbst. Durch diese Verwirklichung aber gewinnt das Sub-

[9] [Immanuel Kants Logik (Hg. Jäsche), Einleitung Nr. III. In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 25.]

jekt eine Würde, durch die es Anspruch erhält auf einen Zustand der Harmonie von Sinnlichkeit und Sittlichkeit. Diesen Zustand nennt Kant die Glückseligkeit, und Sittlichkeit und Glückseligkeit sind die Elemente des höchsten Gutes. Die Verwirklichung dieses Gutes ist die Forderung, die das Sittengesetz stellt und unter der *jeder* Mensch steht. Insofern aber dies gilt, ist sie nicht mehr beliebig. Wenn Kant also von Subjektivität spricht, dann meint er das Subjekt als sittliche Person. Diese sittliche Subjektivität erhebt das Subjektive aus dem Bereich des Willkürlichen in den Bereich des Wesentlichen. Denn wenn alle Menschen als Subjekte *nur sittliche* Subjekte sein können, dann ist die Willkür aufgehoben. Damit aber ist für Kant zugleich evident, daß die subjektive Bedingtheit des Glaubens nicht bloße Willkür ist.

Was folgt hieraus für das Verhältnis des Menschen zur Metaphysik? Die Erfüllung des Sittengesetzes, die Erreichung des Zustandes der Glückseligkeit bestimmt das Tun des Menschen, allerdings nur dann, wenn der Mensch das Sittengesetz als bestimmende Macht anerkennt. Aber darin besteht auch gerade die Freiheit des Menschen, daß er es anerkennt. Nur dann, wenn sich der Mensch unter das Sittengesetz stellt, ist er frei. Das Sittengesetz ist die ratio cognoscendi.[10] Das heißt: nur wenn ich mich ihm unterordne, kann ich erfahren, was Freiheit ist. Die Gewißheit der Freiheit ist damit also nicht wissenschaftlich erwiesen, sondern sie ist durch das Sittengesetz eine moralische Gewißheit. Darum ist die praktische Metaphysik eine Metaphysik der Freiheit, oder wie wir früher gehört haben: praktisch ist, was durch Freiheit möglich ist.

In der überlieferten Metaphysik kommt zwar der Begriff Freiheit nicht ausdrücklich vor, aber nach der kantischen Darlegung ist er doch vorhanden in dem Begriff der Welt. Die Welt ist bestimmt nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung. Jede Wirkung hat ihre Ursache, und diese Ursache ist wieder die Wirkung einer früheren Ursache usw. Die letzte Ursache aber kann

[10] [Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, A 5 Anm.]

nicht wieder Wirkung einer Ursache sein. Sie ist nicht mehr kausal bedingt, d.h. sie ist eine causa sui, sie ist frei! Damit ist also die Möglichkeit der Freiheit erwiesen, allerdings im negativen Sinne. Freiheit ist Nicht-Bedingtheit. Die kantische Freiheit dagegen erhält durch die Ausrichtung auf das sittliche Handeln eine positive praktische Auszeichnung. Freiheit ist ein Gegenstand der praktischen Vernunft, der zwar nicht wahrnehmbar, aber im sittlichen Handeln gewiß ist; aber auch nur dann.

Die Erfahrung lehrt nun, daß der Zustand der Glückseligkeit, die Harmonie von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, vom Menschen nicht erreichbar ist, weil er die Naturvorgänge nicht souverän beherrscht. Nur sich selbst hat der Mensch als ein sittliches Wesen. Da also die Glückseligkeit in diesem Dasein nicht erreichbar [ist], trotzdem sie die Vorbedingung des sittlichen Handelns und damit der Freiheit ist, muß sie in einem anderen Dasein erreichbar sein. Damit aber ist die Unsterblichkeit des Menschen eine notwendige Forderung, insofern er nämlich ein sittliches Wesen ist. Zwar kann ich sie nicht wissen, aber wohl sie glauben, vorausgesetzt, daß ich mich unter das Sittengesetz überhaupt stelle. Die Unsterblichkeit ist also ebenso wie die Freiheit ein Postulat der praktischen Vernunft.

In der spekulativen Metaphysik waren diese Fragen unter dem Begriff der Seele behandelt. Bei Kant ist dieser Bereich der Inbegriff der praktischen Wahrheit der Unsterblichkeit.

Ebenso ist schließlich auch das Urwesen für Kant ein Postulat der praktischen Vernunft. Gott ist ein moralisch-praktischer Begriff, in dem Sittlichkeit und Unsterblichkeit gegründet sind. So weit die Unsterblichkeit die notwendige Voraussetzung des Sittengesetzes ist, ebenso ist Gott für Kant die notwendige Bedingung seiner moralischen Gesinnung.

Die drei Postulate der praktischen Vernunft sind demnach Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.[11] Das Wesentliche dieser Postu-

[11] [Zusammenfassend heißt es in der Mitschrift von Siegfried Bröse:
»Kant ordnet also

	Seele	Welt	Urwesen
als:	Unsterblichkeit	Freiheit	Gott«.]

late ist, daß sie nur über das Daß-sein, nichts über das So-sein und das Was-sein ihres Inhaltes etwas aussagen. Weiter sind sie nicht bewiesen in begrifflicher Schlußfolgerung, sondern nur durch den Glauben zu erfahren. Die Gewißheit des Daß-seins ist eine praktische, die also subjektiv bedingt ist. Was subjektiv dabei heißt, ist uns jetzt klar: als dem Menschen wesentlich zugehörig. Damit aber sind die Gründe für die Gewißheit von Gott Freiheit Unsterblichkeit als zureichend erwiesen, da sie, vorausgesetzt, daß ich das Sittengesetz anerkenne, immer gelten.

Damit aber zeigt sich auch, daß Kant den Gesamtgehalt der christlichen Metaphysik erhalten hat. Er ist nicht der Vernichter des Christentums, sondern derjenige, der dessen Begriffswelt gereinigt hat von Unklarheiten und leeren Allgemeinheiten.

Der Begriff des Glaubens ist also jetzt klargelegt, wie ihn Kant gedeutet hatte. Dadurch aber ist der Weg frei geworden zur Betrachtung der Kapitel vom transzendentalen Ideal [Kr.d.r.V. A 571 ff., B 599 ff.] und von der Kritik eines ontologischen Gottesbeweises [A 592 ff., B 620 ff.].

5. Sitzung am 13.VI.34

In Ergänzung einer historischen Betrachtung der Kantischen Leistung aus der vorangegangenen Stunde gaben wir zu Anfang einen kurzen Aufriß ihrer Auswirkung für das neuzeitliche Denken, vor allem das des 19. Jahrhunderts. Die Gegenwehr, die bald nach Kant im deutschen Idealismus gegen ihn einsetzte, wäre ohne ihn nicht denkbar gewesen, was auch den Hauptvertretern dieser Zeit, Fichte, Schelling und Hegel, trotz aller Heftigkeit der Ablehnung stets bewußt blieb. Sie konnten, indem sie über ihn hinausgingen, in weit höherem Maße seine Schüler sein, als etwa der unselbständige, seine Lehren nur wiederholende Kantianer Reinhold.[12] Gegen die Mitte des Jahrhunderts ist die Periode

[12] [Karl Leonhard Reinhold (1757–1823) lehrte in Jena und Kiel Philosophie. Die

des deutschen Idealismus im wesentlichen beendet. Durch Lotze[13] wird die Tradition noch fortgeführt, bis in den 70er Jahren in Marburg der sogenannte Neukantianismus durch Cohen und Natorp ausgebildet wird. Dieser wirkt etwa bis zum Weltkrieg. Er stellt den Versuch dar, aus der Kritik der reinen Vernunft eine bloße Erkenntnistheorie zu machen, in der es allein ging um die Frage der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis. Kants metaphysische Bemühungen konnten in der damaligen Lage nicht interessieren. Fast alles philosophische Forschen beschränkte sich nach dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus auf empirische Tatsachenforschung innerhalb der historischen Geisteswissenschaften. Jedoch war das Feld des Wißbaren inzwischen durch die positiven Wissenschaften besetzt. Es blieb kein Platz mehr übrig für die Philosophie als Metaphysik. Deshalb übernahm sie selbst das Prinzip der Wissenschaftlichkeit des Positivismus, indem sie die Wissenschaft als solche zum Gegenstand ihres Fragens machte. In diesem Sinne suchte Rickert die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu bestimmen, mit dem Ziele einer Herausstellung der Selbständigkeit der historischen Wissenschaften, eine Bemühung, welche Dilthey schon lange vorher durchgeführt hatte. Trotz dieser Grenzsetzungen drangen die naturwissenschaftlichen Methoden als Folge des herrschenden Positivismus immer weiter in die Geisteswissenschaften vor und eroberten sich vor allem die Psychologie, welche nun eifrigst bemüht war, auf dem Wege über das Experiment zum Verständnis der seelischen Ganzheit zu gelangen.

Um den inneren Zusammenhang des Ganges unserer Betrachtungen wiederzufinden, stellten wir sodann vor den Übergang

in seiner Weimarer Zeit veröffentlichten acht »Briefe über die Kantische Philosophie« (1786/87) trugen ihm 1787 den Ruf nach Jena ein.]

[13] [Der Mediziner und Philosoph Hermann Rudolf Lotze (1817–1881) ist eine Schlüsselfigur der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und für den Übergang zum 20. Jahrhundert. Durch seinen Lehrer Christian Hermann Weiße war er vom Hegelianismus beeinflußt. Er wurde 1844 als Nachfolger Johann Friedrich Herbarts nach Göttingen berufen.]

zu der Erörterung des Kantischen Begriffs von Idee und Ideal eine kurze Rückbesinnung. Wir hatten zuletzt gehandelt von den Postulaten der praktischen Vernunft: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als den Gegenständen der eigentlichen Metaphysik, worüber praktisch-moralische Wahrheiten gelten. Vorausgegangen war eine Bestimmung der Weisen, durch welche Wahrheiten überhaupt als Wahrheiten dem Subjekt greifbar und in ihm behalten werden können. In der Erörterung der möglichen Verhältnisse des Subjekts zu den Wahrheiten in seinem Für-wahr-halten hatten wir besonderes Gewicht gelegt auf den Glauben als die einzig praktisch-moralische, mithin auf das Handeln gerichtete Weise der Überzeugung, durch welche allein die Postulate der praktischen Vernunft zugänglich werden können. Sie sind als Vorgestelltes nicht wißbar, sondern nur im Glauben erfahrbar.

Wenn wir nun nach dem Begriff der Idee fragen, ergibt sich ohne weiteres als erste Kennzeichnung die einer Vorstellung, weil jeder Begriff überhaupt die Vorstellung von etwas als allgemeinem ist. Und indem wir wie Kant von der spekulativen Metaphysik und ihren Begriffen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ausgegangen sind, haben wir von diesen Vorstellungen schon Gebrauch gemacht. Sie waren in der Erfahrung des Glaubens für uns selbst Wahrheiten hinsichtlich ihres Gegenstandes. Wir haben jetzt die Frage zu stellen: wie werden diese in praktischer Erkenntnis zugänglichen Gegenstände überhaupt vorgestellt? Welches ist der Charakter dieser Vorstellungen?

Um hierüber klar zu sehen, schlagen wir zwei Wege ein: indem wir 1. allgemein nach dem Begriff der Idee, seinem geschichtlichen Ursprung und seiner Überlieferung fragen und 2. feststellen, wie Kant diesen Begriff bestimmt hat.

Wir untersuchten zunächst allgemein den Begriff der Idee. Als populärer Ausdruck hat er eine doppelte Bedeutung. Man sagt 1. z. B.: »jemand hat überhaupt keine Idee davon, wie schlimm die Dinge stehen«. Hier ist Idee gefaßt etwa im Sinne von Ahnung, ganz weit als eine allgemeine, verschwommene Vorstellung.

2. Jemand ist in eine schwierige Lage geraten, aus der er keinen Ausweg sieht. Er vertraut sich einem Freunde an. Dieser überdenkt die Sache eine Weile, dann sagt er plötzlich: »Ich habe eine Idee. Du könntest Dir etwa folgendermaßen helfen usw.« Hier ist Idee gleichbedeutend mit Einfall. Im Gegensatz zum vorigen Beispiel handelt es sich jetzt nicht nur um eine Vorstellung überhaupt, sondern um eine besonders geartete, deren Charakter vorgreifend ist. Der Freund hat eine Idee von einer Handlung, die sich in der Wirklichkeit später entsprechend ausführen ließe. Man urteilt ferner z. B. auch über einen Architekten, indem man etwa sagt: »Er ist ein guter Arbeiter, aber er hat keine Ideen.« Auch hier hat der Ausdruck »Idee« nicht mehr den Charakter des Ungefähren und Unbestimmten einer Vorstellung, sondern den des im voraus Gegenwärtigen, des Regelnden und Maßgebenden.

Außer diesem vulgären Gebrauche des Begriffs »Idee«, wird gewöhnlich zuerst an Plato gedacht, wenn dieses Wort fällt. In der griechischen Philosophie bedeutet ἰδέα das Gesehene, das Gesichtete und ist gleichbedeutend mit εἶδος, der Bezeichnung für das im Sehen Gesichtete. Man sagt z. B.: »ich sehe den Stuhl.« Was sehe ich aber tatsächlich? Nichts als Farben und Formen in einer bestimmten Anordnung. Aber das, was ich sehe, nenne ich trotzdem Stuhl und versteife mich darauf, daß ich den Stuhl sehe: seine vier Beine, Lehne, Sitzfläche usw. In diesem Versteifen ruht das, was Plato Idee nennt. Es ist etwas Selbstverständliches: dies da vor mir hat das Aussehen eines Stuhles. Das, als was dies Ding sich zeigt, dies sein εἶδος, das, was ich dem Dinge ansehe, ist seine Idee. Hieraus ergibt sich, daß Aussehen den Charakter des Allgemeinen, des κοινόν hat, was verschiedenen anderen Dingen auch zukommt. In seinem Aussehen ist der Stuhl anwesend und gegenwärtig als das, was er ist. Dies Gegenwärtigsein, im Sinne von Anwesenheit, heißt bei Plato παρουσία.[14]

Die Anfertigung von Stühlen ist nur möglich, weil es vor der ersten Ausführung schon eine Idee des Stuhles gab. Es mußte

[14] [In der Mitschrift von Siegfried Bröse heißt es noch: »Plato sagt [...] statt παρουσία einfach auch οὐσία.«]

jemand eine vorgreifende Vorstellung haben etwa von einer Sitzfläche, die bewegt werden kann. Er stellte sich ein Muster vor. Dieses Muster ist nun aber nicht nur eine anschauliche Gegebenheit, sondern ein Urbild, d. h. diejenige Leitvorstellung, von der aus das entsprechend Gemachte seinen Ursprung hernimmt. Die Griechen bezeichneten als παράδειγμα das im voraus Gezeigte, das, bei dem darnach Handeln immer notwendig zugegen ist. Für sie war dies beides ineinander enthalten in ihrem ursprünglichen Begriffe des Wissens als τέχνη, d. h. als das Sich-verstehen auf das Herstellen der Dinge, das nicht nur die Erfahrung von ihnen, sondern auch ihre Erfindung, also das im voraus Sehenkönnen von Ideen voraussetzte.

Aus diesem Ursprung des Platonischen Begriffes der Idee als einer selbstverständlichen Notwendigkeit für jedes Handeln des Menschen, folgt nun eine ganz bestimmte Auffassung des Seins, von der alles kommende Seinsverständnis wesentlich beeinflußt war. Die Ideen bezeichnen für Plato das eigentliche Sein, das Was-Sein der Dinge, das, was ihr Wesen ausmacht. Sie sind nicht wahrnehmbar mit den Sinnen, existieren auch nicht wirklich. Das Sein des einzelnen Stuhles ist immer ein zufälliges. Kein Stuhl als einzelner vermag die Idee des Stuhles zu erfüllen. Das ὄντως ὄν, das eigentliche Sein ist die Idee. Sie ist nicht zu sehen, nicht farbig; deshalb wird sie gekennzeichnet als ἀχρώματος [Plato, Phaidros 247 c]. Auch die Idee »Farbe« ist nicht etwa gefärbt. Ferner ist sie ἀσχήματος, ohne Gestalt, d. h. nicht räumlich, ἀναφής [ebd.], nicht zu ergreifen im Sinne des sinnlichen Greifens, ferner unentstanden und unvergänglich, überhaupt außerhalb jeglichen Werdens.

Im Phaidros [249 sq.] versucht Plato dann zu begründen, warum der Erfassung der Ideen der Charakter der ἀνάμνησις, der Wiedererinnerung zukommt. Die Seele hat früher einmal vor ihrer irdischen Existenz den Gesamtbereich des Seins gesehen. Aber es geschah dann ihr Abfall in die Welt, durch welche ihre Schau verdunkelt wurde.

Als nächste Aufgabe ergab sich die Verfolgung der Geschichte des Idee-Begriffes bis Kant und die Darlegung der Stellung Kants

zum Gebrauch dieses Wortes. Er wollte wiederherstellen, was im Verlaufe der Geschichte der Philosophie verlorengegangen war, dem Worte Idee seine ausgezeichnete Art und seine Erhabenheit zurückgeben, damit es künftig nicht mehr, wie es vor allem damals im Gefolge Humes und Lockes üblich geworden war, auf jede beliebige Vorstellung überhaupt bezogen werden könne.

Wie kam es im Verlaufe der Geschichte der Philosophie dazu, daß dies Wort nivelliert wurde? Der Anfang dieser Entwicklung liegt in der spätplatonischen Philosophie. Bei Philo[15] und in der Folgezeit in der Patristik wurden die Ideen gefaßt als Ideen des absoluten Geistes, mithin Gottes. Es war die natürliche Entwicklung, die durch das Eindringen des Christentum bedingt war. Sofern Gott gefaßt wird als der Schöpfer der Welt, können die Ideen nur in ihm sein. Diese Glaubensüberzeugung findet ihre größte Entfaltung bei Augustin. Bei ihm sind die Ideen unsinnliche Formen, die von Gott im voraus gedacht und geschaut sind.

Es ist nun die Frage: wie vermag der Mensch die Ideen zu erkennen, und in welcher Weise sind sie überhaupt? Schon Plato hatte ihnen den Charakter des Allgemeinen zugeschrieben, was die mittelalterliche Philosophie als das Universale bezeichnete. Hiernach erhielt der ganze theologisch-dogmatische Kampf des Mittelalters, der sich um die Frage der Seinsweise der Ideen drehte, seine Benennung als Universalienstreit. Nominalismus und Realismus standen einander gegenüber. Die Wortbedeutung Realismus ist abzuleiten von realis, welches bezeichnet, was zu einer res gehört. Mit res ist das einzelne Ding für sich gemeint. Es lautet also die Fragestellung: ist die Idee Stuhl im Stuhl selbst (in re), oder ist sie ante rem, d. h. vor dem Existieren des Dinges schon in Gott und zugleich auch (in Absehung von theologischen Gesichtspunkten) im voraus rein an sich, oder ist sie nur post rem, erst nachträglich im menschlichen Verstande durch subjektives Vorstellen entstanden? Das letztere ist die Ansicht des Nominalismus, welcher die kommende Entwicklung weitgehend bestimmte. Die

[15] [Philo von Alexandrien (Philo Alexandrinus oder Philo Judaeus) (20/10 v. Chr. – 45 (?) n. Chr.).]

Idee sank aus dem Bereiche Gottes oder des Seins an sich herab zu einer bloßen Vorstellung des einzelnen Menschen. Descartes formuliert den neuen Begriff der Idee: sie bezeichnet jedes Ding als gedachtes, sofern es nur irgendwie im Verstande vorgestellt ist.[16] Idea wird folglich gleichgesetzt mit perceptio. Es ist aber z. B. jetzt auch die bloße Farbempfindung, sofern sie nur unmittelbar vom Geist aufgefaßt wird, eine Idee.

Hier liegt der Ausgangspunkt für die Verflachung des Idee-Begriffes. Unsere nächste Aufgabe muß nun sein, zu verdeutlichen, in welcher Weise Kant sich an Plato ausrichtete, in welcher Richtung er seinen Begriff der Idee entwickelte, und wie dies zusammenhängt mit seiner Überwindung der spekulativen Metaphysik zum Zwecke der Begründung einer praktisch-moralischen.

6. Sitzung, 20. VI. 34

Im Zusammenhang der Entwicklung des Platonischen Ideebegriffes stoßen wir auf eine grundsätzliche Bedeutung der Ideenlehre für unsere Geschichte. Damit braucht es sich nicht mehr nur um ein Verständnis in philologischer Absicht zu handeln, wenn wir uns bemühen herauszuarbeiten, was den Griechen eine Idee war, sondern dieses Wissenwollen kann einen besonderen Sinn in geschichtlichem Zusammenhang gewinnen, im Zusammenhang mit der Frage, von der wir umgetrieben werden: was soll aus unserer Wissenschaft werden? Inwiefern?

Idee ist den Griechen dasjenige, wodurch sie das Sein der Dinge bestimmen; das Sein offenbart sich ihnen im Sehen. Dieses Verhalten zum Sein hält sich durch und wird der Ursprung unserer Welt des Wissens. Das tritt zutage in unserem Begriff des wissen-

[16] [Das entsprechende lateinische Zitat nennt Heidegger im Abschnitt Nr. 78 (hier das 2. Zitat zur idea »generaliter« bei Descartes) seines Manuskripts zum Leibniz-Seminars vom Wintersemester 1935/36 (Hauptteil, S. 456). Die Mitschrift zu dem hier vorliegenden Kant-Seminar von Siegfried Bröse führt ebenfalls dieses Zitat an.]

schaftlichen Wissens, das wir im Sinne des theoretischen Wissens fassen. Θεωρεῖν ist das Sehen. Auf jeden Fall ist es die Grundform, von der aus alles Wissen und alle Erkenntnis bestimmt wird. Ist das notwendig? Könnte nicht auch ein anderer Sinn maßgebend sein für die Bestimmung des Erkennens? Ist das Sehen nur eine betonte Form, in der sich das Erfassen in der Weise des Erkennens ausspricht? Das wird eine Grundfrage sein in der Frage nach unserer Wissenschaft.

Wir vergewissern uns dann nochmals, das bisher Gesagte ergänzend, der ursprünglichen Bedeutung und Entwicklung des Ideebegriffes bis zu Kant.

Im Sinne Platos ist die Idee: das Sein der Dinge in ihrer Unmittelbarkeit; das drückt sich auch aus in ihrer Funktion, das, was erscheint, zu retten.[17]

Von dieser hohen Bedeutung sinkt sie herab zu dem Begriff eines Vorstellbaren überhaupt. Das geht am deutlichsten hervor aus der Unterscheidung, die Descartes in Hinsicht auf ihre Herkunft trifft. Er unterscheidet:[18] 1. ideae innatae, das sind der menschlichen Seele eingeborene Ideen, die Idee Gottes in der Gestalt des ens infinitum z. B.; 2. ideae adventitiae, das [sind] aus der Erfahrung zugekommene Ideen, etwa die Vorstellung Baum oder in ihr die Farbvorstellung grün; 3. ideae a me ipso factae, Ideen, die von mir selbst gemacht sind, die Phantasievorstellung eines goldenen Berges.

Wir fragen: wie steht Kant zur Platonischen Ideenlehre und zu der Geschichte des Ideebegriffes?

Er nennt den Bereich der Platonischen Ideen und hebt dabei als ihren entscheidenden Charakter hervor, daß sie die Erfahrung übersteigende Maßstäbe sind; sie sind schöpferisch, können nicht abgelesen werden, haben nicht den Charakter des Abbildens, son-

[17] [Griechisch (wie auch in der Mitschrift von Siegfried Bröse genannt): σῴζειν τὰ φαινόμενα.]

[18] [Vgl. René Descartes, Meditationes de prima philosophia, Med. III, § 7. In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op. cit., tom. VII, p. 37 sq.]

dern den des Urbildes [vgl. Kr.d.r.V. A 313, B 370]; sie erwachsen einer architektonischen Haltung. Das besagt auch der Absatz über den Staat [A 316 f., B 372 ff.]: in ihm ist nichts zu gestalten ohne Maßstäbe. Also: den urbildlichen Charakter der Idee will Kant festhalten und gegenüber dem Verfall der eigentlichen Bedeutung durchsetzen.

Wie bestimmt Kant seinen eigenen Begriff der Idee?

Um ihre Struktur festzustellen, gehen wir einen Weg, den Kant selbst in dem Abschnitt »Von den Ideen überhaupt« [Kr.d.r.V. A 312 ff., B 368 ff.] andeutet. Er ordnet sie hier ein in eine Stufenleiter [A 320, B 376 f.]. Diese beginnt mit der repraesentatio, die der ganz allgemeine Ausdruck für ein Vorgestelltes ist. Ihr Vorstellungscharakter ist so weit gefaßt, daß sie nach unten hin auch einen unbewußten Bezug, etwa den, den eine Pflanze zum Licht hat, den wir Heliotropismus[19] nennen, als Vorstellung in sich begreift. Diesem nicht wissentlichen Bedrängtwerden und Reagieren steht gegenüber ein Vorstellen mit Bewußtsein: die perceptio. Die Perzeption kann sein eine subjektive und eine objektive. Eine subjektive perceptio heißt auch Empfindung oder sensatio. Sie bezieht sich auf das Zuständliche. Wenn ich sage: es ist mir warm, dann spreche ich aus, wie mir ist, einen Zustand in mir. Dabei stelle ich nichts Objektives fest, erkenne nicht, daß irgendwoher Wärme sich geltend macht.

Vernehme ich nicht meinen Zustand, sondern ein Objekt, so handelt es sich um eine Erkenntnis, cognitio. Die Objektivierung kann nach zwei Richtungen vollzogen werden. Die ursprüngliche Erkenntnis ist eine solche vom Bedeutungsganzen; wir hören das Knattern eines Motorrades, das Rauschen des Wassers, aber ursprünglich nicht Lautkomplexe, Geräusche. Zum Hören von Geräuschen ist Abstraktion erforderlich.

Die Erkenntnis, also ein bewußtes Vorstellen von Objekten, kann sein entweder Anschauung oder Begriff. Was ist eine Anschauung? Das bewußte Vorstellen dieses Pultes hier z. B. Sie

[19] [In der Mitschrift von Siegfried Bröse dazu vermerkt: »Heliotropismus: Leibniz«.]

hat den Charakter des Unmittelbaren, ist nicht durch ein anderes Vorstellen vermittelt, bezieht sich also auf ein Dieses, ein Einzelnes. Anschauen ist ein bewußtes, unmittelbares Vorstellen eines einzelnen Objektes; es macht ein einzelnes Dieses unmittelbar zugänglich.

Dagegen ist der Begriff ein bewußtes, mittelbares Vorgestelltes und Vorstellen von etwas Allgemeinem, ein Vorstellen eines Objektes im Allgemeinen. Dieses begriffliche Vorstellen ist Denken; ein Begriff kann nur gedacht, aber nicht angeschaut werden. Das Wesentliche im begrifflichen Vorstellen, etwa einer Eiche, Buche, Tanne als Baum, ist das Heraussehen einer Einheit, dieses Einen, Selbigen, in dem mehrere Gegenstände übereinkommen. Danach gründet der Charakter der Vielgültigkeit, der einen Begriff auszeichnet, im Vorstellen des Einen. Im Hinblick auf dieses Eine, es mir vorhaltend, kann ich dann auch absehen von dem, was nicht mit ihm übereinstimmt, d. h. abstrahieren. Die Abstraktion ist demnach nicht, wie man gewöhnlich annimmt, das eigentlich Wesentliche in dem Akt der Begriffsbildung; sie kann die Funktion einer Sicherung übernehmen. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder ein reiner Begriff. Was ist empirisch? Was in einer sinnlichen Anschauung gegeben ist. In Hinsicht auf das Eine, auf das, was in ihm vorgestellt wird, auf seinen Wasgehalt ist ein empirischer Begriff empirisch bestimmt. Seinem Inhalt nach ist er aus der Erscheinung gewonnen, aber seiner Form nach, qua Begriff, ein Allgemeines vorstellend, entspringt er aus dem Denken. Begriffe, die ihrem Inhalte nach nicht aus der Sinnlichkeit stammen, sind reine Begriffe. In diesem Bereich sind zu unterscheiden: die Notion und die Kategorie. Ein reiner Begriff, sofern er lediglich im Denken seinen Ursprung hat, also hinsichtlich seiner Form wie des Inhaltes, heißt notio [Kr.d.r.V. A 320, B 377].

Was rein aus dem Denken entspringt, wird deutlich, wenn wir ein Gedachtes, ein Urteil auf seine Struktur untersuchen, etwa das Urteil: dieses ist so; es ist dann zu sehen, daß zum Denken als Urteilen und Bestimmen die Vorstellung von etwas, worüber geur-

teilt wird, gehört, die Vorstellung von einem subjectum. In dem Urteil: dieses ist so, hat das Dieses den Charakter des Subjekts; es wird nicht aus der Erfahrung gewonnen, kann nicht angeschaut werden. Es ist eine allgemeine Vorstellung, die allererst aus dem Denken entspringt, zum Denken wesensmäßig gehört. Dieser Begriff des Subjekts ist ein reiner Begriff, eine Notion.

Die Kategorien sind die andere Art reiner Begriffe. Sie haben ihren Ursprung nicht lediglich im Verstande, sondern im reinen Bilde der Sinnlichkeit. Was heißt das? Zunächst: was ist ein Bild? Das Wesentliche in ihm ist das Anschauliche. Der ursprüngliche Begriff von Bild ist deshalb nicht Abbild, sondern anschauliche Vergegenwärtigung, der Anblick, das Angeschaute.

Ein reines Bild kann nicht bezogen sein auf Sinnliches; es kann daher auch keine Phantasievorstellung sein.

Was ist dann ein reiner Anblick? Raum und Zeit. Man kann den Raum nicht sehen, nicht empfinden; er wird aber auch nicht gedacht, sondern ist eine reine Anschauung; vor aller Erfassung von Sinnlichem wird er rein angeschaut, so daß man stets in Ausgedehntes schon hineinsehen muß. Kant meint hier die Zeit, die vor dem Raum einen Vorrang hat, die universale reine Anschauung ist.

Wenn ich nun einen reinen Begriff, der im Verstande entspringt, zugleich als in der Zeit entspringend vorstelle, dann ist der reine Begriff eine Kategorie. Zum Beispiel die Substanz: der Begriff des Subjekts stammt aus dem Verstande; denke ich dieses im reinen Bilde der Zeit, dann stelle ich etwas vor, was dauert, was ein zugrunde liegendes Bleibendes ist: die Substanz. – Ein Begriff aus Notionen ist die Idee [Kr.d.r.V. A 320, B 377].

7. Sitzung. 27. VI. 1934

Eingangs erörtern wir die von einem Seminarmitglied gestellte Frage:[20]

Woher kommt es, daß wir Vorstellungen haben?

Diese Frage umfaßt in ihrer unbestimmten Form mehrere Einzelfragen:

1. Woher, d. h. aus welchem Vermögen, kommen unsere Vorstellungen?

»Aus dem Verstand« sagt Kant. Denn der Verstand ist für ihn das Vermögen zu urteilen, d. h. Vorstellungen miteinander zu verbinden [vgl. Kr.d.r.V. A 69, B 94].

2. Fragen wir weiter: Woher haben wir denn den Verstand? Die einen antworten: Der Mensch, als Lebewesen, hat eine ganz bestimmte Aufwärtsentwicklung durchgemacht vom bloßen animal zum animal rationale.[21] Beweisen kann man diese Antwort nicht; man weist aber auf eine Reihe von Erfahrungsdaten hin, die dieser Hypothese als Grundlage dienen sollen. Die anderen sagen: Gott hat den Menschen so erschaffen, wie er ist, weil es seinem Schöpfungsplan so entspricht. Diese Antwort soll bewiesen werden durch den Nachweis, letztlich aber durch den Glauben, daß ein Schöpfergott wirklich existiert.

Diese Antworten scheinen »Antworten«. In Wirklichkeit aber sind sie es nicht, sondern als Scheinlösungen hindern sie weiteres Fragen und schneiden damit die Möglichkeit ab, eine angemessenere Lösung zu finden. Denn damit, daß die Frage bis heute noch nicht gelöst ist und uns auch unlösbar scheint, ist noch nicht gesagt, daß sie tatsächlich nie beantwortet werden kann.

[20] [Nach der Mitschrift von Siegfried Bröse handelt es sich um die briefliche Frage des Seminarteilnehmers W. Joachim Tiburtius an Heidegger (vgl. auch im Hauptteil Abschnitt Nr. 87, S. 380).]

[21] [Bezüglich der »entwicklungsgeschichtlichen« Richtung der Antwort nennt die Mitschrift von Siegfried Bröse die »Köhler'schen Untersuchungen über die Intelligenz der Affen« (vgl. u. a. Wolfgang Köhler, Intelligenzprüfungen an Menschenaffen, 2., durchges. Aufl. Berlin: Springer 1921; 3., unveränd. Aufl. Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1973).]

Woher kommt es, daß wir Vorstellungen haben? Diese Grundfrage enthält noch weitere Probleme:

1. Was ist uns zugänglich an Entstehungsbedingungen und Ursachen für das Vorstellen?

2. Welches sind die Bedingungen, daß Vorstellen möglich ist?

3. Ist der Mensch zu einem besonderen Ziel, Zweck, bestimmt, und muß deshalb so ausgestattet sein, wie er es ist? Gehört es also zur Bestimmung des Menschen, Vorstellungen zu haben? Diese Fragen sind berechtigt und besonders die Frage nach der Bestimmung des Menschen ist eine wesentliche Frage der Philosophie. Und sie wird uns im Verlauf der Übung immer wieder begegnen.

Wir wenden uns jetzt unserem eigentlichen Thema wieder zu! Zuletzt sprachen wir von der Gliederung der Vorstellungen, wie Kant sie vollzieht, nämlich von der Stufenfolge der Perzeptionen, der Vorstellungen mit Bewußtsein. Im Hinblick darauf fragen wir: Ist jede Vorstellung, als Vorstellung, notwendig bewußt? Oder kann auch dem Menschen etwas präsentiert – gegeben – sein, ohne daß er es als solches faßt? Ja! Das beweisen Beispiele:

Es tickt eine Uhr! Unser Ohr vernimmt das Ticken, obwohl wir es nicht »hören«. Die Vorstellung ist schon da (das merken wir daran, daß wir das plötzliche Stehen-bleiben der Uhr sofort merken); aber sie ist noch nicht Perzeption, d. h. sie ist noch nicht bewußt.

Ferner wir haben auch im Schlaf Vorstellungen, selbst dann, wenn wir nicht träumen, wie man so sagt. Nicht-träumen bedeutet ja vielleicht gerade, daß die Vorstellungen uns nicht bewußt werden. Denn wenn wir im Schlaf keine Vorstellungen hätten, nicht irgendwie empfindsam wären, könnten wir überhaupt nicht geweckt werden. Auch Leibniz' Beispiel vom Brausen der Brandung gehört hierher: Das Brausen der Brandung kommt zustande durch das Zusammenwirken vieler Einzelvorstellungen, die in der Summe bewußt aufgenommen werden, während sie als Einzelvorstellungen nicht bewußt werden.[22]

[22] [Zu Leibniz' Beispiel vgl. im Hauptteil Abschnitt Nr. 84 (S. 378) von Heideggers Manuskript.]

Instinkt und Trieb können insofern hier genannt werden, als instinkt- und triebmäßiges Handeln aus einem Streben heraus geschehen. Streben aber, sei es noch so dumpf und unklar, ist ebensowenig möglich ohne Vorstellung, wie Vorstellung ohne Streben. Diese Überlegung macht uns deutlich, daß die Kantische Stufenfolge der Vorstellungen, d. h. der bewußten Vorstellungen oder Perzeptionen, nur einen ganz bestimmten Teil aus dem Gesamterleben der Seele herausgreift. Kants Denken bewegt sich eben immer im Bereich der Erkenntnis, wenn auch gerade er die Grenzen nur zu gut kennt.

Das Ziel unserer Erörterung schon beim letzten Mal war neben der Gliederung der Vorstellungen und dem Herausstellen der Bedeutung von Anschauung und Begriff der Ausblick auf das, was Kant unter Idee versteht, und zwar im Anschluß an den ursprünglichen Idee-Begriff. Wir knüpfen jetzt daran an und ergänzen zuerst das, was wir über Begriffe bereits gesagt haben. – Die Idee ist ein Begriff aus Notionen. Begriffe sind abstrakt. Das bedeutet für Kant: Begriffe werden gebildet, indem aus dem vielen konkreten Einzelnen, das Eine-Selbige herausgeholt wird, das allem gemeinsam ist. Also im Vergleich, nicht in der Abstraktion wird der Begriff gewonnen. Und erst auf Grund des Herausholens des Einen-Selbigen aus dem Einzelnen wird der Begriff allgemein gültig. Der so gebildete Begriff selbst wirkt abstrahierend, d. h. er sieht ab von etwas, nämlich von den Besonderheiten und Einmaligkeiten des konkreten Dinges. Und dieses Sichwenden vom konkreten Ding hin auf das Eine-Selbige, das ausdrücklich als dieses eine gedacht wird, nennt Kant Reflexion. Jeder Begriff also ist als Begriff abstrakt, auch die Idee. Wie kann dann aber Kant von Ideen und Begriffen in concreto und in abstracto reden? Diese Wendungen »konkret«, »abstrakt« gehen auf den Gebrauch![23] Ein konkreter Begriff bedeutet: Das in dem Begriff Gesagte wird genauer bestimmt vorgestellt. Determination heißt nach Kant: Der Sinn des Begriffes wird

[23] [Vgl. Immanuel Kants Logik (Hg. Jäsche), § 16.]

immer bestimmter; er gilt für weniger Dinge, sagt aber von den wenigen mehr und immer Bestimmteres aus. Die höchste Determination wäre, daß der Begriff soviel enthüllt, daß er ein Ding in seinem ganzen Sein erfaßt. Das aber übersteigt die Möglichkeiten eines Begriffs. Er wird im Vergleich gebildet: Zum Vergleich aber müßte es dann mindestens *zwei* Individuen gleicher *Ein*-maligkeit und *Einzig*-artigkeit geben, was ein Widerspruch in sich selbst ist; ferner wirkt der Begriff abstrahierend, d. h. er sieht ab gerade von dem, was die Besonderheit des konkreten Dinges ausmacht. Also: Das einmalige konkrete Ding kann als »dieses« begrifflich nie erfassen, sondern immer nur unmittelbar anschauen. So ist der konkrete Gebrauch eines Begriffes immer nur ein eingeschränkter.

Ein Begriff in abstracto wird so gebraucht, daß von Bestimmtheit mehr und mehr abgesehen wird. Der Begriff gilt dann für sehr viele Dinge, aber er sagt nur sehr wenig vom Einzelnen. Ein Beispiel erläutert das: »Farbe«. Wir fragen nicht im Sinne der Supposition nach den verschiedenen Möglichkeiten, den Begriff Farbe zu fassen, hinsichtlich des Wortlautes, der Wortart, der damit gemeinten Bedeutung, sondern wir fragen nach dem Gebrauch des Begriffs »Farbe« in concreto oder in abstracto.

Farbe in concreto ist z. B. »Blau«, Gelb, Rot. Farbe in abstracto bedeutet einfach Sinnesqualität, also Beschaffenheit, die mir durch einen Sinn übermittelt wird, von Farbe als Farbe wird ganz abgesehen. Die nächste Abstraktionsstufe wäre dann Qualität. Mit steigender Abstraktion wird der Begriff also immer leerer.

Wir halten fest: Der Begriff als abstrakter geht auf das Allgemeine, aber die Allgemeinheit kann größer oder geringer sein; sie bewegt sich zwischen Determination und höchster Abstraktion. Für Kantischen Sprachgebrauch sind Wissenschaftler und Gelehrte abstrakte Menschen, weil sie sich in Begriffen bewegen. Nach Kant aber setzt ein Wandel der Bedeutung der Begriffe ein, der die gesamte Logik erfaßt und in Hegels Philosophie am deutlichsten wird. Nach Hegel liegen die Dinge gerade umgekehrt:

Der Philosoph denkt konkret, d. h. er will das Ganze mit all seinen Bestimmungen erfassen; der höchste philosophische Begriff ist der des Absoluten. Der Alltagsmensch dagegen denkt abstrakt, d. h. er sieht nie das Ganze, immer nur den Teil; er denkt einseitig, weil er lebensnah ist. Das zeigen uns auch Beispiele aus Hegels Aufsatz: »Wer denkt abstrakt?«[24]

Die Bestimmungen »konkret« und »abstrakt« gelten also für den Gebrauch.

Von hier aus gehen wir über zur näheren Betrachtung des Kantischen Begriffs der Ideen.

Kant knüpft an Platon an und weist der Idee den Charakter der Auszeichnung zu in dem Sinn, daß sie Maßstab ist, und der Maßstab über dem liegt, was an ihm gemessen werden soll. »Eine Idee ist ein Begriff, ein Begriff eine Vorstellung vom Allgemeinen, und das Allgemeine kann als solches nicht in der Erfahrung anschaulich werden«, sagten wir. Also, was ich mir unter »Baum« vorstelle, ist mir in der Erfahrung zugänglich, für eine Idee dagegen finde ich in der Erfahrung keinen Beleg. Die Idee geht über die Erfahrung hinaus! Das ist das Eine. Und das Zweite: Die Idee ist nicht beliebig, d. h. willkürlich erdichtet, sondern sie ist notwendig, weil sie ein Vernunftbegriff ist und als solcher in der Natur der menschlichen Vernunft begründet. Der logische Begriff des Verstandes ist nach Kant das Vermögen zu urteilen [Kr.d.r.V. A 69, B 94]. Die Vernunft aber ist mehr: Sie ist das Vermögen zu schließen [A 330, B 386]. Schließen heißt nämlich, ein Urteil in Beziehung setzen zu einem allgemeinen Satz, der die Bedingung dafür enthält, daß der Schlußsatz gilt. Damit ist die Vernunft unabhängig in gewisser Weise von der Erfahrung, an die der Verstand gebunden bleibt. Der Satz: »Gaius ist sterblich« [vgl. A 322, B 378] ist ein Erfahrungssatz; er hat seine Gültigkeit für diesen einen Fall Gaius. Ich kann diesen Satz aber auch so aus-

[24] [In der Theorie-Werkausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969–1979, Bd. 2: Jenaer Schriften (1801–1807), S. 575–581.]

sprechen, daß er als bedingt aus einem Obersatz abgeleitet wird: »Alle Menschen sind sterblich. Gaius ist ein Mensch. Also muß Gaius sterben.« Dieser Satz ist unabhängig von der Erfahrung. Die Bedingung für seine Gültigkeit liegt im Obersatz. Er gilt also gleichviel, ob Gaius existiert oder nicht. Vernunft ist demnach das Vermögen der Prinzipien, d. h. sie ist das Vermögen, aus obersten Sätzen zu schließen. Das bedeutet: Die Vernunft vermag das einzelne, was wir denken, das also, was vom Verstand schon in eine gewisse Einheit gebracht ist, auf eine noch höhere, auf die höchste Einheit nämlich, zu beziehen. Daher wird die Vernunft auch als *das* Vermögen der Einheit bezeichnet [vgl. A 302, B 359]. Die Ideen als reine Vernunftbegriffe stellen die höchstmögliche Einheit, das Unbedingte, vor. Das Unbedingte aber ist seinem Wesen nach immer das Ganze. So gehört also zum charakteristischen Gehalt der Ideen die Totalität. Das Totale aber ist uns in der Erfahrung nicht zugänglich. Die Ideen überschreiten somit jegliche Erfahrung; darum nennt Kant sie transzendent, auch die transzendentalen.

Das Wort: transcendens nimmt seinen Ursprung von dem lateinischen Wort: transcendere – überschreiten. Der Begriff des transcendens spielt in der Philosophie schon vor Kant eine Rolle. In der mittelalterlichen Philosophie z. B. sind Transzendentia Begriffe, die jede sachhaltige Vorstellung transzendieren. So ist »ens« ein Transzendens; unter »ens« kann ich mir alles mögliche, aber nichts bestimmtes vorstellen. Das allerdings steht fest: »Omne ens est unum.« Aber auch unum ist ein Transzendenz; es transzendiert ebenfalls jede sachhaltige Vorstellung und besagt nur: Jedes Etwas ist ein Etwas und als dieses nicht ein anderes. Unum ist auch nicht identisch mit der Zahl 1. Die Zahl ist ein sachhaltigerer Begriff, hat ihren Sinn in Hinsicht auf Menge und zählen. Die Zahl 1 setzt das Unum voraus. 1 + 1 = 2 bedeutet aber etwas ganz anderes als ein ens und ein ens und noch ein ens. Die Scholastik also versteht unter transzendentia überschwengliche Begriffe, d. h. solche, die in dem, was in ihnen gesagt wird, über jede Art von sachhaltiger Bestimmtheit hinausgehen. Auch Kants

Begriff »transzendent« bedeutet ein Überschwänglich-sein,[25] ein Transzendieren bestimmter Grenzen. Wo aber liegen die Grenzen für Kant?

Ideen und Begriffe sind transzendent, wenn sie die Erfahrung überschreiten. Der Begriff »Welt« im Sinn des Ganzen der Dinge ist für Kant transzendent. Das Ganze der Dinge kann ich als solches nie anschaulich erfahren. Für die Scholastik ist der Begriff Welt, auch im Sinn des Ganzen der Dinge, kein transzendenter, weil er noch sachhaltig ist. Er ist sachhaltig genug, um etwa in Gegensatz gebraucht zu werden zum Begriff Gott. Also: Für Kant liegt die Grenze da, wo das sinnlich Erfahrbare aufhört; für die Scholastik liegt die Grenze in gewissem Sinn höher. Was Kant unter transzendent versteht, wird besonders deutlich, wenn man den Gegenbegriff dazu nimmt: transzendent – immanent. Der Begriff Baum z. B. ist immanent; er ist in der Anschauung belegbar. Auch die Kategorie Substanz ist immanent, wenngleich sie nur in der reinen Anschauung sich ausweist. Empirisch kann ich sie nicht fassen, aber ich muß Substanz notwendig denken, damit Erfahrung möglich wird.

Außer der Bezeichnung transzendent kennt Kant noch die Bezeichnung transzendental. Er sagt: »Alle Erkenntnis ist transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.« [Kr.d.r.V. B 25] Also transzendental bezeichnet die Art unseres Erkennens und Fragens, also gewissermaßen Erkenntnistheorie. Und zwar handelt es sich nicht um psychologische Fragen und auch nicht um jedes beliebige Erkennen, sondern um das Erkennen a priori. Eine transzendentale Erkenntnis ist z. B., wenn ich erkenne, daß die Vorstellung vom Raum eine Anschauung a priori ist, und daß diese es erst möglich macht, daß Dinge im Raum gesehen werden können. Eine transzendentale Idee ist aber eine solche, die für die Ermöglichung von Erfahrung notwendig ist. Transzendental geht also

[25] [Vgl. u. a. Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), § 40 und § 55.]

auf das Erkennen des Erkennens selbst. Transzendental fragen heißt fragen: Wieso gehören transzendentale Ideen zum Erkennen und wie machen sie Erkennen erst möglich? Was Kant unter transzendental versteht, wird deutlich, wenn man den Gegenbegriff dazu nimmt: transzendental – empirisch. Die transzendentale Überlegung fragt nach der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis der Gegenstände; die empirische Untersuchung geht direkt auf die Gegenstände.

Der Sinn dieser Überlegung ist, uns vertraut zu machen mit der Kantischen Redeweise und mit der Art, wie er bestimmte Begriffe gebraucht, damit aus dem Verstehen des Textes nunmehr das Verständnis für die eigentlichen Fragen, die Kant aufwirft, erwächst.

[8. Sitzung vom 4. Juli 1934[26]*]*

Die transzendentale Ideenlehre

Vernunft ist nach Kant das Vermögen der Prinzipien und Ideen [vgl. Kr.d.r.V. A 299, B 356]. Deshalb entwickelt er in dem Teil der Elementarlehre, der von der Vernunft handelt, in der transzendentalen Dialektik, eine Ideenlehre, die gemäß der leitenden Fragestellung des Werkes die Platonischen Ideenlehre in ganz bestimmter Weise umformt. Diese Lehre von den Ideen, anscheinend in eigener innerer Folgerichtigkeit und Notwendigkeit entwickelt, ist nur aus dem Ganzen der Kantischen Philosophie und ihrer Grundwirklichkeit zu verstehen.

[26] [Das letzte noch vorliegende Protokoll der jeweils am Mittwoch abgehaltenen Übung vom Sommersemester 1934 enthält keine Angaben. Nach der Mitschrift von Siegfried Bröse handelt es sich um das Protokoll der 8. Sitzung vom 4. Juli 1934. Die Übung wurde nach Bröses Mitschrift noch am 18., 25. und 30. Juli fortgesetzt. Zu den letzten drei Sitzungen vgl. Anhang II.2, Mitschrift Siegfried Bröse Nr. 7 – Nr. 9, S. 738–751.

Am Anfang dieser Sitzung gibt Heidegger noch einen Nachtrag zu den Ausführungen über die scholastische Philosophie (vgl. Anhang II.2, Mitschrift Siegfried Bröse Nr. 5, S. 737).]

Die überlieferte Metaphysik des 18. Jahrhunderts beanspruchte, aus reiner spekulativer Vernunft Wahrheiten über Gott, Seele, Ganzes der Welt auszumachen. Der überragenden Stellung der Logik entsprechend versuchte man, durch Ableitung aus obersten Sätzen Erkenntnisse zu gewinnen und für wahr auszugeben.

Kant übernahm diese rationale Metaphysik, ging aber an die kritische Prüfung ihrer Voraussetzungen und wies der gesamten spekulativen Erkenntnis ihre Grenzen. Reine Verstandeserkenntnisse sind nur möglich in einem immanenten Gebrauch, d.h. soweit sie der Ermöglichung von Erfahrung dienen, sie die Bedingungen der Erkenntnis der Gegenstände enthalten und in der sinnlichen Welt ausgewiesen werden. Die reine Vernunft mag sich mit den Bedingungen und der Möglichkeit ihres eigenen Gebrauchs befassen – synthetische Sätze a priori sind nur möglich, soweit sie der Ermöglichung von Erfahrung dienen und diese ihnen objektive Realität verleiht. Mit dieser Festsetzung entzog Kant der rationalen Metaphysik für alle Zeiten den Boden.

Kant erblickt jedoch in der Metaphysik eine Naturanlage des Menschen, und die Grenzsetzung und Sicherung der Elemente der reinen Vernunft geschieht nur in Absicht auf Begründung einer neuen – praktisch-dogmatischen Metaphysik. Die Erkenntnisart dieser Metaphysik ist ein praktischer Vernunftglaube, der auf innere Entscheidung gegründet ist und den Blick auf das Handeln hat. Mit diesem Glauben bringt Kant die Objekte und Grundthemen der überlieferten Metaphysik in Einklang. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit werden nicht hergeleitet und bewiesen, sondern als moralisch notwendig erkannt und als *Postulate* der Vernunft eingesetzt.

Sofern die Postulate, die nichts weiter als die Grundvorstellungen des christlichen Denkens sind, eine neue Grundhaltung des Menschen ausmachen und praktisch wirksam sind, gelangen damit die Mächte der christlichen Überlieferung, deren Vorrang in der spekulativen Vernunft gebrochen wurde, erneut in eine beherrschende Stellung. Aus dem Hintergrund gleichsam bestimmen sie den Gang der Untersuchung.

Das ist das Verhältnis von der Transzendentalphilosophie, der reinen Vernunftwissenschaft, die sich mit den Elementen und der synthetischen Einheit des Verstandes befaßt, zur praktischen Metaphysik Kants. Die christlichen Vorstellungen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind in die neue Metaphysik hinübergetreten. Die Vorstellungen von überhaupt so etwas wie Gott und Unsterblichkeit sind da und müssen in ihrem Vorstellungscharakter erklärt werden und in der Art, wie sie in der Natur des Menschen begründet sind. Kants Verfahren in der Transzendentalphilosophie besteht ja darin, daß er die a-priorischen Elemente des Verstandes aufsucht, ordnet und in einem notwendigen Zusammenhang des ganzen Vernunftgebrauches entwickelt. Sofern erkannt wird, daß und *wie* gewisse Vorstellungen a priori angewandt werden und nur a priori möglich sind, sind sie Gegenstände einer transzendentalen Untersuchung und selbst in einem transzendentalen Charakter erkannt. Wenn es vordem Ideen in einer allgemeinen Bestimmung gab, so werden diese jetzt in der besonderen Funktion im Ganzen des Verstandesgebrauchs aufgesucht; oder: wenn schon Platon das Ideal von der Idee abhob, so geht jetzt Kant daran, dem Ideal eine bestimmte, sogar höchste Stelle im Vernunftganzen anzuweisen. Das Entscheidende dieses Vorgehens ist, daß alle Vorstellungen, die a priori notwendig sind, im Ganzen des Verstandes und in den Regeln seines Gebrauchs erwiesen werden.

Wie begründet Kant die Vorstellungen
Gott, Freiheit, Unsterblichkeit?

Er entwickelt sie als transzendentale Ideen, und das veranlaßt uns, im einzelnen (den Charakter und) die Art dieser Ideenlehre aufzuzeigen.

Den allgemeinen Charakter von »Ideen« haben wir bereits erfahren. Eine Idee übersteigt jede Erfahrung, sie liegt über dem, was gemessen werden soll, und hat den Charakter eines Maßstabes und Richtmaßes.

Kant begnügt sich nicht mit dieser allgemeinen Charakteristik des Darüber-hinaus-seins. Er untersucht sie gerade in der Gegenrichtung auf die Erfahrung, wie weit sie der Ermöglichung von Erkenntnis dienen und welche Funktion sie in der Gesamtheit der Verstandesregeln ausüben.

Die *Ideen* gehen nicht unmittelbar auf die Erfahrung und enthalten keinen Grund, einen Gegenstand als einen solchen zu erkennen. Sie gehen vielmehr auf die Verstandesregeln und sind notwendig mit Rücksicht auf die Einheit im Verstande. Sie fassen die höchstmögliche Einheit eines Ganzen in sich oder die Ganzheit eines Erfahrungsbereichs.

Ein Beispiel. Der Begriff »Welt« schließt das Ganze der Erscheinungen und des Erfahrbaren in sich. Die Einheit der *Erscheinungen* aber, weil notwendig angewiesen auf ein *Gegeben*werden, ist bedingt und unvollständig. Die vollständige Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen kann nur vorgestellt werden und ist ein Inbegriff, dessen Gehalt sich nie in einem Bilde oder einer Anschauung belegen läßt. »Welt« besagt also soviel wie *Inbegriff* aller Erscheinungen [Kr.d.r.V. A 419, B 447], wobei wir absehen auf die Vollständigkeit, die nie in der Erfahrung gegeben wird. Die Ideen haben also den Charakter der Totalität. Die einzelne Erfahrung ist stets nur ein Teil der Sphäre ihres Gebietes; das Ganze aller möglichen Erfahrung ist die Vorstellung einer Vollständigkeit und eine übergreifende Einheit. Solche Vorstellungen von Vollständigkeit und Totalität, die im Ganzen des Verstandesgebrauchs und seiner systematischen Einheit und in der Natur des Menschen begründet sind, haben transzendentalen Charakter und sind demnach die transzendentalen Ideen.

Diese Ideen als Vernunftbegriffe sind gegen die Verstandesbegriffe abzugrenzen, Ideen sind nicht konstitutiv. Sie bauen keine Erfahrung auf, sie sind bloß regulativ, d. h. erstrecken sich auf die Regeln unseres Verstandes. Was die Idee an Vollständigkeit und Ganzheit denkt, ist nicht ein Inhalt, der Erfahrung ermöglicht und mit aufbaut – die Idee gibt vielmehr die Anweisung auf eine höhere Einheit, die die Vernunft denkt und wodurch sie dem

Verstande die Vollständigkeit seines Gebrauchs gibt. Insofern sind die Ideen ein Beispiel dafür, was Kant im engeren Sinne unter Vernunft versteht.

(Eine weitere Kennzeichnung der Ideen: ihre Unbedingtheit, lassen wir hier aus dem Spiel, um den Gang der Entwicklung übersichtlich zu halten.)

Wir kommen zurück auf die Vorstellungen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Kant begründet sie als transzendentale Ideen, und es wäre nun die Aufgabe, im einzelnen ihren transzendentalen Charakter aufzuweisen. Kant tut das ausführlich im zweiten Buch der transzendentalen Dialektik, in dem er die Reihe der metaphysischen Disziplinen in drei Hauptstücken behandelt. Er entwickelt dort dem Ideencharakter entsprechend die *Unsterblichkeit* als den vollständigen Gedanken der Seele, er verfolgt die *Freiheit* in der fortschreitenden Reihe der Bedingungen der Welt, er gelangt zu einer Vorstellung *Gottes* als dem vollständigen Inbegriff der Möglichkeit aller Dinge.[27] Wir müssen hier absehen von den einzelnen Herleitungen und Begründungen und halten uns eng an die Entwicklung der eigentlichen Ideenlehre.

Im Zuge dieser Entwicklung stehen wir bei der Betrachtung der transzendentalen Ideen in Bezug auf die drei Beweise der eigentlichen Metaphysik vor einem neuen Tatbestand. Alle drei Vorstellungen meinen etwas Übersinnliches, aber näher betrachtet kommt die Unsterblichkeit und Freiheit dem einzelnen Menschen zu, während die Idee Gott selbst ein Einzelnes ist und meint. Wie versteht sich dieses Einzelne in seiner Einzigkeit? Der Umschlag an dieser Stelle ist der Übergang von der Idee zum Ideal, und so folgen wir zunächst dem Kantischen Texte in der Darstellung dessen, was »Ideal« meint.

Kant stellt fest: Die *Verstandes*begriffe und Kategorien gehen

[27] [Vgl. dazu die Mitschrift von Siegfried Bröse:
»Kant folgt in seiner transzendentalen Methodenlehre den überkommenen Teilen der Metaphysik:

	rationale Psychologie	Kosmologie	Theologie
Idee:	Unsterblichkeit	Freiheit	Gott«]

unmittelbar auf die Erfahrung und lassen sich, auf Erscheinungen bezogen, *konkret* darstellen. Den *Vernunft*begriffen oder Ideen fehlt dieser unmittelbare Bezug auf die Gegenstände der Wahrnehmung. Sie enthalten eine Vollständigkeit und systematische Einheit, der die Vernunft die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, aber sie lassen sich nicht in der Erscheinung voll zur Darstellung bringen [vgl. Kr.d.r.V. A 567 f., B 595 f.]. Selbst bei größtmöglicher Häufung aller Sachgehalte und Bestimmungen lassen sie sich ihrem *Begriffs*charakter entsprechend nicht in einem einzelnen Ding darstellen oder ausweisen.

Während die Ideen als Allgemeinvorstellungen für vieles gelten, ist das *Ideal* ein einzelnes durch die Idee Bestimmtes oder Bestimmbares, das noch weiter von der Wirklichkeit entfernt ist. In der wachsenden Fülle der Bestimmungen und ihrer Entwicklung zu einer »höchsten« Idee hin liegt die Richtung auf ein einzelnes, dieses – die Idee wird zu einer Idee in individuo, einem *Ideal* [A 568, B 596]. Zur höchsten Verwirklichung der Idee gehört, daß sie in einem einzigen, einzelnen voll verwirklicht ist. Das liegt in dem Maßstabs- und Leitbildcharakter der Idee. Das Allermaßgebendste und -bestimmendste kann nie ein Begriff sein, sondern nur ein einzelnes von *urbildlichem* Charakter. Wie die Idee die Regel gibt, so gibt das Ideal das Urbild der Bestimmung der Nachbilder [A 569, B 597]. Das zeigt der Sprachgebrauch. Die Rede: er ist ein idealer Lehrer oder – das Skigelände hier ist ideal, er ist ideal ausgerüstet, meinen sie ein wirklich Vorhandenes, das allen Anforderungen und Erwartungen genügt und allem weiteren Vorhandenen gegenüber den Charakter des besonders Maßgebenden und Bestimmenden hat. Diese Zuspitzung des Maßstabscharakters bis zur Erreichung eines Urbildes, das die Wirklichkeit nie berührt, ist das Kennzeichen des Ideals.

Was bedeutet nun im Sinne der Umwandlung
der Ideenlehre das *transzendentale Ideal*?

Wir stellen eine einfache transzendentale Überlegung an. Wenn wir die Prädikate der Dinge nicht bloß in ihrem logischen Verhältnis zueinander, sondern inhaltlich ansehen, müssen wir ein jedes Ding auf sein Verhältnis auf die gesamte Möglichkeit der Dinge hin betrachten. Bei dieser einheitlichen Blickrichtung ergibt sich der Begriff einer durchgängigen Bestimmung der Dinge. Jedem Ding, um Ding zu sein, kommt inhaltlich ein Prädikat zu, wodurch es mit einem Inbegriff aller Prädikate verbunden ist. Dieser Inbegriff aller Prädikate, der Gedanke einer gesamten Möglichkeit der Dinge, ist eine notwendige Vorstellung und ergibt so die *Idee* von einem Inbegriff aller Möglichkeit überhaupt [Kr.d.r.V. A 573, B 601]. Eine solche Idee setzt einen transzendentalen Inhalt oder ein transzendentales Substrat voraus, das der durchgängigen Bestimmung der Dinge zugrunde liegt und die Bestimmungen aller Dinge enthält. Nun können aber einzig die Realitäten (= Sachheiten) niemals die Negationen, die Data und den transzendentalen Inhalt zur Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge enthalten. Dadurch wird es klar, daß der Inbegriff aller möglichen Prädikate, der das transzendentale Substrat voraussetzte, nichts anderes ist als die Idee von einem *All der Realität* [A 575 f., B 603 f.]. Diese macht die absolute und vollständige materiale Bedingung der Möglichkeit von allem aus, was existiert und angetroffen wird. Diese Vorstellung einer Allheit der Realität läßt sich durch sich selbst durchgängig bestimmen, ordnen, bis zu einem bestimmten Begriff läutern und sich so als ein Einzelnes und als ein einziger Gegenstand fassen. Es ist die Entwicklung von der Idee zum Ideal, und so entsteht der Begriff eines einzigen Wesens, eines Alls der Realität – ein *transzendentales Ideal*. Dieses transzendentale Ideal wird zugleich gefaßt als *höchste* Realität (als ens realissimum), das alle Bestimmungen, die einem Seienden zukommen, mit umfaßt [A 578, B 606; vgl. A 608, B 636]. Es ist *Gott* – Gott durch die Systematik des

Denkens gefaßt als allgemeiner Begriff einer *Realität überhaupt* [A 577, B 605]. Um zu einem Abschluß ihres Denkens zu gelangen, braucht die Vernunft die Vorstellung eines solchen Wesens, von dem Kant selbst sagt, daß seine Existenz damit nicht erwiesen ist [vgl. A 579, B 607].

Ein Beispiel für diesen Gottesbegriff enthält der ontologische Gottesbeweis [A 592 ff., B 620 ff.], der aus der Idee und dem Wesen Gottes auf seine Existenz schließt. Wenn Gott als All der Realität und Inbegriff aller Prädikate und Sachheiten gedacht wird, so kann ihm die Bestimmung der »Existenz« nicht fehlen. Wenn Gott alle Prädikate in sich vereinigt, die zur Vollkommenheit eines Wesens gehören, dann muß er auch existieren.

Diese Begründung des transzendentalen Ideals macht besonders deutlich, wie Kants Ideenlehre durch die praktisch-dogmatische Metaphysik vorbestimmt ist. Kant will den dritten Bereich der Metaphysica specialis und ihren Sachgehalt *sichern* für die praktische Vernunft und muß daher darstellen, in welcher Weise wir Gott notwendig als Idee denken. Seine Ideenlehre ist den Gehalten seiner praktisch-dogmatischen Metaphysik angepaßt. Hinter den transzendentalen Ideen und dem transzendentalen Ideal stehen die Grundvorstellungen der christlichen Überlieferung, die noch immer das Denken beherrscht und nur die Form und den Anspruch ihrer Gültigkeit geändert hat. Der Umbau der Ideenlehre erfolgt nicht nur durch die schärfere und so noch nie gestellte Ausgangsfrage der Kritik – dahinter steckt die Macht der christlichen Metaphysik, die auch durch Kant nicht gebrochen wird.[28]

[28] [Nach der Mitschrift von Siegfried Bröse gab Heidegger noch eine kurze Erläuterung des Titels und Begriffs des »Idealismus« (vgl. Anhang II.2, Mitschrift Siegfried Bröse Nr. 6, S. 737 f.).]

2. Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus (Monadologie)
Wintersemester 1935/36

1. Sitzung (6. XI. 35)

Leibniz' Weltbegriff *und* der deutsche Idealismus.

Es wird vorausgesetzt, daß beide in einer wesentlichen Beziehung stehen.

Wir werden also aus dem Studium von Leibniz' Werk eine Erhellung des Wesens des deutschen Idealismus erwarten dürfen und umgekehrt werden wir von dem uns zeitlich und vielleicht auch verständnismäßig näher stehenden deutschen Idealismus aus einen Zugang zu Leibniz erwarten, dies um so mehr, als wir wissen, daß wenigstens Schelling und Hegel sich eingehend mit Leibniz beschäftigt haben.

Was wir aber über die Aufhellung dieser gesuchten Zusammenhänge *hinaus* erwarten, das ist eine Förderung unseres *eigenen* philosophischen Fragens oder besser gesagt eine Erweckung desselben.

Leibniz' Werk[1] gehört der zweiten Hälfte des 17. und dem Anfang des 18. Jahrhunderts an. Es wird nach rückwärts gesehen begrenzt vor allem durch Descartes, der wiederum auf der Scholastik fußt. Aus größerer Ferne hatte die Antike Einfluß auf Leibniz. Gleichzeitig mit ihm ist die englische Philosophie, die ihrerseits wieder auf Descartes steht. Mit allen diesen vorgängigen und gleichzeitigen Geistesgestalten hat Leibniz sich unermüdlich auseinandergesetzt. Sein bewußtes Bestreben ging darauf aus, alle europäische Geistigkeit in sich aufzunehmen und in einer neuen Einheit zu fassen.

[1] [Die Mitschrift von Karl Ulmer verweist auf die Ausgaben der philosophischen Schriften von (Carl Immanuel) *Gerhardt* (1816–1899) und den »Hegelschüler« (Johann Eduard) *Erdmann* (1805–1892) (Gottfried Wilhelm Leibniz, Die philosophischen Schriften. (7 Bde.) Hg. von C. I. Gerhardt. Berlin: Weidmann 1875–1890; ders., Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia. Instruxit J. E. Erdmann. Berlin: Eichler 1840).]

Nicht zum wenigsten spielt in diese Bestrebungen hinein die in seiner Zeit mächtig emporstrebende mathematisch-physikalische Forschung und Spekulation, die er selbst ganz aufgenommen und in epochemachender Weise neu gestaltet hat.

Von Leibniz aus nach vorne gesehen, stoßen wir auf Kant und nach ihm auf den deutschen Idealismus. Dieser fällt in die Zeit von 1790 bis 1830. Er bedeutet die denkerische Ausgestaltung einer tiefgehenden und umfänglichen geistigen Bewegung in Deutschland, die wir die deutsche Bewegung nennen können, und die vor allem durch die Dichter der klassischen und romantischen Periode, allen voran durch Goethe und Schiller, repräsentiert wird. Die nähere Charakterisierung des Wesens der deutschen Bewegung bleibt vorbehalten.

Die Denker des deutschen Idealismus sind vor allem Fichte, Schelling und Hegel, alle drei fußend auf Kant und ohne ihn nicht denkbar.

Als äußerlichen Leitfaden stellen wir eine kurze chronologische Übersicht über die Hauptwerke von Descartes, Leibniz, Kant und den deutschen Idealismus zusammen.

Descartes lebte 1596–1650.

Sein Hauptwerk: Meditationes de prima philosophia erschien 1641, vier Jahre zuvor 1637: Le discours de la méthode.

Leibniz lebte 1646–1716. Die wichtigsten Abhandlungen sind:

Discours de métaphysique 1686[2] und die Monadologie 1714. Beide Titel stammen nicht von Leibniz selbst, sondern von späteren Herausgebern.

Kant lebte 1724–1804, sein Hauptwerk die Kritik der reinen Vernunft erschien 1781.

Fichte lebte 1762–1814.

Schelling lebte 1775–1854.

Hegel lebte 1770–1831.

Die ausschlaggebenden Werke dieser drei sind

Fichtes Wissenschaftslehre von 1794

[2] [Im Protokoll steht versehentlich 1685.]

Schellings System des transzendentalen Idealismus 1800
Hegels Phänomenologie des Geistes 1807.

Diese drei Werke bilden eine innere Einheit; sie haben in sich denselben großen Zug, sie sind schwer faßlich, etwas Geheimnisvolles springt uns aus ihnen entgegen. Sie repräsentieren in vorderster Linie den deutschen Idealismus. In das Verständnis des deutschen Idealismus einzudringen, ist sehr schwer. Dies von Leibniz ausgehend zu versuchen und dann aus dem erlangten Verständnis wieder auf Leibniz zurückzublicken, soll die Aufgabe unserer Übungen sein.

Was ist nun das Wesen des deutschen Idealismus? Zuvor müssen wir offenbar fragen, was ist Idealismus überhaupt? Idealismus ist die Bezeichnung für eine philosophische Denkweise, bei der die Ideen eine Rolle spielen.

Welche Rolle spielen die Ideen in der Philosophie und was sind Ideen?

Philosophie hat es immer zu tun, ob ausdrücklich ausgesprochen oder nicht, mit der Frage nach dem Sein des Seienden, d. h. mit der Frage nach dem, was das Seiende ist, sofern es ist, nach dem Wesen des Seienden als Seienden. Sofern eine Philosophie nun das Wesen des Seienden auffaßt als Idee, spricht man von idealistischer Philosophie oder von Idealismus.

In diesem Sinne ist die ganze abendländische Philosophie von ihrem Beginn bei den Griechen bis heran an unsere Zeit Idealismus gewesen. Die bisherige abendländische Philosophie ist von vornherein als Idealismus einseitig festgelegt und hat mit der Auffassung des Seins als Idee auch dem Dasein des abendländischen Menschen einen ganz bestimmten unausweichlichen Charakter aufgeprägt.

Was ist nun aber diese Idee, die als Wesen alles Seienden aufgefaßt das philosophische Fragen und nicht weniger die Existenz des Menschen in einer über 2000-jährigen Geschichte maßgebend bestimmt hat?

Zur Beantwortung der Frage nach der Idee wollen wir ganz kurz und schematisch die Ideenlehre Platos skizzieren, als die

erste maßgebende Prägung, um weiterhin die Wandlungen des Begriffs der Idee bis zu unserer Zeit kurz zu verfolgen.

Die Idee, ἰδέα, εἶδος von dem Stamme id = sehen ist das Gesichtete, das, was dem Anblick sich bietet, das, was wir den Dingen ansehen.

Dies εἶδος macht das eigentliche Sein des Dinges aus, das was es ist, τὸ τί ἐστιν. Diese Lampe, dieser Stuhl, was er selbst ist, sein Wesen, seine οὐσία.

Das Wesen des Dinges, die οὐσία, ist das Gesichtete, das gesichtete Ding selbst.

Ganz fern liegt dem εἶδος, daß es etwa eine Vorstellung, ein Bild oder dergleichen von dem Ding sei. Εἶδος ist vielmehr das seiende Ding selbst in seinem Sein.

Dies Gesichtete und das es als Gesichtetes erfassende Sehen wird nun aber von vorneherein in einem erweiterten Sinne von Sehen gefaßt. Wir erfassen das Ding ja nicht nur im Sehen, sondern auch im Hören, Tasten, Riechen, Schmecken. All dies zusammen ist das erweiterte Sehen, das Gesichtete – εἶδος – läßt sich in demselben Sinne weiter fassen.

Das Sehen im engeren Sinne, soweit es irgendwie mit den Augen zusammenhängt, hat vor den übrigen genannten Momenten des erweiterten Sehens die größere Reichweite und Mächtigkeit voraus, es hat dadurch den Vorrang und gibt dem εἶδος den Namen.

Das, was wir nun dem Ding als sein εἶδος ansehen, hat bei näherem Zusehen einen bestimmten Charakter, den Charakter des κοινόν, des Allgemeinen, das z. B. jedem Stuhl, jeder Lampe zukommt. Wenn ich den einzelnen Stuhl vernichte, z. B. verbrenne, wird das κοινόν die Idee »Stuhl« nicht mit zerstört. Es kann außer dem einen Stuhl viele Stühle geben.

Das εἶδος als κοινόν ermöglicht alle diese Stühle. Dieses Mögliche und Ermöglichende ist dann zugleich, wenn ich z. B. anstelle des zerstörten wieder einen Stuhl brauche, das Leitende für dessen Herstellung, es ist das, welches zeigt, wie ein Stuhl auszusehen hat, wenn ich ihn machen will. Das εἶδος ist so Beispiel, παράδειγμα für alle herzustellenden Stühle.

Das im voraus Vorgestellte, das, was ich mir vorstelle, wie ein Stuhl im allgemeinen aussieht, ist das Vorbild, nach dem jeder Stuhl gemacht werden muß. Idee ist Vorbild oder, wie Kant auch sagt, Urbild [Kr.d.r.V. A 318, B 374].

Das εἶδος hat aber auch noch eine andere Seite. Wenn ich einen Stab ins Wasser halte, so wird ein gebrochener Stab gesichtet. Er gibt den Anblick, sieht so aus, als sei er gebrochen, ist aber nicht gebrochen. Der Anblick des gebrochenen Stabes ist Schein. Schein gibt es nur, wo sich etwas zeigt, wo es ein εἶδος gibt. Dieses Aussehen, was nur so aussieht wie, aber nicht *ist* das, als was es aussieht, nennen die Griechen εἴδωλον, kein εἶδος, sondern nur *wie* ein εἶδος. Bei weiterem Eindringen in das Wesen des Dings muß sich zeigen, daß jedes εἶδος in irgendeiner Hinsicht εἴδωλον ist, daß Sein und Schein sich nicht ganz trennen läßt. Diesem Schwanken zwischen Sein und Schein gegenüber hat die Philosophie die Aufgabe, einen Einhalt zu gebieten, σῴζειν τὰ φαινόμενα, = das, was sich zeigt, retten, fassen in dem, was es ist, das εἶδος stellen als τὸ τί ἐστιν, als οὐσία, im Erblicken es bestimmen.

Die Idee bestimmt, bewahrt, erhält das Was-sein der Dinge, das, was die Dinge selbst sind. Deshalb sind die Ideen nun das ὄντως ὄν, das im eigentlichen Sinne Seiende.

Wir sind hier zu einem kleinen Aufenthalt genötigt:

Das ἰδεῖν der Idee ist ein Sichten. Wie geschieht aber das Sichten? Etwa mit den Augen, dem Gehör usw. Ist das Gesichtete nur das, was ich mit den Augen sehe? Kann ich diesen Stuhl z. B. überhaupt sehen? Ein Stuhl aus Brotteig, mag er auch genau aussehen wie ein hölzerner Stuhl, ist kein Stuhl. Auch das Tasten hilft mir nicht weiter, wenn ich nicht zuvor sichte: den *ganzen* Stuhlcharakter, den Stuhl etwa als wegstellbare Sitzgelegenheit. Nicht, was ich mit Augen sehe, Farbe und Umriß und Belichtung, auch nicht, was ich taste, das Harte oder Weiche, sondern der Stuhl in seinem Stuhlcharakter wird gesichtet und ist vorher schon immer gesichtet als Idee.

Auch das Gesichtete als Erhörtes ist nie ein bloßes Geräusch. Ich erhöre nicht Geräusche, sondern ein Auto, eine marschierende

Kolonne und dergleichen, schlimmstenfalls höre ich irgendetwas, von dem ich noch nicht weiß, was es ist, aber doch etwas.

Kann der Hund den Stuhl sehen? Er sieht wohl etwas da, wo wir den Stuhl sehen, aber er sieht nicht den Stuhl, dazu müßte er wissen von Sitzen und wie ein Mensch sitzt. Was ein Hund sieht, wissen wir nicht. Aber er sichtet nicht einmal sein eigenes Niederducken als Idee, er duckt nur nieder, er müßte ja sonst ein κοινόν sichten, und dazu müßte er sprechen können.

Das, was wir »Sinneswahrnehmung« nennen, ist isoliert gar nicht auffindbar, es ist von vorneherein schon eingebaut in das, was wir »Welt« nennen.

Die Ideen sind also das, was das Sein der Dinge ausmacht, also ein solches, was wir eigentlich nicht sehen können, wenn wir Sehen gleichsetzen mit Wahrnehmen durch die Augen (bzw. die anderen Sinne).

Sehen hat dabei doppelte Bedeutung:

1. Sehen als unmittelbares Erfahren von Etwas.
2. Sehen in einem weitesten Sinne: als Idee. (Wir gebrauchen in solchem Sinn die Redewendung: »Ich sehe, ich habe mich geirrt.«)

In dem Daseinscharakter der Griechen lag es irgendwie, daß das Sehen mit den Augen, das sich Aufhalten im Anblick der Dinge und Gestalten so vormächtig war, daß es bei ihnen die Form der Erfahrung überhaupt ausmachte. So gewann die Idee, das Sehen und Sichten die umfassende Bedeutung, die es seitdem behalten hat. Das spricht sich auch darin aus, daß ein anderes griechisches Wort für Sehen, das θεωρεῖν, die Schau, die Theorie, die Bedeutung des Wissens überhaupt gewonnen hat.

Diese Idee bestimmt also das Sein der Dinge, nicht nur der Dinge, die der Mensch macht, sondern auch das Sein der Dinge, die der Mensch nicht gemacht hat, der φύσις. Auch sie ist erstanden, aufgegangen nach Ideen, nach den Urbildern, die das allwirkende Prinzip, der Demiurg, in sich trägt.

Dieser Gedanke wurde dann später auf den christlichen Gottesbegriff übertragen. Er kommt auf dem Wege über den Neupla-

tonismus zum klassischen Ausdruck in der Theologie des Augustinus.

Die Ideen rücken ein in das Sein Gottes. Sie sind von Gott ursprünglich geschaut, nicht von den vorhandenen Dingen abgelesen, sondern vor aller Zeit im schöpferischen Akt gesichtet. Nach diesen schöpferischen Ideen sind die einzelnen Dinge gestaltet.

Mit der weiteren Ausführung dieses Gedankens beschäftigte sich das Mittelalter. Es entstand das Problem des Verhältnisses der Ideen, der κοινά oder Universalien zu den einzelnen Dingen, der sogenannte »Universalienstreit«. Wenn es überhaupt Ideen gibt, dann müssen sie ante rem (vor dem Gemachten selbst), nämlich in den Gedanken und dem Dasein Gottes sein.

Nun ist aber die Frage, ob diese Ideen auch in den Dingen sind, in re, ob sie in sie eingegangen sind und in ihnen wesen, oder sind die Ideen nur post rem, d. h. etwas, das wir, die die Dinge Betrachtenden, erst nachträglich aus den Dingen herausziehen, indem wir den Dingen etwas ansehen und dieses im Wort festlegen, ihm einen Namen geben, so daß Idee nur Name wäre?

Dies ist die Auffassung des »Nominalismus« im Gegensatz zu dem mit ihm in Streit liegenden »Realismus«.

Der Nominalismus drängte sich in den Vordergrund. Ideen sind also Namen, Worte. Nun sind Worte aber menschliche Worte, ihre Bedeutungen sind die Deutungen des Menschen, sie sind etwas von uns Vorgestelltes.

Die Idee, die nach der früheren Lehre in Gott war, ist nun in den Menschen gerückt. Die Entwicklung, oder sollen wir besser sagen, der Verfall des Denkens, geht von da aus entscheidend weiter. Nicht nur die Vorstellungen, die ich im Allgemeinen habe (die κοινά), werden nun Ideen genannt, sondern auch jegliches Einzelne, was ich vorstelle, sogar bis hinab zu den sogenannten Sinnesempfindungen ist Idee.

Diese letzte Herabsetzung der Idee setzt ein bei Descartes. Für ihn ist idea = jede Art von Vorstellung, worin irgendetwas gegeben ist. Breit ausgetreten wird diese Richtung von den Engländern; unter der Führung von Locke und Hume nivellieren sie

vollkommen den ursprünglich erhabenen Sinn der Idee. Auch bei Leibniz spielt dieser herabgesetzte Begriff von Idee eine Rolle, obzwar er ihn anders gestaltet als die Engländer.

Erst Kant machte eine Anstrengung, dem Worte Idee seinen alten erhabenen Sinn wieder zu geben.

Wie kommen wir nun von dieser Auffassung der Idee als Vorstellung zu der Gedankenwelt, die wir den deutschen Idealismus nennen?

Schon bei Descartes ist idea = Vorstellung doppeldeutig, sie bedeutet:[3]

1. das Vorstellen, die Tätigkeit des Vorstellens,
   actus, operatio, idea materialiter spectata
   und
2. das Vorgestellte, idea formaliter spectata.
   Das erste ist das Vergegenwärtigen.
   Das zweite ist das Vergegenwärtigte.

Beides, die perceptio und das perceptum, wurden nun in Eins genommen. Beides ist in mir, dem isolierten Subjekt.

So entstand die Frage, ob denn draußen, außer mir, außerhalb dieses »Kastens« überhaupt etwas sei, und wenn dies, wie dann das Subjekt, der Mensch aus diesem seinen Kasten herauskommen könne zu den Dingen da draußen. Die sogenannte Außenwelt wurde problematisch, man suchte nach der Theorie des Erkennens der Außendinge.

Dies Streben geht völlig in die Irre. Das Grundverhältnis: »Mensch – Welt«, statt wirklich erfaßt zu werden, wurde von vorneherein verdeckt durch eine ganz unwahre Konstruktion.

Es ist konstruiert: der Mensch als isoliertes Subjekt, welches Vorstellungen hat, die irgendwie den außer ihm ebenfalls isolierten Dingen entsprechen sollen.

Nach dieser Entsprechung sucht auch Leibniz. Welche Rolle spielt die Idee nun im deutschen Idealismus?

[3] [Vgl. René Descartes, Meditationes de prima philosophia, Responsio (ad quartas Objectiones). In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII, p. 232; Meditationes, Praefatio ad lectorem. In: Œuvres de Descartes, tom. VII, p. 8.]

Wir wenden uns zuvor zu Kant.

Bei Kant sind Ideen Vorstellungen, die das Besondere haben, daß sie eine Totalität umfassen. Eine solche Vorstellung ist z. B. »Welt« als die Allheit der Erscheinungen [vgl. Kr.d.r.V. A 419 f., B 447]. Diese Allheit ist aber nicht etwa eine Summe, die aus der Zusammenfügung aller einzelnen Erscheinungen nachträglich entstünde, sondern sie ist schon vor den Erscheinungen seiend, sie gibt den Erscheinungen von vorneherein ihren Bereich und durch ihn das Sein.

Die Ideen Kants sind Vernunftbegriffe, die das Sein der vorgestellten Dinge im Hinblick auf eine Totalität von vorneherein regulieren. So hat die Idee bei Kant zwei Seiten, sie ist

1. im Subjekt als regulierende Vorstellung im Hinblick auf Totalität
2. im dadurch regulierten Sein der Dinge.

Auch im deutschen Idealismus behalten die Ideen die Bedeutung von Bestimmungen des Seins und gleichzeitig des Vorstellens jener Bestimmungen.

Aber das Vorstellen ist nun im deutschen Idealismus im anderen Sinne total als bei Kant, es ist nämlich nicht mehr Vorstellen des einzelnen Menschen, sondern absolutes Vorstellen, d. h. Vorstellen des absoluten Geistes selber. Der absolute Geist ist Subjekt des Vorstellens.

Für Hegel schließlich ist die Idee ein in stufenweiser Entfaltung zum Sichselbstwissen-kommen des absoluten Geistes, das ist Gottes.

Von diesem kurzen Überblick über die ganze abendländische Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Idee wenden wir uns zunächst erstmalig zu Leibniz, und zwar zu seiner »Monadologie«, der Lehre von den Monaden. Was ist Monade?

Der Begriff Monade, μονάς = ἕν ist doppelsinnig. Eines, ἕν ist 1. Einheit in sich und 2. die Eins, zu der noch eine Eins kommen kann, ein 1 + 1, das Prinzip der Zahl und der Quantität.

Wir fassen die erste Bedeutung *Einheit* ins Auge. Schon die Eleaten und Pythagoräer haben das ἕν im Sinne von Einheit als ὄν

bestimmt. Ihnen folgt Plato. Aristoteles gibt in seiner Metaphysik Iota [Buch X] eine ausführliche Abhandlung über das ἕν.

Wenn auch nur etwas ist, so ist es dieses Eine, diese Einheit. Es ist dieses Eine und nicht das Andere. Die Einheit schließt sich in sich ab, wendet sich gegen jedes Andere, das sie als diese Einheit nicht ist. Und doch nur in dieser Wendung gegen das Andere ist das Eine. Wenn Anderes nicht wäre, gäbe es keine Einheit.

Das Seiende ist stets Eines, das ὄν ist das ἕν. Omne ens est unum.[4] Soviel nur vorläufig.

Von der Monadologie, der Lehre von der μονάς geht eine Brücke zum deutschen Idealismus. Beide Gedankengebäude haben es mit dem Sein zu tun.

Das Sein ist einmal = ἕν, μονάς, Monade.

Aber auch die Idee hat es mit dem Sein zu tun, sie ist ja das ὄντως ὄν bei den Griechen und in der abgeschwächten Bedeutung der Verfallszeit ist die Idee Vorstellung.[5]

Vorstellung ist aber das Wesen des Seienden. Seiendes ist Vorstellung, ist Idee.

Wenn nun sowohl die μονάς – als auch die Idee auf das Sein deuten, so wird sowohl die Monadologie Leibnizens, als auch der Idealismus in der deutschen Bewegung von den Grundbestimmungen des Seins handeln, und damit werden sozusagen beide Gedankenwerke, die Monadologie und der Idealismus, ein gemeinsames Thema haben, das echt philosophische Thema der Frage nach dem Sein.

Die Frage nun, die wir uns als das Thema unserer Übungen stellen, ist diese:

Inwiefern muß gerade die Einheit, die Monade, die das Seiende

[4] [Das Wort »ens« fehlt versehentlich in dem lateinischen Satz des Protokolls und wurde nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs, die mit dem von ihm erstellten Protokoll der 1. Sitzung weitgehend identisch ist, ergänzt.]

[5] [Vgl. dazu die Mitschrift von Karl Ulmer: »Wenn nun das ἕν eine Bestimmung des Seins ist, dies aber auch die Idee ihrem Wesen nach tut, so ergibt sie eine mögliche Bezogenheit von Idee und ἕν. (Das ἕν macht das Wesen des ὄν aus, *nicht* umkehrbar.) *Das Problem:* ἰδέα ›und‹ ἕν (wenn die Einheit das Sein als solches bestimmt, wie hat sie den Charakter einer Idee d. h. perceptio)«.]

als solches bestimmt, gleichzeitig den Charakter der Idee haben, oder wie Leibniz sagt, der perceptio?

Dies Problem hat Leibniz sich ausdrücklich gestellt und er hat es durchgreifend behandelt, indem er es von verschiedenen Seiten her in Angriff nahm.

Er war dabei, wie bereits gesagt, an den philosophischen Bereich seiner Zeit gebunden, an die Fragestellungen, die ihm von Descartes in Abhängigkeit von der Scholastik gegeben waren, sowie an die Weiterentwicklung dieser Fragestellungen in der englischen Philosophie.

Leibniz nahm die ihm gebotenen Fragen auf. Er kam aus ihnen heraus zu einer schöpferischen Neugestaltung. Seine Arbeiten, meist in Briefen und kurzen Abhandlungen niedergelegt, bestanden dabei ebensosehr in einer umfassenden Aufnahme der ihm vorgegebenen Denkbereiche, als in einer unermüdlichen Auseinandersetzung mit ihnen.

Daher die Vielfältigkeit seines Werkes.

Das Ergebnis dieses Werkes war die Aufstellung des Zusammenhanges zwischen ἕν und ὄν in einer genialen Neuschöpfung.

Einen erheblichen Einfluß auf diese Neuschöpfung hatten, wie bereits gesagt, die damaligen Probleme der Mathematik und Physik, die Leibniz begierig aufnahm und in neue Bahnen lenkte.[6]

Das zentrale Problem der Physik war das Wesen der Einheit des physikalischen Körpers, das Leibniz nicht wie Descartes in der extensio, sondern in dem von ihm geklärten Begriff der Kraft sah.

Der Begriff der Kraft wird auch in Leibnizens Metaphysik aufgenommen.

Nach diesen allgemeinen einleitenden Bemerkungen wenden wir uns nun zu dem besonderen Studium der Abhandlung Leibnizens, die in ausgezeichneter Weise geeignet ist, in sein Werk einzuführen, zur Monadologie.

[Wilhelm] Hallwachs

[6] [Nach der Mitschrift von Karl Ulmer verweist Heidegger in diesem Zusammenhang auf die großen zeitgenössischen Naturforscher, die im Abschnitt Nr. 72 seines Manuskripts (Hauptteil, S. 452 f.) angeführt sind.]

2. und 3. Sitzung (13. und 27.XI.35)

Nachdem wir in großen Zügen die Entwicklung des Idee-Begriffs von den Griechen an bis zum deutschen Idealismus festgelegt und zuletzt das Verhältnis von Idee und Monade in Beziehung zum Sein vorläufig geklärt haben, gehen wir an unsere eigentliche Aufgabe, die Monadologie heran.

Diese ist eine der spätesten Schriften von Leibniz. Er selbst hat sie nicht veröffentlicht, sie erschien erst zwei Jahre nach seinem Tode (1716). Diese Schrift ist nicht sehr umfangreich. In knappen äußerlich aneinander gereihten Sätzen gibt sie Leibnizens eigentliche Philosophie mit ihrem Kernpunkt, eben die Lehre von der Monade. Scheint sie auch zur Einführung reichlich schwierig, so stellt sie uns doch unmittelbar in sein Fragen hinein. Der französische Text veranlaßt uns, vorsichtig, ohne jede Gewaltsamkeit, allmählich die richtige Übersetzung, die ja immer schon Interpretation ist, herauszuarbeiten.

Leibnizens System ist für den gesunden Menschenverstand auf den ersten Blick und noch auf weite Sicht hin höchst befremdlich. Für uns gilt es, die Grundstellung zu begreifen, von der aus er philosophierte. Der Text ist für diese unsere Aufgabe gleichsam der Rahmen. Wir wollen zunächst, ohne am Einzelnen hängenzubleiben, einen Überblick über das Ganze gewinnen. Es wird sich manches im weiteren Verlauf als Scheinproblem herausstellen, die wirklichen Fragen aber werden aus Leibnizens eigentlicher Position allmählich geklärt werden.

Was ist nun in den ersten 36 Paragraphen, die wir uns vorgenommen haben, überhaupt gesagt? Welches ist der Gang der Fragestellung? Ganz allgemein handelt es sich darum: Was ist eine Monade? Damit beginnt der erste Paragraph: Unsere Monade ist nichts anderes, als eine einfache Substanz. Doch was heißt hier einfache Substanz? Wir übersetzen es mit »In-sich-stehen«. Diesem steht das Zusammengesetzte gegenüber, in das das Einfache, wörtlich übersetzt, eintritt. Das Einfache aber ist ohne Teile. Wie aber? Dieses Einfache, Unteilbare, soll in das Zusammengesetz-

te eintreten und dort zum Teile des Ganzen werden. Kann aber ein Einfaches, Unteilbares, selbst zum Teile werden? Wir müssen entrer anders übersetzen. Entrer heißt auch teilnehmen (z. B. entrer dans la douleur) oder auch mit-, übernehmen. Ein räumlicher Sinn ist auch deshalb schon ausgeschlossen, weil das Einfache ohne Teile und raumlos ist, wie Leibniz in der Theodizee II § 20 darlegt.[7]

Diese Mehrdeutigkeit der Worte, der Gebrauch in verschiedenen Dimensionen, ist eine Schwierigkeit der Leibnizischen, wie jeder anderen philosophischen Position.

§ 2 scheint das Gegenteil zu sagen. Das Zusammengesetzte ist hier gefaßt als eine Anhäufung von Einfachen, als ein Aggregat. Somit wird die Monade zum Teil des Ganzen. Das widerspricht aber ihrem Charakter. Wie lösen wir diesen Widerspruch? – »aggregatum *des* simples«[8]– »des« ist hier genetivus subjectivus. Wir übersetzen es nicht mit »von« oder »aus« Einfachen, also genetivus objectivus, sondern mit »aufgrund« des Einfachen. Die Einfachen sind hier nicht untergeordnete Teile, sondern die Subjekte, gleichsam die Herren des Aggregates. Hier liegt Leibnizens Problem: das Verhältnis des Einfachen, Raumlosen, zum Aggregat, oder der Monade zum Körper.

Nach diese vorläufigen Klärung der beiden ersten Paragraphen untersuchen wir den Gedankengang des Ganzen. Wir kommen zur folgenden Gliederung.

§§ 1–36 handelt von den Monaden allgemein, was sie sind. Bei § 18 ist ein Einschnitt. Bis dahin ist gesagt, was zu jeder Monade als Monade gehört. Mit § 18 aber folgt ein bestimmter Aufbau der Monaden.[9] Die unterste Stufe sind die gänzlich nackten, wie er

[7] [Die Angabe ist falsch. Die Raumlosigkeit (»sans étendue«) bezieht sich auf § 10 der einleitenden Abhandlung mit dem Titel »Discours preliminaire de la conformité de la foi avec la raison« (Gerh. VI, 56) der Essais de Theodicée.]

[8] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs ergänzt. »des« bezieht sich auch in dem handschriftlich verfaßten Protokoll auf den *französischen* Text von § 2 der Monadologie, da das Wort in lateinischen Buchstaben geschrieben ist – im Gegensatz zum übrigen Text in der deutschen Handschrift.]

[9] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Mit § 19 beginnt der Hinweis

sagt. Diese sind von sich vollkommen benommen, nicht bei sich selbst, d. h. sie haben kein Wissen um sich und die Welt. Die nächste, höhere Stufe hat ihnen gegenüber das Gedächtnis, d. h. eine gewisse Fähigkeit des Behaltens. Das Behalten ist dabei in gewisser Weise verfügbar. Doch dabei ist diese Monade immer noch in bestimmter Benommenheit. Zwar nicht mehr so, wie die unterste, aber noch nicht so über sich verfügbar wie die höhere Monade, der Geist. Was diese dritte Stufe auszeichnet, ist die Reflexion, das Selbstbewußtsein. Zwar hat auch das Tier seine Welt, aber in Benommenheit in seinem Umkreis kommt es nicht aus sich selbst heraus. Der Geist aber kann sich aus sich zu sich selbst stellen, oder wie Kant es formuliert hat, er kann »ich« sagen. Keine Art von Monaden deckt sich mit der Ich-Auffassung von Descartes, der das »ich« als »cogitans« begreift. Ego = ego cogito. Cogitare umfaßt hier alle Arten des Sich-Verhaltens, also neben dem Denken auch Fühlen, Wollen usw. Ich denke = Ich verhalte mich zu etwas. Wesen des cogitare ist: cogito me cogitare. Jede perceptio ist eine apperceptio. Hier stimmt in gewissen Grenzen Descartes mit Leibniz überein. Beide haben das Sein im »Ich«. Dadurch ist nach Leibniz der Mensch Mensch, daß er auf sich selbst gerichtet ist. Indem er sich auf sich selbst bezieht als »Ich«, erfaßt er das Sein. – Descartes geht von der Zweifelhaftigkeit alles Seienden aus und sucht deshalb für sein Wissen eine absolut feste Grundlage, ein »fundamentum inconcussum«. In all meinen Zweifeln »bin ich«, »ego« cogito, sentio, dubito, volo. Was erfahren wird, ist »ich bin«. Damit habe ich das Sein.[10]

Weil wir solche Monaden sind, die um das Sein in seiner Mannigfaltigkeit wissen, ist damit gegeben, daß unser Wissen gewissen Regeln unterliegt. Mit dem Satz vom zureichenden Grunde endet in § 36 der erste große Sinnabschnitt.

auf einen bestimmten Aufbau der Monaden und auf eine Stufenfolge innerhalb der Gesamtheit der Monaden.«

Die Angabe der Paragraphen (ohne weitere Zusätze) bezieht sich im folgenden immer auf die Monadologie (Gerh. VI, 607–623).]

[10] [Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 1, S. 752.]

Alle bisher behandelten Monaden haben trotz ihrer grundlegenden Unterschiede das Gemeinsame, daß sie »geschaffen« sind. §§ 36–48 handelte von der ersten, ungeschaffenen Monade, von Gott. In §§ 48–90 geht der Weg wieder zurück zu den anderen Monaden und sucht die Unterschiede und Bezüge zwischen diesen und der Zentralmonade festzustellen.[11]

Übersehen wir noch einmal das Ganze, so sieht Leibnizens Verfahren wie deduktiv aus. Aber das ist nur Schein. Wohl geht er von allgemeinen Überlegungen aus, von einem methodisch geschlossenen Beweisgang aber kann nicht die Rede sein. Mit immer neuen, unbewiesenen Sätzen sucht er zunächst einmal eine Ordnung in das Ganze zu bringen.[12]

Nun kehren wir wieder zur Auslegung im Einzelnen zurück. Der Ausgangspunkt der Betrachtung war: Es gibt Zusammengesetztes. In Abhebung hiergegen wird dann die Monade als Einfaches, also negativ entwickelt. Das Zusammengesetzte findet er vor im Bereiche der Physik, in eben dem, der damals in Frage stand. So greifen in der Monadologie Physik und Metaphysik ineinander.

Das Einfache, haben wir in § 1 und § 2 gesagt, ist ohne Teile. Was das heißt, wird in § 3 genauer bestimmt. Teile und Teilbarkeit gibt es nur im Raum. Ausgedehnt ist, was Dimensionen hat, und zwar im dreidimensionalen Raum oder in der eindimensionalen Zeit.[13]

Seine Monaden nennt nun Leibniz die wahren Atome in der Natur. Doch wie Atom? Ist ἄτομος nicht gerade vom Begriff der Teilbarkeit her gewonnen? Liegt es also nicht in der Ebene des

[11] [Ergänzung nach den Mitschriften von Wilhelm Hallwachs und Karl Ulmer (hier in runden Klammern angefügt):
»Also ist die Einteilung so:
1) Wesen der Monaden überhaupt (§§ 1–18)
2) Stufenaufbau der geschaffenen Monaden
3) Ungeschaffene Monade (§§ 36–48).
(§§ 48–90 und wieder zurück von Gott zum Ergreifen der Monade.)«]

[12] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Wir finden hier kein geschlossenes System eines Beweisganges, sondern einfach nur eine möglichst einsichtige *Ordnung* des Ganzen des Seienden, des ›Universums‹.«]

[13] [Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 2, S. 752 f.]

Raumes? Das ist der Fall beim physikalischen Atom, als einer durch fortgesetzte Teilung erreichten, selbst nicht mehr teilbaren Substanz. Das »veritable atome« ist ein solches, bei dem von Teilbarkeit oder Unteilbarkeit zu reden schlechterdings keinen Sinn mehr hat.[14] So sind die wahren Atome die Elemente der Dinge, freilich Element wieder im philosophischen Sinne.

Elemente, griechisch στοιχεῖα, sind zunächst die Bestandteile gegenüber dem Ganzen, dem ὅλον, z. B. die Silben gegenüber dem Worte und die Worte gegenüber der Silbe.

Bei Aristoteles ist στοιχεῖον näher bestimmt als ἀρχή im Sinne von Grund, nicht Element als Bestandstück.[15] So sind die Atome als die wahren Atome auch die wahren Elemente der Dinge. So spricht Leibniz auch in einem Brief an des Bosses (Schmalenbach[16] 46) von den Monaden als unitates, Einheiten und als fundamenta.[17] Und in einem Brief an Bierling [vom 14. Januar 1712] (Gerh. Bd. 7. S. 503) spricht er vom Verhältnis der Atome zu den Monaden. Er sagt: »Nec monades cum atomis confundendae sunt. Atomi (quas fingunt) figuras habent, Monades non magis figuram habent quam animae; nec partes sunt corporum, sed requisita.«[18]

Rückschauend fassen wir zusammen: Die Monaden sind nicht zusammengesetzt und als solche sind sie nicht Bestandteile, sondern Grund der Zusammengesetztheit.

[14] [Ergänzung nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »Unteilbarkeit doppeldeutig: 1. physikalische Atome: [...] 2. wahre (metaphysische) Atome: [...] ἄ / τομον (α-privativum) = außerhalb des Bereichs des τεμεῖν, absolut genommen.«

Ebenso nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Das véritable atome ist *metaphysisches* Atom.«]

[15] [Vgl. Metaphysica Δ 1, 1013 a 20 sq.; Physica A 1, 184 a 10 sqq.]

[16] [G. W. Leibniz, Ausgewählte Philosophische Schriften. Im Originaltext hg. von Herman Schmalenbach (2 Bändchen), a. a. O., Bd. II, S. 46 (= Gerh. II, 268). Es handelt sich aber um Leibniz' Brief an de Volder vom 30. Juni 1704.]

[17] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs (vgl. Gerh. II, 268): »Die Einheiten, die Monaden sind, sind nicht Teile, sondern *fundamenta* phaenomenorum.‹ (Was Phänomene sind, wissen wir noch nicht.)«]

[18] [Ergänzung nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »[...] sed *requisita*, ›nicht *Teile* der Körper, sondern das, was *notwendig* ist, was *gefordert* werden muß, dasjenige, dessen die Körper bedürftig sind, *um* Körper zu sein, also in gewissem Sinn dasselbe wie ›Grund‹‹.«]

Jetzt folgen in § 4 und 5 Ableitungen aus dem Vorhergehenden: Wenn das natürliche Entstehen im Sinne des Mechanischen durch Zusammensetzen und das Vergehen durch Auseinanderfallen vor sich geht, dann kann die Monade auf natürlichem Wege weder anfangen noch aufhören.[19]

§ 6 bringt die erste positive Aussage: Die Monade ist zwar geschaffen, aber nicht geworden. Auf einen Schlag ist sie entstanden, nicht in der Zeit, sondern in die Zeit hinein.

§ 7 bringt neue Gedanken, aber immer noch über das Wesen der Monade.[20] Der Kernsatz heißt: »Sie haben keine Fenster.« D. h. nichts kann von außen in ihr Inneres kommen und dort eine Wirkung hervorrufen. Sie haben auch nicht Fenster, wo etwas herausgehen könnte. Ein Eindringen von außen ist auch deswegen unmöglich, weil die Monaden kein räumliches »Drinnen« haben. Deshalb ist es schief und höchstens übertragen möglich, wenn Leibniz von der Monade »in ihrem Innern« spricht.

Aber kann die Monade nicht wenigstens aus sich heraus? – Leibniz sagt »nein«. Aber die Monade »Mensch« kann doch etwas außer ihr sehen, z. B. einen Stuhl im Zimmer. Der Stuhl kommt nicht zu mir herein, also muß ich doch wenigstens zu ihm hinaus, um ihn zu haben. Doch wie ohne Fenster und Türen?

Hier beginnt seine große, man kann sagen verrückte Position. Wir haben gesprochen von dem, was die Monade ist gegenüber dem Zusammengesetzten. Aber woher wissen wir denn von dem außer uns liegenden Zusammengesetzten? Ich sehe es von mir selbst aus. Das Zusammengesetzte ist in mir gegeben, wir bilden es gewissermaßen.[21] Die Körper sind die Phänomene, aber nicht

[19] [Zu den §§ 4 und 5 der Monadologie vgl. Anhang II.3.b, Mitschrift Karl Ulmer Nr. 1, S. 8 13.]

[20] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »In § 7 beginnt die Umkehr der Betrachtung. *Vorher* haben wir *negativ* abgegrenzt das Zusammengesetzte gegen das Einfache. *Jetzt* bleiben wir bei dem Einfachen in sich; dies ist, weil es keine Fenster hat, ein *Inneres*.«]

[21] [Vgl. dazu die Mitschrift von Karl Ulmer: »Sie [die Monade] weiß also aus sich selbst, was außerhalb ist, nicht willkürlich erfunden, aber aus sich gebildet.«]

als bloßer Schein, der nichtig ist, sondern sie sind bene fundata, eben in der Monade.[22]

Nach all diesen negativen Abgrenzungen der Monade folgt in § 8 eine positive Bestimmung.[23] Jedes Seiende hat Qualitäten, es ist so oder so. Sonst wäre es nicht.[24] Das »Was« setzt das »Daß« voraus.

Freilich sind die Monaden nicht Träger von Eigenschaften im Sinne der Körper.

Qualitäten müssen sie haben:

1. Wegen ihrer Existenz selbst,

2. Wegen der Dinge, die in ihren Eigenschaften und Veränderungen doch in den Monaden begründet sind.

Welcher Art die Qualitäten der Monaden sind, ist noch nicht gesagt. Nur soviel: Sie müssen Eigenschaften haben, trotz ihrer strukturellen Einfachheit.

§ 9 drückt das näher aus, wenn er sagt: Es muß selbst jede Monade von allen anderen verschieden sein, da es keine zwei äußerlich *und* innerlich gleiche Seiende gibt.[25]

§ 10. Wie jedes geschaffene Ding unterliegt auch jede geschaffene Monade einer stetigen Veränderung.[26]

[Emil] Schill

[22] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »[...] sondern Leibniz sagt, sie [die Phänomene] sind *bene fundata*, aber nicht darin fundata, daß dahinter – draußen eine Ursache wirkt, sondern das fundamentum ist die Monade selbst, bzw. das einheitliche commercium der Monaden im ganzen Universum.«]

[23] Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 3, S. 753 f.]

[24] [Vgl. Anhang II.3.b, Mitschrift Karl Ulmer Nr. 2, S. 813.]

[25] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »denomination intrinseque [§ 9] = innere Bestimmung. Es ist möglich, daß zwei Dinge gleich *aussehen* und trotzdem in ihrem Sein als Monaden verschieden sind.«]

[26] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »continuel [§ 10] geschieht fortwährend.«

Nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »dans chacune [§ 10]: das Kontinuierliche der Veränderung geht allerdings aus der Tatsache ihres Geschaffenseins nicht hervor.« Ferner als *»Nachtrag«* nach Ulmers Mitschrift: »§ 10: Die Endlichkeit ihrem Wesen nach noch nicht endgültig bestimmt.«]

4. Sitzung (4. XII. 35)

Es wurde zuerst darauf hingewiesen, daß der Aufbau der Monadologie dem Aufbau der mittelalterlichen Metaphysik als Schuldisziplin in:

metaphysica generalis
theologia rationalis
psychologia rationalis
cosmologia rationalis

entspräche, wobei nur die Psychologie bei Leibniz keinen eigenen Platz hat, was darin seinen Grund hat, daß das Sein der Substanz, also die Metaphysik, von der anima aus gefaßt wird, beides: Metaphysik *und* Psychologie hier also zusammenfallen.[27]

Wir fuhren dann in der Interpretation fort:[28] nicht gibt Leibniz in § 10/11 eine doppelte Begründung der Veränderung, indem er zuerst das Geschaffensein betont, dann das »innere Prinzip« heranzieht. Vielmehr ist das Geschaffensein Vorbedingung für die Veränderlichkeit, das innere Prinzip aber ihr Anlaß. Auf welche Weise Geschaffensein für Leibniz mit der-Veränderung-unterworfen-sein zusammenfällt, erhellt [sich] aus folgendem Gedankengang. Jedes Geschaffenes ist ein So-Geschaffenes, d. h. ein nicht-anders-Geschaffenes. Dieses bedeutet Beschränkung, Endlichkeit: Endlichkeit aber heißt: der Veränderung unterworfen sein. (Wie weit dieser Schluß stringent ist, mag dahingestellt bleiben.) Daß Veränderliches *sein* kann, dazu braucht es Einheit.[29]

In § 12 lasen wir neben der jetzigen eine ältere Fassung.[30] Der

[27] [Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 4, S. 754 f.]

[28] [Ergänzung nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »*§ 11 (und 10)* unterscheidet sich von den bisherigen. Es wird jetzt eine Folgerung gezogen. Jetzt kommt erst eigentlich der Begriff der Monade in die *positive* Erörterung.«

Zu § 11 vgl. ferner Anhang II.3.b, Mitschrift Karl Ulmer Nr. 3, S. 813 f.]

[29] [Ergänzung nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »*Sein* ist erst, wo diese Einheit ist. Dieses Mannigfaltige braucht einen *Grund* (ἀρχή, principium) für das Sein. Weil etwas *bloß* Mannigfaltiges gar nicht *sein kann*, braucht es einen *Grund* für das Sein. Das Prinzip ist Grund des Seins.«]

[30] [Die ältere Fassung von § 12 der Monadologie wird in den von Herman Schmalenbach im Originaltext herausgegebenen »Ausgewählten Philosophischen

Grund diese zu verwerfen, lag für Leibniz wohl im hier angeführten Begriff der Kraft, der notwendig physikalische Vorstellungen hineinbracht hätte, mit denen man aber nicht an die Monade herantreten darf.[31] – Neben dem inneren Prinzip, das die Veränderung bewirkt, muß es etwas geben, das diese Veränderung durchmacht. Dieses bezeichnet § 12 als un detail de ce qui change. Dieses detail muß eine Menge in einer Einheit einschließen (envelopper). Bei all diesem dürfen wir, wie gesagt, uns die Monade nicht als etwas Physikalisches, Raum-Zeitliches, als ein Ding vorstellen, da sich sonst heillose Widersprüche ergeben würden. Diese Schwierigkeit: einerseits mit physikalischen Begriffen (Veränderung, Bewegung, Vielheit, Einheit) zu arbeiten, andererseits aber ganz und gar nichts Physikalisches zu meinen, hat Leibniz selbst empfunden, und zwar schon lange vor Abfassung unserer Monadenlehre (man vergleiche hierzu den Schluß des Briefes an de Volder vom 20.VI.1703 – also gute zehn Jahre vor der »Monadologie« –, wo es heißt: Monades [...] etsi extensae non sint, tamen in extensione [...] situs genus [Gerh. II, 253]; cf. auch Brief an des Bosses [16. Juni] 1712 ([Gerh.] II, 451).[32]

In § 14 bereiteten die Ausdrücke envelopper und représenter [Schwierigkeiten]. Ausgesagt werden diese beiden Tätigkeiten vom l'état passager, das ist: der Zustand des Übergangs, das, was die Änderung *durchmacht*, also dasselbe, was Leibniz vorher détail nannte. Diesen Zustand des Übergangs setzt Leibniz mit der perceptio gleich. Die perceptio also enveloppe et représente une multitude dans l'unité. Hier bedeutet envelopper das Umfassen des Inhalts im Vorstellen, wie bei der Vorstellung eines Hauses: Mauern, Fenster, Türen, Zimmer, Dach usw. Représenter aber ist zweideutig, es bedeutet: 1. etwas darstellen, 2. eine Sache im

Schriften« von G. W. Leibniz genannt. Sie lautet: »Et généralement on peut dire, que la force n'est autre chose que le principe du changement.« (A. a. O., Bd. II, S. 135, Anm. 6)

Zu § 12 vgl. Anhang II.3.b, Mitschrift Karl Ulmer Nr. 4, S. 814.]

[31] [Ergänzung nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Es ist jedoch hier gar nichts anderes gemeint als ›die Kraft‹, force.«]

[32] [Zu § 13 vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 5, S. 755.]

Geiste vorstellen. (Diese beiden Bedeutungen hat auch schon *das* Wort, von dem dieses abgeleitet ist: repraesentare. Der Römer fügte, wenn er das im-Geiste-vorstellen meinte, meist animo hinzu.) An dieser Stelle muß man vorzüglich die des Vorstellens heraushören, da hier ja von der perceptio die Rede ist. (Der Gedanke, daß die Monade das Universum in einer Einheit darstellt, daß sie gleichsam sein verkleinertes Abbild ist, gehört ja in einen ganz anderen Zusammenhang.) Ähnlich wie an unserer Stelle heißt es ein anderes Mal bei Leibniz: perceptio nihil aliud est quam multorum in uno expressio.[33] – Auch exprimere hat im Lateinischen dieselbe doppelte Bedeutung wie repraesentare.[34]

§ 15 greift auf § 11 zurück: Wir haben jetzt:

1. das Prinzip, das die Veränderung hervorruft.
2. das, was[35] verändert (= perceptiones).
3. wie das Prinzip die Veränderung von einem Zustand in den anderen, d. i. aber (nach § 14) von einer perceptio in die andere bewirkt, nämlich: in der Form des appetitus.[36]

Diese Form kann appetitus (*An*strebung) genannt werden, weil es sein Ziel kennt (wenn es das Angestrebte auch nicht immer erreicht).

[§ 16.] Zum Wesen der Vorstellung gehört: eine Mannigfaltigkeit vorstellen. Es ist somit kein Widerspruch (wie Bayle behauptete), wenn in der Monade, also in der Einheit eine Mannigfaltigkeit anzusetzen ist. Bayle hatte eben den Fehler begangen, mit physikalischen Vorstellungen an die Leibniz'sche Lehre heranzugehen.[37]

§ 17 geht dann auf das Problem des psychophysischen Zusammenhangs ein.[38] Es hatte vor Leibniz zwei Ansichten gegeben: die der Scholastik, nach der die Seele auf den Leib und umgekehrt

[33] [Brief an des Bosses, 11. Juli 1706 (Gerh. II, 311).]
[34] [Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 6, S. 756.]
[35] [Daruntergeschrieben (in der Handschrift Heideggers):] und so »sich«.
[36] [Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 7, S. 757.]
[37] [Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 8, S. 757 f.]
[38] [Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 9, S. 758 f.]

einwirken kann, und die des sogenannten Occasionalismus (seine Hauptvertreter der Flame Geulincx und der Franzose Malebranche), die eine Einwirkung der Seele auf den Leib und umgekehrt ablehnt, sich dafür aber den offenbar bestehenden Zusammenhang zwischen beiden durch eine dritte Kraft erklärt, die bei Veränderung der einen Seite die andere danach einstellt. – Leibniz nimmt nun eine dritte Stellung ein. Er verdeutlicht seine Auffassung an dem bekannten Uhrenbeispiel[39], aber es war dies in Wirklichkeit keine Verdeutlichung, vielmehr der Anlaß zu einer späteren Mißdeutung seiner Ansicht. Es ist dies die Lehre von der prästabilierten Harmonie, auf die Leibniz im Verlauf der »Monadologie« selbst noch näher zu sprechen kommt. (§ 51).

[Curt] Arpe

5. Sitzung 11. XII. 35

Die Monade ist einfach, aber sie *hat*[40] Perzeptionen. Und jede Perzeption schließt eine Mannigfaltigkeit in der Einheit ein, somit ist in der Monade als Monade schon eine Vielheit in der Einheit. Wie ist das möglich? Darüber hinaus nun wechseln die Perzeptionen selbst wiederum und zwar im Ablauf der Zeit, über ihren Wechsel hinweg aber spannt sich die Monade in ihrer Einfachheit. Es entsteht eine Vielheit in der Einheit in einem zweiten Sinne, eine *Vielheit durch die Zeit* hindurch, und das heißt: es entsteht eine Veränderung. Wie ist eine Veränderung in einem Einfachen möglich, fragt Bayle und bestreitet es in einer Zuschrift an Leibniz.[41] Hierbei stellt er Zusammengesetztes,

[39] [Vgl. im Hauptteil Abschnitt Nr. 155 (S. 514) von Heideggers Manuskript.]

[40] [Darübergeschrieben in Heideggers Handschrift (und wohl »hat« auch unterstrichen von Heidegger):] ? *ist.*

[41] [Vgl. Leibniz, Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps (1698); Gerh. IV, 517–524, bes. 521 f.; ferner Leibniz, Reponse aux reflexions contenues dans la seconde edition du Dictionnaire critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'harmonie

eine Maschine, und Einfaches, die Monade, einander gegenüber, leuchtet beide daraufhin ab, ob in ihnen und wie in ihnen eine Veränderung möglich ist.

1. Die Maschine ist tätig. Sie ist zusammengesetzt und jeder Teil, aus dem sie sich mit zusammensetzt, ist in Bewegung und würde auf sich selbst gestellt in immer der gleichen Bewegung sein. Da nun aber jeder Teil *als* Teil nicht für sich ist, von dem andern abhängig, ist auch seine Tätigkeit von dem andern abhängig, d. h. die Tätigkeit jedes Teils kann von der jedes andern geändert werden, die Tätigkeit aller Teile kann sich ändern, die ganze Maschine kann ungleichförmig tätig sein.

2. Die Monade ist tätig. Sie ist nicht zusammengesetzt, hat keine Teile und hat als Monade auch keine Fenster. Alles, was in ihr oder von außen her ihre Tätigkeit ändern könnte, fällt weg, die Monade muß gleichförmig tätig sein.

Nach Leibniz nun ist die Tätigkeit der Monade tatsächlich gleichförmig, uniformément. Gleichförmig jedoch nicht in dem Sinne, daß sie immerzu dasselbe tut, sondern so verstanden, daß dasselbe in einem fort etwas anderes tut nach einem bleibenden Gesetz, nach einem Gesetz, das gerade die Selbigkeit desselben auszeichnet.

§ 18 der Monadologie.

Dem Schein nach geurteilt, handelt es sich in dem Paragraphen nur um eine terminologische Frage, in Wirklichkeit aber geht es in ihm um nichts Geringeres als das Problem der Substanz selbst. Man könnte den einfachen Substanzen den Namen Entelechien geben, erklärt hier Leibniz.[42] Was heißt Entelechie? Um das zu finden, müssen wir auf den Boden zurückgehen, von dem Leibniz selbst diesen Begriff aufgehoben hat, auf die Aristotelische Philosophie. Der Terminus Entelechie taucht bei Aristo-

préetablie (1702); Gerh. IV, 554–571, bes. 562 ff. Leibniz verweist diesbezüglich in § 16 der »Monadologie« auf den Artikel »Rorarius« in Pierre Bayles »Dictionnaire historique et critique« (Rotterdam 1695–1697; 2. Aufl. Rotterdam 1702).]

[42] [Zur Ergänzung vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 10, S. 759 f.]

teles im Zusammenhang mit der Frage nach der Bewegung auf, von der Bewegung handelt insbesondere das dritte Buch seiner Physik. Was ist Bewegung, fragt Aristoteles und faßt sie dabei im vorhinein als eine Art von Sein, als die Art wie *Natur*körper[43] sind. Und in dieser Ansetzung der Bewegung liegt schon ein Sprung über das alltägliche nivellierte Verständnis hinaus, einleuchtend nämlich und gemeinfaßlicher ist gerade die gegenteilige These, die die Bewegung als eine Art des Nichtseins anspricht.

Was ist Bewegung? Irgendwo soll ein Haus erstellt werden, Material wird beigetragen, wird verarbeitet und soll in dem Bau Verwendung finden. So wird auch ein Baum im Wald gefällt, sein Stamm wird zugerichtet, um später im Dach des Hauses angebracht zu werden. Der Stamm ist an sich selbst betrachtet in Bewegung, wenn er sich in den Händen des Zimmermanns befindet, aber – was ist er da überhaupt? Er ist nicht mehr Baum im Wald, das war er, er ist noch nicht Balken im First, das wird er sein – was ist er? Was vorliegt ist nichts als der mögliche Balken, und der mögliche Balken liegt jetzt bei der Bearbeitung *in seiner Möglichkeit* vor. Die Möglichkeit zeigt sich und sie zeigt sich *als* Möglichkeit und das eben, das Sichzeigen der Möglichkeit als solcher, das ist die Bewegung. En ergeia wird die Möglichkeit als solche anwesend, und die Anwesenheit der Möglichkeit als Möglichkeit, das Erscheinen des Seinkönnens als Seinkönnen, das ist die Bewegung.[44] Der Stamm zeigt, *was* er sein kann und *wie* er das, was er sein kann, sein kann, dann wenn er es wird, und er wird es eben bei seiner Verarbeitung ἐν ἐργεια. Wo und wie tritt nun die Entelechie auf? Sobald der Baumstamm zum Balken geworden ist, sagen wir, der Balken ist fertig. Die Bewegung ist zu Ende gekommen und das nicht in der Weise, daß sie von dem Balken abfiel. Die Bewegung ist nicht *ab*geschlossen, man könnte eher sagen, sie ist *ge*schlossen, sie ist in dem Balken verwahrt.

[43] [Wohl von Heidegger unterstrichen und am linken Blattrand mit einem Fragezeichen versehen.]

[44] [Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 11, S. 760.]

Der Balken ist das, *was* er ist, und das, *wie* er es ist – dieser Balken – nur sofern er[45] diese Bewegung und wie er sie durchlaufen hat. Die Bewegung faltete, als der Stamm sie durchmachte, sich immer mehr zusammen und ist jetzt in dem Balken. Etwas ist fertig, heißt, er hält sich in seiner Vollendetheit, in dem, worin die Bewegung zu dem gelangt ist, zu dem sie gehört. Nur solange sich der Balken in seinem Fertigsein hält, ist er Balken, Balkensein ist nichts anderes als eben dieses Sich-in-seinem-Fertigsein-halten. Entelechie heißt die Anwesenheit der vollendeten Bewegung.

Unabhängig davon, ob Leibniz diesen Begriff der Entelechie bei Aristoteles richtig oder falsch übernommen hat, fragen wir, wie Leibniz überhaupt dazu kommt, die Monade Entelechie zu nennen. Wenn die Monade eine Kraft ist, δύναμις, wie Leibniz so und so oft außerhalb der Monadologie sagt, dann kann sie doch keine Entelechie sein. Leibniz hat in der Bestimmung der Monade diese beiden Begriffe zusammengelegt und so gerade, daß diese Identifizierung die Grundlage für das gibt, was man Substanz nennt. Er muß also diese beiden Begriffe, sofern er sie sinnvoll zu der Fassung der Monade anwandte, aus dem ursprünglichen Raum der Aristotelischen Philosophie gesucht haben. Zu zeigen, wie er es tat, ist die Aufgabe der nächsten Stunde.[46]

[Josef] Fürst

6. Sitzung 18.12.35

Es galt, die vorläufigen Bestimmungen über die Monade im allgemeinen zum Abschluß zu bringen. Dies geschah von dem Moment aus, in dem sich bei Leibniz die Monade selbst zusam-

[45] [Darübergeschrieben (in der Handschrift Heideggers):] als gewordener (das Werden in sich behaltender).

[46] [Zu Beginn der 6. Sitzung gab Heidegger eine Ergänzung zum Protokoll der 5. Sitzung von Josef Fürst. Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 12, S. 760 f.]

menfaßt und gleichsam zum Abschluß bringt. Das ist der Begriff der *Kraft*.

Zunächst schauten wir auf die Bestimmungen zurück, die wir bisher durchlaufen haben, ohne sie freilich schon systematisch zu entwickeln. Fünf Bestimmungen kamen zum Vorschein:

1. Monade bedeutet *einfaches Insichstehen*. Darin liegt eine schon bei Aristoteles in derartigen Begriffen mitschwingende Doppeldeutigkeit. Er hat sie in der Unterscheidung der ersten und der zweiten Substanz gefaßt. Im Sinne der der ersten Substanz, die als τόδε τι zu charakterisieren ist,[47] müssen wir von den vielen Monaden als einzelnen Insichstehenden sprechen. Im Sinne der zweiten Substanz, welche die allgemeine Wesenheit bezeichnet, ist von dem Insichstehen selbst die Rede, das die einzelnen Insichstehenden zu dem macht, was sie sind.

2. Mit dem einfachen Insich ist eine eigene Weise der Einheit gegeben. Die Monade ist nicht Ergebnis eines Zusammenfügens, sondern ursprüngliches Einssein, das die Einheit erst entspringen läßt und erhält. Das einfache Insich ist also ein *ursprüngliches Einigen*.

3. Das ursprüngliche Einigen besagt wesenhaft ein Sich-Vereinzelnen, und deshalb ist die Monade ohne Fenster. Sie besteht ohne Bezug auf anderes und ist so schlechthin *auf sich selbst vereinzelt*. [aber *nicht* »egoistisch«][48]

4. Die Monade wird als *Anstrebung* bestimmt. Das bedeutet ein auf etwas gerichtetes Streben und schließt Vorstellung und Streben als konstitutive Momente in sich.

5. Endlich begreift Leibniz die Monade als *Kraft*; wenn er auch an unserer Stelle [Monadologie § 12] diesen Ausdruck vermeiden wollte, so ist doch die damit gemeinte Sache vorhanden.

Alle diese Bestimmungen liegen nicht nebeneinander, sondern sind in der Kraft alle *konzentriert* enthalten. Wenn wir die ersten vier voll begreifen, verstehen wir, was Kraft ist; und wenn wir

[47] [Vgl. Aristoteles, Categoriae 5, 3 b 9 sqq.]

[48] [In eckigen Klammern angefügte Ergänzung in der Handschrift Heideggers. Das Wort »selbst« ist nochmals unterringelt.]

den Begriff der Kraft klären, wissen wir, was Leibniz mit den vier ersten meint. Der Kraftbegriff nimmt also gewissermaßen eine systematische Schlüsselstellung ein. Ihm gilt unser weiteres Bemühen.

Den Zugang dazu suchten wir zu gewinnen von Leibnizens kleiner Abhandlung: *»De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae«* (Gerhardt IV, 468–70).[49] *Die Auslegung dieses Titels* führt in den inneren Sinn der Abhandlung ein.

Wie Aristoteles meint Leibniz mit der ersten Philosophie die Metaphysik, wenn auch dieses Wort nicht von Aristoteles stammt. »Emendatio« heißt wörtlich Reinigung von Fehlern. Doch will Leibniz nicht die schon vorhandene Metaphysik verbessern, sondern den Weg vorzeichnen, auf dem sie erstmalig aus dem Zustand des bloßen Gesuchtseins zur Verwirklichung geführt werden kann. Dafür fordert er die an dem Seienden selbst vorgenommene Bestimmung der metaphysischen Grundbegriffe, ihre Rückbindung in das Seiende; denn allzu sehr davon abgelöst, wurden sie verwaschen und zerredet. Diese Methode für die Neu- oder Erstbegründung der Metaphysik bewährt sich in den Darlegungen über den Begriff der Substanz an dem, was seit Aristoteles das Grundstück der Metaphysik ist und sein muß. Damit vollzieht sich die von Leibniz angestrebte Neu- oder Erstgründung entscheidend in diesem Grundstück, und so ist das »et« im Titel als »et explicativum« zu fassen.[50]

Aus dem *Inhalt* der Abhandlung sei nur das für uns Bemerkenswerte herausgehoben.

[49] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs hielt Pater Lotz, der das Protokoll dieser Sitzung anfertigte, auch ein Referat über diese Schrift (erhalten in Lotz' Nachlaß, s. Nachwort des Herausgebers, S. 877f.). Der Jesuit, Theologe und Philosoph Johannes Baptist Lotz (1903–1992) war Schüler Martin Heideggers und Martin Honeckers in Freiburg i.Br. Er lehrte am theologischen Berchmanskolleg in Pullach (im Isartal) und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Lotz bemühte sich um die Einbeziehung der zeitgenössischen Philosophie in das kirchliche Denken und zog insbesondere das Denken Martin Heideggers für eine Neuinterpretation der Tradition des Thomas von Aquin heran.]

[50] [Randbemerkung in der Handschrift Heideggers:] und zwar auf dem Wege der Abhandlung über das, was von jeher als *Seiendheit* gilt, d. h. Substanzialität.

Für die methodische Grundstellung von Leibniz ist sein *Verhältnis zum Mathematischen* entscheidend. Was die Klarheit und Gewißheit der Begriffe und Sätze angeht, ist die Mathematik gegenüber der Metaphysik im Vorteil. Denn die *mathematischen* Gegenstände bringen unmittelbar den Bereich möglicher Ausweisung, nämlich den Raum, mit sich. Kommt darin Leibniz mit Kant überein, so bestimmen sie doch das Wesen des Raumes auf verschiedene Weise. Für Leibniz ist der Raum eine Beziehungsmannigfaltigkeit rein rationaler Art, während er für Kant eine allem Denken vorausgehende reine Anschauung darstellt. – Die *metaphysischen* Gegenstände dagegen, wie das Sein überhaupt oder die Kategorien, bieten nicht ohne weiteres einen Bereich möglicher Ausweisung dar. Leibniz wirft dieses Problem zwar auf, stellt es aber nicht entsprechend, wodurch sich bestimmte Unzuträglichkeiten seiner Monadenlehre ergeben. Kant bemüht sich ernstlich, einen solchen Ausweisungsbereich zu gewinnen; doch setzt auch er nicht das Problem als ein grundsätzlich aller Metaphysik vorausgehendes an, sondern hält sich an einen bestimmten Bereich der Ausweisung, nämlich der Kategorien als Naturbegriffen.[51]

Vor allem für uns wichtig aber ist die *Neubestimmung des Substanzbegriffes*, die Leibniz hier vornimmt. Sie steht in der von Aristoteles herkommenden Spannung von δύναμις und ἐντελέχεια darin und geschieht durch den *metaphysischen Kraftbegriff*. (Dazu wurde Leibniz von dem physikalischen Kraftbegriff hingeleitet.[52]) Nach zwei Seiten hin wird die Kraft abgegrenzt: einmal von der bloßen »potentia« und dann von der »actio« selbst. In der bloßen Potenz sieht Leibniz nur die nächste Möglichkeit zum Wirken, die nicht ohne äußeren Anstoß in den Akt übergehen kann. Die Kraft hingegen bedarf nicht eines äußeren Anstoßes, weil sie sich schon

[51] [Randbemerkung in der Handschrift Heideggers:] Leitfrage – aber nicht Grundfrage der Metaphysik.

[52] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Er [der metaphysische Kraftbegriff] ist erwachsen aus der Auseinandersetzung mit dem *physikalischen* Problem, aus der Neubegründung der *Dynamik*.«]

immer in einem gewissen Akt hält, sie steht (in gewisser Weise) in der Mitte zwischen der nackten Wirkfähigkeit und dem eigentlichen Wirken.[53] Leibniz belegt sie mit den Namen »conatus«, »nisus«, »tendentia«; im Deutschen kann man von Neigung, Spannung reden: die Kraft ist das *gespannte Ausgerichtetsein nach vorn*. Sie erschöpft sich also nicht in der bloßen ruhenden Anlage, wie der Baum die Eignung zum Balkensein hat, niemals aber Balken wird, wenn nicht einer von außen ihn dazu macht. Mit Kraft ist auch nicht ein momentanes Tun gemeint; vielmehr ist ihre Grundbestimmung die Beständigkeit, das Beharren. *Positiv* besagt sie das Immer-schon-unterwegs-sein der Monade zu sich selbst. Das Insichstehen ist nicht einfach ein Dastehen, sondern die Ständigkeit des Auf-sich-zu-strebens, des Sich-entfaltens als das, was in ihm liegt. Und insofern kann hier von *Entelechie* die Rede sein: die Monade ist ihr eigenes τέλος, sie hält sich in sich selbst als Sich-entfaltendes.[54]

Griechisch gesehen, ist hiermit etwas Merkwürdiges geschehen. Dem Ausdruck »Kraft« entspricht das griechische Wort »δύναμις«. Diese ist nun zugleich ἐντελέχεια. Es vollzieht sich also eine innere *Verbindung von δύναμις und ἐντελέχεια*. Um sie deutlich zu machen, müssen wir tiefer zu verstehen suchen, wie diese beiden Begriffe sich dem Griechen darstellen.

Das Wort *δύναμις* gehörte (ebenso wie ἐνέργεια, nicht so ἐντελέχεια) schon vor Aristoteles zum vulgären Sprachschatz. Dabei fällt die außerordentliche Vieldeutigkeit auf, die auch den

[53] [Die Mitschrift von Wilhelm Hallwachs (und ebenso die Mitschrift von Karl Ulmer) gibt folgende schematische Darstellung:
»1) *potentia* ← *vis primitiva* → 2) *actio*
|
conatus
nisus
tendentia «]

[54] [Ergänzung nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Dieses In-sich-selbst-halten, als ein sich entfaltendes Bewahren, ist das Wesen der ursprünglichen Kraft, der *vis primitiva* = der ursprungbildenden. Die Monade ist in ihrem eigenen Wesen eine *gründende* Weise des *Seins*.«]

lateinischen Ausdrücken: »potentia, possibilitas« anhaftet.[55] Der Bedeutungsgehalt kann z. B. sein: Möglichkeit, Fähigkeit, Vermögen, Kraft, Anlage, Macht. Für den Griechen sprach sich der Bereich, worin δύναμις gehört, noch in *anderen Worten* aus, die alle ihre abgestuften Inhalte haben. Κράτος besagt Überlegensein, Herr sein über etwas; darin liegt das eigentliche Wesen der Macht. Ῥώμη ist das Kraftgefühl, also das Sich-in-Kraft-wissen, nicht so sehr die Kraft selbst. Σθένος bezeichnet die Art, wie eine Kraft ausbricht, die Wucht (so spricht Sophokles von der Wucht des Offenbaren[56]). Ἰσχύς bedeutet Kraft im Sinne von Widerstandsfähigkeit, etwas aushalten können. *Δύναμις* endlich fällt durchgängig mit dem zusammen, was Leibniz mit »nisus« meint; sie hat gerade das »Auf-zu« zum Inhalt, wenn auch noch in verschiedenen Abschattungen. Zunächst heißt dieses Wort: Vermögen zu etwas, imstande sein zu etwas, nicht als bloße Anlage, sondern als Schon-Gebrauch-machen davon; dann oft auch: Geltung, die einer sich verschafft, und worin er sich hält; das ist eine bestimmte Art des Beherrschens, schon ein beharrliches Verfügen über etwas Bestimmtes; daher schließlich: Vermögen zur Durchsetzung von etwas.

In all diesen Abwandlungen blieb immer die Grundbedeutung des Gerichtet-sein-auf. Erst im Verlauf der ontologischen Betrachtungen des Aristoteles sondert sich die Bedeutung der *bloßen Möglichkeit* aus. Dabei sind die logische und die reale Möglichkeit voneinander abzuheben. *Logisch möglich* ist etwas, wenn es keinen Widerspruch einschließt, wenn es, wie wir sagen, denkbar ist.[57] Unter »denkbar« versteht man hier nicht einfach, daß etwas möglicher Gegenstand des Denkens auf irgendeine Weise ist, sondern daß es keinen Widerspruch einschließt. Bei dieser Möglichkeit handelt es sich offenbar nicht mehr um ein Vermögen. – Die *reale*

[55] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Dies ist *potentia*, besser: possibilitas.«]

[56] [Sophokles, Oedipus tyrannus, Vers 369: ΤΕΙΡΕΣΙΑΣ. Εἴπερ τί γ' ἔστι τῆς ἀληθείας σθένος.]

[57] [Vgl. Aristoteles, Met. Γ 3, 1005 b 17 sqq.]

Möglichkeit ist die zur »res«, zur Sache gehörige, im Sachgehalt liegende Möglichkeit. So ist der Tod eine reale Möglichkeit des Lebendigen.; denn die Möglichkeit, tot zu sein, gehört zu seinem Sachgehalt. Daß *beide Möglichkeiten verschieden* sind, können wir deutlich sehen, wenn wir die entsprechenden Unmöglichkeiten betrachten. Die Viereckigkeit verhält sich zum Kreis ganz anders wie die ewige Fortdauer zum Lebendigen. Denn die Viereckigkeit ist mit dem im Kreis ausdrücklich Gedachten unvereinbar, während die ewige Fortdauer keinem der im Lebendigen ausdrücklich enthaltenen Momente widerstreitet. Im einen Fall kommt es nur auf die Identitätsbeziehungen der Begriffe an, im anderen aber muß das Ding in seinem Bereich genommen werden, d. h. in der Entfaltung jener Momente, die zwar in seinem Begriff nicht ausdrücklich gesetzt sind, die aber zur Verwirklichung seines Wesens innerhalb seines Bereiches gehören.[58]

Jedenfalls zeigen diese Überlegungen, daß δύναμις als logische und reale Möglichkeit zunächst etwas anderes ist als δύναμις im ursprünglichen Sinne. Doch gibt es verschiedene *Stufen der realen Möglichkeit*, die wieder zum Ursinn zurückleiten. So war schon im Beispiel vom Balken das δυνάμει ὄν nicht nur eine reale Möglichkeit, sondern auch ein in bestimmter Weise zum Hausbau Geeignetes. Diese Stufenfolge kann fortschreiten bis zu dem, was wir Vermögen nannten. Solche Übergänge hängen mit dem Bereich zusammen, in dem man von Möglichem spricht.

Dies zum Begriff der δύναμις. Noch kurz zum andern Glied, zur *ἐντελέχεια*. Wir suchten aufzuzeigen, in welcher Richtung hierbei der *wesentliche Unterschied zwischen Leibniz und Aristoteles* liegt.

Nach *Aristoteles* besagt die ἐντελέχεια eine Weise des Seins, nämlich das Fertig-sein von etwas. Entelechie ist, was durch seine Herstellung hindurchgegangen ist, was nun in seiner Hergestelltheit steht oder sich hält; es ist nicht nur ein Hergestelltes im Sinne des Fertigseins, sondern auch ein *Her*-gestelltes im Sinne der Anwesenheit. Daher wird Entelechie immer für die Anwe-

[58] [Zur Ergänzung vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 13, S. 761.]

senheit von etwas, für das, was uns entgegensteht, also in einem gegenständlichen Sinne gebraucht. – Die Monade von *Leibniz* wäre in diesem aristotelischen Sinne eine in sich geschlossene, vorhandene Kraft, die wirkt; wer Leibniz so auslegt, macht aus der Monade ein Mischding, das weder Aristoteles noch Leibniz zugehört. In Wahrheit sieht Leibniz die Monade vom »Ich«[59] her; Descartes ist eben schon vorausgegangen und nicht mehr auszulöschen. Auch die Abstufung der Monade in den untermenschlichen Bereich geschieht durch Abbau vom Menschen her; insbesondere kann der Mensch nur in sich erfahren, was Vorstellung und Streben ist; von Tier und Pflanze kann man diese Bestimmungen nur durch eine Art von Hypothese aussagen. Das Entscheidende bei Leibniz ist also der *ichhafte Charakter* der Entelechie. Dadurch bekommt sie einen volleren Sinn. Während sie bei Aristoteles nur die volle, in sich geschlossene Anwesenheit von etwas, also die Gegenwart besagt, umfaßt sie bei Leibniz die *ganze* Zeitlichkeit, die in der Gegenwart die Zukunft vorausnimmt und die Vergangenheit bewahrt. Sie ist eben das volle Sich-selbst-fassen, Sich-in-sich-selbst-halten und damit gleichzeitig Sich-entfalten. Wenn Leibniz so einerseits das metaphysische Zeitproblem aufrollt, so konnte er es doch nicht durchführen, weil er schließlich vom rein physikalischen Zeitbegriff nicht loskommt.[60]

Man könnte meinen, Aristoteles nähere sich der Auffassung von Leibniz, wenn er die Seele die erste Entelechie des Leibes nennt.[61] Das ist jedoch nicht richtig, weil Aristoteles das griechisch, und das heißt gegenständlich, nicht aber im modernen Sinne der Ichhaftigkeit versteht.

Damit war der Kraftbegriff des Leibniz in seinen entscheidenden Zügen vom griechischen Denken abgehoben und so grund-

[59] [Randbemerkung zu »Ich« in der Handschrift Heideggers:] aber nicht »egoistisch«.

[60] [Zu Beginn der 7. Sitzung gab Heidegger eine »*Ergänzung* betr. Unterscheidung der metaphysischen Erkenntnis von der mathematischen«. Vgl. dazu Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 14, S. 762 ff.]

[61] [De anima B 1, 412 a 27 sq.]

legend geklärt. So war auch entscheidend unser Ziel erreicht, die Bestimmung der Monade im allgemeinen in dem alle ihre Wesenszüge konzentrierenden Kraftbegriff zum Abschluß zu bringen.

Joh[annes] B. Lotz

7. Sitzung. 9. I. 36

Nachdem zuvor der Leibnizsche *Kraftbegriff* vom griechischen Denken abgehoben worden war, setzten wir in der vorigen Stunde seine Interpretation fort anhand der Abhandlung:

De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae (Gerhardt IV, 468–70).

Leibniz entwickelt seine Ansicht im Anschluß an die in der Scholastik geschichtlich gegebene Gestalt des Problems. Diese Methode, die überhaupt ein Kennzeichen seiner Arbeitsweise ist, kann in gewissen Grenzen fruchtbar sein; sie bleibt aber immer nachteilig durch ihre Bindung an das, was gerade überwunden werden soll, und trägt deshalb oft den Keim des Mißverständnisses in sich.

So könnten wir uns auch hier bei dem Verstehen des *vis* als dem *zwischen potentia* und *actus* Liegenden beruhigen, während vis doch ein total Anderes ist und durch diese Zwischenstellung nur negativ abgegrenzt wird.

Zunächst ist vis *nicht* die potentia der Scholastiker. Die scholastische potentia bedeutet, je nach dem Seinsbereich, auf den sie bezogen wird, die verschiedenen Formen des *Möglichseins*:

so *Eignung* im Bereich des *Unlebendigen*

und *Anlage* im Bereich des *Lebendigen*.

Von der Anlage muß die *Fähigkeit* geschieden werden, wie aus dem Beispiel vom Vogel hervorging, – in dessen Ei zwar die *Anlage* zum Fliegen vorhanden ist, der aber selbst die *Fähigkeit* zu fliegen hat.

Die Möglichkeit des Menschen, d. h. die Möglichkeit im *Bereich*

der Freiheit, bestimmen wir als *Vermögen*. (Hier ist herauszuhören »mögen«, d. h. entschieden sein für etwas, etwas wollen – bzw. nicht wollen.) Potentia als Möglichsein bedeutet, von ihrem Gegenbegriff actus aus gesehen, eine Seinsart, die das *noch nicht* ist, wozu sie angelegt ist. Ihre Verwirklichung ist der actus.

Die vis bei Leibniz bedeutet nun weder nur das In-der-Möglichkeit-Stehen zu etwas noch die bloße Verwirklichung.

Denn über die Möglichkeit hinaus ist vis schon immer in Tätigkeit, ohne sich aber in der Verwirklichung festzulegen: *sie ist (immer*[62]*) stets unterwegs*.[63]

(Dabei ist vis aber nicht in einem geringeren Sinne »wirklich« als der actus, sondern der in vis gefaßte metaphysische Entwurf hat den *Wirklichkeitsbegriff* selbst geändert:

Die Aktualität wird anders verstanden als eine tiefer gefaßte Potentialität; die Beständigkeit ist nicht mehr ausgedehntes Jetzt, sondern Ineinandergreifen und Hereinnahme der vollen Zeit der Monade.)

Ihr tätiger Drang, das Drängen in sich selbst, bedarf *keiner* Auslösung wie bei der potentia; es bedarf höchstens der Beseitigung von Hindernissen. Diese *Drangtätigkeit* in sich gehört zu jeder Substanz – nicht als ein Bestandteil, aber als ihr *Wesen* –, daher ist jede Substanz als solche immer in Aktion.

Sofern es nun zum Wesen der Substanz gehört, daß sie dieser gerichtete und in sich vollziehende Drang *ist*, ist es unmöglich, davon zu sprechen, daß von einer Substanz auf die andere eine Kraft übergeht. Die Vereinzelung in sich selbst oder die *Fensterlosigkeit* ergibt sich somit als wesentliche Bestimmung der Substanz auch aus dem Kraftbegriff.[64]

[62] [Das Wort »immer« ist eingeklammert und (im Sinne einer Verbesserung) darübergeschrieben: stets.]

[63] [Vgl. dazu auch die Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Im Unterschied zu Anlage, Eignung, Vermögen ist das, was Leibniz mit vis meint, schon in Tätigkeit – aber dieses ›schon in Tätigkeit‹ ist nicht die bloße Verwirklichung dieser Möglichkeit, sondern ist gewissermaßen das ›Unterwegs‹ zu dieser Wirklichkeit.«]

[64] [Ergänzung nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Wohl ist aber möglich, daß eine Substanz *mit Bezug* auf eine andere sein kann, limites empfange

Vis ist in der Monade als ihr Sein im vorhinein, als die Art und Weise ihres Seins.[65]

Vis ist für Leibniz ein Prinzip, *eine ἀρχή*, das, womit ein Seiendes anfängt und von dem es beherrscht wird, eben das Sein des Seienden, seine Substantialität. Der Sinn der Substantialität der Substanz muß noch durch Leibnizens weitere Angaben über seinen Kraftbegriff geklärt werden.

Leibniz bringt ihn in der vierfachen Verschränkung der vis activa primitiva et vis passiva primitiva, sowie der vis activa derivativa et vis passiva derivativa.[66]

Er wurde zur Auseinandersetzung mit dem Kraftbegriff gebracht durch Fragen der Physik und besonders durch die *Auseinandersetzung mit Descartes'* Auffassung der Substanz im Sinne der körperlichen Substanz.

Leibniz war in seiner Ablehnung natürlich durch seinen metaphysischen Entwurf-im-Ganzen vorausbestimmt, der ihm die Descartes'sche Erklärung der *Bewegung* als unzureichend auftat.

Descartes unterscheidet: substantia infinita[67] und
substantia infinita.

Die substantiae finitae zerfallen in:
res cogitans und res extensa.

Der *Körper* als res extensa ist somit

1. eine Substanz, d. h. etwas, was per se (wenn auch als finita nicht a se[68]) vorhanden ist,

[Gerh. IV, 470], eine Einschränkung ihrer Kraft. Dies ist der Wesensgrund für die *Endlichkeit* der Monade.«]

[65] [Ergänzung nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Deshalb scheut sich Leibniz (in § 12 der Monadologie) von Kraft zu sprechen, weil wir immer in die Gefahr kommen zu meinen, Kraft sei etwas Vorhandenes, was bald tätig ist, bald nicht.«]

[66] [Ergänzung nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »*primitiva* heißt hier = *ursprüngliche* Kraft im Sinne des ursprünglichen Seins, das alles Seiende erst ermöglicht.«]

[67] [In der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs in Klammern hinzugefügt: »(Gott)«.]

[68] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »(aber als geschaffen: nicht *a se*)«]

2. besteht seine Substantialität im *Ausgedehntsein*.[69] Die Ausgedehntheit ist seine ἀρχή, aus der alle Weisen seines Körper-seins, also auch die Bewegung, verstanden werden müssen.

Descartes bestimmt die *Bewegung als Ortsveränderung*.[70] Leibniz aber genügt die Ortsveränderung als Erklärung der Bewegung nicht, da er aus ihr das Sein eines Dinges als Bewegtsein nicht verstehen kann; denn aus der Ortsveränderung wird ja nur der mathematische Abstand, aber nie das Geschehen selbst bestimmt. (Anstelle des Wechsels als *Seinsmoment* wird nur der Abstand als bloße *Bestimmung* des Wechsels erfaßt.) Gegen diese extensio und ihre Zerstückelung stellt Leibniz, negativ ausgedrückt, die Punktlosigkeit, d. h. die Erkenntnis, daß der Körper *schon immer über sich hinaus* ist in der Bewegung.

Der Momentzustand eines bewegten Körpers muß einschließen die gerichtete Tendenz zum Nächsten im Sinne des Schon-über-sich-hinaus-Gerichtetseins.

Hier liegt der Ausgangspunkt des *metaphysischen* Kraftbegriffs, dessen Erläuterung uns zu der Abschweifung von der Monadologie zwang.

Wir wenden uns ihr nun wieder zu und zwar ihrem *ausgezeichneten Bereich*, jener Monade, die wir selbst sind, – ausgezeichnet deshalb, weil sie den Vorrang unmittelbarer Gegebenheit hat.[71]

Aus dem Bezogensein auf uns selbst entwickelte Leibniz die gesamte Monadologie,[72] und er tat dies bewußt, wie verschiedene Briefstellen beweisen.

[69] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Der Körper ist nach Descartes Substanz und seine Substanzialität besteht in der *Ausdehnung* – extensio, während die res *cogitans* nicht ausgedehnt ist.«]

[70] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »So geschieht durch diese Bestimmung der Bewegung nichts anderes als Ortsveränderung, Ortswechsel, translatio, φωρά.«]

[71] [Ergänzung nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »§§ 29–37 [der Monadologie] handeln von der Monade, die wir selbst sind.«]

[72] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs: »Das heißt zugleich, die gesamte Monadologie wird aus dieser Position des Bezogenseins auf uns selbst entwickelt, aus dem cogito – sum. Das *Sein*, die Substanzialität wird aus dem ego begriffen.

So spricht er an De Volder (Gerhardt [II] S. 276: Ego vero nihil aliud ubique et per omnia pono quam quod in nostra anima in multis casibus admittimus omnes, nempe mutationes internas spontaneas, atque ita uno mentis ictu totam rerum summam exhaurio.), daß er nur die inneren sich von selbst vollziehenden Wandlungen zugrundelege, d. h. mit dem Blick auf das Geschehen des Selbst unmittelbar die Welt erfahre. Dieses Geschehen nennt er an einer anderen Stelle (G[erhardt II] 265 [an de Volder, 21. Januar 1704]:[73] Mentis, inquis, agendi modi obscurioses sunt. Ego putabam clarissimos esse, et claros distinctosque pene solos.) das Klarste, ja *die* Gegebenheit, die fast allein klar und entschieden zu fassen sei.

Der eigentümliche Vorrang, den Leibniz somit dem Bezogensein auf sich selbst gibt, entspricht dem Descartes'schen Grundsatz: certum est id quod clare et distincte percipio, denn am klarsten erkenne ich: cogito, sum, ego.

Dieser Grundsatz vom Vorrang der Gegebenheit des Ichs und des Bewußtseins bestimmt auch Kant und trägt, wenn auch in einer anderen Richtung, den deutschen Idealismus.[74]

Dr. Annelise Mayer

8. Sitzung. 16.1.36

Im Mittelpunkt der Leibnizischen Metaphysik steht der Begriff der Monade, die Leibniz zu Beginn der Monadologie als einfache Substanz, als einfaches Insichstehen bestimmt. Es sind bei Leib-

Der große Schritt aber gegenüber Descartes ist die Einsicht in diese innere *Struktur* selbst (des ego).«]

[73] [Die Mitschrift von Wilhelm Hallwachs verweist noch auf eine Textstelle aus Leibniz' Brief an de Volder vom 30. Juni 1704 (Gerh. II, 270): »Et hoc est, quod saepe dixi nec declinatum memini [...] vis derivata variantis.«]

[74] [Zu Beginn der 8. Sitzung gab Heidegger drei »Ergänzungen« zur vorangehenden Sitzung. Vgl. dazu Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 15, S. 764 f.]

niz drei Richtungen zu unterscheiden, in denen er die Substanz in seinem Sinn als Monade bestimmt:

1. erscheint die Monade als Gegenerscheinung zum Aggregat und so als Einheit.
2. wird sie bestimmt als Kraft, welcher Begriff wiederum den der Entelechie und den der Anstrebung in Vorstellung und Streben einschließt.
3. zeigt sich die Leibnizische Monade als logisches Subjekt.[75]

Damit sind auch schon drei Richtungen in der Auslegung der Leibnizischen Metaphysik bezeichnet. So wird die Monade extrem als logisches Subjekt gedeutet bei Bertrand Russell und Louis Couturat.[76] Die Deutung in den beiden anderen möglichen Richtungen ist noch nicht vollendet durchgeführt.[77] Für Leibniz selbst ist es wesentlich, daß er selbst auf keine dieser drei Betrachtungsweisen einseitig festgelegt werden will, sondern hinter diese Dreiheit zurück wollte, um die Monade aus einem einheitlichen und ursprünglichen Ansatz in all diesen Richtungen zu begreifen. Ob ihm das gelungen ist, muß fraglich bleiben.

Wir hatten begonnen, uns den Leibnizischen Substanzbegriff in der zweiten Richtung, d. h. vom Begriff der Kraft her, zu verdeutlichen. Die vorletzte Stunde suchte den Kraftbegriff zu fassen als »Mitte« zwischen den antiken und scholastischen Begriffen von potentia und actus, so wie Leibniz diese versteht. Es wurde dabei die relative Nützlichkeit, aber auch die letzte Unangemessenheit dieses Verfahrens für die Gewinnung des Kraftbegriffes

[75] [Die Mitschrift von Karl Ulmer verweist bezüglich der 3. Richtung (Monade als logisches Subjekt) auf den Discours de metaphysique (Gerh. IV, 427–463).]

[76] [Bertrand Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz (With an Appendix of Leading Passages). Cambridge: Univ. Press 1900 (Nachdruck u. a.: Nottingham: Spokesman 2008); Louis Couturat, La Logique de Leibniz. D'après des documents inédits. Paris: Alcan 1901 (Nachdruck: Hildesheim: Olms 1961).]

[77] [In der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs heißt es dazu: »Alle diese Verschiedenheiten (in der Substanzauffassung) haben zu je einer ganz verschiedenen Auffassung der Leibniz'schen Philosophie geführt und zwar:
1) zu einer ganz extrem *logischen* Auslegung
2) zu einer extrem *metaphysischen*
3) zur Zwischenschiebung der *mathematischen Physik*.«]

herausgestellt. Darum wurde in der letzten Stunde versucht, den Kraftbegriff nach Leibnizens Anweisung am Phänomen selbst ursprünglicher zu gewinnen, ohne daß die Ebene der Frage schon von vornherein vorgegeben wäre durch die gegnerische Position, von der man sich dann nur noch negativ abgrenzen kann. Eine Anweisung zu solcher Bildung des Kraftbegriffes boten zwei Texte bei Leibniz:

Den ersten bilden die ersten Abschnitte einer kleinen, keinen Titel führenden Schrift Leibnizens gegen Descartes vom Mai 1702, bei Gerhardt IV, 393–95.

Der zweite ist enthalten in den ersten Abschnitten eines Briefes an de Volder vom 21.1.1704. Der erste Abschnitt des Briefes bei Gerhardt II, 261, die folgenden auch bei Schmalenbach[78] II, 40 f.

I. (Gerhart IV, 393 ff.)

Der erste Text gliedert sich, soweit wir ihn betrachten, in zwei Teile: Den ersten Teil macht der erste Abschnitt der Schrift aus und stellt die Grundthese Leibnizens über die Natur des Körpers auf; der zweite Teil (die folgenden Abschnitte) sucht die These am Phänomen des Körpers selbst aufzuweisen.

1. Der erste Teil: die These selbst. Leibniz erklärt sich mit der kartesischen Philosophie vor allem über die Natur des Körpers und der in ihm seienden Kräfte uneinig. Wenn wir davon absehen, wie Leibniz seine These gegen Descartes, Aristoteles, Demokrit und Gassendi abgrenzt, so besagt der erste Abschnitt [Gerh. IV, 393] ein Zweifaches:

a) über die Natur des Körpers selbst: Das Wesen des Körpers ist nicht bloße Ausdehnung, sondern außer ihr gibt es im Körper noch ein Passives, die Widerständigkeit, Widerstandskraft (resistentia) und ein aktives Prinzip, die vis activa sive entelechia. Zu jedem Körper gehört ursprünglich (inde ab origine rerum) eine bewegende Kraft, ja eine wirkliche, ihm von ihm selbst aus eignende Bewegung (motus intrinsecus) und nur, wenn er von vornherein so angesetzt wird (nisi iam sit in motu), kann er jemals als sich

[78] [G. W. Leibniz, Ausgewählte Philosophische Schriften. Im Originaltext hg. von Herman Schmalenbach (2 Bändchen), a.a.O.]

selbst bewegend oder durch seine Schwerkraft bewegt gefaßt werden.

b) Daraus bestimmt sich die Natur des erkenntnismäßigen Zugangs zu dem so gefaßten Körper: Die Bewegung selbst (exercitium potentiae motricis) und so die phaenomena corporum überhaupt können durchgängig mathematisch-mechanisch erfaßt werden, so daß mit Recht die Erscheinungen des Körpers als sich wandelnde Weisen einer passiven Masse allein aufgefaßt werden. Die Gesetze der Bewegung aber, d. h. das wahre, innere Sein des Körpers, muß von diesen phaenomena geschieden werden und ist nur einer metaphysischen Erkenntnis zugänglich, die diese Erscheinungen auf ein höheres Prinzip, die Entelechie zurückzuführen vermag.[79] Diese Doppelposition in der Bestimmung der Naturerkenntnis ist für Leibniz charakteristisch. Er will bewußt umspannen das Extrem einer mathematisch-mechanischen Naturauffassung *und* das einer metaphysischen Deutung der Natur aus dem eigentlichen Wesen der Substantialität. Die gleiche Spannung kehrt später bei Schelling und Hegel wieder, die, die Einseitigkeit Fichtes (dem die Natur die bloße, nichtige Schranke des Ichs war) überwindend, die Natur als die Gegenwelt des Geistes, als das Andere des Geistes begreifen.

2. Der zweite Teil. In den folgenden Abschnitten versucht Leibniz seine These am Phänomen des Körpers selbst aufzuweisen (... notionem extensionis evolvendo animadverti ... [Gerh. IV, 393]). Es ist daher mit Leibniz zu zeigen, daß die deskartische Bestimmung des Körpers als Ausdehnung deshalb einen wesentlichen Mangel aufweist (defectu analyseos peccare [Gerh. IV, 394], wie Leibniz sagt), weil sie etwas überspringt, was sich am Phänomen des bewegten Körpers selbst zeigt.

Leibniz setzt beim Grundbegriff der Kartesianer selbst ein, bei der Ausdehnung. Ein Blick auf die Ausdehnung zeigt, daß sie von sich aus einen Verweis hat auf etwas, das ausgedehnt werden soll. Was zunächst als bloß formale Unterscheidung zwischen einer

[79] [Zum Wort »Erscheinung« ist in der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs an einer Stelle ergänzt: »(dies aber nicht im Kant'schen Sinne)«.]

Bestimmung und ihrem Träger aussehen mag, enthüllt sich im Gang der Untersuchung als deren notwendiger Ausgangspunkt für die ganze zu gewinnende Einsicht. Denn mit dieser Unterscheidung wird sofort gefragt, was denn dieses Etwas sei, das sich ausdehnen solle. Damit gerät aber von vornherein die extensio in die Stellung einer nachträglichen Folge zu einer ursprünglicheren Bestimmung dessen, was sich ausdehnt.

Zur Bestimmung des allgemeinen, zu jedem Körper gehörenden (in corpore generaliter [Gerh. IV, 394]) Was, das sich ausdehnt, setzt Leibniz zunächst nochmals bei der Ausdehnung ein. Ausdehnung besagt ein gewisses Verfließen und Wiederholen einer Natur. Der Begriff der Wiederholung (repetitio [Gerh. IV, 394 f.]) weist schon auf das Zahlenmäßige und so ins Mathematische. Der Begriff der Verfließung (diffusio [Gerh. IV, 393 f.]) ist ursprünglicher, weil er auf das Etwas hinweist, das gleichsam von sich her aktiv als Natur sich ausbreitet und bewegt. Damit weist dieser Begriff deutlicher auf die Kraft und so auf die metaphysisch begriffene Natur.

Leibnizens Absicht ist es nun zu zeigen, daß die Ausdehnung nicht selbst die ursprüngliche Bestimmung (conceptus primitivus, Schmalenbach II, 17 [An de Volder, 23. Juni 1699; Gerh. II, 183]) jenes Etwas, das sich ausdehnt, jener Natur sein kann, die verfließt und sich so wiederholt, sondern nur eine nachträgliche Bestimmung (notio resolubilis, Schmalenbach II, 15 [An de Volder, 24.März/3. April 1699; Gerh. II, 169]; attributum resultans, Schmalenbach II, 19 [Gerh. II, 184]). In dieser Absicht werden zunächst die verschiedenen Weisen des Ausgedehnten unterschieden. Es kann zerteilt sein oder stetig. Beim Stetigen ist die Einheit das Vorgegebene, Ursprünglichere, und deshalb ist jede Teilung dem Stetigen als solchem äußerlich (infinitis modis assumi possunt (partes) [Gerh. IV, 394]) und kommt zu keinem Ende. Beim zerteilten Ausgedehnten entsteht die Einheit gerade erst aus der absondernden Teilung von »gerade so viel und nicht mehr Verschiedenem« [ebd.]. Das stetig Ausgedehnte teilt sich in ein Stetiges, dessen Teile zugleich sind (coexistentes): continuum simul-

taneum, und in ein Stetiges, dessen Teile sich folgen, so daß das Bestehen des einen Teiles das Verschwinden des anderen fordert: continuum successivum [ebd.]. Zum continuum simultaneum (zur extensio) gehören der Raum und der Körper (worin sich die extensio als der umfassendere Begriff denn der des Raumes zeigt). Zum continuum successivum gehören die Zeit und die Bewegung. Entscheidend für den Nachweis, um den es hier geht, ist die Weise, wie Raum und Zeit näher gefaßt werden. Zeit ist die varietatum dispositio sive series, oder, wie Leibniz an anderer Stelle sagt (Schmalenbach II, 36; Brief an de Volder vom 20.6.1703 [Gerh. II, 253]) der ordo possibilitatum inconsistentium. Zeit ist somit aufgefaßt in der Art der zählbaren Feststellung, worin und wodurch wir etwas in seiner Reihung bestimmen.[80] Dementsprechend ist der Raum die corporum dispositio possibilis [ebd.], ist also meß- und zählbare Beziehung des zugleich Vorhandenen. Wie nun aber die Zeit im Bezug auf die konkrete Bewegung, so fügt der Raum der konkreten Ausdehnung nichts Reales hinzu. Beides ist nur die (freilich selbst wieder zählbare) Zahl der konkreten Dauer, bzw. der konkreten Ausdehnung. Damit ergibt sich aber rückwärts für die konkrete Ausdehnung selbst: sie ist nur die meß- und zählbare Beziehung des in einem Körper als dessen natura Vorhandenen, nicht die natura selbst, nicht die ursprüngliche, in sich stehende Wesensbestimmung des Körpers; sie ist »relativum ad id quod extenditur«, nicht aber »attributum in corpore absolutum primitivum« [ebd.]. Ausdehnung hat nur statt, wo eine natura (ein Weißes, Dehnbares usw.) verfließt.[81]

Zeigt sich so, daß die Ausdehnung nicht mit der natura des »id, quod extendi debet« [Gerh. IV, 393] verwechselt werden darf, so bleibt noch immer die Frage, wie denn nun diese natura in sich positiv zu bestimmen sei. Leibniz bestimmt sie als resistentia.

[80] [In der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs heißt es weiter: »Diese Auffassung von Raum und Zeit entspricht der *Überlieferung*. Bei Aristoteles ist die Zeit = ἀριθμὸς κινήσεως [Phys. Δ 11, 219 a 33 sqq.] = das *Zählende* und zugleich das *Gezählte* einer Bewegung. Der Raum wird genommen als *Ort* (locus).«]

[81] [Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 16, S. 765 f.]

Diese allein ist der eigentliche Name der sich ausbreitenden natura, da alle übrigen Bestimmungen einer solchen (Farbe, Gewicht, Dehnbarkeit usw.) nur scheinbar ein einiges Stetiges konstituieren. Um diesen Begriff der resistentia aufzuzeigen, geht Leibniz davon aus, daß sich das Wesen eines Körpers in der Bewegung zeige. Diese läßt, als bloße auf der extensio beruhende Ortsveränderung nicht verständlich, die resistentia als eine Grundbestimmung des Körpers erscheinen. Leibniz denkt an eine Bewegung, in der ein Körper auf einen anderen auftrifft, in seiner Bewegung gehemmt oder mit einer neuen Bewegung neu entlassen wird. Am Körper, auf den der andere auftrifft, zeigt sich das, was Leibniz die resistentia nennt. Wäre der widerständige Körper bloße extensio, bloßer Ort, so wäre, was an ihm erscheint, von ihm aus gesehen, freilich ein passives Geschehenlassen, ein bloßes cedere [vgl. Gerh. IV, 395], es wäre aber nichts an ihm, was den andern aufhalten könnte. In Wirklichkeit tut aber dieses widerständige Entgegenstehen etwas am auftreffenden Körper, der widerständige Körper stellt sich entgegen, handelt zuwider (repugnat mutanti [ebd.]), greift, um ihn aufzuhalten, auf ihn über, kommt gleichsam über ihn, und bringt dadurch sich, sein Sein, das, was er schon war und ist, in diesen Zustand des widerständigen Übergreifens auf den andern hinein. Die natura des Körpers, d. h. das, was sich in einem Körper in einem stetigen Zumal seiner Teile ausbreitet, ist so die resistentia als die sich ausbreitende (verfließende) Kraft der übergreifenden Widerständigkeit.

II. (Brief an de Volder).

Gab uns der eben besprochene Text eine Anweisung zur Gewinnung des Leibnizischen Kraftbegriffes unmittelbar am Phänomen selbst, unabhängig von den Begriffen einer früheren Metaphysik, so soll der zweite Text ein Leitfaden dafür sein, diese vis, die als eine an einem phaenomenon gewonnene eine vis derivativa ist, so zu fassen, daß in ihrem Begriff die vis primitiva sichtbar wird, die das Wesen der Monade ausmacht. Dieser Zusammenhang wird schon im ersten Abschnitt des Briefes deutlich: Imo ego contra, ut entelechias probem, unitates advoco, quanquam illud quoque

verum sit, si aliunde demonstrarentur entelechiae, etiam unitates veras et reales habitum iri. [Gerh. II, 261] Aus dem Wissen um die Einheit eines Dinges soll also der metaphysische Begriff der Entelechie gewonnen werden, in dem das Wesen der Monade gefaßt wird (Monadologie § 18).[82] Nun war aber von Leibniz schon im vorausgehenden Text gesagt worden, daß die resistentia allein (im Gegensatz zu Farbe, Dehnbarkeit usw.) ein wirklich einiges Stetiges wenigstens als wirkliches, einiges phaenomenon konstituiert. So muß sich also in der resistentia (und in der vis derivativa überhaupt, sie sei passiv oder aktiv) das Wesen der Entelechie in formaler Vorzeichnung aufweisen lassen. Die resistentia ist die vis, die erst im Bewegten den motus ermöglicht (Gerhardt IV, 395), *sie* ist daher die vis derivativa, nicht der motus als solcher selbst. Die resistentia erschien als die Kraft, in der der Körper sich, d. h. aber sein bisheriges Sein dem andern entgegenstellt, die von sich aus aktiv auf den andern Körper übergreift, und damit auf ihr eigenes Sein als Widerständiges erwirkend vorgreift, und es nicht bloß passiv erwartend empfängt. So ist im widerständigen Körper in jedem gegenwärtigen Jetzt ein Geltendmachen seines bisherigen Zustandes (ein conari perseverare in priore statu [Gerh. IV, 395]) und so seiner Vergangenheit und eine Spannung auf das auf ihn Zukommende und so auf seine eigene Zukunft hin. Vis autem derivativa est ipse status praesens, dum tendit ad futurum, seu sequentem praeinvolvit, ut omne praesens est gravidum futuro.[83] Seine Gegenwart ist Geltendmachung seiner Vergangenheit in einem Gewärtigsein der Zukunft.

Wenn nun aber der Körper und so seine resistentia als seine natura von vornherein als phaenomenon einer metaphysischen Wirklichkeit gefaßt wird, dann muß auch diese angesetzt werden

[82] [Zur Ergänzung und weiteren Übersetzung der genannten Textstelle vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 17, S. 766.]

[83] [Gerh. II, 262. In dieser von C. I. Gerhardt herausgegebenen Ausgabe (und ebenso: Schmalenbach Bd. II, S. 41) heißt es aber »tendit ad sequentem« statt »tendit ad futurum«. Ferner enthält das Zitat kleine Abweichungen in der Wortfolge, der Schreibweise und der Zeichensetzung.]

als etwas, das gerade als Gegenwart sich in seine Vergangenheit und Zukunft erstreckt. Nicht in dem Sinn, als sei dieses metaphysisch Wirkliche ein bloß unendlich Kleines, das durch aggregatmäßige Zusammenreihung mit andern seiner Art den Körper ausmachte, denn so blieben wir in der Ebene der phaenomena und der vires derivativae. Dieses metaphysisch Wirkliche muß ein eigentlich und ursprünglich Eines und Einfaches sein, das gerade als solches derart eine solche Erstreckung aus seiner Vergangenheit in seine Zukunft hat, daß die resistentia sein phaenomenon sein kann. Mit dieser Bestimmung des metaphysisch Wirklichen haben wir schon in formaler Vorzeichnung den Begriff der Monade gewonnen, von der es heißt, daß jeder Zustand der Anstrebung als der eines einfachen Insichstehens so eine Folge des vorhergehenden sei, daß er den künftigen schon bei sich trägt (Monadologie § 22).

Diese Entelechie in ihrem metaphysischen Wesen ist nur intellectualiter, nicht aber imaginabiliter erkennbar, d. h. nicht mehr durch Anschauung. Damit macht Leibniz, kantisch ausgedrückt, den Versuch, das Wesen des Seins als Ding an sich aus dem reinen Denken zu bestimmen.[84] Damit hängt es dann zusammen, daß die denkmäßige Bestimmung der Substanz notwendig mit einer Besinnung auf die Logik verknüpft wird, daß die Substanz mit dem Subjekt des Urteils identifiziert wird. Die Betrachtung der Monade aus der Richtung der Kraft führt so von selbst zur dritten Weise, in der Leibniz ihren Begriff gewinnt: die Monade als logisches Subjekt.

K[arl] Rahner

[84] [Vgl. dazu Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 18, S. 767.]

9. Sitzung. 22.1.1936[85]

Wir hatten anhand der beiden ersten Abschnitte von Leibniz' kleiner Schrift gegen Descartes vom Mai 1702 [Gerh. IV, 393 ff.] versucht, uns die Monade, das einfache In-sich-stehen, vom Begriff der Kraft her zu verdeutlichen. Leibniz weist dort die Kraft am Phänomen selbst, am Naturkörper, auf. Er sagt (in Abhebung gegen die Lehre Descartes'): Das Wesen des Körpers ist nicht bloß Ausdehnung (extensio), diese hat der reine geometrische Körper auch; um Naturkörper zu sein, ist noch ein Etwas nötig, was sich ausdehnt, eine natura, die gleichsam verfließt (per multa diffusa est [Gerh. IV, 394]). Diese natura, die die Materie konstituiert, ist ein Passives, nämlich die resistentia (Widerständigkeit). Die resistentia ist eine vis passiva und enthält zweierlei (Schmalenbach II, S. 16 [An de Volder, 24. März/3. April 1699; Gerh. II, 171]):

1. die impenetrabilitas (seu antitypia), d. h. Undurchdringlichkeit

2. die eigentliche resistentia (seu inertia), d. h. das, was auf den angreifenden Körper übergreift, repugnat mutanti, über ihn kommt und sich selbst in einen Zustand des widerständigen Übergreifens auf den andern bringt.

Diese resistentia, welche Leibniz als die Natur der Materie, der trägen Masse, setzt (naturam materiae in his colloco [vgl. ebd.]) – so daß also nach Leibniz die Materie nicht Materielles ist –, macht aber den Naturkörper allein noch nicht aus, sondern außer ihr ist im corpus completum noch ein Zweites enthalten, eine vis activa sive entelechia (aliquid animae analogum [ebd.]). Das Wesen dieser vis activa bestimmt Leibniz als τὸ δυναμικόν oder inneres Prinzip der Veränderung und Beharrung (in principio mutationis et perseverantiae insito consistere dicimus) (Gerhardt Bd. IV, 394). Brief an de Volder v. 23.6.1699 (Schmalenbach II, 18 [f.] [Gerh. II,

[85] [Die vom Protokoll mehrfach abweichende Mitschrift von Wilhelm Hallwachs ist vollständig in den Anhang II.3.a aufgenommen als Mitschrift Nr. 19, S. 767–777.]

184]): Daraus, daß ein großer Körper nicht ungestraft von einem kleinen einen Stoß erleidet, erweise er, daß es im Körper ein δυναμικόν gibt noch neben der Ausdehnung und der resistentia (ἀντιτυπία), da diese beiden Voraussetzungen das nicht erklären können. Denn die durch das Auftreffen entstehenden sekundären Bewegungskräfte können nicht bloße Modifikationen einer res passiva sein, folglich muß es noch ein principium activum substantiale geben [Schmalenbach II, S. 19; Gerh. II, 184].

Sowohl die vis passiva wie die vis activa sind, da wir sie aus dem Phänomen, aus der wechselseitigen Wirkung der Naturkörper aufeinander, gewonnen haben, derivativ. Als solche sind sie gleichsam eine Einschränkung einer ihnen gewissermaßen als Quelle zu Grunde liegenden und übergeordneten vis primitiva. Diese gehört zu den allgemeinen Ursachen und als solche ins Gebiet der Metaphysik. Diese metaphysischen Prinzipien sind aber nötig, um uns die Regeln und Naturgesetze, die für die derivative Kraft gelten, begreiflich zu machen (Specimen dynamicum[86]). So kann Leibniz (Gerhardt IV, 394) sagen, daß die Physik auf zwei mathematischen Wissenschaften beruhe: der Geometrie, insofern die Naturkörper ausgedehnt sind, und der Dynamik, insofern das Wesen des Naturkörpers durch die Kraft bestimmt ist. Die Geometrie verweist ihrerseits auf die Arithmetik, die Dynamik dagegen auf die Metaphysik, in deren Bereich z. B. die Gesetze von Ursache und Wirkung, von Tätigkeit und Leiden (Specimen dynamicum) behandelt werden. Leibniz gebraucht den Ausdruck »subordinatur« [Gerh. IV, 394 f.], d. h. ist untergeordnet, was nicht wörtlich zu verstehen ist, sondern sagen soll, daß die Physik noch unter der metaphysischen Fragestellung steht.

Leibniz hat schon früh, mit 26 Jahren, den Gedanken der Immaterialität der Materie ausgesprochen, nämlich im zweiten Teil seiner Hypothesis physica nova (1672) mit dem merkwürdigen Satz (Zif. 17): omne corpus est mens momentanea.[87] Wörtlich

[86] [In: Leibnizens Mathematische Schriften. Hg. von C. I. Gerhardt, a. a. O., Bd. VI: Die mathematischen Abhandlungen, S. 234–254.]

[87] [Theoria Motus abstracti seu Rationes Motuum universales, a sensu et Phae-

heißt das »Das Sein des Körpers ist ein augenblicklicher Geist«. Das ist so zu verstehen: Wir wissen aus den bisherigen Erörterungen, daß das Sein des Körpers die Monade ist, und zwar ist er eine »nackte« Monade gegenüber Pflanze und Tier. Mens momentanea und nackte Monade muß also dasselbe sein. Was mens ist, kennen wir von uns selbst, den Menschen. Zur mens gehört die Erstreckung ins Künftige, die in sich schon ein Herkommen aus dem Vergangenen ist. Dies ist die ekstatische Erstreckung unseres Daseins. Bei uns Menschen ist auch jeder Augenblick erstreckt, geht immer in eine Zukunft hinaus und in eine Vergangenheit zurück. Da wir nicht reine Körper sind, sind wir also auch nicht mens momentanea. Der Zusatz momentanea zu mens kann also nur bedeuten: es ist zwar ein gewisses »von – her« und »voraus« da, denn das gehört zur mens, die Erstreckung ist, aber dies ist auf einen einzigen Punkt zusammengedrückt, die zeithafte Erstrekkung ist eine unendlich kleine. Der Körper ist so der äußerste Rest, der äußerste Gegenpol des Geistes, man könnte fast sagen: eine Privation des Geistes.

Leibniz hatte in der Schrift gegen Descartes [Gerh. IV, 393 ff.] den Kraftbegriff durch Aufweisung am Phänomen gewonnen, als eine vis derivativa. In dem Brief an de Volder vom 21.1.1704 [Schmalenbach II, 40–44; Gerh. II, 261–265] führt er diese auf den Begriff der vis primitiva zurück. Die vis primitiva ist das, was das Wesen der Monade ausmacht. Leibniz geht von einem Axiom aus, dem Grundaxiom seiner Ontologie: der Einheit. Sie ist diejenige Bestimmung, die für Leibniz im voraus das Sein in seinem Wesen umgrenzt und trägt. Er hat dies auch mehrfach ausgesprochen, so in dem Brief an Arnauld vom 30.4.1687, »daß das, was nicht wahrhaft *ein* Sein ist, auch nicht wahrhaft ein *Sein* ist« [Schmalenbach I, S. 88; Gerh. II, 97]; und in dem Brief an de Volder vom 20.6.1703, »wo keine wahre Einheit vorhanden ist, da ist auch jedes wahre Ding aufgehoben.« (Schmalenbach II, S. 34 [Gerh. II, 251]).

nomenis indepentes; Gerh. IV, 221–261; hier 230 (§ 17); auch in: Leibnizens Mathematische Schriften. Hg. von C.I. Gerhardt, a.a.O., Bd. VI, S. 61–80; hier S. 69.]

Rein formal genommen, geht dies Axiom durch die ganze abendländische Philosophie: Heraklits ἓν καὶ πᾶν, für Parmenides ist das Sein τὸ ἕν, Platos τ'αὐτόν (die Selbigkeit), Aristoteles' ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν (Metaphys. Buch i, 1054 a [13]), Plotin sagt, das ἕν macht das Seiende erst zu einem eigentlich Seienden, Kants synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption, Hegels Begriff des absoluten Geistes, der die Einheit ist im Sinne der Aufgehobenheit aller Gegensätze. Bei Leibniz ist einzigartig der Versuch, über die bloß formale Bestimmung der Einheit hinauszukommen und das Eine in drei Hinsichten zu verstehen:

1. als einfaches In-sich-stehen im Gegensatz zum Aggregat
2. das einfache In-sich-stehen als Kraft
3. dies als logisches Subjekt.

Wenn man Einheit sagt, ist noch nicht entschieden, daß auch die ursprünglichen Einheiten begriffen sind. Leibniz grenzt deshalb die verschiedenen Einheiten ab, um die wahren zu gewinnen, ohne welche die Körper gar nicht sein können. Der erste Schritt dieses Aufweises der Einheit geschieht so, daß er sagt: was in Mehreres geteilt werden kann, ist überhaupt keine Einheit. Vielmehr besteht es aus einer Mehrheit von Dingen und ist ein Aggregat. Ein Buch z. B. ist ein φαινόμενον, eine Erscheinung, mit der wir ständig umgehen und rechnen, aber gemessen am eigentlichen Begriff und Wesen des Seins ist dieses Buch nicht das eigentlich Seiende; durch Anschauung können wir nicht finden, was das Sein an ihm ist. Der zweite Schritt: Alle Aggregate sind nur in Gedanken (in mente) eins und haben bloß entlehnte Realität. So empfängt z. B. eine Gesamtheit wie eine Schafherde oder eine Abteilung Soldaten ihre Einheit einzig und allein von unserm Geiste auf Grund dessen, was alle als Gemeinsames haben (Schmalenbach II, 37 [An de Volder, 10. November 1703; Gerh. II, 256]). Die Herde »ist« eigentlich gar nicht, sondern ihre unitas ist nur a cogitatione, sie hat ihr Sein also weder in der Herde noch in den einzelnen Schafen. – Diese Auffassung Leibnizens ist aber wohl nicht richtig, denn weder die Herde noch die Abteilung Soldaten sind eine bloße unitas in mente; auch die Tiere

wissen sich zusammengehörig. Jedes Lebewesen ist nicht bloß ein in sich Abgeschlossenes, ein Organismus, sondern ist schon über sich hinaus, hat eine Transzendenz, die z. B. in der Geschlechtlichkeit deutlich wird. Der dritte Schritt: Für Leibniz ist Teilbarkeit gleichbedeutend mit nicht eigentlich »sein«. Die teilbaren Dinge haben keine andere Realität als die der Einheiten, die in sie eingehen. Die teilbaren Dinge, also die Körper, faßt Leibniz als reale Phänomene.

Wir hoben dann aus dem Folgenden des Briefes [An de Volder, 21. Januar 1704; Schmalenbach II, S. 40–44; Gerh. II, 261–265] noch zwei wichtige Bestimmungen heraus:

1. Das Eigentümliche der Monade ist das In-sich-stehen, in dem eine Beständigkeit (Persistenz) liegt. Diese besteht darin, daß es die Vergangenheit in die Zukunft mitnimmt, und zwar als Einheit. Diese Erstreckung als Einheit ist das Gesetz der Reihe (lex seriei) (Schmalenbach II, S. 43 [Gerh. II, 264]). Jede Monade steht unter einem ganz bestimmten Gesetz der Reihung ihrer Übergänge, das uns den Gedanken ein und desselben Subjekts, das sich verändert hat, d. h. der Monade erweckt. Wenn der Mensch nun als Monade unter einem solchen Gesetz der Abfolge und Ausgerichtetheit seiner Strebungen steht, so ist offenbar seine Freiheit in Frage gestellt. Das führte Leibniz zu einem neuen Freiheitsbegriff.

2. In der gegen Ende des Briefes gegebenen Bestimmung der mens, die ja den Menschen ausmacht, drückt sich der Vorrang der menschlichen Monade aus: Die Weisen des Handelns des Geistes sind die klarsten und beinahe allein clare et distincte. Hier drängt sich das cogito sum heraus und bleibt festgehalten.

Wir hatten die Lektüre des ersten Teiles der »Monadologie« (§§ 1–36) unterbrochen, um die Monade im Licht des Kraftbegriffs zu verstehen. Wir heben jetzt einen Abschnitt der Monadologie heraus, der in der Stufenfolge der Monaden die behandelt, die wir selbst sind. Dabei ergibt sich eine Auszeichnung dieser Monade für das Verfahren der Metaphysik und die Gestaltung ihrer Systematik.

§ 29. Leibniz sagt, daß die Kenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten das ist, was uns von den Tieren unterscheidet. Aus dieser Kenntnis kommt uns die Vernunft; nicht umgekehrt, wie man erwarten würde, daß die Vernunft uns die Kenntnis der Wahrheiten verschaffte. Die ewigen Wahrheiten sind die Axiome (Prinzipien). Wir haben also das Vermögen, Prinzipien zu erkennen, und das nennt man Vernunft. Kant: »Vernunft ist das Vermögen der Prinzipien.« [Kr.d.r.V. A 405; vgl. A 299, B 356] Das Vermögen hebt uns, wie Leibniz sagt, hinauf zur Erkenntnis unserer selbst und Gottes. Daß Leibniz als Ausfluß dieses Vermögens die Erkenntnis Gottes setzt, hat seine Wurzel in seiner eigentümlichen, von Augustinus übernommenen Auffassung, daß mit der Endlichkeit des Menschen gleichzeitig die Unendlichkeit Gottes, daß mit der Selbstgegebenheit des Menschen die Notwenigkeit Gottes gegeben sei. Dasselbe finden wir bei Descartes, 4. Meditation, Zif. 12.[88] Dies kehrt dann im deutschen Idealismus eigentümlich wieder: Schelling und Hegel setzen beim Menschen an, insofern er sich eins weiß mit dem Absoluten.[89]

[Siegfried] Bröse

10. Sitzung. 29.I.1936

Die Besinnung, die wir auf Leibnizens physikalische Lehren, speziell die Dynamiklehre vorgenommen haben, um aus den in ihnen entwickelten Anschauungen über die Kräfte, das Wesen der Monade, das in der Monadologie als Kraft, vis, bestimmt wurde, näher zu erfahren, ergänzen wir, indem wir noch einmal titelmäßig den Unterschied der Descartesschen und der Leibnizschen Auffassung vom Wesen des Körpers hinstellen:

[88] [In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII, p. 59 sq.]

[89] [Zu Beginn der 10. Sitzung gab Heidegger drei »Ergänzungen« zum Protokoll der 9. Sitzung von Siegfried Bröse. Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 20, S. 777.]

Descartes: corpus est res extensa

Leibniz: corpus est extensum resistens,[90]

wobei zu beachten ist, daß bei Leibniz das »resistens« der eigentliche Grund des Ausgedehnten ist.

Die Bestimmungen beziehen sich auf den Körper nur hinsichtlich seiner mathematisch-physikalischen Erfaßbarkeit. Eine weitergehende metaphysische Bestimmung ist durch sie nicht abgeschnitten.[91]

In der Auslegung der Monadologie stehen wir bei den Paragraphen 28 f[f]., in denen die Bestimmung der Monade, die wir selbst sind, gegeben wird. Sie schließen sich an die Paragraphen, die die Monade Tier bestimmen, an, ohne daß zunächst ein grundlegender Unterschied sichtbar wird. Sie sind jedoch wichtig, weil aus ihnen die metaphysische Grundlage, aus der heraus die ganze Monadologie entwickelt wird, zu entnehmen ist.

§ 29 bringt die Definition des Menschen als einer Monade, die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten hat. »Erkennen« ist gleichgesetzt mit »Vernunft haben«, »denken können«. Durch die Vernunft ist der Mensch über das Tier erhoben: homo est animal cogitans.[92]

Das denken, cogitare, ist notwendig ein »ich-denken«, und führt so zum sich-seiner-selbst-bewußt-werden des Denkenden, zur Selbsterkenntnis; cogito → sum. (Auch bei Kant ist alles denken ein ich-denken, in dem der Erfassende notwendig mit befaßt ist.)

§ 30 führt weiter aus, was das »Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten haben« für das Wesen des Menschen bedeutet.[93] Die

[90] [Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, op. cit., p. 438 (Table de définitions).]

[91] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs heißt es stattdessen: »Diese Bestimmung [des Körpers als extensum resistens bei Leibniz] ist nur die wahrhaft notwendige Ergänzung innerhalb des Mathematisch-physikalischen. Dabei ist die resistentia = der *Grund* des extensum.«]

[92] [Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, op. cit., p. 438 (Table de définitions).]

[93] [Zu § 30 und § 33 der Monadologie vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 21, S. 778 ff.]

Erkenntnis der ewigen Wahrheiten ermöglicht die Reflexion auf das Ich, und im Vollzug dieser Reflexion wird anderes mitgedacht: Sein, Substanz, Gott.

Die Frage, ob hier nicht ein Zirkel vorliegt, indem ich, um ewige Wahrheiten zu haben, doch immer schon »Sein« denken muß, und doch nicht durch die Erkenntnis der ewigen Wahrheiten auf die Reflexion und damit auf »Sein« geführt werde, wird zurückgestellt, bis wir uns deutlich gemacht haben, was Leibniz unter Wahrheit versteht.

Jetzt erörtern wir die Frage: Wie ist der Zusammenhang des »Ich« und des »Sein«? Der Seins-begriff wird »in uns« gebildet, im Denken, wie jeder Begriff in uns gebildet wird. Aber er hat seinen Inhalt nicht in etwas außer uns, wie die Begriffe »Baum« oder »Stuhl«, sondern an uns, am *Ich* erfahren wir das *Sein*, indem wir das Ich als seiend erkennen. An dem Seienden, das wir als Ich erfahren, lesen wir ab, was »Sein« überhaupt heißt.

Mit dieser Überlegung steht Leibniz wieder auf der Position Descartes', die wir durch das cogito → sum gekennzeichnet haben, wobei in »sum« eben das »sein« liegt. – Es ist dies die Position der ganzen neuzeitlichen Philosophie, daß das Sein am Subject abgehoben wird. Bei Leibniz kommt sie am stärksten zum Ausdruck.

– Sachlich ergibt es sich, daß der Mensch nicht notwendig als das »exemplarisch Seiende« gegeben ist. Der Mensch ist von vornhinein in gleicher Weise auf die Dinge als seiende bezogen, wie er auf sich als seiend bezogen ist. Nicht nur an sich selbst als am Subject ist dem Menschen das Sein gegeben, sondern er steht in der Welt derart, daß auch Seiendes, das nicht er selbst ist, gegeben ist. –

Um das in der Monadologie Folgende tiefer zu verstehen, wenden wir uns dem Leibnizschen Wahrheitsbegriff zu und greifen zur Erläuterung weiter aus. § 13 des »Discours de metaphysique« [Gerh. IV, 436–439] und die bei Couturat veröffentlichte kleine Abhandlung »Primae veritates...«[94] ergänzen uns die Bestim-

[94] [In: Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, op.cit., p. 518–523.]

mungen, die wir aus der Monadologie über das Wesen der Wahrheiten erfahren.

Ganz allgemein ist bei Leibniz Wahrheit an Satz, Urteil, Denken gebunden, ist Wahrheit Satz-Wahrheit.[95] Es gibt für die Wahrheiten eine große Haupteinteilung in

veritates originariae und

veritates derivativae,

wobei von den »ursprünglichen Wahrheiten« (veritates originariae) ausgesagt wird, daß sie das Wesen der Wahrheit selbst unmittelbar zur Darstellung bringen.

Die ursprünglichste Wahrheit ist der ursprünglichste Satz. Er heißt: A est A. Das ist der Identitätssatz. Die ursprünglichen Wahrheiten sind »identica«. Identität ist das Wesen der Wahrheit überhaupt. – Muß eine Wahrheit begründet werden, so heißt das die Zurückführung eines Satzes auf Identitäten. Die einfachen Wahrheiten (veritates originariae) können nicht begründet werden. Es ist grundlos bei ihnen nach einem Grund zu fragen. Es gibt bei ihnen nur verschiedene Stufen der Zurückführbarkeit auf den ursprünglichsten Satz: A est A; »gradus prioritatis«, die uns deutlich werden an Sätzen wie z. B.: A non est non A und: nihil est maius aut minus se ipso.[96]

Von den veritates derivativae gibt es wiederum zwei Arten. Es sind die auch in der Monadologie §§ 33–36 behandelten

veritates necessariae und

veritates contingentes oder facti.

Bei den notwendigen Wahrheiten (veritates necessariae) gilt es zu erfassen, in welcher Bedeutung Leibniz »notwendig« nennt. Es sind dies die Wahrheiten, die zurückführbar sind auf die ursprünglichen, auf Identitäten. »Notwendig« heißt hier soviel wie »als begründet einsichtig«. Die Identitäten selbst gehören nicht zu den notwendigen Wahrheiten, da sie der Begründung nicht bedürfen. Die Rückführung der notwendigen Wahrheiten

[95] [Die Mitschrift von Karl Ulmer verweist auf Essais de Theodicée I, § 44 (Gerh. VI, 127).]

[96] [Opuscules et Fragments inédits de Leibniz, p. 518.]

auf die ursprünglichen ist eine Auflösung derselben in Identitäten, ist eine Analyse.

Sind die Wahrheiten nicht »als begründet einsichtig«, sondern führt der Progress der Auflösung zu keinem Ende, so haben wir die zweite Art der abgeleiteten Wahrheiten (veritates derivativae) vor uns, die Tatsachenwahrheiten (veritates facti). Bei ihnen führt der Progress der Auflösung ad infinitum und kann darum nicht nachvollzogen werden, weder von einem endlichen Wesen, noch von einem unendlichen Wesen, Gott. Das endliche Wesen müßte nach kurzer Strecke aufhören. Das unendliche Wesen würde als unendlich nicht aufhören müssen, aber ins Unendliche nicht fertig werden.

Die Schwierigkeit dieser Vorstellung ergibt sich daraus, daß »unendlich« in verschiedener Hinsicht gebraucht wird. »Unendlich« bei dem Progress der Auflösung heißt: »ohne Ende«, »ad infinitum«. »Unendlich« beim »unendlichen Wesen«, bei Gott, heißt, daß vom »Ende« und »ohne Ende« gar nicht zu reden ist. Erhaben über endlich und unendlich läßt Gott sich auf den Vollzug dieses unendlichen Progresses nicht ein, sondern: er erkennt das Gesetz des Progresses, der Reihe, und erkennt damit die Tatsachenwahrheiten, die der Mensch nicht erkennt, aufgelöst in ihren Grund.[97]

Im Gegensatz zu Descartes ist bei Leibniz das göttliche Denken ebenso wie das menschliche ein »Erkennen«, gebunden an die ewigen Wahrheiten; beide nur *grad*mäßig unterschieden. Bei Descartes dagegen sind die ewigen Wahrheiten willkürlich von Gott festgesetzt, gedacht. Göttliches Denken und menschliches Erkennen unterscheiden sich *absolut*.

Das Paradoxe der Leibnizschen Position, daß die Tatsachenwahrheiten nur von Gott erkennbar sind, macht deutlich, daß erkennen bei Leibniz heißt: Wahrheiten erfassen, Wahrheiten vollständig auf Identitäten zurückführen.[98]

[97] [Nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs heißt es weiter: »Leibniz nimmt also den eigentlichen Begriff der Erkenntnis im *absoluten* Sinn, und *daran* mißt er die Erkenntnis des *Menschen*.«]

[98] [Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 22, S. 780.]

Das Wesen der Wahrheit als Identität, bei der Art der Wahrheit als Satz-Wahrheit, ergibt für die Urteilslehre ganz bestimmte Formeln.

Das einem Subjekt zugesprochene Prädikat muß bei einem wahren Satz auf Grund der Identität immer schon im Subject enthalten sein. Ganz allgemein besteht das Wesen der Wahrheit im »inesse praedicati in subjecto«.[99] Damit sind für Leibniz alle Urteile analytisch. Der Unterschied seiner Position zu der Kants wird deutlich: 1. daraus, daß für ihn *alle* Urteile analytisch sind, 2. daran, daß Leibniz den Subjektsbegriff in ganz bestimmter Hinsicht faßt, nämlich als Substanz, als Monade. Jede Substanz enthält in sich alle ihre Bestimmungen, alle ihre Prädikate. Ein Urteil ist nur eine Entfaltung des Wesens der Substanz.

Auf eigentümliche Weise verknüpft sich hier Monadologie und Identitätslehre. Auf die Streitfrage in der Geschichte der Philosophie, ob bei Leibniz die Substanzauffassung abhängig ist von seiner Logik, oder die Logik eine Folgerung aus seiner Substanz- und Monadenlehre ist, gehen wir nicht näher ein.

Unsere nächste Aufgabe ist die Erläuterung des Leibnizschen Ideenbegriffs, den er § 35 [der Monadologie] bringt, um durch die richtige Auffassung dieser Hauptstücke: Wahrheiten – Ideen das Verständnis der folgenden Paragraphen zu ermöglichen.

E[rna] Spitta

11. Sitzung 5. II. 36[100]

In der vorhergehenden Stunde haben wir die wesentlichen Bestimmungen des Denkens aus den §§ 30–35 [der Monadologie] herausgearbeitet; eins haben wir aber nicht berührt: den Begriff

[99] [Zur Ergänzung vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 23, S. 780 ff.]

[100] [Die das Protokoll ergänzende und verdeutlichende Mitschrift von Wilhelm Hallwachs ist vollständig in den Anhang II.3.a aufgenommen als Mitschrift Nr. 24, S. 782–790.]

der Idee. – Indem wir die aus diesen Betrachtungen hervorgegangene Frage, ob das Begründen des vernunfthaften Denkens in den notwendigen Wahrheiten einen Zirkel in sich birgt, offen lassen, gehen wir jetzt auf die Bestimmung der Idee im Leibnizschen Sinne über.

Idee heißt wörtlich: das Gesehene, das Gesichtete – einerseits –; seit Descartes in der Neuzeit, das Sehen des Gesichteten, das Vorstellen – andererseits –. Es entsteht die Frage: Wie verhält sich Idee zu dem Vorherbetrachteten, d. h. zu dem Geiste? Der Geist ist ein denkendes, vernünftiges Wesen; er ist durch das »cogitare« bestimmt. »Cogitare« aber heißt: Urteilen, Zurückgehen auf Gründe, und das besagt: sich in Ideen bewegen, sich auf Vorgestelltes und deren Beziehungen beziehen.

Weil Denken nur *ist*, insofern es sich mit Ideen beschäftigt, erhält dieser Begriff eine sehr weite Bedeutung: er meint jedes irgendwie Vorgestellte. – Im Vorstellen nehme ich etwas zur Kenntnis; jede Kenntnisnahme ist eine Vorstellung; Idee aber ist jede Vorstellung, so daß mir jede Idee von etwas Kenntnis gibt, sei es von einem Gegenstande oder von etwas nur Eingebildeten. – Dieser weite (vor allem in der englischen Philosophie benutzte) Ideenbegriff meint, also, sowohl die Vorstellung einer Farbe wie – z. B. – eine Beziehung, und steht im schroffen Gegensatz zu der im Altertum bestehenden Bestimmung der Idee als allgemeine Vorstellung oder als Wesensbegriff. – Diese neue Bestimmung der Idee bringt die Frage nach dem Unterschied zwischen den wahren und falschen Ideen mit sich.

Antoine Arnauld veröffentlichte in 1683 eine Abhandlung gegen Malebranche: den »Traité des vraies et des fausses idées« und gab damit Leibniz den Anlaß zu der Verfassung der »Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis« (Gerhardt Bd. IV, S. 422 [–426]), die in 1684 (also zwei Jahre vor seinem Discours[101] [de métaphysique])

[101] [Der Discours de métaphysique [Gerh. IV, 427–463] wurde 1686 verfaßt. Leibniz verfaßte die Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis also zwei Jahre *vor* seinem Discours (vgl. auch Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 24, S. 785). Im Protokoll steht versehentlich: »also zwei Jahre nach seinem Discours«.]

in der »Acta Eruditorum« erschienen. – In dieser Schrift befaßt sich Leibniz mit der Lösung des Problems der Unterscheidung von wahren und falschen Ideen; um an dieses heranzukommen, stellt er die verschiedenen Weisen der Ideen heraus und zeigt ihre unterscheidenden Merkmale auf. Auf diese Art wird uns – wenn das Wort erlaubt ist – [die] »Erkenntnistheorie« Leibnizens vor Augen gebracht und das Wesen der Erkenntnis und seiner Wahrheit gezeigt. – Die Auslegung dieser kurzen Abhandlung wird uns zu der für uns wichtigen Bestimmung der Idee bei Leibniz führen.

Die Aufstellung der Prinzipien der Erkenntnis, die Leibniz in ihr erzielt, ist – zwar in der selben Richtung – eine Überwindung Descartes'. Dieser setzt in seinen »Meditationes de Prima Philosophia« die Überlegung über das Erkenntnisprinzip überhaupt in dem »cogito sum« (2. Med.) an und vollzieht sie mit dem Schritt der Erkenntnis Gottes (3. Med.).

Das, was ich *klar* und *deutlich* erfahre, ist gewiß; was gewiß ist, ist wahr; was wahr ist, *ist*. Dieses Wahrheitskriterium (clarum et distinctum) ist nicht nur ein formelles Prinzip, sondern ein metaphysisches Prinzip der Erkenntnis. Es ist die Bestimmung des Wesens der Wahrheit – und des Seins –. Die »regula generalis«: »illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio«[102] schließt eine Erkenntnis und Seinsbestimmung in sich.

Klarheit und Deutlichkeit sind auch Bestimmungen der Wahrheit für Leibniz: es sind – wie wir sehen werden – die zwei ersten. – Leibniz bleibt aber hier nicht stehen, sondern vollendet das Kriterium: er grenzt die Deutlichkeit ab. Angemessenheit und »Intuition« sind die zwei weiteren Bestimmungen, die nicht nur an die anderen angeklebt worden sind, sondern die eine Unterscheidung der Descartes'schen Kriterien ermöglichen und eine Überwindung und Vollendung des Descartes'schen Prinzips darstellen.

[102] [Meditatio III, § 2. In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII, p. 35.]

Der allgemeine Begriff, den Leibniz [ge]braucht, ist »notio«, i. e.: Kenntnis und Erkenntnis. Auf diese sind die Kriterien anzuwenden, um die verschiedenen Weisen von Ideen zu gewinnen.

Für Leibniz ist die Vorstellung (cognitio, notio) *dunkel* oder *klar*; die klare entweder *verfließend* oder *deutlich*, diese *unangemessen* oder *angemessen*, *symbolisch* oder *intuitiv* [Gerh. IV, 422 f.].[103] – Diejenige aber, die zumal angemessen und intuitiv, d. h.: klar, deutlich, angemessen und intuitiv ist, ist die vollkommenste Erkenntnis. – Dank dieser Struktur können wir Klarheit über den Begriff der Idee haben. – Es gilt jetzt zu sehen, was mit diesen »termini« gemeint ist, und welche Bedeutungen die verschiedenen Kriterien – die diese Struktur ermöglichen – haben: Eine Vorstellung ist zunächst *dunkel* (obscura), i. e. sie genügt nicht, die vorgestellte Sache wiederzuerkennen. Wenn die Vorstellung einer Sache, die wir einmal gesehen haben, so verhüllt ist, daß wir nicht im Stande sind die selbe, wenn sie sich jetzt zeigt, als *die selbe* zu erkennen, dann haben wir eine dunkle Vorstellung. – Diese Art von Vorstellungen haben wir z. B. von den Entelechien und Ursachen, von denen wir unbesorgt reden; ihre Vorstellungen sind aber nicht zureichend, um, wenn wir auf eine Entelechie oder Ursache stoßen, sie als solche zu erkennen.

Die dunkle Vorstellung kann *klar* (clara) werden, wenn sie mir ermöglicht die vorgestellte Sache wiederzuerkennen. – Das besagt nicht, daß ich im Stande sein muß, sie definieren zu können; es gibt Erkenntnisse dieser Art, die sogar sicherer und wichtiger als die Definitionen sind. – Wenn eine Vorstellung klar ist, dann ist sie zunächst so, daß die Merkmale, welche hinreichen die Sache von anderen zu unterscheiden (wenn in der Sache solche Merkmale liegen und ihre Vorstellung sich in sie auflösen läßt), nicht einzeln aufzuzählen sind. Das heißt: diese Vorstellung ist eine zwar klare, aber *verfließende* (confusa) Erkenntnis.

Wenn die Merkmale, die in ihr liegen, herausgehoben werden, wird die verfließende zu einer *deutlichen* (distincta) Vorstellung.

[103] [Vgl. dazu die schematische Darstellung im Anhang II.3.b, Mitschrift Karl Ulmer Nr. 5, S. 814.]

Jede klare Vorstellung ist von vorneherein konfus, als konfuse aber kann sie distinkt werden. – Um das an einem Beispiel zu erläutern, nehmen wir die Vorstellung der Farbe Rot. – Wenn wir jemandem klar machen wollen, was Rot ist, zeigen wir ihm die Farbe. Er wird sie immer wieder erkennen, trotzdem er nicht die verschiedenen Merkmale der Farbe voneinander abgehoben hat. Wenn aber diese verfließende Erkenntnis auseinandergelegt wird, dann wird sie deutlich (im Rot wird z. B. Helligkeit, Ausgedehntsein, Farbenton usw. herausgestellt). – Wie steht es aber mit einem Blinden? Wir können ihm das Rot nicht zeigen. Aber für Leibniz ist ja die sinnliche Wahrnehmung nicht die Hauptsache, sondern die Vorstellung. Es kann dem Blinden deutlich gemacht werden, was eine Farbe ist, wenn man ihm die Eigenschaften und Merkmale dieser Vorstellung mitteilt – ja er kann es sogar besser als ein Sehender wissen, denn er wird nicht durch Phänomen gestört.

Die sinnliche Wahrnehmung ist für Leibniz gar nicht wesentlich, es kommt darauf an – wenn man etwas eigentlich verstehen und wissen will –, die gedachte Analyse bis in die letzten Begriffe zu vollziehen. Die in-einander fließenden Merkmale können aufgezählt werden, und so die höhere Stufe des Wissens – das deutliche Wissen – erlangt werden. – Das ist nichts anderes als die »Nominal-Definition«, in der die Aufzählung – die deutliche Abhebung – der einzelnen Merkmale, die hinreichend zu der Erkenntnis des Gegenstandes durch eine andere Person sind, erfolgt.

Es gibt aber auch Vorstellungen, die ihrem Inhalte nach einfach sind – primitiv –, die nicht eine Vielheit von Elementen aufweisen, die undefinierbar sind. In diesem Falle ist die Vorstellung klar und gleichzeitig deutlich. Ihre Klarheit ist ihre Deutlichkeit. – Eine distinkte primitive Erkenntnis ist auch gleichzeitig intuitiv, so daß eine »Notio intuitiva« auf der Stufe der deutlichen Vorstellungen erscheint.

Die nicht einfachen deutlichen Vorstellungen aber müssen in ihre Merkmale auseinanderfallen, und das geschieht in der Weise, daß die Merkmale, obwohl voneinander abgehoben, konfus an

sich bleiben. Leibniz nennt das eine *unangemessene* (inadaequata) Vorstellung. – Die deutliche Vorstellung ist zunächst »inadaequata«. Wenn die Analyse bis zum Ende durchgeführt wird, d. h., wenn die Merkmale bis in ihre primitiven Elemente distinkt erkannt werden, dann ist die Vorstellung *angemessen* (adaequata), der Sache angeglichen. – Diese Aufhellung des ganzen Baues der Sache entspricht der »Real-Definition«, in der nicht nur die Merkmale, sondern auch die Möglichkeit der Sache erwiesen wird. – Es bleibt als offene Frage, ob solche Erkenntnis für den Menschen möglich ist. – In einer deutlichen Vorstellung haben wir zunächst nicht gleichzeitig alle Merkmale gegenwärtig. Wir wissen, daß wir die Merkmale kennen und verstehen und daß wir im Augenblicke, in dem wir die Vorstellung haben, sie der Kürze halber beiseite lassen und uns nur eines Zeichens bedienen. Wir wissen, daß wir den Nachvollzug der Analyse zu vollziehen mögen, aber wir haben den Sinn der gebrauchten Worte nur ungenau und verschwommen gegenwärtig. Eine solche »cognitio« ist *symbolisch* und *blind* (caeca). Symbolisch, weil wir uns auf das Zeichen beziehen und das von diesem Gezeigte vernachlässigen; blind, aber, weil wir uns selbst der Sache gegenüber blind machen, indem wir die Augen schließen bzw. zu dem Zeichen wenden.

Wenn aber die angemessene Vorstellung nicht durch das Zeichen geblendet, sondern in seiner Adaequanz *vollständig* ist und in einem Schlage das Vorgestellte faßt, dann ist sie eine *intuitive* Erkenntnis. Diese Art der »cognitio«, die ihren Gegenstand in seiner inneren Ganzheit[104] *»totum, simul, praesens«* hat, ist die Erkenntnis Gottes. – Diese Form der Bestimmung der »cognitio perfectissima« – die Gott eigen ist –, ist auch bei Thomas von Aquin zu finden.

Mit dieser Bestimmung erlangt Leibniz seinen vollen Begriff der Erkenntnis. Das heißt: der Leibnizsche Erkenntnisbegriff ist der der absoluten Erkenntnis (im Sinne der christlichen Theologie). – Auf Grund dieser Darlegung des Wesens und der ver-

[104] [Nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »Erkenntnis der äußeren und inneren Ganzheit«.]

schiedenen Weisen – besser gesagt: Stufen – der Erkenntnis ist es Leibniz möglich, die Frage nach dem Unterschied zwischen den wahren und falschen Ideen sinnvoll zu beantworten.

A[lberto] Wagner

12. Sitzung. 12.II.1936[105]

Am Anfang wurde die Besprechung der Abhandlung »Meditationes de cognitione, veritate et ideis« (Gerh. IV, 422 [ff.]) kurz abgeschlossen. Dabei wurden zwei Punkte hervorgehoben, die von großer Wichtigkeit für das Folgende sind.

I. Die Abstufung des Erkennens als Abstufung des Seins

Je nach der Art der Gegebenheit des Gegenstandes wird die Notio als obscura, clara, confusa, distincta usw. bestimmt. Diese Bestimmungen der Arten der Erkenntnis haben eine metaphysische Bedeutung. Die Cognitio ist nicht ein beliebiges sich Haben des Menschen, sondern gehört zum Wesen der Monade überhaupt. Die Monade ist aber das Seiende. So entspricht dieser Abstufung im Bereich des Erkennens eine Abstufung im Sein des Seienden. Das Sein der Monade, oder wie Leibniz sagt, die Natur jeder Monade ist Vorstellen (réprésenter). Da aber alles auf alles bezogen ist, kann dieses Vorstellen nicht auf einen Bezirk der Dinge beschränkt werden. So ist das Vorgestellte, jedesmal und für jede Monade, das All der Welt. Es gibt aber unendlich viele Monaden. Also wäre für eine »Notio distincta« des ganzen Universums eine unendliche Erkenntnis erforderlich. Deshalb stellt jede endliche Monade nur jene andern distinct vor, die mit ihr in besonderen Beziehungen stehen, und alles andere nur in einer verschieden abgestuften »Perceptio confusa«. Je nach dem Gesichtspunkt, unter dem jede Monade ihren Gegenstand sieht, gibt jede in ihrer

[105] [Die das Protokoll ergänzende und verdeutlichende Mitschrift von Wilhelm Hallwachs ist vollständig in den Anhang II.3.a aufgenommen als Mitschrift Nr. 25, S. 791–800.]

Vorstellung ein anderes Aussehen des Universums, und dadurch sind die endlichen Monaden in sich begrenzt und voneinander verschieden.

II. Das Wesen der Idee

Für Descartes war die letzte Instanz zu Bestimmung der Wahrheit die »clara et distincta perceptio«, wobei »perceptio« oder »idea« ganz allgemein jede Art des Bewußtseins bedeutet. Leibniz hielt für möglich, daß wir eine (subjektiv) distincte Erkenntnis haben, die zugleich falsch sein könne. Deshalb wollte er das Wesen derjenigen Erkenntnis, die mit der Wahrheit unfehlbar verbunden sei, umgrenzen. Eine solche hat er Idea genannt. Nicht von allem, woran wir denken und wovon wir sprechen, haben wir eine Idee, sondern nur von der Sache, deren Möglichkeit wir einsehen. Und diese Einsicht können wir auf zwei Wegen erreichen.

A posteriori: denn alles, was uns gegeben, also wirklich ist, ist offenbar auch möglich.

A priori: Das geschieht, indem das Wesen der Sache auseinandergelegt wird bis in die einfachsten Bestandteile, d. h. in diejenigen, die nicht weiter auflösbar sind und von denen wir eine Intuition haben. Also eine Idea a priori ist nur die *cognitio clara distincta adaequata intuitiva.* Eine Idea wird in einer *Definitio realis* ausgedrückt (wenn sie nicht einfach ist, d. h. unauflösbar – denn dann ist jede Definitio ausgeschlossen), die die Realität oder das Wesen der Sache völlig wiedergibt. Dabei ist Realität nicht in dem heute geläufigen Sinn von Wirklichkeit zu nehmen – der übrigens auf einer Mißdeutung Kants beruht –, sondern als Sachheit, zur Sache gehörig, im traditionellen Sinne, der vielleicht in der Schule von Scotus zuerst aufkam und dann bei den Scholastikern, Descartes, Leibniz und Kant im Gebrauch ist. In diesem Sinne ist real nicht nur das Vorhandene, Existierende, im Bereich der Dinge Anwesende, sondern mit gleichem Recht das Mögliche. In Gegensatz zur *Definitio realis* steht die *Definitio nominalis*, die bloße Aufzählung einiger Merkmale des Gegenstandes, wodurch dieser von jedem anderen unterschieden, aber nicht völlig in seiner Möglichkeit erfaßt werden kann. Es genügt also dafür eine

Perceptio clara et distincta, die keine adaequata, folglich keine Idea ist.

Monadologische Gotteslehre

Jetzt kehren wir zur Betrachtung der Monadologie zurück.

Von [§] 29 bis 36 wurde das Wesen der Monade *Mensch* betrachtet. Zu diesem gehört das Philosophieren: »la connaissance des verités necessaires et [...] leur abstractions« ([§] 30). An ihm, d. h. am Sein des Menschen wird der Seinsbegriff gewonnen und damit die Metaphysik ermöglicht: das Wissen um die Monade überhaupt, um das Seiende als solches. Im Bereich der Monaden kommen wir jetzt zur Betrachtung Gottes, aber in einer ganz anderen Weise wie zu den anderen Monaden. Bis jetzt wurde einfach festgestellt: es gibt nackte Monaden, Pflanze[n], Tiere, Menschen. Jetzt wird der Sprung zu Gott gemacht und dafür braucht es einer ganz bestimmten Vorbereitung.

Als solche gilt die Bestimmung der Prinzipien, die in uns selbst gewonnen werden, zumal des Prinzips des zureichenden Grundes, als »aus dem Wesen der Wahrheit entspringend« (»Vom Wesen des Grundes«, S. 75[106]). Wo Wahrheit besteht, da gibt es auch einen Grund, sowohl für die Tatsachenwahrheiten wie für die Vernunftwahrheiten. Mit Hilfe dieses Prinzips können wir auf Gott als Grund aller Wahrheiten schließen.

Von [§] 37 bis 49 erstreckt sich die Leibnizische Gotteslehre. Zunächst betrachten wir den ganzen Abschnitt in einem allgemeinen Überblick, danach werden [wir] die Einzelheiten berücksichtigen.

Von [§] 36 bis 38 wird das Dasein Gottes a posteriori bewiesen, als Grund aller Tatsachenwahrheiten. Dieser Grund soll ferner ein solcher sein, der die Vielfachheit der Monaden in sich enthält ([§] 38), er ist einzig ([§] 39) und doch alle mögliche Realität umfassend ([§] 40). Seine Vollkommenheit, d. h. das positive Sein,

[106] [In: Martin Heidegger, Wegmarken. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a. M.: Klostermann 1976; 2., durchges. Aufl. 1996; 3. Aufl. 2004, S. 123–175; hier S. 129.]

das er ist, – kann keine Schranken haben ([§] 41). Dagegen sind die von ihm geschaffenen Monaden ursprünglich unvollkommen und ihrem Wesen nach endlich ([§] 42). Zweiter Gottesbeweis: weil Gott die unendlich mögliche Vollkommenheit in ihrer Wirklichkeit ist, ist er auch beweisbar als Grund jeder Realität: ob sie möglich oder wirklich ist: Quelle der Existenzen und zu gleicher Zeit der Wesenheiten ([§§] 43–44). Und jetzt kann aus dem so gewonnenen Gottesbegriff sein Dasein a priori bewiesen werden. In Ihm ist alles Mögliche reine Wirklichkeit: und weil es nichts gibt, was seine Möglichkeit verhindern könne, ist auch seine Wirklichkeit notwendig ([§] 45). Zur Ergänzung bemerkt Leibniz, daß die ewigen Wahrheiten[107] nicht vom freien Willen Gottes, sondern von seinem Verstand abhängen ([§] 46).[108]

Als Folge von allem bisher Gesagten wird Gott in [§§] 47–48 als eigentlichste Monade bezeichnet, als ursprünglichste Einheit, also als das höchste Seiende, von dem alle anderen Monaden hervorgebracht werden. In dieser Monade werden drei Momente betrachtet:

die Macht die Erkenntnis der Wille.

Diesen Attributen entsprechen in den geschaffenen Monaden die Substanz oder Basis, das Vorstellen – und das Strebenvermögen. Daraus wird sichtbar, mit wieviel Recht bei der Bezeichnung der Monade überhaupt neben der Perceptio und Appetitio die Kraft betrachtet wurde, die jetzt als das Substanzielle schlechthin, als die Basis bestimmt wird, was bei Schelling[109] eine so große Rolle gespielt hat.

Soviel über den Aufbau der Gotteslehre in der Monadologie. Wenn wir den durchlaufenen Weg überschauen, finden wir, daß Gott nicht aus irgendeiner positiven theologischen Erwägung herbeigeführt wird, sondern ganz von selbst, im streng metaphy-

[107] [Ergänzung nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »(im Unterschied zu den Tatsachenwahrheiten)«.]

[108] [Zu § 46 der Monadologie vgl. Anhang II.3.b, Mitschrift Karl Ulmer Nr. 6, S. 815.]

[109] [Vgl. Anhang II.3.a, Mitschrift Wilhelm Hallwachs Nr. 26, S. 801 f.]

sischen Sinne, als das, wo allein das Sein sich in seiner Fülle verwirklicht. Gott ist hier der Maßstab für das, was Sein überhaupt heißt, die anderen Monaden sind bloß unvollkommene Nachahmungen der einen höchsten, die Gott heißt. Dieses enge Verbundensein des Fragens nach dem Sein überhaupt mit dem nach dem höchsten Seienden ist nicht neu in der Geschichte der Philosophie: es geht vielmehr von Plato und Aristoteles aus – der letzte hat bekanntlich die πρώτη φιλοσοφία gleichzeitig θεολογική genannt (Metaph. K 7, 1064 b 2). – und beharrt bis in die moderne Zeit. Es ist der Zusammenhang zwischen:

»ens in communi« und »summum ens«
Ontologia und Theologia rationalis.

So daß alle Metaphysik seit Plato und Aristoteles als Ontotheologie bezeichnet werden kann. Τὸ ὄν wird am göttlichen Sein gemessen und am Maßstab des λόγος bestimmt.

Oder, allgemeiner gesagt: Metaphysik ist das Fragen nach dem Seienden als solchen im Ganzen (»Was ist Metaphysik?«[110] von Prof. Heidegger).

Jetzt zu den Einzelheiten.

Erster Gottesbeweis: Aus den »Veritates contingentes«.

Es ist nicht die geläufige Form des kosmologischen Gottesbeweises, die hier vorkommt, auch nicht in dem von Kant abgelehnten Sinne.[111] Es ist eine Leibniz eigene Position, eine monadologische.[112] Es wird nach dem Grunde der Monaden, wie sie in der Tat sind, gefragt. Denn dies sind nach Leibniz die zwei ersten Aufgaben der Metaphysik: »Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? [...] pourquoi elles [les choses] doivent exister ainsi et non autrement [?]« (Principes de la Nature et de la Grace [§] 7; Schma-

[110] [In: Martin Heidegger, Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9, S. 103–122.]

[111] [Vgl. Kr.d.r.V A 603 ff., B 631 ff.; bes. A 604, B 632 (Beweis *a contingentia mundi*).]

[112] [Ergänzung nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »(Kant verkennt in seiner Argumentation in den Antinomien diesen monadologischen Charakter, er trifft nicht ganz den Leibnizschen Weltbegriff, den hier Kant mehr im Sinne Newtons gibt.)«]

lenbach II, 126 [Gerh. VI, 602]). »Warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr Nichts?« Und dann: »Warum die Dinge, wenn sie sind, gerade so sind und nichts andres?« (Siehe »Was ist Metaphysik?« [113]) Dieser Grund kann nicht in der Reihe der endlichen Monaden gefunden werden. Denn die werden in ihrem Sein von den unendlich vielen Beziehungen zueinander vorbestimmt. Um also zu wissen, warum die Monade ist und gerade so ist, muß ich ihr Wesen (Realität) nach allen diesen Bestimmungen auseinanderlegen. Jede von diesen Bestimmungen ist im Wesen einer anderen Monade begründet, bei der wieder die Auflösung anfangen muß usw. Daraus ergibt sich, daß wir auf diesem Wege nicht nur keinen Schritt vorankommen, sondern in eine immer größere Vielheit geraten, und so uns rückwärts bewegen, *nicht zur Identität*, sondern *zur Pluralität*. Damit gelangen wir nicht zu dem gesuchten Grunde, der nach Leibniz gerade in der Identität liegt. Der Grund muß also außerhalb der Reihe der zu bestimmenden Monaden gesucht werden, wo es grundlos wäre nach einem Grund zu fragen, d. h. in einer Monade »de cuius essentia est existentia« (Gerh. VII, 303), eine notwendige Substanz. Gott kann aber nur dieser Urgrund sein, insofern er die Vielheit und Veränderlichkeit der Monaden in einer hervorragenden Weise besitzt *(eminenter)*. Gott muß alles umfassen, um aller Grund sein zu können. Und weil die Vielheit überall einig ist, muß es einen einzigen Gott geben.

Der Begriff Gottes

Als Fundament für die zwei folgenden Gottesbeweise wird sein Wesen in seinen Bestimmungen entfaltet. Weil er das einzig allumfassende notwendige Wesen ist, ist er auch unendlich ohne Schranken, alle mögliche Realität in sich enthaltend. Es wird also der Schritt gemacht von »Ens necessarium« zu »ens realissimum«. Diese Realität Gottes wird als höchste Vollkommenheit bezeichnet. Vollkommenheit ist in jedem Dinge das, was dieses am positiven Sein oder Realität als Größe enthält, unter Absehung von

[113] [In: Martin Heidegger, Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9, S. 103–122, bes. S. 122.]

den Grenzen, bzw. in Gott ohne alle Grenzen, als »ens infinite perfectum«.

Ontologischer Gottesbeweis

Dieser wird auf Anselm[114] zurückgeführt und sucht Gottes Dasein a priori, d. h. aus seinem Begriff zu beweisen. Das Grundschema dieses Beweises ist etwa folgendes: Der Begriff Gottes enthält die Existenz als zu seinem Wesen gehörig. Also ist er überhaupt undenkbar, wenn er nicht existiert. Leibniz kommt zu diesem Beweis in der Auseinandersetzung mit Descartes. Weil dieser als Kriterium der Wahrheit nur die Idea clara et distincta anerkannte, konnte er nur aus dem Begriff Gottes seine Existenz beweisen. Thomas hatte den Beweis abgelehnt,[115] weil wir – leibnizisch gesagt – keine reale Definition Gottes haben. Kant allgemeiner, weil die Existenz nie zu gedachten Wesen gehören kann. »Dasein ist kein reales Prädikat.« [Vgl. Kr.d.r.V. A 598, B 626] Der Begriff gibt nur das Inhaltliche, das Was. Die Existenz gehört aber nie zum Inhalt oder Was der Sache, sondern muß immer damit durch eine Synthesis a posteriori verbunden werden. Leibniz nimmt zwar den Beweis auf, aber in einer veränderten Form. Nur dann gilt ein Beweis a priori, d. h. aus dem Begriff einer Sache, wenn wir von dieser Sache eine Idee haben, d. h. wenn wir ihre Möglichkeit einsehen. Nun aber – behauptet er – von Gott haben wir eine solche Idee. Und das gilt jetzt zu beweisen.

Gott umfaßt alles, und es gibt nichts außer ihm, was von Ihm unabhängig wäre und dessen Sein nicht in Gott *eminenter*, d. h. *höher* enthalten wäre. Also fehlt jeder Ansatz zu einem Widerstreit. In seinem Wesen ist keine Verneinung, folglich kein Widerspruch, wo alles Ja ist und kein Nein. So ist dem von innen her kein Widerspruch, von außen her kein Widerstreit, also nichts,

[114] [Anselm von Canterbury (1033–1109), Proslogion (um 1077/78), bes. Cap. II: Quod vere sit deus.]

[115] [Vgl. Thomas von Aquin (1224/25 (?) – 1274), Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi, lib. I, dist. 3, quaest. 1, art. 2 ad 4; Summa theologica, pars I, quaest. 2, art. 1; Summa contra gentiles, lib. I, cap. 10–11; Quaestiones disputatae de veritate, quaest. 10, art. 12.]

was seine Möglichkeit verhindern könnte. Warum existiert nun Gott, wenn er als möglich erkannt ist? Dieser Zusammenhang wird nur einsichtig aus der Betrachtung des spezifisch leibnizischen Begriffs der Möglichkeit.

F[ernando] Huidobro

13. Sitzung 19.II.36[116]

In dieser letzten Stunde wurden die Gottesbeweise der Monadologie weiter erörtert und zum Abschluß gebracht (I). Darauf wurde noch kurz hingewiesen auf eine wesentliche Bestimmung der Monade, die in den folgenden Paragraphen zum Ausdruck kommt und das Bild, in diesen Übungen entworfen, ergänzt (II).

I. Die Lehre über Gott enthält drei Beweise. Im ersten Beweis wird Gott bestimmt nach dem Prinzip des zureichenden Grundes, aus den Tatsachenwahrheiten. Wir stehen bei dem Nachweis seiner Existenz nach demselben Prinzip, aber jetzt aus der notwendigen Sachhaltigkeit der Möglichkeiten, oder scholastisch: der Wesenheiten (A). Dem folgt der Beweis, daß Gott existiert auf Grund seiner unbehinderten Möglichkeit (B).

A. Soweit Möglichkeit, d.h. formal Widerspruchslosigkeit, ist, ist notwendig ein sachhaltiges Was, als deren materiales Prinzip. Möglichkeit als solche enthält ein Was. Damit Möglichkeit sei, darf nicht schlechthin nichts sein. Der Gegenbegriff zu dem Möglichkeit vernichtenden Nichts, das »ichts«[117], wie das 17. Jahrhundert noch sagt (Holländisch jetzt noch: iets), erfordert seinen Grund: quelque chose d'existent et d'actuel (§ 44). Diesen Grund der Realität des Möglichen, der »Realisation des Realen«[118] ermöglicht, ist in dem Wesen, das schon durch die Tatsachenwahrhei-

[116] [Die das Protokoll dieser letzten Sitzung ergänzende und verdeutlichende Mitschrift von Wilhelm Hallwachs ist vollständig in den Anhang II.3.a aufgenommen als Mitschrift Nr. 26, S. 800–812.]

[117] [Vgl. im Hauptteil Abschnitt Nr. 5 (S. 396) von Heideggers Manuskript.]

[118] [Vgl. Essais de Theodicée II, § 189; Gerh. VI, 229.]

ten notwendig erfordert wurde, in dem jetzt auch aus den »vérités éternelles« postulierbaren ens necessarium, in Gott. Die Realitäten werden ursprünglich im Verstande Gottes gebildet. Wie ist dieser Zusammenhang zwischen beiden zu verstehen? Über den Begriff der Idee.

Idea ist bei Descartes Vorstellung überhaupt. In der idea wird etwas gemeint. Dieses Gemeinte als solches ist ein Was, ein Reales. Demnach enthält die idea Realitas und zwar vorgestellte, vorgeworfene, d. h. realitas objectiva. Realitas aber ist, soweit sie ist, bei Descartes Vorstellung, idea: Sachheit ist als solche bezogen auf ein sich im Vollzug befindendes Vorstellen, das bei ihm realitas formalis oder actualis heißt. So kann die Frage nach dem Grunde des Möglichen, als Frage nach den Realitäten, eine sein nach den Ideen. Gottes schöpferisches Vorstellen ist der Bereich, in dem die essentiae, eben als Ideen, eröffnet werden: »la région des vérités éternelles ou des idées« [Monadologie § 43].

Der Gottesbeweis aus dem Ideebegriff wird bei Descartes in der 3. Meditation (De Deo, quod existat) geführt. Zur idea gehört realitas objectiva. Diese ist je verschieden nach ihrem Sachhaltigkeitsgrad. Es ist nun »lumine naturale manifestum«, daß eine causa efficiens et totalis mindestens soviel realitas enthält als ihre Wirkung.[119] Welche These auch gilt von Wirkungen, deren realitas objective ist. Der realitas objectiva einer idea entspricht so eine gleiche formale, d. h. der Vollzug des Vorstellens (die Form) muß ebenso wirklich (wirkkräftig) sein als der Gehalt (objectum) groß ist. Dieser nicht weiter bewiesene Grundsatz ist eine notio communis und unentbehrlich, damit so etwas wie Erkenntnis überhaupt möglich sei. Diese realitas formalis kann nicht im Ich enthalten sein, wo es sich um die realitas objectiva Gottes handelt. Denn die Sachhaltigkeit einer unendlichen Substanz ist größer als die einer endlichen, so wie diese wiederum größer ist als eines Attributs. Da wir nun aber die Idee Gottes haben, aber selbst nicht Gott sind, ist es notwendig, daß die ihr entsprechende realitas formalis sei,

[119] [Meditatio III, § 14. In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op. cit., tom. VII, p. 40.]

unabhängig von uns als ein unendliches Vorstellen. Dieses muß dann existieren. Gott existiert, weil wir eine Idee von ihm haben, aber unsre Endlichkeit, in der wir gerade diese Idee haben, kein Vorstellen vollziehen kann, dessen aktuale Sachhaltigkeit der in der Idee Gottes vorgeworfenen entspricht. Nach dem Axiom muß also diese Idee von der unendlichen Substanz actualiter in ihrem unendlichen Denken ursprünglich gesetzt sein.

B. Der dritte Beweis hängt eng mit dem vorhergehenden zusammen. Wenn zum Möglichen erfordert ist Widerspruchlosigkeit und Sachhaltigkeit, so ist Gott möglich. Er enthält keine Negation (§ 45). Nichts ist unabhängig außerhalb von ihm, so enthält er »autant de realité qu'il est possible« (§ 40). Aus dieser unbehinderten Möglichkeit wird seine Existenz bewiesen. Dabei will Möglichkeit in spezifisch Leibnizschem Sinne verstanden sein.

Jedes Mögliche hat Recht auf Existenz gemäß dem Grad seiner Vollkommenheit (§ 54). Denn die perfectio wird ausgemacht durch das Wieviel an realitas (§ 41). Wo nun zu jedem Möglichen notwendig Washeit gehört (cf. I A), so ist damit bestimmte Größe gesetzt und ein bestimmtes Maß Vollkommenheit umrissen. Daß diese These tatsächlich vorbereitet ist in der Monadologie, zeigt folgende Überlegung.

Die Stufung der Monaden nach ihrer perfectio geschah §§ 24–29. Sie hatte als ihr Kriterium den Grad der Deutlichkeit der Perzeption. Von der nackten Monade bis zum menschlichen Geist steigert sich diese. Alle sind gerichtet auf das Universum, nur hinsichtlich der Art ihrer Erkenntnis dieses Universums sind sie spezifisch bestimmt. So kann es denn auch § 60 heißen: »c'est par les degrés des perceptions distinctes que les Monades sont limitées et distinguées.« [120]

Hiernach ist die perfectio bestimmt durch den Grad der Deutlichkeit der Vorstellungen. Was aber distinct perzipiert ist, ist real definiert. Die Monade ist in ihrem Wesen Vorstellen. Stellt sie etwas deutlich vor, so stellt sie es in seiner Sachhaltigkeit vor. Je

[120] [Zitat umgestellt.]

mehr sie aber sachhaltig vorstellt, um so mehr Sachhaltigkeit hat sie selbst. Dann entspricht auch dem Grad der Deutlichkeit ihrer Vorstellungen das Wieviel ihrer Realität. Dann ist also die neue Bestimmung der perfectio durchaus in Einklang mir der Erstauftretenden.

Das Vorstellen ist anstrebend, geht über sich hinaus. In dem Wieviel der Realität, das gegeben ist in der perceptio, liegt so das Über sich Hinausstreben. Das liegt sodann in der perfectio. Das Anstreben auf mehr in jeder perfectio strebt auf mehr Sein, letzthin auf Existenz an. Die possibilitas zeigt so die Struktur der Kraft. Sie ist nicht bloße Möglichkeit, sondern sie ist je schon unterwegs zum Existieren. Zu ihrem Wesen gehört nicht nur Widerspruchlosigkeit und realitas, sondern auch eine »tendentia ad existentiam«, eine propensio, ähnlich dem nisus der Kraft. So weit sie im Horizont des Monadebegriffs sich in sich hält, daraufhin geht, was sie schon ist, existiert sie ohne Hindernis je schon immer. »Omne possibile exigit existere, et proinde existeret nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit« (Gerh. VII, 194). Sie darf weder als bloße Möglichkeit, noch als Wirklichkeit im Sinne der in sich geschlossenen Vorhandenheit verstanden sein, sondern nur aus der Mitte zwischen beiden heraus. Existenz ist nicht eine Zutat, sondern gehört schlechthin hinzu. Aus Möglichkeit folgt von selbst Existenz, wo diese Möglichkeit vollkommen und uneingeschränkt ist. Eine Möglichkeit, worin alle Realitäten in ihren inneren Verträglichkeiten und Bezogenheiten gesetzt sind. Da ist höchster Grad von realitas, so höchste Vollkommenheit, also höchster Drang zum Sein. Unbehindert, weil nichts draußen ist, ist der Drang bei sich selbst. Das Insichstehen der Monade ist hier ganz entfaltet. So ist Gott »l'unité primitive, la substance simple originaire« (§ 47).

Dieser Begriff der possibilitas ist schon Jahrzehnte vor der Monadologie vorgebildet. Unter den Vorarbeiten zum Begriffskalkül der Characteristica Universalis findet sich eine Abhandlung (Gerh. VII, 194 [– 197]), die neben dem obigen Zitat noch bringt: existat quod est maxime perfectum [Gerh. VII, 195]. Diese Welt

ist also vollkommen (cf. II). Diese perfectio soll nur nicht als fester Zustand genommen werden, sondern in monadischem Sinne als ewige Entfaltung, und der Möglichkeiten in Gott.

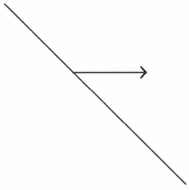
Die Abhandlung »De rerum originatione radicali« von 1697 (Gerh. VII, 302ff.) handelt von der »ultima ratio realitatis tam essentiarum quam existentiarum in uno« [ebd., 305], welche »extramundana« ist [vgl. ebd., 302]. Sie bringt die perfectio der Welt unter dem Gesichtspunkt der sapientia dei. Auch hier ist die Rede von der perfectio seu gradus essentiae als principium existentiae und von der Tendenz zum Existieren »pro ratione realitatis« [ebd., 304].

In einer undatierten Thesenreihe erscheint der Gedanke wieder (Gerh. VII, 289 [– 291]) »conatus ad existentiam« [These (5)]. »Existentia praevalet non-existentiam« [These (4)]. Sie wird erreicht, soweit die possibilia compossibilia sind [These (7)]. Aus ihrem »conflictus« entsteht »series maxima omnium possibilium« [These (9)].

II. Die wichtigste Bestimmung der Monade im Folgenden ist die als Spiegel: miroir de l'univers (z. B. § 56). Sie tritt auf in den §§ 49–70 [der Monadologie], die das Leiden und Wirken der Monade, ihr Commercium, die Welt, behandeln. Diese Welt als seiende ist vollkommen. So hat sie höchste Sachhaltigkeit als größte Mannigfaltigkeit. Sie ist ein Universum: die Monade, das Eine, ist an sie gewendet. Dieses Universum wird je nach der Lage perzipiert. Soweit die Monade gerade vorstellende ist, herrscht die größte Mannigfaltigkeit, auch in der Hinsicht. Je mehr Mannigfaltigkeit perzipiert, um so mehr realitas für die Monade, um so mehr Sein, um so größer perfectio. Jeweils ist die Welt dann eine Mannigfaltigkeit in der Einheit. Dies möglichst vollkommene Universum ist das beste. Darum hat die Güte Gottes sie gewählt, als seine Weisheit sie erkannt hatte. Sie ist die notwenigste als die vollkommenste.

In dieser Welt ist jedes auf alles bezogen und durch das Ganze bestimmt. Nichts ist ganz willkürlich. Diese Notwendigkeit hebt keineswegs die Freiheit auf. Freiheit ist »n'être point empêché

d'agir le mieux« (an Clarke [V. Schreiben, § 7], Schmalenbach II, 153 [Gerh. VII, 390]), also am notwendigsten handelnd. Anders formuliert: »agir en perfection suivant la souveraine raison« (Discours [de métaphysique § 3], Schmalenbach I, 4 [Gerh. IV, 429]). Frei ist demnach das, was in seiner Notwendigkeit das geringste Maß an Beschränkung erfährt. Am freiesten ist, wer im höchsten Maß bestimmt ist durch das Wesen des vollkommenen, notwendigen Ganzen.



Diese Struktur nun: ausgerichtet zu sein auf das Ganze, das bestimmt, und doch in sich selbst zu stehen, so daß auch das Ganze in und durch die Monade ist (exprimer und représenter l'univers) bringt der Spiegelbegriff zum Ausdruck. Der Spiegel spiegelt etwas, das er nicht ist, einem Dritten, das die Spiegelung erblickt, ohne selbst gespiegelt zu werden. Wo bleibt dann das représenter als darstellendes Vorstellen und wer sollte dieser Dritte sein? Die Deutung des Spiegels als Hohlspiegel beseitigt solche Schwierigkeiten. Heinrich Ropohl bringt sie (Das Eine und die Welt; Leipzig 1936, S. 32 ff.).

Der Hohlspiegel sammelt das Erblickte an einem Punkt im vom Spiegel umschlossenen Raum selbst. So heißt die Monade »concentration du monde« (Gerh. IV, 542). Der Hohlspiegel spiegelt sich selbst die Welt. Er zeigt aber als Monade nichts außer sich, sondern sich sich selbst. In diesem Zeigen, als Spiegelung, ist die Monade. Sie macht es selbst, in ihrer Drangtätigkeit strebend. Sie ist »un miroir vivant« (§ 83). So kann die vollständige Formulierung lauten: speculum vitale rerum seu mundus concentratus (an de Volder, Schmalenbach II, 35 [Gerh. II, 252]).

Das, was die Monade spiegelt, vollzieht sie selbst. Die Spiegelung ist Welt, ihr Spiegeln Weltentwurf. »Elle seule fait tout son mon-

de« (Schmalenbach I, 43 [Discours de métaphysique § 32; Gerh. IV, 458]). Diese gespiegelte Spiegelung ist der Monade gegenüber unwirklich. Uns, die wir gerade eigentlich auf die Monade bezogen sind, auf das wahrhaft Seiende, das uns zugänglich ist und wir selbst sind, ist diese Erscheinung bloßer Schein. So kann die Einsicht kommen in einem »esprit fort relevé et dont la sainteté est révérée«, es gäbe nur Gott und Sie in der Welt, »comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde« (Discours; an Arnauld[121]).

Jan Aler

[121] [1. und 2. Zitat in: Discours de métaphysique § 32 (Schmalenbach Bd. I, S. 43; Gerh. IV, 458) und An Arnauld, Juni 1686 (oder 14. Juli 1686) (Schmalenbach Bd. I, S. 69; Gerh. II, 57).]

II. ERGÄNZUNGEN AUS DEN MITSCHRIFTEN DER SEMINARTEILNEHMER

1. Kants transzendentale Dialektik und die praktische Philosophie Wintersemester 1931/32

a) Aus der Mitschrift von Helene Weiß

Übersicht über den Aufbau und den Verlauf der Übungen[1]

I. 4. November 31.

(Referat [Werner] Bohlsen: Transcendentale Dialektik, *Einleitung und 1. Buch*)

Die tiefer liegenden Fragen dieses Absatzes aufzurollen versuchen.

Einmal: Problem des *Scheins* anzupacken. Das ist das erste und neue Problem der Dialektik gegenüber dem Bisherigen in der Kritik der reinen Vernunft: das *Phänomen des Scheins*.

Dann eine ander, ebenso zentrale Frage: *Vernunft*.

(Die Antworten gingen auf die formale Logik. Heidegger versucht also, von da auf die Vernunft zu kommen. »Logik« handelt vom Denken, *ratio*.)

[1] [Die Mitschrift von Helene Weiß ist sehr ausführlich (200 Seiten) und trägt die Überschrift »Seminar: *Kant: praktische Vernunft* Winter 1931/32«. Die Mitschrift ist in 15 Abschnitte (I.–XV.) unterteilt, wobei jeder Abschnitt einer Seminarsitzung entspricht und mit Datum versehen ist. Die Mitschrift verdeutlicht die wichtige Rolle, die in dem Seminar den von den Teilnehmern gehaltenen Referaten und vor allem deren *Diskussion* zukam (zu den Referaten vgl. Anhang III.2, S. 826–863; ferner im Hauptteil die Abschnitte Nr. 63 und Nr. 64, S. 129–132, von Heideggers Manuskript). An 11 der insgesamt 15 Sitzungen wurden Referate gehalten, während 4 Sitzungen der Diskussion »ohne Referat« vorbehalten waren. Im folgenden werden zunächst nur Ausschnitte vom Beginn der Mitschrift der jeweiligen Sitzung aufgenommen, um den Aufbau und den Verlauf des Seminars zu verdeutlichen.]

II. 11.XI.31

Referat [Heinrich] Ropohl: Baumgarten Metaphysica specialis; *Psychologie* §§ 501–799: Dazu Kants Metaphysik-Vorlesung. –

III. 18.XI.31.

Referat [Alfred] Seidemann: *Paralogismen.*

[Referat etwa so: I. *Ich und Selbst.*

Seidemann nennt »Ich« das transcendental-logische Subjekt, die Apperception, »Selbst« das empirische Objekt, Gegenstand des inneren Sinnes.

II. Entwicklung des Problems der Paralogismen

III. Als Beispiel I. Paralogism (Substanz) und besonders seine Widerlegung.][2]

IV. (Durchsprechen ohne Referat.) 25. November 31.

Also zwei Fragen:

1. Die verschiedenen möglichen Interpretationen des Satzes: »Ich bin«.
2. Wo der Schein steckt, und was das nun eigentlich heißt.

[2] [Eckige Klammern von Helene Weiß.]

V. 2. Dezember 31.

IV. Referat: [Hans Walter] Heymann: *Kosmologie*
(Baumgarten. und Kant: Metaphysik-Vorlesung.)
I. Teil: Die Kosmologie im Rahmen der Wissenschaften bei Baumgarten.
und zwar: a) Kosmologie als Metaphysica *specialis*
im Unterschied zur Metaphysica *generalis*
im Unterschied zu den übrigen speciales
im Unterschied zu den *empirischen* Wissenschaften.
b) Wandlung der Stellung der Kosmologie bei Kant.
II. Teil: Definition der *Welt* und Vorrang des *Raums*.

VI. 9. Dezember 31.

V. Referat: [Hans] Freund: *Kant Antinomien*. 1–8.

Abschnitt 1–7 enthält negative Kritik, Abschnitt 9 *positive*, Abschnitt 8 bereitet die positive in 9 vor. Cf. Beginn des 9. [Abschnitts], [Kr.d.r.V.] B 544: »Es ist also nur *die Gültigkeit [...] als* [...] Regel [...], *die uns allein übrig bleibt* [...]«

Freund teilt daher sein Referat in drei Teile:

1. *Ansatz* des kosmologischen Problems (und damit Begründung der Kosmologie als Disciplin.)
2. *Entwicklung* des Problems und seine *negative Lösung*
3. Hinweis auf die Möglichkeit und Notwendigkeit einer *positiven* Lösung.

VII. 16. Dezember 31.
(Diskussionsstunde ohne Referat.)

Weltproblem bei Kant angesetzt als 1. ein Schein
2. Ein Problem des Denkens.

13.I.1932. VIII.

Dr. [Eduard] Baumgarten: Antinomien *IX. Abschnitt.* –

20.I. IX.

Referat [Max] Müller: Baumgartens Theologie.

27.I. X.

[Seinos(u)ke] Yuassa: Das Ideal der reinen Vernunft. Abschnitt 1–6.
Referat: I. Welt und Gott
II. Das transcendentale Ideal
III. Ontologischer Gottesbeweis
IV. Regulativer Charakter dieses Ideals im Vergleich zum regulativen Charakter der kosmologischen Idee.

3. Februar 32. XI.

Referat [Wilhelm] Weischedel: Transcendentales Ideal VII. [Abschnitt] und Anhang zur transcendentalen Dialektik.

XII.

Diskussionsstunde ohne Referat. 10.II.32.

Wir wollen heute einen Rückblick tun auf das Problem der *ganzen Elementarlehre*, und zwar *rückwärts* vom Ende der ganzen transcendentalen Dialektik aus nach vorn zum Anfang des Werkes. (Eigentlich wäre noch nötig die Methodenlehre. Das können wir nun nicht mehr nachholen.)

XIII. 17.II.32

(Mein Referat:[3] Dialektik der reinen praktischen Vernunft I. Hauptstück, II. Hauptstück 1–5.)

Heidegger: Wo liegt die Grundstruktur, der kategoriale Boden für das höchste Gut?

Wille: Causalität nach Begriffen.[4]

Kant kennt noch unterscheidend davon: Handlung eines *Lebendigen*. (Wichtige *Anmerkung* Kr.d.p.V. S. [5]) Es ist ein Handeln nach Begehrungsvermögen.

XIV. 24.II.32.

[Walter] Bröcker: Dialektik der [reinen] praktischen Vernunft II. Hauptstück *6–9*

Verkürzte Mitschrift des Referats:

Thema ist: *Wesen der praktischen Wahrheit*, als entspringend aus einer Erweiterung des praktischen Gebrauchs der Vernunft gegenüber der spekulativen, [...]

[3] [Referat also von Helene Weiß selbst. Das Referat befaßt sich nun mit Kants Kritik der praktischen Vernunft (Erster Teil, Zweites Buch).]

[4] [Vgl. Kritik der Urteilskraft. Einleitung. I. Von der Einteilung der Philosophie. In. Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 172.]

[5] [Die Angabe fehlt. Es handelt sich um folgende Textstelle: Kr.d.p.V., Vorrede, A 15 Anm.]

Dementsprechend hat das Referat drei Teile:

I. *Daß* und *wie* die praktische Wahrheit Thema ist.
II. Die praktische Wahrheit als entspringend *aus dem praktisch erweiterten Gebrauch* der Vernunft.
III. Die Bedeutung der *Einschränkung der theoretischen Erkenntnis* gegenüber dem praktischen Vernunftgebrauch.

XV. Schlußsitzung 26.II.32.

Wir wollen heute das *Ganze* der *transcendentalen Dialektik und der praktischen Vernunft* durchsprechen, natürlich nicht im Sinne einer leeren systematischen Ordnung, irgend einer Systematik, sondern Herausarbeiten zentraler Fragen. – Also die Probleme, an deren Grenzen wir bei den einzelnen Referaten gekommen sind.

Auszüge aus der Mitschrift von Helene Weiß

1. (zum Abschnitt Nr. 43, S. 118)[6]

Bohlsen sagt zu Anfang des Referats: Die Aufgabe der transcendentalen Dialektik sei die Zerstörung des Scheins, der dadurch entsteht, daß die formale Logik zur transcendentalen wird, d. h. auf Gegenstände zu gehen sich anmaßt.

Heidegger: Da fehlt etwas! Was?? Das geschieht in der *reinen* Vernunft. Das ist das Entscheidende. Nur in der *reinen* Vernunft sitzt der transcendentale Schein, nicht in der Vernunft überhaupt!

»Rein« heißt: frei von Erfahrung, aber das genügt noch nicht. Vielmehr: frei von Erfahrung *und doch auf Gegenstände gehend*! Ein Apriori, das gleichwohl orientiert ist auf Gegenstände!

Vernunft ist das Vermögen, das für all unser erkennendes Verhalten *Einheit fordert*, dieses Vermögen ist beim Menschen

[6] [Aus der Mitschrift der 1. Sitzung (I.) vom 4. November 1931.]

zugleich *reine* Vernunft, d.h. ein Vermögen, das fordert, von sich aus, daß dieses Einheitliche, dieses jeweils Ganze, diese Einigungen *zugleich Bestimmungen des Gegenstandes sind.*

Aber es handelt sich um die reine Vernunft als *transcendentales* Vermögen, darum unterscheidet Kant ganz klar (z.B. [Kr.d.r.V.] A 299, B 355; der Unterschied zieht sich durch den ganzen Abschnitt, den wir behandeln, hindurch:) *logischen* und *realen* Gebrauch der Vernunft. (Realer = sachhaltiger Gebrauch.) Oder, wie er an späterer Stelle sagt: »Die Vernunft im *Weltgebrauch*«. [A 698, B 726]

Kant sieht: die Vernunft in ihrer eigenen Transcendenz ist bezogen auf Welt; Vernunft als der innerste Grund der ganzen Transcendenz der menschlichen Natur.

Und nun kommen wir erst auf das *entscheidende* Problem, und damit schließen sich die beiden Problemgruppen zusammen: einerseits das Problem des *Scheins*, und andrerseits das Problem der *Vernunft* in logischem und realem Gebrauch.

2. (zum Abschnitt Nr. 36, S. 113)[7]

Lesen Sie genau den Text! Schon die Überschriften: »Vom transcendentalen Schein«. »Von der *reinen* Vernunft als dem Sitze des transcendentalen Scheins«.

Wir müssen also fragen: Was ist Schein? Was ist transcendentaler Schein? Was ist reine Vernunft? Inwiefern ist die reine Vernunft der Sitz des transcendentalen Scheins? Und was heißt hier Sitz?

Also, zunächst: *Schein.*

Schein ist nicht Irrtum nach Kant; aber *»Verleitung« zum Irrtum.* Schein ist also weder Wahrheit noch Irrtum. Schein ist das *Verleitende.* Schein hier als das *Scheinende*, das was einen Schein erweckt.

[7] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug der 1. Sitzung.]

[Kr.d.r.V.] B 350: »Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird. [...] Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im *Urteile, d. i.* nur *in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserem Verstande* anzutreffen.« Also nicht im Urteil, sondern in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserem Verstande. Welchem Verstande? Dem urteilenden? »Urteil« ist hier gemeint als Urteil, das *orientiert ist auf Gegenstände.* Das ist also der *transcendentale Begriff* des Urteils, nicht ein *logischer*! Das Urteil ist hier mit der *prädikativen* Synthesis *zugleich* in der *veritativen.*

Dieses »Verhältnis« ist der Sitz des Scheins als einer Verleitung zum Irrtum, der dann worin besteht? In einer Prädikation, die dem sinnlich Gegebenen etwas zuspricht als Bestimmung, was dem Gegenstand selbst nicht zukommt. Solcher Irrtum kann entstehen durch den Schein.

Der Schein ist »Verleitung«. Wie verleitet der Schein? Wer verleitet wen?

Die Sinnlichkeit verleitet den Verstand.

Beispiel: Stock im Wasser. Er sieht gebrochen aus. Urteile ich so, so ist das ein Irrtum. Das Bild im Wasser ist der Schein, das Verleitende, was dazu verleitet, dem Stock Gebrochenheit zuzusprechen. Kant sagt darum: das sinnlich Gegebene fließt auf mich ein [vgl. Kr.d.r.V. A 294, B 350 f.; bes. Anm.]. D. h. es bringt mich dazu, so zu urteilen, es verleitet mich.

Diesen Schein nennt Kant den *empirischen* oder den *Sinnenschein.*

Aber dabei nachzusehen immer in der Anthropologie. Da ist ein lustiges Capitel: Vom künstlichen Spiel mit dem Sinnenschein.[8] Er spricht von dem Blendwerk, welches durch Sinne dem Verstand gemacht wird ... kommt schließlich auf Hexen zu sprechen! –

[8] [Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). In: Akademie-Ausgabe Bd. VII, S. 149–151 (§ 13 nach dieser Ausgabe).]

Also: 1. Der *Sinnenschein*
2. Davon zu unterscheiden: der *logische Schein* (Trugschluß, Fehlschluß). Ich will jetzt nicht näher darauf eingehen.
3. *Transcendentaler Schein.* Um ihn handelt es sich hier. Wer verleitet nun hier wen?

Die Vernunft verleitet die Anschauung. (Nicht umgekehrt.) Der transcendentale Schein kann gar nicht ein Schein sein, der von der Anschauung *kommt*, sondern von der *Vernunft*, vom Apriori.

Die Vernunft gibt dem Erkennen etwas vor, so daß nun (da im Erkennen die Anschauung das Entscheidende ist) die Anschauung überflüssig wird und die Anschauung sich gar nicht geltend macht und meint: weil die Vernunft das sagt, darum ist so der Gegenstand.

Die Vernunft verleitet die Anschauung beim transcendentalen Schein, also, gerade *umgekehrt* wie der empirische Schein!

Sie haben übersehen: warum die *reine Vernunft* noch Verleitendes sein kann! Sie kann das nicht als logische, sondern als *reine* Vernunft, d. h. als Vernunft, der am Gegenstand etwas gelegen ist.

3. (zum Abschnitt Nr. 57, S. 125)[9]

Die *entscheidende Stelle* des ganzen Abschnitts steht [Kr.d.r.V.] A 307/308 = B 364: »Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Principium der *reinen Vernunft* werden [nämlich auf *Einheit*], als dadurch, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben [...]« »*Man*«, das ist die *reine Vernunft*. Die reine Vernunft selbst nimmt das an. Hier also der Schritt von der (rein) logischen zur reinen transzendentalen Vernunft. Dieses, daß »man« das annimmt, ist das Grundfaktum im Menschen.

[9] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug der 1. Sitzung.]

Das ist das eigentliche Zentrum. Von hier aus muß man das Ganze entwickeln.

Dazu ein drittes Problem: (nur noch kurz andeuten). Die Dreiheit. Zunächst lagen ihm vor: *drei* Disciplinen der Metaphysica specialis.

Dann: es gibt: *drei* Schlüsse, *drei* Verhältnisse zwischen Gegenstand und Verstand.

Und: *drei* Beziehungen von Vorstellungen auf Gegenstände. Und hier kommt er wieder auf *Boden*. Hier kommt er wieder ins Zentrum. Beziehung auf Erscheinung, Objekt, Ding an sich [B 391][10]. – Von hier aus hätte er die Vernunft darstellen können, aber nur können, wenn er imstande gewesen wäre, die ganze Kritik der reinen Vernunft *von hinten* zu schreiben. Dann wäre die Vernunft nicht mehr etwas Draufgepfroftes.

4. (zum Abschnitt Nr. 73, S. 142)[11]

Das »Ich denke« ist ohne Orientierung am Umschlag bei Descartes nicht zu verstehen.

Descartes Principia Philosophiae Pars I, IX:

»Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis cosciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.«[12]

Französischer Text: »Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'*appercevons* immédiatement par nous-mêmes.« [13]

Hier deutlich: für conscientia tritt ein: *apperception*.

Das Ich ist für Kant nichts anderes als conscius (= Zeuge): Das seiner selbst Bewußte! Und dieses seiner selbst Bewußte, d. h. die Instanz, vor der sich alles abspielt, und die alles einigt, ist das (2. Auflage) »Bestimmende«, und nicht bestimm*bar* [Kr.d.r.V. B 407].

[10] [Eckige Klammern von Helene Weiß.]

[11] [Aus der Mitschrift der 3. Sitzung (III.) vom 18. November 1931.]

[12] [Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VIII/1, p. 7.]

[13] [Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. IX/2, p. 28.]

Aber nun die eigentliche Schwierigkeit des Problems: noch einmal berührt in A 346/47 = B 405.

5. (zum Abschnitt Nr. 77, S. 146ff.)

Um den Faden nicht zu verlieren:[14] wir haben drei Fragen jetzt: 1. Das Ich-denke, wie es sich als transcendentale Apperception aus der transcendentalen Problematik ergeben hat. (»Logische« Erörterung, »logisch« allerdings zweideutig.) 2. Empirische Auslegung des Satzes: ich existiere denkend. Und dieses, was diese Auslegung des »Ich existiere denkend« besagt, ist der *entscheidende Punkt.*

Kant hat das zweimal erörtert, charakteristischerweise in Anhängen: [Kr.d.r.V.] B 422 Anmerkung, und [B] 428ff. Diese beiden Stellen gehören mit zum Schwierigsten in der ganzen Herausarbeitung des Ich-denke. [...]

[...] *Jetzt die Anmerkung B 422:*[15] Anfang (bis »identisch«) ist jetzt klar. Dann: »Er drückt eine *unbestimmte empirische Anschauung* [...] aus, [...], geht aber vor der Erfahrung vorher.«[16] Eine Anschauung, die nicht bestimmt ist. Es ist keine Erfahrung. Aber doch sagt er: »empirisch«. »Empirische Anschauung«; präzise gefaßt: es ist etwas, was mir *durch Affektion der Sinne gegeben* ist. »Unbestimmt«, d. h. kategorial unbestimmt, nicht als *objektiv* vorhanden gesetzt – aber doch ein gewisses Vorhandensein! – Also vorhanden ist etwas, was sich in einer Affektion gibt; also das geht nicht auf das »Ich«, wie es eigentlich verstanden werden muß. (Das transcendentale Ich.) »Geht aber vor der Erfahrung vorher.« Also ist es kein Erfahrungssatz, kein »Urteil« im strengen Sinne.

Nicht gemeint als Vorhergehen des transcendentalen Ich. (Mül-

[14] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug der 3. Sitzung.]

[15] [Aus der Mitschrift der 4. Sitzung (IV.) vom 25. November 1931.]

[16] [In seinem Handexemplar der Kritik der reinen Vernunft (Meiner-Ausgabe von Raymund Schmidt) verweist Heidegger bezüglich dieses Satzes auf die Stellen B XXXIX Anm. und B 157/158 Anm.]

ler: »Das kommt aber mit hinein.« – Natürlich kommt das mit hinein! Sie müssen mir nicht die Pointe vorwegnehmen! –)

Vorhanden ist etwas, was sich durch Affektion meldet. Aber dieses wird nur so genommen, daß dabei »Existenz noch keine Kategorie« ist. »Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas *Reales*.« Reales: Ein *Was*, was als es selbst gegeben ist.

Nicht Erscheinung, und nicht Noumenon, aber doch etwas, »was in der Tat existiert«. Man sieht, wie schwer Kant es fassen kann. Es kommt hier auf jedes Wort an.

Das Ich, in dem die Zeit ist (B 422). Dort letzter Satz vor der Anmerkung: »Ebenso kann das Subjekt, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat, *ihr* [»sein« ist falsche Konjektur] eigen Dasein in der Zeit dadurch nicht bestimmen.«[17]

Darum ist das »Ich existiere denkend« keine Erfahrung – Warum sperrt Kant sich gegen die Interpretation als Erfahrung? Weil dafür das *In-der-Zeit-Sein des Ich* vorausgesetzt wäre.

Kant sieht das so: Zeit: Affektionen des inneren Sinnes, die auf äußere Anschauungen zurückgehen. Unser »Gemüt« ist »besetzt mit Vorstellungen des äußeren Sinnes« [vgl. B 67]. – Ein Ich, an dem Vorgänge ablaufen. –

Dadurch daß Kant das vermeidet, das »Ich existiere denkend« als Erfahrung zu interpretieren (streng genommen: Substanz), dadurch daß er das *nicht* sagt, und das gegebene Reale des inneren Sinnes zwar als existierend ansetzt, (aber nicht kategorial als Substanz,) dadurch hat er die *Möglichkeit, verständlich zu machen, warum beide dasselbe sind (das transcendentale und das »empirische« Ich). Wie* sie das sind, kann er nicht erklären, wie wir schon sahen. (Satz aus »Fortschritte der Metaphysik«![18])

[17] [In Heideggers Handexemplar der Kritik der reinen Vernunft (Meiner-Ausgabe) steht an dieser Stelle die Randbemerkung: »umgekehrt!«. Ferner verweist er auf den Schluß der kleinen Abhandlung »Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?« (in: Akademie-Ausgabe Bd. XVIII, S. 318–320) und auf die Reflexionen 1322 und 1323 (nach Erdmann (Hg.), Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II, a.a.O.).]

[18] [Immanuel Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat? Die erste Abtei-

Er ist doppelt gebunden: 1. durch seinen transcendentalen Begriff des Ich. 2. Durch seine Theorie der Erfahrung und Theorie des Setzens von Existenz.

Sachlich ist wichtig dafür, wie Kant sich diesen Zusammenhang vorgestellt hat, auf Folgendes hinzuweisen: Kant spricht von einer Einheit beider. Er sagt: »es ist dasselbe« [vgl. Kr.d.r.V. B 155]. Wie hat er sich dieses Zusammen gedacht? Siehe letzten Satz der Anmerkung: »Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus ›Ich denke‹ doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.« Wenn das Ich als »Ich verbinde« Actus ist, dann ist etwas da! Dabei bleibt noch ganz unentschieden, woher das kommt, was da da ist! – Dahinter steckt das schwierige *Problem der Selbstaffektion*, das Kant in der 2. Auflage B 67 [f.] nachgeholt hat, und das wir eigentlich an dieser Stelle, wenn wir Zeit genug hätten, eingehender besprechen müßten. –

6. (zum Abschnitt Nr. 84, S. 152)[19]

In den Paralogismen also hat den Vorrang die *Substanz*. [...] Der Paralogismus ist ein Fehlschluß, der einen transcendentalen *Grund* hat. Der Grund liegt im Obersatz, im *Princip*. Man muß also zeigen, wie in diesem Princip die Verführung sich meldet, die Verleitung, und woher sie kommt.

Kant sagt nur immer wieder, daß der Fehler darin liegt, daß das transcendentale Subjekt metaphysisch interpretiert wird; die-

lung. Geschichte der Transzendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit, S. 95 (Seitenangabe wiederum nach der (auch dem Seminar vom Sommersemester 1931 zugrunde liegenden) Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer (Philosophische Bibliothek Bd. 46c)). Der Satz lautet: »*Wie* es möglich sei, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist *schlechterdings unmöglich zu erklären*, obwohl es ein unbezweifeltes Faktum ist [...]« (Hervorhebungen vom Hg.)]

[19] [Aus der Mitschrift der 3. Sitzung (III.) vom 18. November 1931.]

ses Thema bringt er immer wieder, ewige Mühle, er wandelt es endlos ab.

Für uns aber wichtig, zusammenzubringen:

1. Die verschiedenfaltige Interpretation des Ich denke (nach der historischen Seite)
2. Der transcendentale Schein, im ersten Paralogism.

Es ist ein Fehlschluß: und zwar: sophisma figurae dictionis (B 411). Der medius im Obersatz wird ausgetauscht gegen einen gleichlautenden medius im Untersatz. Also, was man gewöhnlich in der Logik nennt: quaternio terminorum.

Beispiel: Amat ist ein verbum activum.
Cajus amat.
Also: Cajus ist ein verbum activum!

Man nennt das in der Logik eine Frage der *Supposition*, d. h. wie der Begriff zugrunde gelegt wird, ob amat als Wortgestalt oder die Bedeutung oder die gemeinte *Sache*.

Ein solches *logisches* Sophisma kann jederzeit vermieden werden.

Demgegenüber ist Paralogismus nicht eine bloße Verwechslung, sondern hier eine Verführung, Verleitung, die innere Notwendigkeit hat im Wesen der Vernunft.

7. (zum Abschnitt Nr. 66, S. 135)[20]

Das »Ich denke« nennt Kant einen *Satz*, ein *Urteil* [Kr.d.r.V. A 341, B 399; A 348, B 406]. Darin liegt, daß dieses Urteil selbst etwas ausdrückt. Also zu unterscheiden: untersuchen wir den Satz und seinen Charakter; oder: fragen wir nach dem, was der Satz ausdrückt, was das ist. Bei Kant werden die zwei Fragen zwar nicht streng methodisch auseinandergehalten, aber der Sache nach weiß er im Einzelnen immer, was er will und fragt.

[20] [Aus der Mitschrift der 4. Sitzung (IV.) vom 25. November 1931.]

1. Die leitende Interpretation des »Ich denke« ist: das Ich-denke ist das Vehikel der Kategorien [A 348, B 406; vgl. A 341, B 399]. Vehikel, das Fahrzeug, auf dem die Kategorien fahren, auf dem sie in Funktion treten.

(Dabei nicht ganz klar bei Kant das Verhältnis von formaler und transcendentaler Logik, obwohl er an einer Stelle (transcendentale Deduktion, B 134 Anm.) deutlich sagt: die synthetische Einheit der transcendentalen Apperception ist der *höchste Punkt*, an dem aller Verstandesgebrauch, »selbst die ganze Logik«, d. h. die formale Logik hängt. Also selbst die formale Logik hängt von der transcendentalen ab. *Gesehen* hat Kant das. Aber die formale Logik hat ihm ständig das Konzept verdorben.)

Das Ich-denke als »Vehikel der Kategorien«, wie ist das Ich-denke hier interpretiert?

(Kant sagt vom Ich-denke in der transcendentalen Deduktion, A 117 in der Anmerkung: es »ist der schlechthin erste und *synthetische* Grundsatz unseres Denkens überhaupt«.)

Das Ich-denke ist das, was primär in Frage kommt für die Möglichkeit des Denkens. Denken aber ist: anschauungsbezogenes Denken (wie erst in der 2. Auflage ganz klar herauskommt). Also: wenn das Ich-denke dasjenige ist, was dieses Denken ermöglicht, sofern es mitfungiert für die Bestimmung der Anschauung, dann ist *diese* Interpretation des Ich-denke eine *transcendentale*.

Anders gesprochen: es handelt sich bei Kant nicht darum, ein losgelöstes Ich aufzustöbern, sondern das Ich-denke kommt überhaupt nur in den Blick innerhalb des Horizontes der transcendentalen Fragestellung.

Damit entsteht für uns die Frage: *Was ist das für eine Art der Untersuchung?* Ist diese transcendentale Fragestellung Psychologie? Ist sie *rationale Psychologie*, oder *etwas Anderes*?

Um das entscheiden zu können, müssen wir erst wissen, in welcher Fragestellung er überhaupt diese Bestimmung gibt: das Ich-denke ist das Vehikel der Kategorien, es ist das, was »alle Vorstellungen muß begleiten *können*!« [Vgl. B 131 (§ 16)] Das heißt

es muß sein, damit die Möglichkeit von Vorstellen eines Gegenstands vollziehbar ist. [...]

Dazu also, daß ein Gegenstand als Erkenntnisgegenstand *soll* gedacht werden können,[21] gehört das »Ich denke« als die ursprüngliche synthetische Einheit der transcendentalen Apperception.

2. *Interpretation* des Ich denke: Ich existiere denkend. Jetzt drückt der Satz aus: eine *Tatsache*! *Keine Erfahrung* (so sagt Kant jedenfalls an *einer* Stelle, anderswo oder anders[22]). Was heißt das: keine Erfahrung und doch eine Tatsache! Hier wird's schon schwierig! Diese Tatsache ist nicht der Erfahrung zugänglich, also keine *Erscheinung*. Und doch: der Satz drückt aus: die *Tatsache meines Daseins*.

Aber auch *diese* Kantische Auslegung des Satzes ego cogito, ego sum cogitans ist nicht dieselbe wie die Descartische; zumal Kant die Descartische faßt als *Schluß* [B 422 Anm.]. (Historisch falsch.)

Kant [ebd.]: wäre es ein Schluß, dann bedürfte er als Obersatz der allgemeinen Regel: alles was denkt, existiert. – Ich denke –. Also existiere ich. Kant lehnt das ab. Er sagt: ego sum cogitans ist kein Schluß, sondern es ist eine Identität.

Descartes' Auffassung ist aber genau dieselbe. Das kommt am klarsten heraus an einer Stelle in den Responsionen. (Resp. II, Akademie-Ausgabe [Adam/Tannery] Bd. VII, S. *140* Zeile 18 ff.).

Das ego sum cogitans ist: »simplex mentis intuitus«, »eine einfache Anschauung«. Für Descartes ist aber intuitus = experientia als Gegenphänomen zur deductio.

Warum es aber kein Schluß ist, das begründet Kant anders als Descartes.

Descartes (auch an dieser Stelle): Wir *können einen allgemeinen Satz* (Denkendes existiert) allererst *schöpfen aus dieser Erfahrung*;

[21] [In der Handschrift steht: »gedacht werden *soll* kann«.]

[22] [B 422 Anm., vgl. B 428ff. Zur Interpretation des »Ich denke« wird im Abschnitt Nr. 97 (S. 158f.) von Heideggers Manuskript ferner auf Kants kleinen Aufsatz »Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?« (in: Akademie-Ausgabe Bd. XVIII, S. 318–320) verwiesen.]

also nicht diesen Satz ego sum cogitans aus dem allgemeinen Satz ableiten.

Kant begründet seine Ablehnung der Interpretation als Schluß ganz anders: Das denkende Wesen würde dann *notwendig* existieren, und das ist (für Kant) unmöglich. (Er geht darauf nicht näher ein.)

Für uns ist wichtig die entsprechende Herausarbeitung des Sinnes des Satzes bei Descartes und bei Kant:

Descartes: Das Ich-denke als res, als *Substanz* (was Kant gerade ablehnt). Und zwar: als *substantia finita.* Es wird in diesem Satz das *Vorhandensein* eines *für sich bestehenden* Wesens *festgestellt*, und als *primäre Gewißheit* in Anspruch genommen.

Kant: Bei ihm spielt von vornherein mit herein der *transcendentale Begriff* des Ich. Und sofern er oberste Bedingung alles Denkens ist, komme ich um ihn nicht herum, so daß er notwendig hereinspielt in die Interpretation des Satzes »Ich existiere denkend«.

Das ist das Eine; *andererseits aber*: Aus dem selben Grunde darf der Satz nicht heißen: ich bin *Substanz*. Anders gesprochen: Existieren kann nicht das transcendentale Ich denke. Es ist *Vehikel*, *das* ist sein *Was*! Als *vorhanden* darf ich es *nicht* ansetzen. Kant ist insofern *negativ* ganz sicher!

(Später B 158 Anm. heranziehen.)

8. (zum Abschnitt Nr. 72, S. 142)[23]

Verbindbares muß mit da sein, mit vorhanden sein (mit dem Ich-verbinde) – das ist der letzte Aspekt, den Kant hat: *das Mitvorhandensein von etwas im Sinne Gegebenen mit und für das Ich als Ich-verbinde.* So steht das nebeneinander. Und man muß sich klarmachen, daß das so neben einander steht, weil Kant nicht etwa alles Frühere (transcendentale Aesthetik, transcendentale Logik)

[23] [Aus der Mitschrift der 4. Sitzung (IV.) vom 25. November 1931; unmittelbarer Anschluß an Auszug Nr. 5, S. 669.]

beiseitegeschoben und nun neu gefragt hätte nach der primären Einheit, sondern dahin kommt er nicht, sondern für ihn ist vorgezeichnet, was er hier sagen kann und muß.

So ist die ganze Fragestellung nach »Seele« für Kant primär bestimmt von seiner *transcendentalen* Fragestellung her.

Das Gegenstück zu dieser Anmerkung [zu Kr.d.r.V. B 422] ist B 428 [ff.] die »Allgemeine Anmerkung [...]«.

9. (zum Abschnitt Nr. 97, S. 159)[24]

Diese ganz kurze Abhandlung [»Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?«[25]] ist nicht gerade durch Klarheit ausgezeichnet. Schwer dahinter-zu-kommen. Wichtig zweierlei:

1. *Einbildungskraft* spielt eine wichtige Rolle.
2. Er unterscheidet *Denken* in zweierlei Sinn: einmal so wie ich sage: ich denke mir ein Quadrat; also eine apriorische Vorstellung im rein mathematischen Sinne. Davon unterschieden Denken in dem Sinne: ein gezeichnetes Gebilde als Quadrat ansprechen; ein Erfahrungsurteil im weitesten Sinne.

10. (zum Abschnitt Nr. 71, S. 140f.)[26]

Eine rationale Psychologie ist unmöglich. Empirisch kann es auch nicht sein. Eine bestimmte Art von Analytik ist es aber.

Kant sagt nie »Seele«, sondern »Gemüt«. Also nicht anima, sondern animus.

Aber *was* das nun ist – ?? Er sagt zwar am Schluß der Kritik der reinen Vernunft: Dem Transcendentalphilosophen ist das Studium unserer inneren Natur zur Pflicht zu machen [vgl. A 703, B 731].

[24] [Aus der Mitschrift der 4. Sitzung (IV.) vom 25. November 1931.]
[25] [In: Akademie-Ausgabe Bd. XVIII, S. 318–320.]
[26] [Aus der Mitschrift der 4. Sitzung (IV.) vom 25. November 1931.]

Wir wissen nur: es ist transcendentales Fragen; Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit.

– – Rickert[27] gesprächsweise Einwand gegen Kant-Buch[28]: falsch, weil alles auf Dasein begründet, während Kant doch sagt: »mein Dasein kann nicht empirisch sein«. Nicht gesehen, daß es gerade darauf ankommt zu zeigen: daß es sich hier um ein *total andres Sein* handelt als das Vorhandensein! – –

Das alles müssen Sie sich klarmachen, mit Rücksicht auf das, worauf es nun ankommt: daß die transcendentale Dialektik ein *Schein* ist, nicht ein vermeidbarer, sondern ein Schein, der *zur Natur des Menschen gehört*!

11. (zum Abschnitt Nr. 289, S. 307)[29]

Nun auf den Weltbegriff orientiert: zwei Perspektiven sind da zunächst selbstverständlich gegeben:

1. Welt und Gott
2. Welt als die Welt der mathematischen Physik, die ja damals völlig die Weltvorstellung beherrscht hat.
   Geometrischer Raum! Daher der Zusammenhang Raum und Welt, der ein ganz bestimmter pointierter Zusammenhang, kein zufälliger ist.

[...] Die ganze Schwierigkeit, die mit diesen beiden Perspektiven gegeben ist, kompliziert sich dadurch noch, daß (besonders für den frühen Kant, aber auch nachher noch) beide Perspektiven gekoppelt sind: daß nämlich der Raum *Omnipräsenz* ist, dasjenige worin alles Seiende gegenwärtig ist, sogar Gott ist. Ein Gedanke, der bald von Descartes aus entstanden ist, große Rolle spielt bei Malebranche [...] Malebranche sagt: »Wir

[27] [Heideggers Freiburger Lehrer, der Neukantianer Heinrich Rickert (1863–1936).]

[28] [Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 3).]

[29] [Aus der Mitschrift der 5. Sitzung (V.) vom 2. Dezember 1931.]

erkennen alle Dinge in Gott«, und das Grundphänomen ist die *extensio*.[30]

Warum rückt dieses Problem der extensio in den Vordergrund? [...] Seit Descartes aber nun Idee der Gewißheit, und mathematisches Wiss[ens]ideal, dadurch Körperlichkeit am besten geeignet, das zu erfüllen. Würde aber entsprechen der Erkenntnis Gottes. Die Art der *Erkennbarkeit des Raums* sichert ihm den Vorrang, vorausgesetzt, daß die Mathesis (mathematisches Wiss[en]) das eigentliche Erkennen ist.

Das ist das Eine. –

Aber: Gott ist doch kein Körper!

Aber: Unendlichkeit; Endlosigkeit der reinen Ausdehnung. Ferner: Der Raum ist ein *einziger*; es gibt nur einen. Lauter Bestimmungen, die man von Gott aussagen kann. Kein Teil des Raumes ist gegenüber den andern ausgezeichnet. Das alles wieder in der transcendentalen Aesthetik, nur transcendental umgewendet. Alle diese Momente sind schon da in der reinen metaphysischen Betrachtung. Alles ist gleich gegenwärtig: Der Raum ist das unendlich gegenwärtig Eine, das absolut Unerkennbare. Daher sagt *Newton*: Der Raum ist das *sensorium Dei*, das wodurch Gott als Erkennender und Schaffender in allen Dingen gegenwärtig ist.[31]

Ein bedeutender Zeitgenosse Kants (den auch Kant entsprechend geschätzt hat): *Crusius* sagt: *Gott ist im Raum*, nicht wie ein Ding, in anderer Weise.[32] Und Crusius sagt: Wenn es leeren Raum gibt, so kann darin doch Gott gegenwärtig sein. – Wir lassen dabei jetzt ganz beiseite das Problem: daß der Raum das Gleichzeitige ist, das Simultane, und daß er so am meisten entspricht dem Begriff von Sein als Gegenwärtigkeit.

[30] [Vgl. im Hauptteil Abschnitt Nr. 66 (S. 63) von Heideggers Manuskript zu den Übungen »Über die Fortschritte der Metaphysik« vom Sommersemester 1931.]

[31] [Vgl. im Hauptteil Abschnitt Nr. 67 (S. 64) von Heideggers Manuskript zu den Übungen »Über die Fortschritte der Metaphysik« vom Sommersemester 1931.]

[32] [Christian August Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten (Die philosophischen Hauptwerke. Hg. von G. Tonelli. Bd. 2), a.a.O., § 253.]

12. (zum Abschnitt Nr. 130, S. 195)[33]

Nur ganz kurz noch als Vorbereitung für nächste Stunde: Kants Dissertation von größter Wichtigkeit. Weltbegriff konstituiert[34]

1. durch *materia*: sind Substanzen
2. *forma:* das commercium, eine Coordination im Unterschied zur Causalität. Jedes Glied des Commercium kann die Funktion des Andern übernehmen. Jedes ist determinans und determinatum.
3. *Totalitas:* Frage nach der eigentümlichen *Einheit* dieser *Universitas* (Universalitas). Das geht hier nicht so sehr gegen Wolff-Baumgarten, sondern *gegen Crusius*: Daß durch das bloße Vorhandensein von Substanzen in Raum und Zeit noch kein hinreichender Grund gegeben ist für die Möglichkeit eines Commercium, und nicht bestimmbar die spezifische Einheit, die zur Welt gehört, sie wird nur bestimmbar durch Beziehung auf eine *Causa*.

   So gehört auch wieder bei Kant *Causalität mit zur Welt*, mit in den Weltbegriff hinein, damit der Bezug:

   Welt – Gott. –

Daher: alle Substanzen sind *kontingent. Kontingenz notwendige Bestimmung der Welt, a priori* bewiesen. [...] Auch hier in der Dissertation noch Vorrang des Raums.

13. (zum Abschnitt Nr. 130, S. 195)[35]

Seit 50 Jahren, vor allem durch Erdmann, wurde erkannt, daß das Antinomienproblem schon lange für Kant eine Rolle gespielt hat, schon vor der Kritik der reinen Vernunft, ja schon vor der Dissertation, nämlich schon in den 60er Jahren. Natürlich noch nicht

[33] [Aus der Mitschrift der 5. Sitzung (V.) vom 2. Dezember 1931.]

[34] [Vgl. § 2 von Kants Dissertation »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« (1770) (in: Akademie-Ausgabe Bd. II, S. 389–392).]

[35] [Aus der Mitschrift der 6. Sitzung (VI.) vom 9. Dezember 1931.]

Antinomienproblem in dieser Form. Damals: objektiv sich streitende Wahrheiten sich vorführen lassen. Aber nun: auch *inhaltlich* solche Antinomien, die sich auf Weltproblem, d. h. auf das Grundproblem der Metaphysik bezogen. So daß diese Einsicht in den Widerstreit metaphysischer Sätze wesentliche Veranlassung war zur Entdeckung des eigentlichen kritischen Problems. Wir dürfen uns nicht vorstellen, daß der Gang der Untersuchungen vorläge in der Kritik der reinen Vernunft, sondern das ist alles schon systematische Darstellung. [...] Wir haben zu wenig Quellen, um das ausführlich darzulegen, aber negativ jedenfalls können wir sagen: Der Weg der Darstellung deckt sich nicht mit dem der Auffindung, der Lösung des kritischen Problems; d. h. der klaren Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, von der eine deutliche Etappe in der Dissertation vorliegt.

Aber bei dieser ganzen Entwicklung ist das Antinomienproblem das leitende Problem. Vergleich Erdmann, von dem manche wertvollen, jedenfalls philologisch historisch wertvollen Arbeiten versteckt sind, so hierfür in seiner Einleitung zur Ausgabe von Kants Reflexionen II. Band.[36]

Aber diese historische Erinnerung hat nun noch einen *sachlichen* Grund: eine ganz zentrale Bedeutung der Auflösung des transcendentalen Scheins im Gebiete der kosmologischen Ideen: daß also hier droht die innere Widersprüchlichkeit *der Vernunft selbst*, damit die Unmöglichkeit jeglicher Erkenntnis, sowohl theoret[ischer], wie auch im Sinne des praktischen Selbstbewußtseins als Bewußtsein der Freiheit.

[36] [Benno Erdmann (Hg.), Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II, a.a.O., Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie, S. XIII–LX, bes. S. XXIV ff.]

14. (zum Abschnitt Nr. 132, S. 196)[37]

Aus welchem andern Grunde hat das Weltproblem zentrale Bedeutung für Kant? (Noch ganz abgesehen von der Freiheit.) Kosmologische Ideen sind bis ins Unbedingte erweiterte Kategorien. Ins Unbedingte erweitert – aber zugleich bleiben sie bezogen auf Gegenstände der Erfahrung. Sie haben in sich einen notwendigen Bezug auf dasjenige Gebiet, das für Kant allein in Frage kommt als das, wo ein Erkennen im echten Sinne theoretisch möglich ist. Dadurch, durch Zuordnung zur Möglichkeit der Erfahrung, bekommt das Weltproblem die Auszeichnung. Mit andern Worten, terminologisch gesprochen: Weil die *Erscheinungen* das *einzige Ontische* sind, das wir *im Sinne* der *kritischen Ontologie als seiend ansprechen* dürfen, *bekommen diejenigen ontologischen Begriffe (Ideen), die Bezug haben zu den echten ontologischen Begriffen (Kategorien)* eine besondere Bedeutung.

Das ist nur die *eigentümliche* Kantische *Umwendung* des (immer schon herrschenden) Weltproblems, sofern *Welt dasjenige Seiende ist*, das wir *zuerst maßgebend* seiend werden lassen, da allerdings als ens creatum.

15. (zum Abschnitt Nr. 122, S. 178)[38]

Es spielt noch mit herein, daß Totalität, Universalität, Universitas notwendig in sich schließt *kontingente Substanzen*, deshalb ist die Welt in sich selbst bezogen auf eine prima causa, die nicht mehr kontingent ist, so daß aus dem selben Grunde des Vorrangs des Bezirks der kosmologischen Ideen (»Erscheinungen«) diese Welt Bezug hat zum transcendentalen Ideal.

[37] [Aus der Mitschrift der 6. Sitzung (VI.) vom 9. Dezember 1931; Anschluß (bis auf kurze Auslassung) an den vorangehenden Auszug.]

[38] [Aus der Mitschrift der 6. Sitzung (VI.) vom 9. Dezember 1931; unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug.]

16. (zum Abschnitt Nr. 158, S. 213)[39]

Angedeutet nur zu Anfang [Kr.d.r.V. A 418 ff., B 446 ff.] durch Hinweis auf Wesentlichkeit des Unterschieds zwischen mathematischen und dynamischen Weltbegriffen. Dynam[ische]: Dasein, was mit dem Seienden selbst in bestimmter Beziehung steht: seiender Mensch und Wirklichkeit Gottes. Dagegen die »Größe«, mathematische, essentiale Bestimmungen, diese Probleme interessieren in dieser Hinsicht nicht.

17. (zum Abschnitt Nr. 125, S. 138)[40]

Denn sachlich ist es nicht etwa so, daß er [Kant] diese sich widerstreitenden Sätze [Antinomien] zusammengesucht hat in den Büchern. Sondern er hat sie selbst erst entwickelt.

Weil er das Problem als Antinomik angesetzt, darum ist die Methode dieser Kosmologie welche? Die »skeptische« Methode. Das heißt nicht, daß er die Sätze zweifelhaft macht, sondern *umgekehrt*, er will sie erweisen. Er will gewissermaßen (wenn wir es formulieren im Anschluß an das Vorige) bewußt arbeiten im Dienste eines idealen Dogmatikers, will ihm Beweise verschaffen. »Skeptisch« heißt hier nicht bezweifelnd, sondern im Sinne der ursprünglichen Wortbedeutung *zusehend*. Wenn ich aber zusehe, so muß ich da etwas haben, was ich sehe. Insofern ist die Bezeichnung skeptische Methode zwar richtig, aber nicht vollständig der Sache nach. Kant nennt das Verfahren *Antithetik*. Das ist ein Begriff der *Methode*. Antithetik ist nicht dasselbe wie Antinomie, sondern die Behandlung der Antinomie. Antithetik heißt Entgegensetzung. Das würde zunächst heißen: Herbeischaffung von Antithesen zu Thesen. Das meint aber Kant *nicht*. Er sagt ausdrücklich: nicht Aufstellen einer Gegenbehauptung, sondern: überhaupt erst das ἀντί als solches schaffen, indem ich sowohl die

[39] [Aus der Mitschrift der 7. Sitzung (VII.) vom 16. Dezember 1931.]
[40] [Aus der Mitschrift der 7. Sitzung (VII.) vom 16. Dezember 1931.]

eine These wie die andere These herbeischaffe, um dann das ἀντί sichtbar zu machen [vgl. Kr.d.r.V. A 420 f., B 448]. Also Aufstellen solcher Sätze und Entstehenlassen des Widerstreits, welcher Widerstreit selbst nur angesehen wird; nicht Stellung genommen für das Eine oder Andere.

Also 1. Aufstellung solcher Thesen, Herausarbeiten des ἀντί.

2. Bloßes Zusehen.

3. *Ursprung des Widerstreits.* Beide Richtigkeiten haben einen eigentümlichen Ursprung, der es zuläßt, daß beide meinen, sie handeln von einem *Gegenstand.* Also eine *Ursprungsbetrachtung*, die dazu zwingt, *immer mehr in die ersten Principien der menschlichen Vernunft einzudringen.* Also in Richtung der transcendentalen Analytik, aber in tiefer gelegter Basis, also eine *transcendentale* Untersuchung.

Die Methode ist also: eine transcendentale skeptische Antithetik.

Schwierig bei Kant dadurch, daß er nun hier ein Kästchen Vernunft neben Kästchen Verstand und reine Anschauung! Es bleibt bei ihm dabei: Ein regulatives Princip der praktischen Vernunft gibt es eben auch so! Das ist alles so in dieser reinen Vernunft da!

Dazu nun *4.*: Auflösung des Scheins; zugleich (denken wir an die dynamischen Kategorien:) erwächst die Aufgabe der *Vereinigung* der Thesen. Charakteristisch ist der Satz B 544: »der Sinn, in welchem sie mit sich selbst zusammenstimmt [...], aufgeschlossen [...]« Also: Auflösung des Scheins und Aufschließung des Sinnes möglicher Zusammenstimmung! Also geht die Absicht von vornherein auf eine gewisse Rettung von Gott und Freiheit, als Rettung der »Metaphysik im Endzweck« [41], der metaphysica specialis.

Das gesamte Verfahren in dieser dialektischen Kosmologie ist eine *metaphysische* (d. h. auf eigentliche Metaphysik und deren Rettung abzweckende), *transcendentale* (= kritische Ursprungsbetrachtung) *skeptische Antithetik.* Das ist die gesamte Struktur der Kantischen Ansetzung des Weltproblems.

[41] [Vgl. die mehrfache Nennung des »Endzwecks« der Metaphysik in Kants Preisschrift über die »Fortschritte« der Metaphysik.]

18. (zum Abschnitt Nr. 126, S. 183 f.)[42]

Die Aufgabe für Kant ist also, eine ideale theoretisch-dogmatische Kosmologie zu konstruieren. Eine Disciplin, eine Art des Erkennens, sie bedarf

1. des *Gegenstandes* 2. der Principien.

Der *Gegenstand* ist hier: der *Welt*begriff, als *»Inbegriff der existierenden Dinge«* [Kr.d.r.V. A 419, B 447], in absoluter Totalität, vor allem: in Ungeschiedenheit von empirisch Gegebenem und rational Gesehenem oder Sichtbarem. Welt ist diese an sich existierende »Sinnenwelt« (wie Kant sagt). Und Kant sieht: eine an sich existierende Sinnenwelt, das ist *reiner Widersinn*![43]

(Natürlich steckt diese Verwechslung von Ding an sich und Erscheinung in den Beweisen, ganz bewußt. [...] Das ist ja gerade das Problem, mit dem er arbeiten muß in den Beweisen. [...])

Erkennen heißt, naiv: Erkenntnis der Ursachen, der Gründe, ἀρχαί, αἰτίαι, welcher Art weiß man nicht. (Formal-Ursache, Material-Ursache etc.)

19. (zum Abschnitt Nr. 128, S. 189)[44]

Dies sind die drei Elemente, die zu solcher dogmatischen Metaphysik gehören müssen: 1. Das zu Erkennende: die an sich existierende Sinnenwelt. 2. Gefragt wird nach ihr in der Weise des Fragens nach letzten Principien. 3. Das Kriterium des Antwortens auf solche Fragen ist die Widerspruchslosigkeit der Sätze in sich und untereinander. Nur wenn das klar ist, daß dieses Princip die *Wahrheit* verbürgt, hat die Herausarbeitung dieses Widerspruchs einen Sinn, und nur dann ist der Widerspruch der eigentliche

[42] [Aus der Mitschrift der 7. Sitzung (VII.) vom 16. Dezember 1931; Anschluß (bis auf kurze Auslassung) an den vorangehenden Auszug.]

[43] [Vgl. Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), § 52 c.]

[44] [Aus der Mitschrift der 7. Sitzung (VII.) vom 16. Dezember 1931.]

Schritt, um diese Metaphysik zu erschüttern. Also in ihrem eigenen Sinne wird vorgegangen, im Sinne *ihres* Wahrheitsbegriffs und Wahrheitskriteriums. Denn, um das gleich vorwegzunehmen, damit die Orientierung deutlich wird: dieser Widerstreit ergibt sich daraus, daß beide Sätze wahr sind. Nächster Schritt: beide sind falsch! Nach der alten Metaphysik würde man meinen: einer muß wahr sein. Kant zeigt: es gibt verschiedene *Sorten von Wahrheit*. Beide Sätze sind falsch – unter einem neuen Begriff von »falsch«, nicht das dogmatische, sondern das kritische Falsch. Also ändert sich in der Entwicklung der Antithetik der Wahrheitsbegriff. Falsch besagt etwas Andres, und entsprechend auch wahr etwas Andres. Also ergibt sich in Bezug auf die dynamischen Ideen: *sie sind wahr*. Aber dies bedeutet nun nicht, daß die ursprünglichen Thesen wahr sind. Sondern eine neue *Wahrheit*. Das heißt sie bedeuten etwas *Positives* für eine Metaphysik, die zum Leitfaden hat die kritisch-transcendentale Grundlegung, wonach sie dann in der Weise der Analogie im praktischen Felde genommen werden. (Widerspruchslosigkeit *bleibt* für Kant *formales* Kriterium der Wahrheit. Das fällt erst bei Hegel.)

Verkehrte Auffassung im 19. Jahrhundert: daß Kant je eine von beiden Thesen spielerisch gemeint habe, die andere sei wahr. Herbart meint: (er sagt es zwar nicht:) alle Thesen seien wahr, die Antith[esen] falsch.[45] Schopenhauer umgekehrt: Antith[esis] wahr, Thesis falsch.[46] – Beides ist Unsinn.

[45] [Vgl. Johann Friedrich Herbart, Rede, gehalten an Kant's Geburtstage, den 22. April 1810. In: Ders., Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge hg. von Karl Kehrbach und Otto Flügel. In 19 Bänden. Aalen: Scientia-Verlag 1964 (Neudruck der Ausgabe Langensalza 1887–1912), Bd. III, S. 59–71, bes. S. 65; vgl. auch ders., Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Zweiter, systematischer Teil (1829). In: Ders., Sämtliche Werke, Bd. VIII, bes. § 299, S. 194.]

[46] [Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie. (Die vorliegende Neuedition folgt als erste Schopenhauer-Werkausgabe wort- und zeichengetreu des Autors Ausgaben letzter Hand, hier: der 3., verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage des I. Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig: F. A. Brockhaus 1859.) (Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand hg. von

Um das klar zu sehen, ist es notwendig, die Idee einer solchen Metaphysik sich zurecht zu legen, um nun zugleich die ganze Konstruktion abzuschätzen. Die Kantische kritische Stellung und Ablehnung einer solchen dogmatischen Metaphysik ist die: Dieses konstitutive Princip ist für Erscheinungen nicht gültig. (Nämlich: »Wenn das Bedingte gegeben [...], wodurch das Bedingte allein möglich war.« [Kr.d.r.V. A 409, B 436]) Was hat dieses Princip mit dem exponierten Weltproblem zu tun? Das liegt im Begriff der existierenden Sinnenwelt, *und* Fragen nach Gründen als bedingenden. Da der innere Zusammenhang.

20. (zum Abschnitt Nr. 127, S. 184)[47]

Vorher aber noch einen Schritt der Vorbereitung: nämlich (die schwierigste Frage:) Wieso kommt es zu einer Antithetik? D. h. warum muß einen solche dogmatische Metaphysik antithetisch sein? Oder anders gesagt: Wieso kommt es, daß der Schein ein zweiseitiger ist? [...]

Aber im »Regressus« liegt eine Gefahr: darin liegt mehr die Kantische Bedeutung. Muß aber aus der inneren Immanenz einer naiv dogmatischen Kosmologie entwickelt werden. Darum notwendig zu zeigen, daß im *Welt*begriff ein *Zweifaches* steckt, was der Grund ist für die Zweiseitigkeit des Scheins: An sich existierende Sinnenwelt 1. anschaulich und 2. im reinen Denken zugänglich. Die alte Metaphysik hat das nicht im inneren Zusammenhang gesehen, sondern bald dieses, bald jenes.

Ludger Lütkehaus. Bd. I). Neuausgabe (der Ausgabe 1988) Zürich: Haffmans 1994, S. 529–676; hier S. 627.]

[47] [Aus der Mitschrift der 7. Sitzung (VII.) vom 16. Dezember 1931.]

21. (zum Abschnitt Nr. 140, S. 199f.)[48]

Nun erste Antinomie. (Jetzt mal nur Zeit-These.)

Beweis der Thesis, der Form nach: indirekt. Warum? (Hier noch kein Schein; Thesis rein für sich.) Im Sinne des Wahrheitskriteriums: Satz vom Widerspruch. Von zwei entgegengesetzten Wahrheiten können nicht beide wahr sein. Also dieser Satz muß hier ins Spiel treten. Also es muß zu dem zu behauptenden Satz von vornherein angestrebt werden ein Satz, der sein Gegenteil ist.

Es handelt sich jetzt nicht um naive Lesung und Prüfung dessen, was er hier sagt, sondern wir müssen es verstehen als eine Vorführung[49] einer dogmatischen These und ihres Beweises.

Rein apriorisches Vorgehen in gewissem Sinne. Das was primär entscheidet, ist die Wahrheit, Erwiesenheit: daß die Thesis ihrem Gegenteil entgegengesetzt ist, und daß dieses Gegenteil *unmöglich* ist.

Jetzt nicht gleich zu weitgehend kritisch auflösen! – Satz vom ausgeschlossenen Dritten aus dem Spiel lassen, er hat in der Logik und Ontologie gar nicht diese selbständige Rolle, wie Satz vom Widerspruch.

Der Vorrang und die Vormacht dieses ursprünglichen Princips muß vor Augen geführt werden, um den Dogmatikern zu zeigen, wie mit ihrem eigenen idealisiert gefaßten Verfahren die ganze Geschichte damit endet, was sie gerade vermeiden wollen: eine Antithetik. Das gelingt erst, wenn die Gegenseite, als im selben Sinne mit dem Widerspruchsprincip arbeitend, durchgeführt wird.

Nun Beweis *inhaltlich* betrachten (aber auch dogmatisch): Das »so« ist noch nicht Folge, sondern Explikation der Gegenannahme.[50] Die Unendlichkeit da, vorhanden. Dann Untersatz: Schwie-

[48] [Aus der Mitschrift der 7. Sitzung (VII.) vom 16. Dezember 1931.]

[49] [»Durch« (im Wort Durchführung) eingeklammert und darübergeschrieben »Vor«.]

[50] [Gemeint ist das »so« zu *Beginn* des »Beweises« der »Thesis« der ersten Antinomie (Kr.d.r.V. A 426, B 454), da sich die Ausführungen, wie oben bemerkt, nur auf die *Zeit*-These (»Die Welt hat einen Anfang in der Zeit«) beziehen.]

rigkeit liegt im Begriff der Unendlichkeit, ob er dogmatisch oder schon kritisch. [...]

Cf. Anm. B 549: »Daselbst hatten wir die Sinnenwelt [...] für ein Ding, was an sich selbst, vor allem Regressus, seiner Totalität nach gegeben war, gelten lassen [...]« Also hier in der Thesis offenbar im Sinne der Dogmatik. Wir müssen zur Entscheidung immer zurückgehen auf das, was da als Welt verstanden wird. »An sich vorhandene Sinnenwelt«! Aber es ist nicht leicht zu interpretieren, was das eigentlich ist, obwohl wir uns in gewissem Sinne heute noch darin bewegen.

Zurück zum 1. Satz:[51] Wo liegt der Haken? »Gegeben.« Unter welcher Voraussetzung gilt das hier? Die Unendlichkeit selbst als ein Ding, an sich vorhanden, ohne Rücksicht auf Anschaubarkeit. Es wird *gesetzt, gedacht* – das heißt gleich: es *ist*, unendlich vorhanden.

Bei der Vorgabe dieser Annahme *nicht* an *Reihenmäßiges* gedacht, davon kein Gebrauch gemacht. Es gibt keinen Zeitpunkt, in dem ich sagen kann: »jetzt« (ist eine Ewigkeit verflossen). (2. Satz.) Damit ist *nicht* gesagt: es gibt überhaupt keinen Anfang!

Die Schwierigkeit kommt nachher wieder: Antithesis, 1. Satz.

Was für ein Begriff von Anfang?

»*Da* der Anfang ein Dasein ist, wovor eine Zeit vorhergeht« [A 427, B 455], ist gar nicht selbstverständlich. Augustinus: Mit der Welt zugleich hat erst die Zeit angefangen.

Newton: Zeit etwas an sich. Verlangt nicht, daß etwas darin ist. Die Kantische Wendung ist dasselbe in andrer Fassung.

Ich wollte nur zeigen, daß man hier nicht Kantisch lesen darf, jedenfalls nicht zu lesen *braucht*, sondern naiv, undeutlich, unbestimmt.

Eine Ewigkeit ist abgelaufen, ist vorhanden; die gibt es. – Wir dürfen wenig dabei denken. Das »zu Ende« heißt *fertig*, aber nicht *endlich* (, sondern gerade Fertig-Sein der Unendlichkeit.)

[51] [1. Satz des »Beweises« der »Thesis« der ersten Antinomie (A 426, B 454).]

Das wird hier nicht in seiner Tragweite und Gefährlichkeit genommen, sondern gerade *positiv*: Also gut, nun haben wir die Ewigkeit!

Der Beweis wird damit nicht Kantisch.

1. Satz:[52] »Verflossen« als aufhörend, Unendlichkeit abschließend.

2. Satz:[53] »Verflossen« als unterbrechend; die Unendlichkeit gerade unmöglich machen. Also eine endliche unendliche Welt. Also Gegenannahme, als sich widersprechend, unmöglich. Also nur der andere Satz wahr. – So die These.

Die Antithese ist eine noch viel haarigere Sache. [...] Vor allem wichtig der Begriff der leeren Zeit.

Noch wichtiger: Das leitende Princip (»Wenn das Bedingte [...]« [A 409, B 436]) in seiner Vieldeutigkeit und Auflösung und in seinem *positiven* Gehalt zu fassen.

22. (zum Abschnitt Nr. 163, S. 219)[54]

Aber *ganz richtig* haben Sie [der Referent Max Müller] gesehen: daß bei Baumgarten *die Theologie eigentlich für die Möglichkeit der Ontologie vorausgesetzt wird*, daß die Theologie die Ontologie begründet. Diese Behauptung hätten Sie durchführen müssen! Ganz deutlich § 824[55] [...] Denn: quod non contradicit = possibile [vgl. § 8]. Und: Baumgartens Metaphysik beginnt mit dem *possi-*

[52] [1. Satz des »Beweises« der »Thesis« (A 426, B 454).]

[53] [Genauer: 3. Satz des »Beweises« der »Thesis«: »eine unendliche verflossene Weltreihe« (A 426, B 454). Bezüglich des vorangehenden (2.) Satzes zur »Unendlichkeit einer Reihe« verweist Heidegger in einer Randbemerkung seines Handexemplars der Kritik der reinen Vernunft (Meiner-Ausgabe) auf die spätere (fast gleichlautende) Stelle A 432. Die Randbemerkung lautet: »vgl. A 432 der wahre Begriff der Unendlichkeit, also dem Dogmatismus noch entgegengekommen! [...]«. An dieser späteren Stelle (A 432) hat Heidegger in seinem Handexemplar folgende Hervorhebung (Unterstreichung, hier kursiv gesetzt) vorgenommen: »Der wahre *(transzendentale)* Begriff der Unendlichkeit [...]«.]

[54] [Aus der Mitschrift der 9. Sitzung (IX.) vom 20. Januar 1932.]

[55] [Paragraphen im folgenden nach: A.G. Baumgarten, Metaphysica, op.cit.]

bile! (Nicht mit dem ens!) (Ontologia, § 7 ff.!) Dann behandelt er das rationale (das connexum) §§ 19–33; *dann* erst das *ens*!!

Also: »Wenn Gott nicht existierte« [§ 824], was heißt das im Sinne Baumgartens? Was wäre dann? Dann wäre eine omnitudo realitatum, die sich selbst widerspricht! Dann gäbe es keinen Satz vom Widerspruch. (Dann keine Ontologie.)

Sie müssen sehen die spezifische Art dieses deduktiven Denkens! [...]

Baumgarten nennt diese Theologie: Theologia *naturalis*, d. h. *sine fide* [§ 800]. Früher begegnete uns Metaphysica artificialis im Gegensatz z[ur] Metaphysica naturalis [vgl. auch § 3], d. i. die Metaphysik von selbst, ohne theoretische Fragestellung und Einteilung in Disciplinen entwickelt. So auch hier: Theologia *naturalis*; aber nun in dem Sinne, von selbst, *ohne* Beistand der Offenbarung. »Natürliche Theologie«. [...]

Aber der *alte* Begriff der Theologia naturalis, bei Baumgarten, geht zurück auf die Anfänge des Christentums (Augustinus, Irenäus[56]). Ja sogar Notwendigkeit dieser natürlichen Theologie beweisbar *(wichtig für Kants »Postulate«!) aus* der offenbarten Theologie.

Die klassische Stelle für die Bedingung der Möglichkeit und Notwendigkeit einer natürlichen Theologie: Römer I 20: [...] »indem bedacht werden seine Werke«. νοεῖν: ratio gerichtet auf die ποιήματα.

23. (zum Abschnitt Nr. 169, S. 223)[57]

Das Merkwürdige ist nun, daß zwischen dem perfectum und Gott *gar kein Bruch* ist. Alles wird unmittelbar aus dem perfectum entwickelt. Das perfectum selbst gehört zu den transcendentalen

[56] [Der Kirchenvater Irenaeus von Lyon (um 135 – um 200) gilt als der bedeutendste der sogenannten »altkatholischen Väter«. Sein Hauptwerk trägt den lateinischen Titel »Adversus haereses«.]

[57] [Aus der Mitschrift der 9. Sitzung (IX.) vom 20. Januar 1932. Fortsetzung der Ausführungen zu A.G. Baumgarten.]

Bestimmungen (wie verum und unum), diese drei selbst aber werden entwickelt aus dem Begriff des ens. Also Sinn und Art der Begründung der Transcendentien ist eine ganz andrer als in der Scholastik! Dort: omne ens est bonum, unter Bezug auf voluntas! Hier kein Bezug zur voluntas, sondern wie entwickelt? [Baumgarten, Metaphysica] § 94 [...]

Ratio, und zwar ratio sufficiens [ib.]! Also perfectio hier gar nicht auf Willen und πρᾶξις bezogen, sondern als rein theoretisches Moment zum Sein gehörig. Orientierung auf ratio als unum. Zieht sich durch ens perfectissimum und realissimum hindurch. Das ens realissimum ist nicht nur Inbegriff, sondern selbst *Grund*, ist in sich selbst qua perfectum selbst *ratio*. Letztlich darin begründet, daß das Principium contradictionis mit zum Wesen des Seins gehört. Jedes Etwas ist rationatum, bezogen auf Grund, lex, norma und regula, deshalb wahr.

24. (zum Abschnitt Nr. 160, S. 217)[58]

Baumgarten fängt die Ontologie nicht an mit dem ens, auch, genau genommen, nicht mit dem possibile, sondern (cf. [Metaphysica] § 7) mit dem *nihil*! Sehr *witzig*! Die Kontradiction steht schon im Hintergrund. [...]

Dieser Seinsbegriff Baumgartens mit seinem Vorrang des Rationalen kommt auch noch zum Ausdruck bei Kant im Übergewicht der transcendentalen Logik innerhalb der ganzen transcendentalen Fragestellung.

[58] [Aus der Mitschrift der 9. Sitzung (IX.) vom 20. Januar 1932.]

25. (zum Abschnitt Nr. 176, S. 227)[59]

Zum ens gehört die *positio* (obwohl der Ausdruck so nicht gebraucht). »Gesetzt« heißt immer: gesetzt im Satz. Aussage. Dictio. (Contradictio.) Dieses Gesetzte ist ein Bejahtes, als Bejahtes zugleich ein Vermeintes, damit Bestimmtes, determinatum. Das ist der erste Schritt zur Entwicklung des ens.

Wenn nun diese determinatio ist *vera*... Das ist konstitutiv bei Baumgarten für das *ens*. Determinatio, Bestimmtheit und Bestimmbarkeit spielt bei Kant gerade im transcendentalen Ideal eine Rolle. Und Hegel: Übergang Sein – Nichts – Werden vollzogen durch Bestimmtheit.[60] Bestimmtheit gibt *Dasein*. Hegels Dasein ist nichts andres als Baumgartens *ens*.

26. (zum Abschnitt Nr. 174, S. 226)[61]

Ontologie: konstitutiv für Existenz ist das *compossibile*, die *Mitmöglichkeit*. Diese erlaubt es dann zu bezeichnen die Existenz [...] als complementum [Baumgarten, Metaphysica § 55]. Baumgarten ist hier weiter als Wolff, positiv weiter. Existenz: Totalität aller affectiones mitsamt der inneren Möglichkeit selbst. *Wenn alle Bedingungen für die Möglichkeit eines einzelnen Dinges oder Vorgangs* als eines (? mögl[ichen]?) *erfüllt sind*, dann *existiert das Ding*! *(§ 55)* Die erfüllte Möglichkeit ist die Existenz selbst. Das muß man sich klarmachen, um Kants Argumente zu begreifen.

[59] [Aus der Mitschrift der 9. Sitzung (IX.) vom 20. Januar 1932.]

[60] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813). Hg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke (Gesammelte Werke Bd. 11). Hamburg: Meiner 1978, Erstes Buch, Erster Abschnitt.]

[61] [Aus der Mitschrift der 9. Sitzung (IX.) vom 20. Januar 1932.]

27. (zum Abschnitt Nr. 176, S. 227)[62]

Dabei *innerhalb* der Scholastik eine Kontroverse: (Duns Scotus gegen Thomas [von Aquin]): inwiefern diese perfectiones (Thomas nennt sie charakteristischerweise auch nobilitates) überhaupt in ihrem inneren Zusammenhang sachhaltige Erk[enntnisse] Gottes bilden können, wo Gott doch ist das ens simplicissimum. (So Thomas.) Scotus sagt: Nein! Es muß sachhaltige Vielheit in Gott selbst realiter erkannt werden.

28. (zum Abschnitt Nr. 2, S. 83)[63]

Problem der transcendentalen Dialektik: *Schein* etc. Es kommt Kant *an auf die Rückweisung des Anspruchs der reinen Vernunft*, und *auf eine Möglichkeit für die praktische Wahrheit, nicht auf den transcendentalen Schein* als solchen, und auf *seinen Zusammenhang mit dem Gesamtwesen* der *menschlichen Vernunft*. Das thematisch zu untersuchen, ist nicht seine Absicht, auch in der Analytik nicht. (Wenn wir jetzt unter »Analytik« immer transcendentale Aesthetik und Analytik verstehen.) Er stößt darauf und behandelt das Wesen der Vernunft nur beiläufig, und immer je nur so weit, wie er es immer gerade braucht.

Andererseits ist der Leitfaden für die Gliederung der Zusammenhänge und Fragen gegeben durch die Gliederung der traditionellen Logik. [...]

Und die Frage ist: unter welche letzte Sachzusammenhänge wir das Gesamtproblem der transcendentalen Analytik und Dialektik bringen können.

Also von rückwärts: in der Dialektik stoßen wir auf den *transcendentalen Schein*. Das entsprechende Gegenphänomen in der Analytik ist *die transcendentale Wahrheit*, dabei [?] Anschauung und Begriffe im Verhältnis zu einander in dem Sinne, daß die

[62] [Aus der Mitschrift der 9. Sitzung (IX.) vom 20. Januar 1932.]
[63] [Aus der Mitschrift der 12. Sitzung (XII.) vom 10. Februar 1932.]

Begrifflichkeit der reinen Begriffe rechtmäßig gegründet ist in der Zeit als reiner Anschauung. Übereinstimmung des notionalen Gehalts der Kategorien mit einem Gehalt der Zeit, an dem sie ausweisbar sind; damit ist, weil die *Zeit Form der Anschauung* ist, diese transcendentale Wahrheit gegenständliche Wahrheit, so daß sie erst den Rahmen schafft für die mögliche Wahrheit innerhalb der Erkenntnis der Erscheinungen im Konkreten.

Diese transzendentale Wahrheit ist: *die schematisierten Kategorien.* Was heißt das, was ist das? Die schematisierte Kategorie ist Bedingung für den Gegenstand, die Erscheinung; *zugleich aber bestimmt sie, was Erscheinen eines Erscheinenden besagt*, sie bestimmt, was der Gegenstand *ist.* Das Erscheinen aber des Erscheinenden ist das Auftreten von etwas, oder wie Kant sagt: das *»Dasein«.* Also in der schematisierten Kategorie *wird das Sein der Erscheinung* bestimmt. So kann Kant sagen: das positive Problem des Werks ist: *wie eine Natur überhaupt möglich ist.*[64] »Natur« nicht im Sinne der Naturwissenschaft, sondern als Dasein der Dinge in Raum und Zeit, als Vorhandensein. Also die schematisierte Kategorie, die transcendentale Wahrheit enthält die *Seinscharaktere des Seienden.* Denn Natur ist *das Seiende*, wie es uns als Seiendes allein zugänglich ist. Dasein universal! *Die* Ontologie. Nicht etwa *eine* im Unterschied zu Geschichte. Hier also entscheidet sich, was überhaupt für den Menschen *Sein besagt.* Dadurch wird (Dialektik!) auch positiv vorgezeichnet, was *Sein, Realität, Factum* etc. *besagt.* Wie er sich später hilft, ist eine weitere Frage. Das zuerst die Basis, auf der er steht.

Ich bin darauf eingegangen, um den Leitfaden zu finden für die Orientierung der Elementarlehre auf einen fundamentalen Sachzusammenhang: (Dasein), überhaupt alle Modalitäten, Kate-

[64] [Die Textstelle konnte *in dieser Form* nicht aufgefunden werden (vgl. dazu in den »Prolegomena« die den §§ 36–38 vorangestellte Frage: »Wie ist Natur selbst möglich?«).

In der Mitschrift von Herbert Marcuse heißt es zur »Möglichkeit« und zum »Vorhandensein« einer *»Natur«*: *»Nicht* im Sinne einer *regionalen* Ontologie; die schematisierte Kategorie enthält die *Seinscharaktere des Seienden*, soweit es überhaupt für den Menschen zugänglich ist.«]

gorien als Bestimmungen *des Seins*. Also unsere Orientierung ist: *Sein und Schein*.

Im Seinsbegriff schwingt »Erscheinen« mit, so leicht zu sehen, wie Schein ein Seinsbegriff ist und sein muß für Kant, gleichzeitig aber Schein der Gegenbegriff zu *Wahrheit*. [...]

Wir wollen die Problematik der transcendentalen Dialektik *radikalisieren*, indem wir sie 1. in Richtung des Ursprungs des Sitzes des Scheins verfolgen, 2. in Richtung auf das, worauf der Schein zugeordnet ist: *Sein*, und dieses in derselben Richtung in Frage stellen, d. h. mit Bezug auf seinen Ursprung und Sitz in der menschlichen Vernunft; und beide Richtungen zusammenzwingen: Also wie *Sein und Schein* das *Wesen der Vernunft bestimmen*; dann haben wir die eigentliche sachliche Frage, die in der Linie des Kantischen Problems vollkommen liegt, aber nicht auf dem Wege der nächsten Kantischen Aufgabe, die eine *andere* ist, und ihm weder das Interesse noch die Muße ließ, *diese* Frage zu verfolgen.

2. Eine andere Perspektive, ebenso wichtig, eine *methodische*. Und zwar auch wieder aus Kant heraus entwickelt: Die Frage, wie bei Kant dieser ganze Sachzusammenhang, in den je nach Bedarf die Analytik und die Dialektik zurückgreift, wie all das (was Kant »unsere Naturanlage« nennt [vgl. Kr.d.r.V. A 669, B 697]), in welcher Weise Kant dieses methodisch ansetzt; deutlicher gesprochen: ob und wie er all dies selbst nun als ein *Seiendes* bestimmt. (Ein *»Nichts«* kann es nicht sein!) Diese Frage kommt bei ihm, wie wir wissen, im Grunde nicht vor. Er läßt all das auf sich beruhen. Genug, *daß es ist*! Was dieses »Daß« heißt, in welchem Sinne von Sein, welche Methodik des Fragens sich daraus für die ganze Analytik und Dialektik ergibt, – das ist für ihn nicht da.

Ich betone: Wir fragen zwar *hinter* seine Architektonik zurück, aber doch *in der Linie der Sachen, die Kant gesehen hat*. Aber wir werden dabei vollkommen absehen von Kritik, von Auseinandersetzung, wir werden nichts Anderes dagegen halten, sondern Sie sollen gerade das Ganze aus sich heraus von dieser Seite her einmal sehen.

29. (zum Abschnitt Nr. 3, S. 87)[65]

Weil die menschliche Vernunft sinnliche Vernunft ist, d. h. angewiesen darauf, daß ihr etwas für das Erkennen gegeben wird, *aus eben demselben Grunde braucht sie Ideen*!

So daß, wenn man das Phänomen der Endlichkeit in diesem zentralen Sinne sieht, natürlich diese Tieferlegung des Wesens des Scheins *gerade nicht gegen* die Endlichkeit spricht, sondern sie eben deutlich macht.

Freilich (Korrektur und Verdeutlichung)

Problem der Endlichkeit aus dem Seinsproblem entwickelt, nicht aus andern Perspektiven, die damit nicht negiert zu sein brauchen.

Deutlich machen:

Zwiespältigkeit, die in der sinnlich[en] reinen Vernunft gelegen ist, gerade gesehen vom Wesen der Idee aus.

Wir sahen: Die Idee ist das, was in Absicht steht, und zwar im Voraus immer beabsichtigt in Rücksicht auf Regelung. Regulativer Charakter! Können wir uns das Wesen der Regel, nicht formal, sondern die Regelfunktion, wie sie der Idee zukommt, im Ganzen der sinnlich-menschlichen Vernunft, klarmachen, dann sehen wir:

1. daß eine und dieselbe Regel regelt den Verstandesgebrauch und damit die Bestimmung des Gegebenen, also maßgebend ist, regelt, gewissermaßen *herrscht*.

2. Dieselbe Regel von der höchsten Spitze her ist Ausdruck der höchsten *Bedürftigkeit*. Denn Gott braucht keine Ideen als regulative Principien. Sie sind nur notwendig, weil alles darauf eingestellt ist, die Anschauung als Anschauung so zugänglich zu machen, daß der Mensch in ihr Seiendes als Seiendes erreicht.

So daß, da die Zwiespältigkeit der menschlichen Vernunft sich im *Regelcharakter* zeigt, und der Regelcharakter *zum Wesen der Idee* gehört, – sich *in der Idee* die *Endlichkeit konzentriert*.

[65] [Aus der Mitschrift der 12. Sitzung (XII.) vom 10. Februar 1932.]

30. (zum Abschnitt Nr. 260, S. 277)[66]

»Handlung« *ganz* allgemeiner Begriff, die alte *»actio«*. Handlung ist: *Verhältnis des Subjekts des Ursacheseins zu seiner Wirkung.* (»Subjekt« hier ὑποκείμενον, noch nichts mit Selbst zu tun!)

Die Handlung eines Lebendigen (Begehrungsvermögen) ist die Fähigkeit, nach *Vorstellungen* zu handeln.[67] Vorgestellt wird hier etwas *Künftiges*; diese Vorstellung ist noch kein *Begriff*!

31. (zum Abschnitt Nr. 260, S. 277)[68]

Anthropologie [in pragmatischer Hinsicht], III. Buch, § 73: »*Begierde* (appetitio) ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts« (soweit stimmt es also; nun aber weiter:) »durch die Vorstellung von etwas Künftigem [auch noch!] *als der Wirkung derselben!*«[69] Das wäre die Definition des Willens; denn »als Wirkung vorstellen«, das wäre schon *denken*. Also falsch! Denn dazu gehört Begriff! Die Begierde müßte dann den künftig zu verwirklichenden Gegenstand schon kennen. In der Tat stammt das nicht von Kant. Sondern der Zusatz »als einer Wirkung derselben« steht überhaupt erst in der 2. Auflage, ist ein Zusatz von Kants Schüler Schütz.[70] In Kants Handschrift steht er *nicht*, wie man feststellen konnte. (Das sind die zwei einzigen Werke, von denen

[66] [Aus der Mitschrift der 13. Sitzung (XIII.) vom 17. Februar 1932.]

[67] [Vgl. Kr.d.p.V., Vorrede, A 15 Anm.]

[68] [Aus der Mitschrift der 13. Sitzung (XIII.) vom 17. Februar 1932.]

[69] [Akademie-Ausgabe Bd. VII, S. 251 (§ 73 nach dieser Ausgabe und der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer). Hier heißt es aber »als einer Wirkung derselben«. Ausrufezeichen und Hervorhebungen stammen aus der Mitschrift von Helene Weiß.]

[70] [Der Philologe Christian Gottfried Schütz (1747–1832). In der Meiner-Ausgabe der Anthropologie von Karl Vorländer (6. Aufl. Leipzig: Meiner 1922) ist in einer Fußnote zum Text unmittelbar vermerkt: »›als...derselben‹ fehlt in H.« (H = Originalhandschrift) In der Akademie-Ausgabe und der Ausgabe von Ernst Cassirer wird der Hinweis auf die fehlende Ergänzung in Kants Originalhandschrift nur im Anhang »Lesarten« gegeben.]

wir die Handschriften besitzen: »Anthropologie« und »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«.)

Begehren nach Begriffen ist *Wollen*. Also auch schon im technisch-praktischen Handeln (nicht erst im reinen Willen) liegt eine Doppelung des Wollens: 1. Im Vorhinein wird etwas vorgestellt; als Vorgestelltes nicht wirklich. 2. Nun weil es als nicht-Wirkl[iches] vorgestellt ist, gibt es den Anstoß, es zu verwirklichen.

32. (zum Abschnitt Nr. 242, S. 267)[71]

Unterschied zwischen dem Bestimmenden und dem »Zweck« cf. § 10 der [Kritik der] Urteilskraft.

Lust hat die Struktur der Receptivität, der Empfänglichkeit, nämlich: für die Annehmlichkeit eines vergnügenden Gegenstands.[72] Zugleich wird sie von Kant immer als Triebfeder gefaßt.

Kritik der Urteilskraft § 10: »Das Bewußtsein der Causalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben zu *erhalten*, kann hier im allgemeinen das bezeichnen, was man *Lust* nennt.«

Lust als in Beziehung auf *Zustand* des Subjekts, – und als Empfänglichkeit. Lust ist Übereinstimmung im Gefühl zwischen Zustand und Forderung.

Zustand hat zugleich Übereinstimmung des Gegenstands mit dem Subjekt.

Lust ist also *nicht* mit Begehrungsvermögen identisch.

[71] [Anschluß (bis auf kurze Auslassung) an den vorangehenden Auszug der 13. Sitzung.]

[72] [Vgl. Kr.d.p.V. A 41 (§ 3. Lehrsatz II, Anmerkung I).]

33. (zum Abschnitt Nr. 261, S. 277)[73]

Begriff der *objektiven Realität des Praktischen*: die eigentliche Wirklichkeit, um die es sich hier handelt, ist *der Mensch selbst als Zweck*, das *Person-Sein*, d. h. der Mensch ist selbst Zweck seiner selbst.

Gegenstand der praktischen Vernunft ist also das Wesen des Menschen selbst als sittlichen Wesens. (Zu ihm gehört: Bedürftigkeit, Reich der Zwecke, und damit Existenz Gottes und Möglichkeit der Unsterblichkeit.) *Die Wirklichkeit des Menschen als endlichen Vernunftwesens wird als τέλος gefaßt, als höchstes Gut.* Die *Basis* von all dem ist: die *praktische Freiheit.* Ganz neuer Standort. Gegenstand: höchstes Gut, und Eingeschlossenheit des Sittengesetzes: also gänzliche Umkehrung des Standorts. (Gegen die Kritik der reinen Vernunft.) Daher auch die Umkehrung der Reihenfolge in der Kritik der praktischen Vernunft. (Gesetz – Begriff – Sinnlichkeit.) Das moralische Gesetz ist das primäre Factum. Dieses Factum ist aber nicht empirisch; es ist a priori. Von ihm wird der Ausgang genommen. Ein Factum, das a priori ist! *Das Factum eines Wesenszusammenhangs. Eine Wesenstatsache! (Was das heißt, schwer zu fassen!)* Von diesem Factum wird also ausgegangen. Die Analytik muß also umgekehrt vorgehen wie die Analytik der reinen Vernunft. Ganz andrer Bau als in der Kritik der reinen Vernunft. Die Analytik der praktischen Vernunft hat die Aufgabe, dieses Factum vorzuführen. Daraus ergibt sich dieser ganz andere Bau: sehr merkwürdig: erst eine *»Erklärung«*, dann *»Lehrsätze«*, *»Folgerungen«*, dann *»Aufgaben«*. Dann plötzlich dieser *§ 7*: »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft«.

[73] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug der 13. Sitzung.]

34. (zum Abschnitt Nr. 212, S. 252)[74]

Der Begriff des »Begriffs« ist bei Kant mehrdeutig. Es gibt *Begriff im logischen* und *Begriff im transcendentalen Sinn*. Die Ideen sind erweiterte *Kategorien*! Das ist wichtig, weil Kant mit diesem Phänomen arbeitet.

Im »Begriff« ist eine Undeutlichkeit, an der Kant selbst laboriert. Anders ist das »Etwas überhaupt« und anders das »transcendentale Etwas«. Der Begriff, sagt Kant, bezieht sich 1. auf das logische Etwas, 2. auf Objekt überhaupt, transcendental allgemein.

Nun sagt Kant: Auch die bloßen Begriffe, als conceptus dati, haben schon etwas, ein Objekt überhaupt, das ist Substanz, Causalität und dergleichen.[75]

Einleitung zur Logik: »Die Logik ist die Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt [also gehört auch dazu der Satz vom Widerspruch] oder von der bloßen Form des Denkens überhaupt.«[76] Daraus könnte man entnehmen: Die Logik hat nichts zu tun mit dem Gedachten, mit dem Gegenstand. – Gleich danach aber sagt Kant: »nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern *aller* Gegenstände überhaupt«.[77] Und drittens: »Gegenstand überhaupt« im *transcendentalen* Sinne. Echter einziger Gegenstand, d. h. erkennbar durch Erfahrung.

Das schlägt zurück auf die Mehrdeutigkeit des Wesens des Begriffs und des reinen Begriffs.

[74] [Aus der Mitschrift der 14. Sitzung (XIV.) vom 24. Februar 1932.]

[75] [Als »conceptus dati« bezeichnet Kant in § 4 seiner von Gottlob Benjamin Jäsche herausgegebenen Logik die (a priori oder a posteriori) »*gegebenen* Begriffe« (in: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 93).]

[76] [Vgl. Immanuel Kants Logik (Hg. Jäsche), Einleitung. I. Begriff der Logik. In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 13.]

[77] [Ebd. In: Akademie-Ausgabe Bd. IX, S. 16.]

35. (zum Abschnitt Nr. 228, S. 259)[78]

Kant nun, im Schlußabschnitt, spricht vom reinen praktischen Vernunftglauben.[79] Dieser bezieht sich nur auf Gott, Unsterblichkeit, auch auf mich selbst, (sofern auf die Freiheit.) Bezieht der praktische Vernunftglaube sich auch auf das Sittengesetz? Nein, es steht nicht innerhalb des Glaubens, aber gleichwohl treibt es diesen Glauben erst hervor; aber wie? Das Sittengesetz wird nicht geglaubt, es wird auch nicht gewußt, erkannt, sondern es ist da, indem es *gehabt* wird, und zwar: in der *Achtung*!

Hier eine gewisse Schwierigkeit bei Kant, sie beruht auf der erwähnten Trennung: daß er zuerst nur das halbe Selbst hat (Sittengesetz, reiner Wille); dieses *gründet* sich auf ein *Wissen*, welches kein theoretisches ist. Freiheit ist ein »scibile«[80], d. h. nicht ein Erkanntes, aber doch unterschieden von den Postulaten. Und doch hat es seine Stellung unter den Postulaten. Die Freiheit ist praktisch anders gewußt als die beiden andern Postulate.[81] (Wir dürfen nicht einfach so trennen, als sei Freiheit: praktisches Wissen, die zwei andern: praktischer Glaube.) Eine Schwierigkeit, die man nur so zusammenbringt, daß man »Glaube« möglichst weit faßt, und die Problematik der Kritik der reinen Vernunft über »Meinen, Glauben« [A 820 ff., B 848 ff.] noch in einer andern Richtung modifiziert. Wir wollen darauf nächste Stunde noch eingehen.[82]

Und ferner: auf Modalitäten, Seinsproblem, vom Wahrheitsproblem aus. Und zugleich: inwiefern das Modalitätenproblem in der

[78] [Aus der Mitschrift der 14. Sitzung (XIV.) vom 24. Februar 1932.]

[79] [Abschnitt VIII »Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnis der reinen Vernunft« (A 255 ff.; hier A 259 ff.) des 2. Hauptstücks »Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut« im zweiten Buch des ersten Teils der Kritik der praktischen Vernunft.]

[80] [Vgl. Kritik der Urteilskraft § 91.]

[81] [Nach Abschnitt VI »Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft« (Kr.d.p.V. A 238) des 2. Hauptstücks sind diese die Postulate der »Unsterblichkeit« und des »Daseins Gottes«.]

[82] [Diese Problematik wird nach den Mitschriften von Helene Weiß und Herbert Marcuse in der folgenden Sitzung, der Schlußsitzung, nicht mehr angesprochen.]

Kritik der *praktischen* Vernunft für Kant überhaupt eine Stelle hat, das ist eine Frage, die mit der zuletzt besprochenen aufs engste zusammenhängt.[83]

Kant: Meinen: subjektiv und objektiv unzureichend
Wissen: subjektiv und objektiv zureichend

Glauben: nicht einfach subjektiv zureichend und objektiv unzureichend, das trifft das Phänomen noch nicht, sondern: subjektiv zureichend und doch (auch schon subjektiv) *als objektiv unzureichend gewußt*!

Weise auch noch herauszustellen: wie das *»Mitandrängen«* jeweils in beiden Weisen verschieden ist. Der Zusammenhang dieses *»Mit«* ist phänomenal ein andrer.

36. (zum Abschnitt Nr. 253, S. 273 und Nr. 266, S. 281ff.)[84]

Unsere allgemeine Absicht war: ein Verständnis von Kants Metaphysik, und seiner Stellungnahme gegenüber der dogmatischen Metaphysik des Rationalismus. Wenn wir nun alle diese Überlegungen überschauen, können wir fragen: was ist jetzt, auf diesem Wege, bei Kant, aus der Metaphysik geworden? Es handelt sich bei uns, da wir bei der transcendentalen Dialektik anfingen, von vornherein nicht um die Metaphysica generalis, sondern um das, was Kant nennt: »die Metaphysik im Endzweck«, *»die eigentliche Metaphysik«*.[85] Das Resultat war: es gibt keine Erkenntnis von den drei übersinnlichen Gegenständen, keine Erkenntnis d. h. als anschaulich ausweisbare. Diese Art des Erkennens (ein Betrach-

[83] [Auch diese Problematik wird nicht mehr behandelt (vgl. den Schluß der Mitschrift von Helene Weiß, S. 712 f.).]

[84] [Vollständig (bis auf kurze Auslassungen) aufgenommene Mitschrift der 15. Sitzung (XV.) vom 26. Februar 1932. Zu den einleitenden Sätzen der Sitzung, an die der folgende Text unmittelbar anschließt, s. oben S. 662. Für diese wichtige »Schlußsitzung« findet sich in der Mitschrift von Herbert Marcuse die Überschrift: *»Zusammenfassung* des ganzen Seminars«.]

[85] [Vgl. Kant, Fortschritte (Meiner), S. 89 (Beginn der »Abhandlung« nach Maßgabe der ersten Handschrift) und S. 104.]

ten, das auf Anschauung angewiesen) nennt Kant *theoretische*. Also: *Es gibt keine theoretische Erkenntnis der Metaphysica specialis*. Oder: *Es gibt keine speculative Metaphysik*. – Gibt es überhaupt keine Metaphysik? – (Es gibt praktische Metaphysik. – So noch nicht richtig.) Die speculative Metaphysik als in der transcendentalen Dialektik revidierte ist irgendwie doch da! Nicht als eine »praktische Metaphysik«, sondern: wie müssen wir sagen? »In praktischer Absicht«. D. h.: anschaulich nicht ausweisbar. Ein Satz, der behauptet wird und nicht zuvor bewiesen werden kann, was ist das für ein Satz? Eine Behauptung ohne Beweis? *Dogmatisch!* Also die Metaphysik ist eine *praktisch-dogmatische Metaphysik*. Diese ist »dogmatisch«, weil sie ihren Gegenstand setzt als seiend, aber setzt ohne die Möglichkeit der Ausweisung; gleichwohl nicht willkürlich setzt, sondern setzt »praktisch«, d. h. im Sich-Selbst-Setzen des Menschen als eines praktischen, d. h. freien sittlich handelnden Wesens.

Das ist der Begriff der praktisch-dogmatischen Metaphysik, zu dem Kant die überlieferte Metaphysik als theoretisch-dogmatische gewandelt hat. Zugleich hat er dabei einen neuen Begriff des Dogmatismus geschaffen und begründet, eines Dogmatismus, der nur *relativ dogmatisch* ist.

Wie steht nun zu diesem Begriff der Metaphysik das *System*? Kant hat eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten. Die Metaphysik der Natur ist begründet in der Analytik, und diese ist zugleich die negative Begründung der Metaphysik der Sitten. So besteht ein eigentümlicher Zusammenhang in Bezug auf die Grundlegung der reinen Vernunft in Bezug auf das Ganze und auf die Rolle der praktischen Vernunft für den gesamten Abschluß der Metaphysik. So daß also aus diesen beiden Titeln (Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten) zwei Orientierungslinien laufen:

1. Metaphysik der Natur, Begründung echter Seinserkenntnis
2. Metaphysik der Sitten: in der Linie auf Freiheit als praktischer Freiheit, und diese zugleich die Basis für die Grundsetzungen der eigentlichen Metaphysik.

Für Kant entsteht ja dadurch nun ein weiteres Problem von Natur und Freiheit, das er in einer eigentümlichen Form in der »Kritik der Urteilskraft« aufhellt, worauf wir jetzt nicht eingehen.

Ich möchte jetzt nur in einer andren Richtung gehen, in Richtung der beiden Kritiken (der reinen und der praktischen Vernunft), wie sie in sich in ihrem Zusammenhang stehen, mit Bezug auf die gesamte Grundlegung einer eigentlichen Metaphysik als einer praktisch-dogmatischen.

Wir wollen von etwas Äußerlichem ausgehen: warum nennt Kant nicht die Kritik der praktischen Vernunft eine Kritik der *reinen* praktischen Vernunft?

Was heißt Kritik? Sondern, Scheiden. Kritik der *reinen* Vernunft: faßt: ausmachen was die reine theoretische Vernunft vermag: nämlich *erkennen*; Seiendes in seiner Sachhaltigkeit und ihrem Was ausweisend bestimmen. Diese Aufgabe führt durch Aufzeigung dessen, was eben reine Vernunft *nicht vermag*: sie leistet keine Erkenntnis des Übersinnlichen. Auf Grund wovon? Es gehört zur Erkenntnis *Sinnlichkeit*. Die »Kritik« der reinen theoretischen Vernunft ist also eine Grenzziehung, eine Eingrenzung dessen, was theoretische Vernunft als reine für sich vermag d. h. nicht vermag. Das kann nur so geschehen, daß jetzt *zum ersten Mal* – gewisse Vorläufer zwar hat es gegeben, aber bei Kant zum ersten Mal ausdrücklich und in strenger Absicht auf das Problem der Metaphysik – *die Sinnlichkeit in ihr positives Recht eingesetzt* wird. Also die Kritik der reinen theoretischen Vernunft ist eine gewisse Zurückweisung der reinen Vernunft, und andrerseits: Einsetzung der Sinnlichkeit in ihre notwendigen Rechte. – Wie steht es nun mit der *praktischen* Vernunft? Sie bedarf keiner »Kritik« im Sinne der Zurückweisung, sondern gerade des *Hinweises auf das was sie vermag*; sie muß gerade in dem, was sie als reine Vernunft vermag, *befestigt* werden. Der Aufgabe der praktischen Vernunft entsprechend, im Sinne dessen, was sie *soll*, muß Kant bzw. muß die Philosophie mit ihr im Einverständnis stehen. Die praktische Vernunft kann als *reine* Vernunft grundsätzlich nicht kritisiert werden. Sie *kann* nicht, und *darf* auch gar nicht! Umgekehrt: es

muß ihr geholfen werden, ihr Machtbereich gerade gefestigt werden. Trotzdem spricht Kant von einer Kritik der praktischen Vernunft! Warum? Weil πρᾶξις als πρᾶξις der *reinen* Vernunft keine *πρᾶξις* ist! Sondern zur Endlichkeit gehört, durch Sinnlichkeit zu handeln. Es gehört also genauso zum Problem der praktischen Vernunft die Sinnlichkeit hinein wie zur theoretischen Vernunft, aber nun in einer andern Weise: jetzt ist nicht die Sinnlichkeit in ihr Recht einzusetzen *gegen* die reine Vernunft, sondern jetzt ist gerade die Sinnlichkeit *einzuschränken, zurückzuweisen*. In welcher Hinsicht? Zurückgewiesen wird, daß die Sinnlichkeit erste maßgebende Triebfeder für das sittliche Handeln ist.

Wenn das klargelegt ist, dieser Unterschied (er ist so noch nicht vollständig gefaßt), und aus der Architektonik von Buchtiteln losgelöst, rein der Sachgehalt gemäß dem Thema beider Kritiken gefaßt, dann sieht man ohne weiteres, daß die reine Vernunft, die da Problem und Thema ist für die Grundlegung der Metaphysik, von vornherein *wie* Thema ist? *In ihrem Verhältnis zur Sinnlichkeit*. Es handelt sich um die *sinnliche reine Vernunft*! Die Vernunft ist nicht irgendwo schwebend, und verdampft in »Werte«, die irgendwo hängen. Sondern »Vernunft« ist in beiden Kritiken auf Sinnlichkeit bezogen und *kann* überhaupt *nur auf Grund dieses Bezuges* Problem sein.

Aber nun muß ich gleich, um die Sache nicht zu schematisch zu machen, ein wesentliches Moment einfügen, das auch für die weiteren Punkte wichtig sein wird.

Schematisch könnte man also sagen: in der Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft wird die reine Vernunft zurückgewiesen, die Sinnlichkeit in ihr Recht eingesetzt. In der Kritik der praktischen Vernunft umgekehrt. Das wäre formell richtig, und doch nicht! Warum nicht? [...]

Die *»reine praktische Vernunft«* (die Kant deutlich unterscheidet etwa von der »Praxis« des unendlichen Wesens) enthält *in sich* schon die Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit ist schon mit drin! Sinnlichkeit ist konstitutiv für eine wirkliche Handlung. Auch im Praktischen hat die Sinnlichkeit *positive* Funktion bei Kant. Sie ist

gerade dasjenige, was durch eine reine Vernunft aufgenommen, von ihr durchdrungen, und durch sie bewältigt wird.

Was ergibt sich daraus für die Wesensbestimmung des moralischen Gesetzes, von dem Kant ja ausgeht? In der üblichen Interpretation geschieht das Mißverständnis dadurch, daß man meint: das, womit er anfängt, sei das Einzige, das Ganze, und das Übrige sei nur Anhängsel. Nein, das moralische Gesetz ist von vornherein gemeint als konstitutiv für die Handlung eines *endlichen*, d. h. in diesem Falle: *sinnlichen* Wesens! Das ist wichtig für das Verständnis des Wesens des moralischen Gesetzes. Kant bezeichnet dieses Gesetz wie, als was für ein Gesetz? Als ein *»formales«* [Kr.d.p.V. § 7, A 56 f.]. Was heißt das? Das Gesetz ist Bestimmungsgrund (in diesem Falle); dieses Gesetz ist als Bestimmungsgrund »formal«. Der Gegenbegriff: »material«. Es gibt kein materiales Princip der Sittlichkeit. Nicht irgendetwas Sachhaltiges kann Bestimmungsgrund sein. Deshalb nicht, weil alles Materiale nur zugänglich ist in der Erfahrung, d. h. *empirisch*!

Wobei natürlich von vornherein feststeht, aus einer letzten Grundstellung Kants klar ist, und auch aus dem vulgären Bewußtsein, daß eben das Sittengesetz (und die Sittlichkeit) rein um seiner selbst willen verpflichtend und bedingend ist.

Also: das Gesetz ist »formal«, weil es ein *nicht-empirischer Bestimmungsgrund* ist. [...]

Also der eigentliche Bestimmungsgrund, das Sittengesetz ist formal im Sinne von nicht-material. Das ist der *eine* Begriff des Formalen!

Jetzt kommt aber etwas ganz anderes! Mit dem Nicht-Materialen ist der Begriff des Formalen noch gar nicht erschöpft!

Man muß sich klarmachen, daß dieses »Formale«, wie es hier vorliegt, und wie es schon die Kritik Schleiermachers erfuhr, und zuletzt Schelers, – daß diese Kritik etwas ganz Wesentliches verkennt.[86] Nämlich:

Formal heißt zwar 1. *leer* d. i. nicht-material.

2. aber: »Form des Gesetzes« [Kr.d.p.V. § 7, A 55]: Das Wesen der Form ist, *bestimmend* zu sein; forma als das Bestimmende im Unterschied zur Materie als dem Bestimmbaren, wie Kant das in der »Amphibolie der Reflexionsbegriffe« [Kr.d.r.V. A 266 ff., B 322 ff.] ganz klar auseinandergesetzt hat. Das Sittengesetz ist Form nicht bloß im Sinne des leeren, sondern gerade umgekehrt: Form als *das Bestimmende*! D. h. es ist seinem Wesen nach qua Gesetz so, daß es sich anweist auf ein von ihm zu-Bestimmendes, zu-Durchdringendes, ein heranzuziehendes *Sinnliches*. Das »Sollen« hätte sonst gar keinen Sinn! Also »forma« hat das Absehen, die Ausrichtung auf die Hereinnahme und Bewältigung der Sinnlichkeit selbst. Das liegt im Wesen des Gesetzes. – So haben Sie zu dem Früheren zugleich die Gegenrichtung. Sieht man nur von Seiten der Grundlegung, vom Auffinden des Princips her, dann kommt man zur negativen Bestimmung der Sinnlichkeit. *Aber*

[86] [Vgl. Friedrich Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803. 1834). In: Friedrich Schleiermacher's sämmtliche Werke. Dritte Abteilung. Bd. I: Philosophische und vermischte Schriften 1. Berlin: Reimer 1846, S. 1–344 (Neuausgabe in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Hermann Fischer (u. a.). Erste Abteilung. Bd. 4: Schriften aus der Stolper Zeit (1802–1804). Berlin/New York: de Gruyter 2002, S. 27–357); Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1. Aufl. 1913–1916). 8. Aufl. (nach der 7., durchges. und verb. Aufl. 2000), hg. von Manfred S. Frings (Gesammelte Werke. Hg. von Maria Scheler. Bd. 2). Bonn: Bouvier 2009, bes. Erster Teil, II. Formalismus und Apriorismus, A. Apriori und Formal überhaupt, S. 67 ff.

Die Mitschrift von Herbert Marcuse nennt als »Kritiker der kantischen Ethik als ›formalistischer‹« neben Schleiermacher und Scheler noch E. v. Hartmann. Vgl. dazu Eduard von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins (1. Aufl. 1879). 4. Aufl., hg. von Jean-Claude Wolf. Göttingen: V & R unipress 2009, bes. Zweite Abteilung, A. Die Triebfedern der Sittlichkeit..., III. Die Vernunftmoral..., 1. Das Moralprinzip der praktischen Vernunft, S. 307 ff.]

gerade eben *deshalb*, weil es Gesetz ist, bestimmend, schlechthin Form, ist die forma in sich auf das Materiale bezogen; nicht so, daß dieses Materiale zugestanden würde als das primär Bestimmende, wohl aber als das, womit sich die reine Vernunft auseinandersetzt, bzw. *womit sie erst eigentlich konkrete Handlung ist.*– Auch dieses Mißverständnis (Kritik an Kants Fassung des Sittengesetzes als »formal«, weil »leer«) ist genauso wie das Mißverständnis bezüglich der theoretischen Vernunft hineingekommen, dadurch, daß man eine verkehrte Angst hatte vor der »Psychologie« bei Kant. Man dachte: »Vermögen«, »Kräfte«, »Sinnlichkeit«, das klingt fatal! Wir wollen das »Reine« bekommen, als das (, gegenüber dem bloß Faktischen, bloß Geschehenden) *»Gültige«*. Das hat sich dann entfaltet zum »Wert«. So sagt man dann: bei Kant bloß formaler Wert! Also müssen wir »materiale Werte« haben.

Das ist *schon im Ansatz* verfehlt. (Man *sieht* gar nicht das Kantische Problem!)

Man muß zuvor diesen einzigen und primären Charakter des Sittengesetzes heranziehen: In concreto also, nicht in bloß philosophischer Besinnung auf den Causalitätscharakter des Sittengesetzes, sondern in der Konkretion der menschlichen Existenz, ist Bestimmungsgrund nicht etwas, was darüber hängt, sondern etwas, was überhaupt nur je als dieses Bestimmende mir zumutet aus dem Blick und im Blick auf dieses Konkrete, in dem ich stehe.

Man darf nicht übersehen, daß die Absonderung des Sittengesetzes bei Kant nur zu systematischen Zwecken geschieht, aber von vornherein das Sittengesetz auf die Praxis bezogen ist.

Wir wollen sehen den Unterschied der Rolle der Sinnlichkeit im Theoretischen; wie das Sinnliche da ist, im Theoretischen und im Praktischen, in unterschiedlicher Weise, zugleich im Verhältnis zu dem, wie reine Vernunft, bzw. reiner Verstand sich dazu verhält.

[»Affektion«, damit noch nicht gesagt, wie das Affizierende als Affekt sich präsentiert.][87]

Ich meine eine rein phänomenologische Betrachtung! (Die

[87] [Eckige Klammern von Helene Weiß.]

Sinnlichkeit qua Sinnlichkeit ist schon jederzeit affektiv.) Der phänomenologische Unterschied: Im Theoretischen habe ich keine Macht über das, was mich affiziert, *habe* nicht nur keine, sondern *soll* auch keine haben, sondern mich nach ihr (der Sinnlichkeit) richten, *sie dastehen lassen*. Im Theoretischen steht das reine Vermögen mir im Dienste, das was Anschauung bietet, zur Sprache zu bringen, damit es allein in seinem Wesen spricht.

Im Praktischen ist das Sinnliche nicht *»Gegenstand«*, sondern *»Zustand«*. [...]

Es kommt darauf an, wie die Sinnlichkeit zu mir und in mir steht; wie ich sie selbst *bin*, und wie ich in ihr als das sinnlich-vernünftige Wesen existiere.

Das war das Zweite, was ich habe besprechen wollen:

1. also: den Begriff der *Metaphysik* als einer *praktisch-dogmatischen*

und 2. eben: die Art und Weise, wie die reine Vernunft als *sinnliche* sowohl im theoretischen wie auch im praktischen Gebrauch Thema ist; was eigentlich gewissermaßen Kant vor Augen liegt bei dieser grundlegenden philosophischen Besinnung in Absicht auf die Möglichkeit einer eigentlichen Metaphysik. –

3. ist zu fragen: (ein Punkt, der bei Kant selbst ganz zurückblieb, aber trotzdem im Princip jedenfalls klar ist:)

nach dem *methodischen Charakter*; der *methodischen Haltung* einer solchen Untersuchung der sinnlich[en] reinen Vernunft, sowohl als theoretischer wie als praktischer. Wir wissen schon: faktisch geht Kant immer so vor, daß er je nach Bedarf bei einzelnen Vermögen einsetzt, und sie eine gewisse Strecke weit analytisch behandelt. In welcher Absicht immer? (Wir müssen mit hereinnehmen sowohl Willen, praktische Vernunft, als auch Verstand und Sinnlichkeit, weil wir sagen: »sinnlich-reine Vernunft«.)

Z. B.: Wie analysiert er den Verstand? Wo? In der transcendentalen Logik. Und zwar fängt diese an mit der *formalen* Logik. Zunächst also die bloße *Form* des Denkens. (Auch »Regeln« sind dann Regeln der *Form* des Denkens.) Die Grundform des Denkens ist das *Urteilen*. Urteilen ist Vorstellung des Verhältnisses

zweier Begriffe, Verbindung von Begriffen. Das ist der ganz formale Begriff des Urteils. – Was macht Kant mit diesem Bestand? Mit diesem Begriff des Verstandes?

Jetzt kommt die Beziehung auf den Gegenstand hinein. Genauer? (So ist es noch unvollständig): Kant nimmt den Verstand so, wie er *von sich aus* etwas für den *Gegenstand* tun kann. Also gefragt ist jetzt nach dem *reinen* Verstand. »Rein« heißt: Beziehung auf den *Gegenstand*, sofern sie *a priori* möglich ist. Das ist Kants Begriff des *»Transcendentalen«* [vgl. Kr.d.r.V. B 25].

Kant fragt also nach der apriorischen Leistung aller Vermögen; er betrachtet die Vermögen transcendental; er gibt allen Vermögen diesen Dreh als *reine* Vermögen. Weil von vornherein Thema ist: die *reine* Vernunft. Diese umgreift in sich alles schon von vornherein, da sie konstitutiv ist für das gesamte endliche Wesen.

Diese Aufgabe des Drehs (der Vermögen) ins Reine, dieses Methodische also, ist durch die ganze Problematik (*reine* Vernunft) vorgeschrieben. Sie enthält freilich bei Kant eine Schwierigkeit, woran er sich nicht stört: nämlich daß er das Vermögen *vor* dem Dreh nicht diskutiert und vor allem nicht, wo all das, und mit welchem Recht, steht.

Faktisch zwar ist es – wie wir das auch erwarten dürfen bei einem Kant, doch nicht so schematisch, sondern es ist so, daß Kant eben gerade dadurch, daß er dreht, daß er die Sache »rein« sieht, auch in gewissem Sinne das Unreine, das indifferent gesetzte Vermögen zu einer höheren Klärung bringt, freilich hat das seine Grenzen, der innere Zusammenhang der Vermögen ist künstlich, weil er sich nicht so sehr nur an die Vermögen selbst hält, sondern an die Schematik, an den Aufbau, er diskutiert im Sinne eines Aufbaus, nicht aus der Sache geschöpft, sondern nach einer schulmäßig didaktischen Anordnung vom niederen zum höheren Vermögen. Dadurch sind eine Reihe von Bestimmungen für Kant gegeben.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist wichtig diese Anmerkung in der Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede S. 9:[88] Hier *macht er*

[88] [Seitenangabe und zitierter Text hier nach der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer (= A 15 Anm., nach der 1. Auflage (Originalausgabe) von 1788 (A), die in

es! »Man könnte mir noch den Einwurf machen: warum ich nicht auch den Begriff des *Begehrungsvermögens* oder des *Gefühls der Lust* vorher geklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig sein würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freilich [!] die Definition daselbst so eingerichtet sein, [...]« Er braucht eine andere Psychologie, die er selbst nicht macht, aber faktisch stückweise macht; indem er das reine Vermögen je an seinem Platz aus der inneren Problematik des Vermögens als eines reinen entwikkelt, kommt er als Nebenerfolg zu Revisionen von Thesen, wie sie in der empirischen Psychologie aufgestellt worden sind.

Freilich ist damit immer noch nicht ein ganz zentrales Problem berührt, in Richtung dieser ganzen methodischen Frage. Kant *streift* es nur, geht nicht darauf ein, wie in seinem ganzen Philosophieren, ein Problem, das für ihn keine wesentliche Aufgabe ist, weil er diese in der Kritik in positivem und negativem Sinne sieht.

S. 47:[89] (Original S. 81): »Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, sobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen werden, darf aber auch ebensowenig beliebig erdichtet und angenommen werden.« »Grundkraft«! Hier etwas Positives gesagt: »darf nicht beliebig erdichtet, angenommen werden«. Eine Deduktion nicht möglich [vgl. ebd.]. Sittengesetz zum Princip der Freiheit. Causa cognoscendi.[90] Es ist also ein postulierendes Deduzieren, ein Deduzieren nach rückwärts.

Die reine Vernunft ist das Grundvermögen. Die letzte Instanz, auf die Kant sich immer beruft, ist: »unsere Naturanlage« [Kr.d.r.V. A 669, B 697; vgl. A 695, B 723]. So finden wir es eben in uns vor.

der Meiner-Ausgabe am Rand mit angegeben ist). Eine Randbemerkung in Heideggers Handexemplar (Meiner-Ausgabe) zu dieser Anmerkung verweist auf die spätere Textstelle A 81 f., die auch in dieser Mitschrift noch genannt wird.]

[89] [Seitenangabe der Kritik der praktischen Vernunft hier nach Bd. V der Akademie-Ausgabe (S. 55 (= A 81) nach der Meiner-Ausgabe).]

[90] [Vgl. Kr.d.p.V., Vorrede, A 5 Anm. Hier steht »ratio cognoscendi«.]

Nun wäre es (um das kurz zu zeichnen:) eine wichtige Aufgabe zu fragen: wie diese Naturanlage für den Menschen gegeben ist, und gegeben werden kann, in einem solchen Sinne, daß diese Naturanlage in ihrem reinen Vermögensbestand betrachtet werden kann. Das setzt voraus, daß die menschliche Natur von vornherein genommen als *sinnliche*, und zugleich *reine* Vernunft, und daß gefragt wird: welches ist das Selbstbewußtsein, die Grundform der Selbstgegebenheit eines endlichen vernünftigen Wesens?

Wir können nun mal a priori, umgekehrt deduktiv vorgehen, von einem letzten Ergebnis der praktischen Philosophie: vom Primat der praktischen Philosophie. Dieses Primat sagt zugleich: daß das praktische Sich-selbst-Wissen des Menschen den ersten und weitesten Horizont abgibt, in dem der Mensch sich zu sehen hat.

Kant hat das selbst nicht mehr so entwickelt, aber wir finden es wo?

Ganz extrem und grandios bei Fichte. Wie er gleich anfängt: aus der »Tathandlung« das Allerextremste: den Satz vom Widerspruch und der Identität, deduziert! Fichte hat diesen Punkt also gesehen, und mit ungeheurer Intensität dargestellt.

Kant hat Fichte völlig abgelehnt: Fichte habe »nichts verstanden«!

In *dem* Punkt hat er Kant besser verstanden als dieser sich selbst. Aber wo liegt die Schwierigkeit bei Fichte? Daß er mit der Sinnlichkeit nicht zurechtkommt! Er will auch a priori die Notwendigkeit des *Nicht-Ich* deduzieren. Und zwar charakteristischerweise, wie? Warum muß es Erscheinung geben? Als Material der Pflicht! Damit Sittlichkeit sich auseinandersetzen kann mit etwas. Tathandlung muß möglich sein, also Sittlichkeit, also Sinnlichkeit, erst auf diesem Wege: deshalb muß es eine Natur geben. – Also in dieser extremen Form macht Fichte es; dadurch erleuchtend; philosophisch von großer Tragweite, natürlich viel wesentlicher als irgendeine Halbheit mit »sowohl als auch«!

Die Tragik ist: daß jeder Philosoph diesen höchsten Punkt erreicht, an dem der Andere sich festsetzt. Immer ist diese Gren-

ze: daß er das, was er eigentlich sieht, nicht primär als das zur Geltung bringen kann, was nun neu in einem positiven Aufbau dargestellt werden könnte, wozu man eben ein unendliches Leben haben müßte.

Wenn man das Primat der praktischen Vernunft so sieht, dann erhebt sich die Frage: Wie weit läßt sich dieses Primat der praktischen Vernunft und damit identisch der Vorrang des praktischen Selbstbewußtseins nun auch zugrunde legen für die reine Vernunft, die principiell dem Primat nach praktisch ist, für die reine Vernunft im theoretischen Gebrauch? Daß es so ist, läßt sich deduzieren als Resultat. Aber jetzt ist die Frage: ob und inwieweit es aus dem Wesen der reinen Vernunft selbst gezeigt werden kann?

Was müßte dazu gezeigt werden, methodisch? Gezeigt werden müßte, *inwiefern die theoretische Vernunft selbst Freiheit ist*. Inwiefern kann man das zeigen? Welches ist der Punkt, an dem diese Frage angesetzt werden muß?

Dabei bleibt noch die Frage, wie weit sie überhaupt angesetzt werden kann und darf im Kantischen Sinne.

(Geantwortet wird zuerst: dieser Punkt sei die *Totalität*. Was ist das Wesentliche der Totalität? Unbedingtheit. Allheit. Alles richtig, aber noch höher? *Einheit*, und Einheit tritt zuerst auf in der Einheit des »Ich-denke«. Dort nicht als »Schein«, sondern als *Wahrheit*, als *erste transcendentale Wahrheit*!: die Einheit des Ich-denke. Wenn man nun wieder die Schematik beiseiteläßt, also nicht so: erst Verstand, dann Vernunft, – sondern sieht: Verstand *ist* nur als Vernunft, Vernunftvermögen *ist* genau wie die Logik als Wissenschaft von der Vernunft *(ratio!)* doppeldeutig gefaßt werden *muß* (?[91]) –, so zeigt sich hier, daß das Ich-denke (hier die Schwierigkeit!) Ich denke Einheit, die Grundform der transcendentalen Apperception, die sich entfaltet in die verschiedenen Formen der Kategorien als Formen der Einheit. »Ich denke Einheit« – wie muß man das interpretieren, um weiterzukommen? Dieses »Ich denke Einheit« ist selbst *Gesetzgebung*, etwas, woran

[91] [Das mit Buntstift ergänzte Fragezeichen bezieht sich auf das ebenfalls mit Buntstift hervorgehobene (unterstrichene) Wort »muß«.]

die Vernunft ein *Interesse nimmt*, nicht ein Getriebensein durch etwas, sondern ein freies Interessenehmen am Machtgebrauch der Vernunft; eigentliche Vernünftigkeit sein! Kant kommt nicht dazu, weil diese Problematik außerhalb seines Bezirks. Er will nur den Einheitscharakter des Ich-denke zeigen; nicht weitergehend es interpretieren. Ich bin auch nicht ganz sicher, wie er sich dazu gestellt haben würde.

Aber als einen möglichen Weg können wir das verfolgen: Interessenehmen an Einheit, und zugleich an etwas, was nicht in ihre (der Vernunft) bloße Wahl gestellt ist, sondern in sich eine Forderung hat, aber keine *praktische* Forderung. Wäre sie das, was wäre dann? Dann wäre sie verpflichtend für das Wollen, oder irgendwie wäre eine Analogie dazu.

Die Frage ist also: wie aus diesem Grundphänomen der theoretischen Vernunft der Primat der praktischen erwiesen werden kann?

Wenn das das Höchste wäre, dann stünde schon in der transcendentalen *Analytik* die praktische Freiheit fest.

Wie stellt sich Kant zu diesem Problem: Freiheit und transcendentale Apperception? Wie weit geht Kant? Schließt er von der transcendentalen Apperception aus die Frage nach der Freiheit aus? In der Kosmologie behandelt er die Freiheit nur als transcendentale Freiheit, als Möglichkeit einer Spontaneität [vgl. Kr.d.r.V. A 533, B 561]. Von »Spontaneität« spricht er auch schon in der transcendentalen Apperception [B 132 (§ 16)]. Also: transcendentale Freiheit steht fest, fa[ktisch] gerade!: Das ist gerade der Ansatzpunkt für die transcendentale Freiheit! Mit anderen Worten: die Frage der praktischen Freiheit kommt für Kant hier gar nicht in den Horizont; wohl aber sieht er, daß die transcendentale Freiheit hier gesetzt werden muß! Was heißt hier »gesetzt«? Sie steht dadurch fest. *Wie steht sie hier fest?* Zunächst jedenfalls nur in ihrem *Daß*. Die praktische Freiheit dagegen, wo sie feststeht, da ist mit ihrem Daß zugleich ihr Was da, d. h. das Wie. Freilich ein Was, für das konstitutiv ist die Unbegreiflichkeit! Was: nämlich Selbstbestimmung, und ratio essendi des Sittengesetzes [vgl.

Kr.d.p.V., Vorrede, A 5 Anm.], dieses selbst als solches, das ich mir selbst gebe, ist sachhaltig verstanden.

In der theoretischen Vernunft aber gibt es nur diesen Schritt zu diesem *Daß* des Ich-denke. –

Nun haben wir nicht mehr besprechen können das Problem der *Modalitäten*, vor allem, wie es im *Praktischen* aussieht.

Wir sind überhaupt nicht gekommen bis zur Problematik der Metaphysik und des Seins, in dieser Hinsicht blieben unsere Betrachtungen ganz unvollständig.

b) Aus der Mitschrift (Typoskript) von Herbert Marcuse[1]

Übersicht über den sachlichen Aufbau und die Gliederung der Übungen gemäß den Überschriften der Mitschrift[2]

Transzendentale Dialektik
Die Paralogismen
Die Interpretation des Ich denke in den Paralogismen
Die Kosmologie
Die Antinomien der reinen Vernunft
Die rationale Theologie

[1] [Herbert Marcuse (1898–1979) wurde 1922 mit einer Arbeit über den deutschen Künstlerroman promoviert und setzte 1928 sein Philosophiestudium bei Martin Heidegger und Edmund Husserl in Freiburg fort. Seine Absicht, sich bei Heidegger über »Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit« zu habilitieren, gab er wegen philosophischer und politischer Differenzen auf. Er wurde Mitarbeiter des von Max Horkheimer geleiteten Instituts für Sozialforschung und übersiedelte 1934 mit dem Institut nach New York. Später lehrte er als Professor der Philosophie und Politikwissenschaft in Waltham (Massachusetts) und an der University of California in San Diego. Marcuses bleibendes Thema war die Befreiung des Menschen aus gesellschaftlichen Zwängen. Unter dem Einfluß des lebensphilosophischen Historismus Wilhelm Diltheys und der Daseinsanalytik Heideggers beschäftigte er sich insbesondere mit den Frühschriften von Karl Marx.]

[2] [Das Vorsatzblatts des Manuskripts von Herbert Marcuse trägt den Titel (nach Thomas Regehly, s. unten): *»Heidegger:* | Übungen über Kants Kritik der reinen | und praktischen Vernunft | (Transzendentale Dialektik) | Winter 1931–32.« Auf dem Manuskript sind (nach Thomas Regehly) mit Bleistift am Rand die Seminarsitzungen notiert, deren Datum mit den oben (S. 657–662) angeführten Angaben von Helene Weiß identisch ist: »4.11, 11.11., 18.11., 25.11., 2.12., 9.12., 16.12. [1931], 13.1., 20.1., 27.1., 3.2., 10.2., 17.2., 24.2., 26.2. [1932]«. Im Unterschied zu der sehr ausführlichen Mitschrift von Helene Weiß gibt das Typoskript von Herbert Marcuse (21 Seiten), das eine wortgetreue Transkription der relativ knappen handschriftlichen Seminaraufzeichnungen darstellt, keine Auskunft über den Verlauf der gehaltenen Referate und der Diskussionsstunden »ohne Referat«, sondern ist gemäß den Überschriften dieser Mitschrift in 10 Themenblöcke und die abschließende *»Zusammenfassung* des ganzen Seminars« gegliedert. Die im folgenden angeführten Überschriften werden auch in der von Thomas Regehly veröffentlichten »Übersicht über die ›Heideggeriana‹ im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main« genannt (in: Heidegger Studies 7 (1991), S. 179–209; hier S. 199 f.).]

Das transzendentale Ideal
Der Anhang zur transzendentalen Dialektik
Dialektik der praktischen Vernunft
Das Problem der praktischen Wahrheit und die Postulate
Zusammenfassung des ganzen Seminars

1. (zum Abschnitt Nr: 43, S. 118)[3]

Die einheit-fordernde Vernunft ist beim *Menschen reine* Vernunft, d. h. a priori und doch auf Gegenstände gehend. Diese Vernunft fordert, daß ihre Einheit zugleich Bestimmung der *Gegenstände* sei. In diesem Sinn spricht Kant von einem »realen Gebrauch« der Vernunft, von der Vernunft im »Weltgebrauch«. Die reine menschliche Vernunft ist also *kein logisches* Vermögen bloß formaler Einheit, sondern der *innerste Grund der ganzen Transzendenz* der menschlichen Natur!

2. (zum Abschnitt Nr. 36, S. 113)[4]

Problem des *Scheins*: Schein ist nicht Irrtum, sondern *Verleitung* zum Irrtum ([Kr.d.r.V.] B 350): das Scheinende, – was einen Schein erwirkt. Wer verleitet wen?

1. Beim *empirischen* Schein verleitet die *Sinnlichkeit* den Verstand, der Schein liegt im Anblick des Gegenstandes (der gebrochene Stock im Wasser).
2. Beim transzendentalen Schein verleitet die *Vernunft* die Anschauung (also gerade umgekehrt als bei 1.) Die Vernunft kommt vom Apriori und verleitet die Anschauung, sich als *überflüssig* zu erklären.
   Aber nur die *reine* Vernunft verleitet so; nur *sie* ist der »Sitz« des transzendentalen Scheins. (B 355 Überschrift!)

[3] [Ausschnitt aus Abschnitt: »Transzendentale Dialektik«.]
[4] [Ausschnitt aus Abschnitt: »Transzendentale Dialektik«.]

3. (zum Abschnitt Nr. 103, S. 162)[5]

Ansatz, Begriff und Durchführung von Baumgartens Metaphysik ist von *Descartes* her bestimmt: die Metaphysik ist die Wissenschaft der Grundprinzipien menschlicher Erkenntnis (§ 1[6]). Die Grunderfahrung des Subjekts wird entscheidend für die Hineinnahme der Psychologie in die Metaphysik.

Dem Descartes'schen Einfluß gegenüber ist die Wirkung von *Leibniz* wesentlich geringer. Nur einige Hauptbegriffe von Leibniz werden übernommen (vis, mones[7]), – aber was bei Leibniz einen Versuch *ursprünglicher* Auslegung des Seins des *Subjekts* bedeutete (die Einheit von vis, perceptio und appetitus als einigende Einheit des Subjekts), wird von Baumgarten einfach auf die traditionelle Ontologie der Natur *als eines Vorhandenen* übertragen ...

Das Problem ist: Wie kommt überhaupt die Psychologia *empirica* in die Metaphysik? Warum gibt es bei Baumgarten nur eine *psychologia empirica*, und keine cosmologia oder theologia empirica? Kants Erklärung: Weil die Psychologie noch nicht als eigenständige Wissenschaft einen Platz gefunden habe, ist nicht ausreichend. Der Grund ist vielmehr der: die Metaphysik ist in der seit Descartes leitenden Orientierung am menschlichen Subjekt und dessen Grunderfahrung nicht abzuhandeln ohne den Rückbezug auf die anima *humana* und deren *facultates* (Vermögen). Das Sein der anima und ihre Vermögen können aber *rational*, aus *reinen Begriffen* nicht verstanden werden! Ja, sie sind innerhalb einer Ontologie des *Vorhandenen* und mit deren Begrifflichkeit überhaupt nicht zu fassen!

Von hier aus erklärt sich auch *Kants* Schwanken gegenüber der empirischen Psychologie. Kant erkennt, daß eine *rationale* Metaphysik der anima humana unmöglich ist, daß eine solche Metaphysik das Subjekt notwendig und unvermeidlich als *Vorhandenes*

[5] [Ausschnitt aus Abschnitt: »Transzendentale Dialektik«.]
[6] [A.G. Baumgarten, Metaphysica, op.cit.]
[7] [Wohl gemeint: monas, griechisch μονάς (Einheit).]

mißverstehen muß; – hierin gründet die Notwendigkeit der *Paralogismen*. Die rationale Psychologie ist notwendig eine Metaphysik des *Verfalls* des Daseins des Subjekts (ins Vorhandene); – als diese *Verfalls-Metaphysik* wird sie von Kant in den Paralogismen aufgedeckt. Ihr gegenüber steht bei Kant die positive ursprüngliche Auslegung des Seins des Subjekts als *praktisch*: durch die transzendentale *Freiheit*.

Trotz der erkannten Unmöglichkeit einer a priori spekulativen Erkenntnis des Subjekts nimmt Kant es *doch* in die reine transzendentale Grundlegung der Metaphysik hinein (transzendentale Aesthetik und Analytik; das Ich-denke). Auf bloßer Erfahrung kann die hier verwandte Erkenntnis des Ich doch auch nicht beruhen! – Und doch bezeichnet Kant das Ich-denke mehrfach als *»eine Erfahrung«*! Was für eine »Erfahrung« liegt hier vor? So ist die empirische Psychologie innerhalb der Kantischen Grundlegung der Metaphysik in einer *vierfachen Verkoppelung*: mit der transzendentalen Aesthetik (innerer Sinn), Analytik (Ich-denke), Dialektik (Paralogismen) und transzendentale Freiheitslehre.

4. (zum Abschnitt Nr. 78, S. 148ff.)

Die Paralogismen

Festzuhalten ist neben der Ablehnung der rationalen Psychologie als Doktrin ihre positive Bedeutung als *Disziplin*: Zügelung und Einschränkung der reinen Vernunft, zugleich positive Anweisung für das eigentliche Gebiet der Ich-Bestimmung – die *praktische* Vernunft.

Die von Kant kritisierte rationale Psychologie *gibt* es erst seit dieser Kantischen Kritik.

Hauptproblem: warum und wie das *Ich-denke* »alleiniger Text« der Psychologie? Gegenstand der Psychologie war seit alters her doch die *Seele* als ψυχή, Prinzip des Lebens, – nicht das bloße *Ich denke*! Diese Entwicklung ist durch *Descartes'* Aufstellung des

ego cogito als fundamentum inconcussum bedingt: aus dem ego cogito wird das ego *sum* cogitans; das cogito me cogitare (conscius esse, Bewußtsein) wird *Wesens*bestimmung des *Ich* (Bewußt-*sein*). Noch bei Kant ist das Ich denke wesentlich Selbstbewußtsein, *Ich*-denke. – Diese Psychologie und ihr Gegenstand ist also gar nicht aus der Fragestellung nach dem Menschen und sein Subjekt-sein entstanden, sondern durch eine geschichtliche Entwicklung (anima – animus – cogitans).

Das *Ich denke* findet sich in Kants Kritik der rationalen Psychologie in einer *dreifachen Auslegung*:

1. *transzendental-logisch:* als das Ich der reinen Apperzeption
2. *»empirisch«* = Hauptstellen [Kr.d.r.V.] B 422 f. Anmerkung, B 428 f.
   (Die Bedeutung dieser empirischen Auslegung ist das schwerste Problem.)
3. *logisch-abgelöst*, wie in dem Satz: ego sum cogitans (ego als das *Subjekt* und die cogitationes als seine *Prädikate*: determinationes, successiones, mutationes)

Vergegenwärtigung der Absicht der Kritik der reinen Vernunft: Kant will eine Grundlegung der metaphysica specialis. Er fragt nach der Möglichkeit der Erkenntnis des Übersinnlichen (d. i. der ontischen Erkenntnis des Übersinnlichen). Solche Erkenntnis ist über die Erfahrung hinausgehend und diese erweiternd; also Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Die Frage hat einen zweifachen Sinn: 1. auf welchem Grunde, und 2. in welchem Sinne sind sie möglich. Die Kritik führt in ihrem Vollzug dazu, daß sich das Problem *verwandelt*: synthetische Urteile sind überhaupt *nicht von Seiendem, sondern nur vom Sein* möglich: als ontologische Urteile. – Die Kritik hat ein dreifaches Ergebnis: 1. *positiv* (Möglichkeit ontologischer Erkenntnis), 2. *negativ* (Unmöglichkeit erfahrungsfreier Erkenntnis von Seiendem), 3. *regulativ* (Hinweis auf die Dimension des Praktischen).

Die Interpretation des Ich denke in den Paralogismen:

1. Die *transzendentale Interpretation* ist die leitende: das Ich denke als »Vehikel der Kategorien« [A 348, B 406]. In diesem Sinne ist es die *Ermöglichung* des Denkens (und zwar des Denkens als Bestimmen von Anschauung). Das Ich denke tritt überhaupt nur im Horizont der transzendentalen Fragestellung auf, – also nie isoliert.

2. Die *empirische Interpretation*: Ich existiere denkend, sum res cogitans. Dieser Satz drückt eine Tatsache aus (keine »Erfahrung«): die Tatsache meiner Existenz. Dieser Satz meint aber bei *Kant* etwas anderes als bei *Descartes*, dessen cogito sum Kant als »Schluß« [B 422 Anm.] interpretiert (*gegen* Descartes' eigene Anweisung, nach der dieser Satz ein simplex mentis intuitus ist, – eine experientia: unmittelbares Erfassen; Gegenphänomen: deduktiv. Vgl. die zweite Responsion, [Œuvres de Descartes (Adam/Tannery)] VII 140, 18 ff.) Bei *Descartes* meint »Ich existiere denkend«: Feststellung des Vorhandenseins des Ich als für sich bestehenden Wesens (substantia finita). Bei *Kant* betrifft das »sum« *nicht* das *Ich*. Kant kann das Ich nicht als vorhandene Substanz betrachten (es ist ja die Ermöglichung jedes Vorhandenseins!) – *Wovon* ist dann aber die Existenz in diesem Satze ausgesagt? Er drückt eine »unbestimmte empirische Anschauung« aus, die vor aller Erfahrung vorhergeht (B 422 f. Anm.), d. h. etwas, was mir durch (sinnliche) Affektion gegeben ist, – also *nicht* das *Ich*; vielmehr »etwas Reales«: irgendein Was, ein Sachhaltiges. Es geht vor der Erfahrung vorher, – aber nicht so, wie das transzendentale Ich. Welche Art von Gegebenheit liegt dann aber im »Ich existiere denkend« vor?

Zwei Möglichkeiten sind Kant von vornherein *verschlossen*:

1. Das *transzendentale Ich denke* kann nicht das Gegebene sein. Denn dann wäre es Objekt des inneren Sinnes, also in der Form der *Zeit* gegeben. Kant sagt aber ausdrücklich, daß die Vorstellung der Zeit *im Subjekt selbst* »ihren Grund« hat, dieses selbst also nicht durch die Zeit bestimmt werden kann (B 422).

2. Ferner kann in dem Existenzialsatz auch nicht eine *Erfahrung* ausgedrückt sein, also das Ich als vorhandene Substanz gegeben sein (s. oben).

Der transzendentale Ichbegriff und seine Theorie der Erfahrung sind die beiden *Vormeinungen*, die Kant in der Frage nach der Gegebenheit des Ich *binden*, – zwischen den beiden oben skizzierten Möglichkeiten muß er *hindurchschlüpfen*. Wie löst nun Kant die Frage? Wie faßt er die Einheit von (transzendentalem) Ich-Subjekt und Ich-Objekt? Als *Mit-Vorhandensein* von affektiv *Gegebenem* (Stoff zum Denken, Verbindbares) mit und für das Ich als Ich-verbinde. Dies beides bleibt bei Kant nebeneinander stehen. Ich kann nur verbinden, wenn *Verbindbares* da ist, gegeben ist. Woher kommt dies Verbindbare? Es ist Gegenstand des inneren Sinnes, genauer: Modifikation des inneren Sinnes (denn das Gemüt »besetzt« den inneren Sinn mit den von außen kommenden Vorstellungen. Es ist also das Problem der Selbst-Affektion, das hier zu Worte kommt [vgl. B 67 f.]).

5. (zum Abschnitt Nr. 97, S. 159)[8]

Zur »empirischen« Interpretation des Ich denke ist *heranzuziehen*: der kleine Aufsatz »Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?« ([Immanuel Kants Werke. Hg. von Ernst] Cassirer Bd. IV [S. 519 f.], nicht von Kant selbst veröffentlicht; sehr verworren!) Ferner [Kr.d.r.V.] B 158 Anm. und B XL Anm. Letztere Anmerkung steht im Zusammenhang der von Kant erst zwischen der 1. und 2. Auflage gewonnen Erkenntnis, daß alle Kategorien zu ihrer Darstellung nicht nur der Anschauung überhaupt, sondern der äußeren Anschauung (des Raumes) bedürfen (vgl. bes. B 291). *Heidegger:* das wäre ein Einwand gegen meine Kant-Interpretation.[9] Denn

[8] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug aus dem Abschnitt: »Die Interpretation des Ich denke in den Paralogismen«.]

[9] [Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 3).]

danach scheint *nicht die Zeit*, sondern der *Raum* der Schematismus der Kategorien zu sein. Aber dem wäre zu entgegnen: die räumliche Anschauung dient dazu, um ein *Beharrliches* für die Anwendung der Kategorien darzubieten (was nach Kant sich in der Zeit nicht findet). Beharrlichkeit ist aber selbst eine *Zeit*bestimmung, und der Raum gewährleistet nur die *Feststellung* des Beharrlichen.

Im theoretischen Erkennen ist also das bestimmende Ich denke auf mitgegebenes *Affektives* (Sinnliches) angewiesen, ist also das Ich niemals a priori bestimmbar. Aber im *Praktischen* ist Ich auch das *a priori Bestimmbare*: sich selbst das Gesetz gebende. – Nun bedeutet aber Bestimmbarkeit für Kant immer Bestimmbarkeit durch *Kategorien*, – dadurch wäre die erfahrungs-freie Bestimmbarkeit wieder in Frage gestellt! Kant hilft sich, indem er sagt: die praktische Bestimmung geschieht nach *»Analogie«* der Kategorien [vgl. B 431 f.]. Wieder tritt das analogische Verhältnis als Lebensretter in der Ontologie auf.

Erfahrungs-freie, reine Erkenntnis des Seelischen ist also unmöglich, – ebenso unmöglich aber eine empirische Erkenntnis des Seelischen als Vorhandenen. *Wie* sind dann aber die Erkenntnisse des Seelischen gewonnen, auf denen Kant die ganze Vernunftkritik aufbaut? (die Formen der reinen Anschauung, die Deduktion der Kategorien usw.) – Es ist zu beachten, daß Kant dieses Seelische, auf das er die Vernunftkritik gründet, nicht Seele (anima), sondern »Gemüt« (animus) nennt.

6. (zum Abschnitt Nr. 158, S. 213)[10]

Die von Wolff und Baumgarten gemachte Unterscheidung von *»Wesen«* und *»Natur«* des Seienden steht im Zusammenhang mit den Kantischen Antinomien, sofern diese sich auf die Unterscheidung *dynamischer* und *mathematischer* Ideen gründen:

[10] [Ausschnitt aus Abschnitt: »Die Kosmologie«.]

Wesen	*Natur*
essentia	existentia (Bewegung, Veränderung, Reihe)
mathematisch (z. B. Ausgedehntheit)	*dynamisch* (Materie: Körper in Veränderung).

7. (zum Abschnitt Nr. 135, S. 197)[11]

Die Antinomien der reinen Vernunft.

Der Weltbegriff ist von zwei Hauptmotiven bestimmt: 1. *formal-logisch*; 2. *praktisch*. Formal-logisch ist es das Problem der möglichen Einheit (totalitas absoluta) von Existierendem überhaupt. Praktisch ist es das Problem der Einheit von Vorhandenem und dem handelnden Menschen, von Sachen – und Personenwelt, – und zwar orientiert auf die Idee Gottes als der obersten Ursache der Welt. In der Kritik der reinen Vernunft und besonders in den Prolegomena verdrängt die formal-logische Problematik die praktische. Das Antinomien-Problem war für Kant *leitend* bei der Ausarbeitung des ganzen kritischen Problems (cf. Erdmann in der Einleitung zum 2. Band der »Reflexionen«[12]). Konnten die Antinomien nicht aufgelöst werden, so bedeutete dies die *innere Unmöglichkeit der Vernunft überhaupt*, – auch der praktischen!

Der Wandel des Weltbegriffs bei Kant gegenüber der traditionellen Metaphysik: er ist nur auf *»Erscheinungen«* bezogen; die Totalität der Erscheinungen ist nur in einem *Regressus* (des Denkens) möglich, als eine Synthesis. Die Einheit der Welt führt zurück auf die Einheit der Kategorien, die Einheit von sukzessiv Gegebenem (– diese Bezogenheit des Weltbegriffs auf die menschliche Erkenntnis kam bei *Baumgarten* durch die Aufnah-

[11] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug.]

[12] [Benno Erdmann (Hg.), Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II, a.a.O., S. XIII–LX, bes. S. XXIV ff.]

me von *series, Reihe*, in die Definition der Welt zum Ausdruck[13]). Die Weltbegriffe der Vernunft *entschematisieren* die Kategorien – darin allein liegt ihre »Erweiterung«![14]

8. (zum Abschnitt Nr. 125, S. 183 f.)[15]

Warum wird aber bei Kant das Weltproblem zu einem *Antinomien-Problem*? Weil in der traditionellen Metaphysik *Widerspruchslosigkeit* der Index für die Möglichkeit des Seins war (der Satz vom Widerspruch als oberster Grundsatz der rationalen Ontologie). In der Form des Antinomieproblems mußte das Weltproblem auftreten, sobald es als Problem des menschlichen Denkens gefaßt war. Darin zeigt sich wieder die Gebundenheit Kants durch die Tradition. Eigentlich müßte das Weltproblem schon in der positiven Grundlegung der Kritik der reinen Vernunft vorkommen: die *Einheit* des Ich denke wäre der eigentliche Ansatz

[13] [A. G. Baumgarten, Metaphysica, op. cit., § 354.

Nach der Mitschrift von Helene Weiß heißt es zu Baumgartens Definition der Welt: »Also jetzt wird erst Ernst gemacht mit dem, was schon bei Baumgarten in der Definition der Welt drinsteht: *series, Reihe*. Jetzt erst kommt heraus, was das heißt: *Reihe*, gefaßt von der *Synthesis* her. [...] Diese Synthesis, das Ich-verbinde, ist in sich bezogen auf *Einheit*, die ist im Verstande, in den Kategorien. Die Kategorien sind Einheiten möglichen Verbindens, und zwar Verbindens von solchem, was gegeben wird *sukzessive*. Diese Umwendung des festen Weltbegriffs in eine *Sukzession* und *Synthesis* unter Festhaltung der *Einheit* gibt die Möglichkeit zu einer *Erweiterung*. Erweiterung zum Unbedingten, was ist das für eine Erweiterung?«]

[14] [Im unmittelbaren Anschluß an den in der vorangehenden Anmerkung angeführten Auszug heißt es in der Mitschrift von Helene Weiß weiter: »Vernunft ist kein Vermögen der *Begriffsbildung* [...], sondern sie ist angewiesen auf den Verstand, auf die Formen des Urteilens. Kategorien aber sind nicht bloß Notionen [...], sondern zu ihnen gehört das *Schema*. *Vernunft kann lediglich die Kategorien entschematisieren*; sie tut nichts Positives, bringt kein neues Gebiet hinzu, auf das die Kategorien gelten, sondern sie *erweitert nur; indem sie diese Einschränkung des Schemas aufhebt*. Das müssen Sie im Auge behalten, um die *Möglichkeit des Scheins* zu verstehen, vor allem [...]: eines zweifachen bzw. dreifachen Scheins.« (Zum Problem eines zweifachen bzw. »zweiseitigen« Scheins vgl. Auszug Nr. 20 (S. 684) der Mitschrift von Helene Weiß.)]

[15] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug.]

für die Frage nach der *Einheit* der Welt. Aber Kant orientiert sich im Rahmen der überlieferten Disziplinen der Metaphysik. – Die *positive*, ursprüngliche Orientierung des Weltproblems auf Freiheit (Mensch) und Gott kommt bei Kant in den dynamischen Welt-Ideen zum Ausdruck, die nicht auf das rational-mathematische Wesen, sondern auf die Existenz, das Vorhandensein des Seienden gehen.[16] –

Die *Methode* der Antinomik ist eine transzendental-kritische, skeptische *Antithetik*. – Antithetik: Kant *schafft selbst* allererst das ἀντί, schafft Thesis und Antithesis (und stellt nicht etwa zu einer vorgegebenen Thesis eine Antithesis auf. Die Idee der dogmatischen Metaphysik und ihrer Antinomien ist ja erst von Kant in ihrer Reinheit konstruiert!). – Skepsis: zunächst bloßes Zusehen, was sich aus dem Gegeneinander von Thesis und Antithesis ergibt. – Transzendental-kritisch: Frage nach dem Ursprung und Gegenstand der Antinomik.

9. (zum Abschnitt Nr. 126, S. 183 f.)[17]

Aufgabe der Antithetik ist die Konstruktion einer idealen, theoretisch-praktischen Kosmologie im Sinne der dogmatischen Metaphysik. Für diese Metaphysik ist die Welt eine *an sich* existierende *Sinnen-Welt* [vgl. Prolegomena § 52 c], empirisch *und* rational (das ist der allen Antinomien zugrunde liegende Widerspruch!). Sie fragt nach den Gründen dieser Welt und als Kriterium der Antworten gilt ihr der Satz vom Widerspruch.

Wie löst Kant diese Antinomik? Thesis und Antithesis, *beide* sind falsch. Aber dieses »falsch« ist nicht mehr das formale »falsch« der dogmatischen Metaphysik, rein logisch sind vielmehr beide Sätze wahr und unwiderlegbar. Kant legt hier einen *neuen Wahrheitsbegriff* zugrunde: wahr im Sinne von *positiv für die kritisch-transzendentale Grundlegung*.

[16] [Vgl. Auszug Nr. 6 (S. 721 f.) der Mitschrift von Herbert Marcuse.]
[17] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug.]

Warum muß die dogmatische Metaphysik *antithetisch* sein? Diese entscheidende Frage ist bis heute nicht beantwortet. Der Grund für die Antithetik liegt im Wesen des *Regressus* zum Unbedingten; aber er ist noch nicht näher bestimmt und erklärt.

10. (zum Abschnitt Nr. 155, S. 209)[18]

Die *Bedeutung des Freiheitsproblems* innerhalb der Antinomik der reinen Vernunft: Problem ist: Der *Weltanfang*, nicht hinsichtlich der Größe (mathematisch), sondern hinsichtlich des Daseins der Welt (dynamisch als Kraft und Wirkung). Freiheit ist hier also ein *kosmologisches*, transzendentales Problem. *Nicht* etwa geht es Kant hier um die *praktische* Freiheit; diese tritt vielmehr nur als »Erläuterung« der transzendentalen Freiheit auf. – Und die transzendentale Freiheit wiederum wird Problem nur in ihrer möglichen widerspruchslosen *Vereinbarkeit mit der Naturnotwendigkeit*. Die Lösung des Problems vollzieht sich in zwei Schritten:

1. Verwandlung des metaphysischen Grundsatzes der Vernunft (wenn das Bedingte gegeben ist, dann ist auch die ganze Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten *gegeben* [Kr.d.r.V. A 409, B 436]) in ein *regulativ-transzendentales* Prinzip (wenn das Bedingte gegeben ist, dann ist das Unbedingte *aufgegeben*).

2. Zurückführung des Problems auf die transzendental-kritische Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis: Unterschied von Erscheinung und Ding an sich. Die Erscheinung steht im ununterbrochenen Nexus der Erscheinungen (Naturnotwendigkeit), aber *als Erscheinung* ist sie Wirkung einer selbst nicht mehr erscheinenden, nichtsinnlichen (intelligiblen) Ursache. Von ihr wissen wir nur, *daß* sie ist, – aber nie, was und wie sie ist.

[18] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug.]

11. (zum Abschnitt Nr. 174, S. 226)

Die rationale Theologie.

Problem: die Stellung der Theologie innerhalb der Kritik der reinen Vernunft. – Seit Aristoteles ist die Frage nach dem θεῖον mit der Frage nachdem ὂν ᾗ ὄν verkoppelt. Die Verkoppelung von Theologie und Ontologie wird an der theologia naturalis *Baumgartens* gezeigt. Die Ontologie setzt zu ihrer Möglichkeit die Theologie voraus; sie *erfüllt* sich in der Theologie. Paragraph 824:[19] Si deus non actualis esset, falsum esset principium contradictionis [...] Das principium contradictionis aber ist die oberste Bedingung der Ontologie: contradictum = non possibile [ib., § 8]. Der Beweisgang ist folgender: Gott ist die omnitudo realitatum; zu ihr gehört die existentia. Wenn Gott nicht existiert, dann wäre eine omnitudo realitatum, die sich selbst widerspricht, in sich widerspruchsvoll ist. D. h. der Satz vom Widerspruch wäre aufgehoben. Das Wesen Gottes wird also aus dem Wesen des Seins deduziert, das seinerseits logisch am Satz des Widerspruchs orientiert ist. [...] Andererseits bildet der Gottesbegriff als omnitudo realitatum und ens perfectissimum den Horizont, aus dem das *ens ut ens* begriffen wird.

12. (zum Abschnitt Nr. 170, S. 223)[20]

Die *Brücke* für die *Deduktion der Theologie aus der Ontologie* ist der Begriff der *Perfektibilität*. Der Begriff Gottes wird durch eine Konstruktion des ens perfectissimum aus der Idee des perfectum gewonnen. Und die Idee des perfectum selbst ist ein rein ontologischer Begriff: sie ist eine der »Transzendenzien«, der allgemeinsten Bestimmungen des ens ut ens (verum, bonum = perfectum,

[19] [A.G. Baumgarten, Metaphysica, op.cit.]

[20] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug aus dem Abschnitt: »Die rationale Theologie«.]

unum). So vollzieht sich die Deduktion der Theologia naturalis aus der Ontologie unmittelbar und ohne jeden Bruch. Die so deduzierte Theologie begründet ihrerseits dann die beiden *metaphysicae speciales*: Welt und Mensch werden als creatum aus der creatio begriffen (folgerecht stellt daher Crusius in seiner Metaphysik die Theologie *zwischen* die Ontologie und die beiden anderen metaphysicae speciales).

13. (zum Abschnitt Nr. 194, S. 239)

Das transzendentale Ideal:

Unterschied dieses 3. Hauptstückes [des zweiten Buchs] der Dialektik [Kr.d.r.V. A 567 ff., B 595 ff.] von den beiden anderen, schon im Aufbau: Kant gibt erst die Lösung, und stellt dann den Schein dar. – Er beginnt mit einer *Konstruktion des transzendentalen Ideals*. Dieses hat doppelten Charakter: einmal ist es *notwendig* in der Vernunft begründet, und zweitens ist es der Sitz des *Scheins*. Der Irrtum, zu dem dieser Schein verleitet, ist der ontologische Gottesbeweis. Die Schwierigkeit des ganzen Abschnitts liegt in der Verkoppelung des *rein ontologischen* transzendentalen Ideals mit der *Theologie*.

Problem ist: die *Existenz* eines unbedingt *notwendigen* Urwesens als des Inbegriffs aller Möglichkeiten. Existenz (Dasein), Notwendigkeit, Möglichkeit: das sind die Modalitätskategorien. Fundament der ganzen Erörterung ist also das *Modalitätsproblem*. In welchem inneren Zusammenhang steht es mit dem transzendentalen Ideal? Das ist die schwierigste Frage der Interpretation! Das Ideal ist eine Idee, und zwar – nach Einteilung der Ideen gemäß den Beziehungen der Vorstellungen auf Gegenstände – die Idee als Vorstellung *aller Dinge überhaupt*, als *absolute* Synthesis zum Unbedingten. – Es handelt sich beim transzendentalen Ideal also um das Verhältnis der menschlichen Vernunft zum Seienden überhaupt nach seiner Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit. –

Die Frage führt also, am Leitfaden der *Modalitätskategorien*, zurück zu den »Postulaten des empirischen Denkens« [A 218 ff., B 265 ff.], von dort in die Kategorienlehre [bes. A 80, B 106], von dort zu den Urteilsformen [bes. A 70, B 95]. Unter den Urteilsformen findet sich aber wieder schon die Form der *Modalität*.

Die Form bzw. Kategorie der Modalität nimmt unter allen anderen eine *Sonderstellung* ein: sie ist *keine* Weise des Verbindens von Subjekt und Prädikat, sondern eine Weise der *Setzung* dieser Verbindung durchs *Subjekt* (B 110, 266). Sie sind in vorzüglichem Sinne aufs Subjekt bezogen: ihre *Erkanntheit durchs Subjekt* ist der einzig mögliche Bezirk ihrer Bestimmung. Innerhalb der Modalitätskategorien spielt die Kategorie der *Wirklichkeit* (Existenz, Dasein qua Vorhandenheit, Natur) eine entscheidende Rolle: Möglichkeit und Notwendigkeit sind auf *Wirklichkeit* orientiert. – Der entscheidende Charakter der Wirklichkeit ist Wahrnehmung, der der Wahrnehmung: Empfindung, der der Empfindung: Affektion, d. h. Gegenwart, unmittelbare Anwesenheit des Gegenstandes. – Die Modalitätskategorien sind die *zentralsten* Kategorien; aber gerade von diesen zentralsten Kategorien hat Kant den *Schematismus* nicht entwickelt, sondern nur formal angedeutet [vgl. A 144 f., B 184]! Daher kommt auch die Schwierigkeit der Interpretation des transzendentalen Ideals. –

Entscheidend für die Dialektik des transzendentalen Ideals ist der Zusammenhang zwischen der Idee der *omnitudo realitatis* und der Idee der *absoluten Notwendigkeit* [A 575 f., B 603 f.]. Kant sagt, daß die erstere im Dienste der letzteren steht. Die Idee eines absolut notwendigen Wesens führt hinaus aus dem Ausgeliefertseins des endlichen Wesens an die *zufällige* Welt; sie ist »der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft« (B 641).

Der *Anhang* zur transzendentalen Dialektik [Kr.d.r.V. A 642 ff., B 670 ff.]

schließt nicht nur die transzendentale Dialektik und damit die ganze Elementarlehre der reinen theoretischen Vernunft ab, son-

dern Kant gibt hier eine abschließende Selbstinterpretation des ganzen Werkes. Er gibt hier eine Exposition des *Wesens der reinen Vernunft*, und zwar eines solchen, zu dem notwendig ein transzendentaler *Schein* gehört [vgl. A 642, B 670]. Inwiefern wird hier das Problem des natürlichen Scheines der reinen Vernunft [vgl. A 297 f., B 354; A 422, B 449] aufgelöst? Kant sagt, der Schein gründet nicht in den Ideen selbst, sondern in einem *Mißbrauch* der Ideen [vgl. A 669, B 697]. Um das zu verstehen, muß *der ganze Ansatz der »Elementarlehre«* kurz wiederholt werden.

14. (zum Abschnitt Nr. 14, S. 94 f.)[21]

Die *Elementarlehre* der reinen theoretischen Vernunft gibt die »Auflösung« der menschlichen Erkenntnis in ihre »Elemente« ([Kr.d.r.V.] B 731). Dabei geht Kant so vor, daß er jedes Element erst rein für sich *isoliert* (reine Sinnlichkeit, reiner Verstand, reine Vernunft). Jedes der so isolierten Erkenntnisvermögen hat einen *Besitz*: die reine Sinnlichkeit »besitzt« reine Formen der Anschauung; der Verstand »besitzt« Kategorien; die Vernunft »besitzt« Ideen. Und Kant fragt nun, wie jedes seinen Besitz *»gebraucht«*. – So handelt es sich in der ganzen Elementarlehre um den Gebrauch von vorliegenden apriorischen Besitztümern. Und nur weil die ganze Problematik auf einen *»Gebrauch«* orientiert ist, kann der transzendentale Schein auf einen *Mißbrauch* gegründet werden! (Der Mißbrauch wird eigentlich von der *»Urteilskraft«* getrieben; daher die plötzliche Einführung der Urteilskraft B 171 ff. Die Urteilskraft ist nicht selbst ein Erkenntnisvermögen, sondern fungiert gleichsam als ein Briefträger zwischen den isolierten Vermögen!)

Kant sagt aber nun: der transzendentale Schein ist ein *natürlicher* Mißbrauch [vgl. A 642 f., B 670 f.], d. h. der Gebrauch muß in sich selbst die Möglichkeit des *»miß-«* haben; er muß als Gebrauch

[21] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug.]

eine notwendige Zwischenstellung zwischen Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit haben, aus welcher er nicht heraus kann. Wie ist ein solcher Mißbrauch der Ideen zu verstehen? – Im Wesen der reinen Vernunft liegt die *Zweckmäßigkeit* (B 670 f., 714), d. h. die Vernunft ist in sich selbst ein Absehen auf..., und zwar auf systematische *Einheit*. Die *Ideen* sind die der Vernunft von ihr selbst sich vorgehaltenen Leitfäden für die Ausrichtung auf Einheit. Sofern sie als apriorische Leitfäden die letzte Einheit des Verstandesgebrauches und damit der Erfahrung ermöglichen, sind sie *transzendentale* Prinzipien, d. h. *auf Gegenstände bezogen* (und nicht bloß logische Prinzipien). Aber sind sie transzendental im Sinne einer suppositio *relativa* (bloße Regeln der Einigung) oder einer suppositio *absoluta* (als Bestimmung von Gegenständen)? (B 704) Das erstere ist der Fall. Also: die Ideen sind, obwohl auf Gegenstände *bezogen*, doch nicht gegenstands*bestimmend*. D. h. aber: sie sind in sich selbst *zweideutig*; sie sehen *so aus wie*..., sie sehen aus, *als ob*... (durch sie eine direkte, bestimmende Beziehung auf Gegenstände möglich wird). Daher also, weil der Gegenstand der Vernunft selber Als-ob-Chrakter hat, ist der *Gebrauch* desselben ein ständiger und notwendiger *Mißbrauch*; der Gebrauch gebraucht etwas Zweideutiges, etwas was *nur so aussieht wie*... Deshalb gehört der *Schein* notwendig zum Wesen der Vernunft selbst.

15. (zum Abschnitt Nr. 3, S. 84)[22]

Weitere Klärung des *Ideen-Problems*: Ergebnis der transzendentalen Dialektik ist, daß die drei Gruppen von Ideen (psych[ologische] kosmol[ogische] theol[ogische]) nicht mehr gleichgeordnet nebeneinander stehen, sondern daß das *transzendentale Ideal* einen *Vorrang* hat: von ihm aus müssen die Ideen gesehen werden. Das transzendentale Ideal bedeutet die Allheit aller positiven Cha-

[22] [Ausschnitt aus Abschnitt: »Der Anhang zur transzendentalen Dialektik«.]

raktere der Dinge überhaupt, allheitliche Unbedingtheit. Sie gibt den letzten Leitfaden, auf den hin alle Synthesis orientiert werden muß: sie ist die *höchste Einheit in größtmöglicher Ausbreitung* [vgl. Kr.d.r.V. A 643 f., B 671 f.]. [...]

Welchen Charakter des Vorgestelltseins hat nun die Idee? Den der *Absicht, des Absehens auf...*, und zwar auf die Einheit für die Mannigfaltigkeit der Kategorien. Der Verstand kann gar nicht (zur Einheit der einzelnen Kategorien) *verbinden* ohne Absicht auf die letzte Einheit der Ideen; – die Vernunft ist also das *Primäre*, nicht das Schlußstück des menschlichen Erkennens!

In dieser Funktion greifen die Ideen über den Verstandesgebrauch bis auf die *Anschauung* zurück. – Die Ideen sind das in einer Absicht (nicht in einer Hinsicht!) Gesichtete. Ihre Sichtbarkeit kommt bei Kant darin zum Ausdruck, daß er ihnen ein Analogon eines *Schemas* zuspricht [A 665, B 693]. Aber sie sind nicht selbst anschaubar, sondern werden nur in einem *Absehen* (Wegsehen von ...) sichtbar, – und daher nur *Analogon* eines Schemas.

Die Regelung der bestimmenden Synthesis der Anschauung erfolgt letztlich durch die *Ideen* als die höchsten Einheiten dieser Synthesis. Die Ideen sind ihrem Wesen nach auf den Gebrauch des Verstandes *bezogen* und selbst im Verstandesgebrauch immer schon (als das Beabsichtigte) *in* Gebrauch; sie sind in Absicht auf ein *Finden* (»heuristisch« [A 671, B 699]) gebraucht und sind bei diesem Finden selbst mit dabei.

16. (zum Abschnitt Nr. 3, S. 86)[23]

In den Ideen steckt sowohl ein *anschauliches* (auf Anschauung bezogenes) Element (als das in den Absichten des Verstandesgebrauchs immer schon Gesichtete) als auch ein *logisches* Element: nämlich die Einheit des Ich-verbinde. Die Idee hat also eine dop-

[23] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug.]

pelte Verwendbarkeit: in Gebrauch und auf den Gebrauch bezogen, liegt in ihr die ständige Möglichkeit des *Mißbrauchs* nach den beiden Richtungen der Anschauung und des Logischen. – Diese Interpretation bedeutet eine Vertiefung des transzendentalen Scheins und seines Sitzes: eigentlich *scheinend* ist jetzt *die Idee selbst*. Dem widerspricht aber *Kant* selbst B 697: der Schein könne nur im falschen Gebrauch der Ideen liegen, nicht in ihnen selbst. Kant bringt jedoch an dieser Stelle nur unbewiesene Behauptungen vor. – Nach unserer Interpretation würde zur *Naturanlage* der menschlichen Vernunft die Möglichkeit eines Mißbrauchs gehören: d. h. die Notwendigkeit einer mehrdeutigen Verwendung der Ideen selbst, ihre Zweideutigkeit. Diese These kann aber Kant nicht mehr mitmachen; für ihn würde diese Interpretation der menschlichen Vernunft die Geschöpflichkeit des Menschen zerstören. –

17. (zum Abschnitt Nr. 210, S. 249)

Das Problem der praktischen Wahrheit und die Postulate:

Das Problem der praktischen Wahrheit (Kr.d.p.V., 6.–9. Abschnitt [des 2. Hauptstücks] der Dialektik) bildet den Schlußstein der ganzen Dialektik der reinen Vernunft. Sonderstellung des Postulats der *Freiheit* unter den beiden anderen Postulaten (Gott und Unsterblichkeit): Freiheit drängt sich unmittelbar mit dem moralischen Gesetz selbst auf, während die anderen Postulate mittelbar durch die Absicht des Willens auf das höchste Gut vorausgesetzt werden. (*Cohen* nimmt fälschlich zwei Freiheitsbegriffe in der Kritik der praktischen Vernunft an; aber es gibt für Kant vom Anfang an nur einen Freiheitsbegriff: Freiheit als Postulat. Die »Tatsächlichkeit« der Freiheit ist nur eine Tatsächlichkeit des Postulates (s. unten). Cohens Fehler hängt damit zusammen, daß die Marburger Kant-Auffassung die *Subjektivität des vernünftigen Menschenwesens* bei Kant übersieht und ihn auf eine bloße

»Gesetzlichkeit« hin interpretiert; daher gibt es bei Cohen keine »Psychologie«.[24])

Das moralische Gesetz ist eine *Tatsache*, ein Faktum der reinen Vernunft und durch es werden auch Freiheit, Gott, Unsterblichkeit *als Fakta* postuliert. – *Was für eine Tatsächlichkeit* liegt hier vor? Wodurch unterscheidet sich die praktische Wahrheit von der theoretischen? – Das Wesen der Tatsächlichkeit liegt für Kant im *Sich-von-sich-aus-Aufdrängen* eines Gegebenen [vgl. Kr.d.p.V., Analytik, § 7, A 55 f.], also in der Affektion. Aber die *theoretische* Tatsächlichkeit ist das Sich-aufdrängen der fremden Tat eines Gegenstehenden (factum brutum), während die *praktische* Tatsächlichkeit das Sich-aufdrängen der eigenen Tat des Subjekts ist (factum liberum). Im Felde des Theoretischen hat das Sich-aufdrängende den Charakter des *Dawider*: als Gegenstehendes bindet es das freie Verhalten des Subjekts. – Im Felde des Praktischen hat das Sich-aufdrängende (das moralische Gesetz) den Charakter einer *Zumutung*: es nimmt das Subjekt mit sich mit, steht ihm *nicht* entgegen. Die praktische Wahrheit ist ein Sich-selbst-sein-eigenes-Wesen-zumuten: das sittliche Subjekt mutet sich sich selbst zu (vgl. Kr.d.p.V. S. 118 f.[25]), – also reine praktische *Selbstaffektion*. Die praktische Selbstgewißheit ist reine Selbstaffektion. (Auch im Felde des *Theoretischen* war die reine Selbstaffektion an entscheidender Stelle aufgetreten: Kant hatte die *Zeit* als Selbstaffektion interpretiert [Kr.d.r.V. B 67 f.]. Besteht hier vielleicht ein notwendiger Zusammenhang??)

[24] [Zur Ergänzung vgl. die Mitschrift von Helene Weiß: »Darum hat Cohen gar keine Psychologie, auch keine Transcendental-Psychologie. (Erst Natorp hat, sehr selbständig, in den 80er Jahren diese Lücke ausgefüllt.)«

Vgl. Paul Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg i. B.: Mohr (Siebeck) 1888; zu Cohens Deutung der »Freiheit« bzw. »Freiheitsidee« vgl. Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik. 2., verb. und erw. Aufl. Berlin: Cassirer 1910 (Nachdruck in: Hermann Cohen, Werke. Hg. von Helmut Holzhey. Bd. 2. Hildesheim/Zürich/New York: Olms 2001), bes. S. 115 ff., 228 ff.]

[25] [Hier Seitenangabe nach: Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Hg. von Karl Vorländer. 6. Aufl. Leipzig: Meiner 1915; 7. Aufl. Leipzig: Meiner 1920 (Philosophische Bibliothek Bd. 38). (Spätere Auflagen der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer haben eine andere Paginierung!) In: Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 92 (A 164 f. nach der Originalausgabe).]

Die praktische Selbstgewißheit des Subjekts bedarf für Kant *keines Prinzips* der *Begründung* mehr; das moralische Gesetz: daß die sittliche Person die Selbsthalterin ihrer eigenen Gesetze ist,[26] ist für ihn die ursprünglichste Evidenz.

Eine Schwierigkeit liegt darin, daß Kant das moralische Subjekt, das sittliche Selbst, nicht von Anfang an *als Ganzes* hat, sondern erst allmählich *zu einem Ganzen aufbaut*: zuerst ist es nur das Subjekt des moralischen Gesetzes; später zeigt sich, daß auch noch die Postulate dazugehören. Kant gibt diesem *ganzen Selbst* den Titel des *»höchsten Gutes«*, ein aus der dogmatischen Metaphysik übernommener Titel, hinter dem niemand zunächst das sittliche Subjekt vermutet!

Die theoretische Wahrheit *und* die praktische stehen für Kant unter dem allgemeinen Kriterium aller Wahrheit: Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand. Aber die *theoretische* Wahrheit verschafft sich *vom Gegenstand her den Begriff, während die praktische Wahrheit sich vom Begriff her den Gegenstand* verschafft (Postulate!), – aber nur in praktischer Absicht, nicht zum Behuf der Erkenntnis. Allerdings gehört zum Praktischen auch Erkenntnis, Wissen: das moralische Gesetz *ist* nur als Vorgestelltes, Begriffenes; Freiheit *ist* nur als Bewußtsein von Freiheit.

[26] [Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Zweiter Abschnitt, S. 50 (nach der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer) (Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 425).]

2. Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft Sommersemester 1934

Aus der Mitschrift von Siegfried Bröse

1. (zum Protokoll der 2. Sitzung, S. 540)

Zu »des Kanons der reinen Vernunft drittem Abschnitt: Vom Meinen, Wissen und Glauben«. (2. Aufl. [B] S. 848–859):

Der Abschnitt gehört in die Methodenlehre, dieser Abschnitt ist im Gesamtwerk sehr klein im Verhältnis zu der Elementarlehre. Die Unterscheidung Elementarlehre und Methodenlehre stammt aus der traditionellen Logik. Dies Schema hat Kant nicht nur hier, sondern auch noch in Unterteile hereingenommen. Diese Methodenlehre ist in vier Abschnitte untergeteilt. 1776 hat Kant schon den Gesamtplan in einem Brief dargelegt (an M. Herz vom 24.11.1776, Bd. I, S. 172[1]). Kanon heißt Richtschnur, Regel. Kommt aus dem Griechischen, heißt »Roho«, sind Stäbe am Schild, die als Richtstäbe den Schild spannen.

Kanon gibt es nur dort, wo etwas richtig sein kann und richtig sein soll. Für die reine Vernunft ist es durch Begriffsgliederung nicht möglich.

Es gibt keinen möglichen Gebrauch der reinen spekulativen Vernunft. Sondern es gibt einen ständigen Versuch des Umsehens, die Grenzen des möglichen theoretischen Erkennens zu überschreiten. Kant nennt dies Hang. Die theoretische Vernunft braucht daher der Disziplin, die theoretische Vernunft muß ständig in ihre Grenzen zurückgerufen werden und dort gehalten werden.

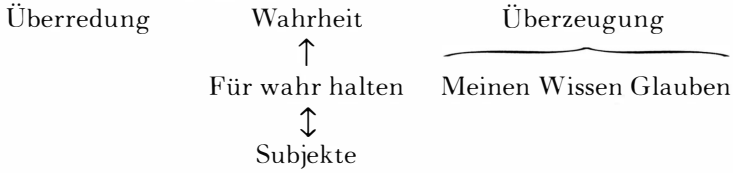
[1] [In: Akademie-Ausgabe Bd. X, S. 198–200; hier S. 199.]

2. (zum Protokoll der 3. Sitzung, S. 542)

Subjekt bedeutet eigentlich (griechisch ὑποκείμενον) das Zugrundeliegende: das ὑποκείμενον, worüber als Subjektum ausgesagt wird. Subjektum heißt im Mittelalter auch das, was wir Objekt heute nennen. Objekt ist damals das bloß Vorgestellte. Bedeutungswandel kommt bei Descartes auf: Begründung des ganzen Wissens, alle Erkenntnis wird von Descartes in Frage gestellt, um auf ein schlechterdings absolutes und unerschütterliches Fundament zu stoßen; dies ist das *ego* des cogito; damit wird das ego zum Subjektum, weil es [als] das fundamentum inconcussum gefunden ist.

3. (zum Protokoll der 3. Sitzung, S. 543)

Es kommt für uns hier nun darauf an, das Gefüge von Wahrheit und Subjekt zu betrachten:



4. (zum Protokoll der 4. Sitzung, S. 548)

Die drei Disziplinen [rationale Theologie, Psychologie, Kosmologie] werden zusammengefaßt als

Metaphysica specialis.

Der ist vorgeordnet eine

Metaphysica generalis, allgemeine Metaphysik.

»Allgemein« einmal hier nicht auf ein einzelnes Gebiet gerichtet, auch nicht auf das Übersinnliche überhaupt, sondern *auf das Seiende* (das Ding, ein Ens) gerichtet. Wird gefragt, was zum Wesen

eines Dinges gehört, soweit es etwas »ist«. Auch das Nichts kommt mit in das Thema, ja sie fängt sogar mit dem Nichts an. Das ist gewagt gewesen, vom Nichts aus zu Gott zu kommen.

Die Metaphysica generalis nennt man daher auch Ontologie.

5. (zum Protokoll der 8. Sitzung, S. 571)

Nachtrag zu den Ausführungen über die scholastische Philosophie:

Der Begriff »etwas« ist allgemein, aber in anderer Weise allgemein als Begriff »Baum«, »Farbe«. Wenn ich habe Begriff Buche, kann ich aufsteigen zu: Baum → Pflanze → Lebewesen. Weil Buche ein Baum ist, ist sie eine Pflanze. Hier liegt die Möglichkeit des Aussagens in einer ganz bestimmten Ordnung. Beim Begriff Etwas ist es anders: Ich kann von Buche *direkt* sagen: sie ist etwas; »Etwas« ist keine Gattung, und zwar weil es keine *sachhaltige* Bestimmung ist. Etwas hat also den Charakter nicht-gattungsmäßiger Allgemeinheit.

Die »Zahl« ist auch »allgemein«, aber auch nicht gattungsmäßig.

6. (zum Protokoll der 8. Sitzung, S. 578)

Nun wollen wir noch kurz erläutern den Titel und Begriff des Idealismus, mit dem Kant seine Philosophie selbst bezeichnet hat: »Transzendentaler Idealismus«.

Einen Idealisten nennen wir Menschen, der sein Handeln ausrichtet auf eine Welt, die noch nicht Wirklichkeit ist, aber Wirklichkeit werden soll. Idealismus ist Titel für eine bestimmte Haltung im Handeln, Denken, Gesinnung. Gibt Idealismus dann auch als Titel für eine Lehre: Unter »Deutschem Idealismus« verstehen wir Zeit von 1790 bis 1820/30, nicht weil die Deutschen damals Idealisten gewesen wären, sondern Idealismus meint hier

bestimmte philosophische Lehre, eine Art des Denkens. (Fichte, Schelling, Hegel). Dieser Idealismus wird »Absoluter Idealismus« genannt. Rückschließend daraus können wir sagen, daß Kants Idealismus ein relativer war. Platos Philosophie war die erste idealistische, deswegen so genannt, weil sie sich gründete auf Ideen, die als Lehre im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Dieser Begriff des Idealismus hat sich gewandelt mit dem Wandel des Idee-Begriffs. Dieser ging in Richtung → zurückgenommen in das einzelne Subjekt des Menschen. Durch d[ie] Subjektivierung des Begriffs Idee bekommt Idealismus die Bedeutung, die wir heute haben.

In der Idee ist immer gemeint das Sein der Dinge. Idealismus bedeutet also bestimmte Stellungnahme zum Sein. Im Verlauf der Umbildung des Ideebegriffs bildet sich auch um Auffassung vom Sein. Das »Sein« ist subjektiv, heißt dann: alles ist in uns, alles ist nur Vorstellung. Idealismus wird also Verhältnis von Subjekt und Objekt. Idealist wird jetzt der, der behauptet, es gibt kein Seiendes und Sein ohne mein Bewußtsein. Gegenstück dazu: Realismus: Seiendes existiert an sich. Dieser Gegensatz ist nicht in der griechischen Philosophie, sondern erst bei Descartes.

7.

[9. Sitzung vom] 18.7.1934[2]

Existenz im Kantischen Sinne wird immer nur ausgewiesen durch die Erfahrung oder Glauben, das heißt auf der Freiheit des Menschen, die sich unter das Sittengesetz stellt; diese Urtatsache der Freiheit läßt Kant auch »erfahrbar« sein, als Selbsterfahrung des Menschen. Im Factum der Freiheit liegt das Factum des Sittengesetzes, dies Urfaktum verlangt, daß ich glaube die Existenz Gottes,

[2] [Für die Sitzungen vom 18., 25. und 30. Juli 1934 liegt kein Protokoll mehr vor. Die Mitschrift dieser letzten drei Sitzungen von Siegfried Bröse wurde daher ungekürzt aufgenommen.]

weil anders die Verwirklichung des im Sittengesetz Geforderten nicht möglich ist. Dieser moralische Gottesbeweis Kants ist keine gewöhnliche Erfahrung, sondern auf Urerfahrung der Möglichkeit des Sittengesetzes, Urerfahrung meiner selbst gestützt; hier setzt *Fichte* ein, von praktischer Position aus die Welt zu denken.

Im Idealismus als Lehrbegriff ist immer eine bestimmte Auffassung vom Seienden zugrundeliegend. Die spätere Begründung des Seienden im Subjekt: Descartes: Ich setze alles in Zweifel, was vorgestellt werden kann, bis ich stoße auf ein reines Ich-bewußtsein (cogito ergo sum). Das Ich im Besitze der Ideen. Welche Möglichkeit hat dies abgeschlossene Ich zu einer Welt und ihrer Anerkennung, wie kann von diesem in sich selbst zurückgezogenen Ich aus ein Seiendes bewiesen werden? Diese Fragestellung beunruhigt bis heute die sogenannte Erkenntnistheorie seit Descartes.

Besonders lehrreich bei *Fichte*, wie die Wirklichkeit einer Außenwelt bewiesen wird. Fichte fängt an: Ich bin Ich und rein bei mir selbst. Möglichkeit und Notwendigkeit des Nicht-ich wird dann entwickelt. Das Nicht-ich = Welt. Das Fichtesche Ich ist das praktische Ich, das moralische. Damit diese absolute Forderung des Sittengesetzes verwirklicht werden kann, damit ich wirklich sittlich handeln kann, muß ein Bereich existieren, in dem ich mich sittlich betätige: Das Nicht-Ich ist das Material der Pflicht. Der Beweis der Wirklichkeit des Nicht-Ich ist bei Fichte also ein rein moralischer. Fichte faßt die Welt negativ, als *Nicht*-Ich, das ist charakteristisch: Welt ist das Gegen zum Ich.

Von da ging *Schellings* Opposition aus: es sei ungenügend, die Welt nur negativ zu bestimmen. Das ist ihm die Natur: Schelling kehrt um: wir müssen von der Natur ausgehen, nicht vom Ich aus. Verfiel damit in das entgegengesetzte Extrem.

Hegel erkannte, daß die Begründung der Wirklichkeit weder vom Ich noch von der Natur, sondern vom Absoluten, das beides zusammen enthält, erfolgen kann.

*

Bisher betrachteten wir Kants Kritik der reinen Vernunft von Kants Aufgabe her, eine theoretische Metaphysik abzubauen. Dieser Aufgabe lag die Notwenigkeit für Kant zu Grunde, die kritische Metaphysik zu untermauern mit Erkenntniskritik.

*

Folgte Referat von Frl. [Ingeborg] Schroth[3]
über die Kritik der reinen Vernunft, Transzendentale Elementarlehre (Inhalt, Bericht über die Elemente der menschlichen Erkenntnis als Erfahrung).

*

Was ist menschliche Erkenntnis und was gehört zu ihrem Wesen (Frage Kants), muß als Frage nicht aus dem leeren Raum heraus beantwortet werden, sondern muß ein Leitbild da sein: 1. ein Ideal einer Erkenntnis, 2. Vorstellung vom Menschen. Dies zwei ist der Ausgangspunkt, auf dem Kant fußen muß, um weiter fragen zu können.

Was gilt Kant als Ideal echter, reiner, nicht mehr in Zweifel zu ziehender Erkenntnis? Die mathematische Erkenntnis, die mathematisch-physikalische Erkenntnis der Natur. Kants Ideal ist die mathematische Naturwissenschaft. Kant hat gar keine Vorstellung von Historie als Wissenschaft, von Philologie als Wissenschaft. Ohne Diskussion ist Kant das Ideal der Erkenntnis eine Wissenschaft, und zwar die mathematische Naturwissenschaft.

Bei der Frage nach der menschlichen Erkenntnis liegt bei Kant die Vorstellung vom Menschen als Ens creatum zu Grunde.

Wie kommt es zu den Elementen der Erkenntnis und der Erfordernis ihrer Einheit bei Kant?

Mensch als geschaffenes Wesen bedeutet: er ist letztlich nicht Herr seines eigenen Seins, nicht Herr, daß er ist und wie er ist. Er ist nicht das Einzige Geschaffene, er ist mit der Welt mitgeschaf-

[3] [Das Referat konnte nicht aufgefunden werden.]

fen, als ein Ding vorhanden unter anderen Dingen, und damit deren Wirkungszusammenhängen ausgesetzt.

Was bedeutet diese Grundtatsache für die Möglichkeit einer Erkenntnis? Erkenntnis ist in irgendeinem Sinn offenbar werden von Wahrheit, Seiendes muß dem Menschen in irgendeiner Weise offenbar werden (Heideggers Dasein).

Für Kant liegt es aus christlicher Weltanschauung nahe, Mensch als endliches in Zusammenhang zu sehen mit dem Unendlichen. Für ein absolutes Wesen kann es für Erkenntnis keine Gegenstände geben, d. h. für Gott als erkennendes Wesen gibt es keine Gegenstände, weil diese in seinem Bewußtsein sein müssen, weil die Gegenstände sonst Gott gegenüber wären, nach denen er sich dann richten müßte, aber zum Wesen des Absoluten gehört, daß es nur durch sich selbst bestimmt wird. Das Selbstbewußtsein faßt das Ich auch nicht als Gegenstand, und Gottes Selbstbewußtsein ist daher kein Gegenargument. Gott ist allwissend, und sein Erkennen ist ein schöpferisches, durch den Akt des Erkennens das Erkannte schaffend und bestimmend (Gottes Vorsehung).

Als endliches Wesen ist Mensch nicht Schöpfer der Dinge, diese schon vor ihm seiend. Damit ihr Sein ihm offenbar wird, das er selbst nicht ist, muß ihm dieses Seiende gegeben werden. Der Mensch ist darauf angewiesen, daß ihm die Gegenstände gegeben werden, auf ihn zukommen, ihm begegnen, und er selbst die Eignung hat, eine Meldung von solchem, das er selbst nicht ist, in Empfang zu nehmen. Zur Grundstruktur endlichen erkennenden Wesens muß die Rezeptivität gehören.

Wenn Mensch angewiesen ist auf sich-begegnen-lassen, muß bestimmte faktische Ausstattung des Menschen da sein: d. i. die Sinnlichkeit: Der Mensch ist ein sinnliches Wesen, weil er endlich ist (nicht umgekehrt!). Als sinnliches Wesen muß Mensch Sinnesorgane haben. Sinnesorgane sind nur gewisse Bahnen, in denen die Rezeptivität tätig wird. Wäre nicht von vornherein das hinnehmende Wesen im Menschen, nützten tausend Augen nichts.

Das Grundvermögen der Sinnlichkeit, der Rezeptivität reicht aber nicht aus, daß der Mensch so erkennt wie er erkennt im Sinne

der mathematischen Naturwissenschaft. Es muß noch ein zweites Grundvermögen des Menschen da sein.

Kant kommt dann zu einer ganz bestimmten Deutung der menschlichen Erkenntnis.

8.

[10. Sitzung vom] 25.7.1934

Die Frage der Metaphysik ist die der Stellung des Menschen im Ganzen des Seins, die Bestimmung und Abgrenzung der Stellung, und die der Möglichkeiten des Menschen in dieser Stellung.

Die überkommene Metaphysik, die Kant vorfand und in der er selbst lange stand, war die rationale Metaphysik, die in zwei Teile zerfiel

Metaphysica generalis (Ontologie = Frage nach dem Sein)
Metaphysica specialis

Die Metaphysica specialis hatte drei Themen (Metaphysica specialis, die inhaltliche Metaphysik war), drei Bereiche:

Seele (Mensch) Welt Gott
||
Unsterblichkeit

Metaphysik = das über das Erfahrbare Hinausgehende: τὰ μετὰ φυσικά. Aristoteles bezeichnet als eigentliche Aufgabe der Philosophie die Frage nach dem ὄν ᾗ ὄν, d. i.: das Seiende als das Seiende: ens qua ens, und das Seiende im Ganzen: ὂν καθόλου.

Mit Bezug auf diese Fragen hat Aristoteles Niederschriften hinterlassen, wahrscheinlich Vorlesungsmanuskripte. Es fand sich im Nachlaß eine Vorlesung über die φύσις; dieser reihte sich an eine über die Seele, dann eine über die Tiere. Diese faßte man zusammen als τὰ φυσικά.

Die naturphilosophischen Abhandlungen, die nicht geschlossen gekennzeichnet waren, aber irgendwie mit den Untersuchungen über die φύσις zusammenhingen, hängte man dann über die τὰ

φυσικά an und nannte sie τὰ μετὰ τὰ φυσικά, rein buchtechnisch gemeint.

In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wurde dieser Anhang-Titel zusammengezogen in μεταφυσικά und wurde gleichzeitig umgedeutet in etwas Inhaltliches.

*

Welche Aufgaben erwachsen Kant in einer Neubegründung der Metaphysik?

1. Es gibt eine zur Natur des Menschen gehörige Metaphysik, er muß positiv oder negativ zum Weltganzen Stellung nehmen: Dies nennen wir die *Grunderfahrung des Menschen.* Diese Selbsterfahrung des Menschen erwächst immer geschichtlich. Wie umgrenzt sich für Kant diese Grunderfahrung?

2. Die besondere Aufgabe, die Metaphysik neu zu begründen, d. i. die Frage nach dem Wesen der menschlichen Erkenntnis überhaupt, d. h. was für den Menschen in der Grunderfahrung als Erkenntnis überhaupt möglich ist.

Zu 1. Die Stellung des Menschen als eines geschaffenen im christlichen Sinne bleibt unberührt auch im Rationalismus: Mensch und Welt sind geschaffen, d. h. endlich. Die Endlichkeit als »geschaffen« bestimmte ist keine, die in erster Linie auf die Seinsart absieht, sondern man stieß vom Endlichen weg auf das Unendliche, das als Leitfaden diente. *Der Mensch* als endliches Wesen hat ein solches Sein, daß er das Seiende, zu dem er sich verhält (Welt und seiner selbst) *nicht mächtig ist.* Dies charakterisiert eine Grundart des menschlichen Seins. Die Natur wird als das Übermächtige erfahren, vor der Mensch mit Bewunderung ihrer Erhabenheit steht. Und die Erfahrung mit Bezug auf sich selbst ist, daß Mensch sich erfährt unter ein Sollen, das Sittengesetz, gestellt: auch darin Mensch seiner selbst nicht mächtig, das Sollen ist das Gesetz seines Seins. Stimmung ist die Ehrfurcht: ich stelle mich unter das Gesetz kraft eigener sittlicher Vernunft so, daß ich mir das Gesetz selbst gebe und über die Sinnlichkeit mich damit

erhebe: Unterwerfung und Erhebung, beide zusammengefaßt bei Kant als Gefühl der *»Achtung«* (Sittengesetz). Das Grundverhältnis Kants zum Seienden sind die Stimmungen der Achtung und der Bewunderung.

Zu 2. In Neuzeit (Aufklärung) kommt zu diesem Christlichen hinzu: das sich selbst stellen auf sich selbst. Trotzdem die Endlichkeit des Menschen anerkannt wird, wird ebenso zentral bestimmend die Freiheit anerkannt: Freie Souveränität der menschlichen Vernunft. Endlichkeit und freie Souveränität sind die Aufgabe der Aufklärung.

Cf. am Schluß der »Praktischen Vernunft«: »Zwei Dinge sind es, die [...] gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.« [Vgl. Kr.d.p.V., Beschluß, A 288]

In diesem war vorgezeichnet die Kantische Metaphysik, die beiden Erkenntnisbereiche sind es, die die Kantische Metaphysik bestimmen. Für Kant ist Maßstab für alle echte menschliche Erkenntnis die mathematische Naturwissenschaft, an der von Kant gar nicht gerüttelt wird und die ihm Leitfaden ist. Was bedeutet diese mathematische Naturwissenschaft als Maßstab der Erkenntnis nun bei Kant? Die Natur in ihrer Gesetzlichkeit ist das Ziel und Aufgabe der mathematischen Naturwissenschaft. In der alten Auffassung der Natur wird nach geheimen Kräften gefragt, die irgendein Ereignis bestimmen; so hat Galilei in seiner Frühzeit noch immer gefragt: warum fällt der Körper als qualitas occulta? Erst allmählich hat Galilei die Frage aus dem warum umgestellt in die: *wie* fällt der Körper? Wenn ich *wie* frage, fasse ich den Fall als solchen ins Auge und frage nicht von ihm weg nach etwas, was dahinter. Es ist dies neu und ganz andere Stellung zur Natur. Beim Fall beobachtet man zunächst, daß der Körper immer nach unten und immer schneller fällt. Das immer schneller erfährt man bei stärkerem Aufprall bei größerer Fallhöhe und schwererer Sichtbarkeit vom Ende der Fallbahn verglichen mit deren Anfang. Hierbei ist Körper genommen nur als ein etwas, was fällt, d. h. Massenpunkt im Bereich des dreidimensionalen Raumes und der

Zeit. Bewegung heißt Veränderung des Ortes in diesem Raum nach einer bestimmten Zeit. Es bedürfte, diesen Bereich und seine Begriffe aus der Erfahrung herauszuarbeiten. Die Natur wird durch die Zahl bestimmbar, wird mathematisch angesetzt als bloßes Raum-Zeit-Verhältnis und damit durch die Zahl beherrschbar, das Wie des Ablaufs kann mathematisch bestimmt werden. Alle neuen Naturgesetze sind von diesem Charakter.

*

Nb.[4] Fallgesetz heißt $s = \frac{g}{2} t^2$ | s Fallstrecke
g Beschleunigung[5], beträgt 981 centimeter sec.$^{-2}$

g ist Geschwindigkeitszuwachs in der Zeiteinheit. Geschwindigkeit ist $v = g\,t$ | g = 981 cm pro sec.^{2} | v Fallgeschwindigkeit
Heute: alle physikalischen Gesetze haben nur noch statistischen Wert.

*

Diese Grundgesetze sollen nun so aufgebaut werden, daß sie aus höchsten allgemeinen abgeleitet werden können. Die eigentümliche Haltung der Art des Wissens der mathematischen Naturwissenschaft bedarf Begriffe, die von vornherein vor aller Erfahrung als Grundbegriffe bestimmt wird. Das hat Kant erstmalig gesehen, daß diese Grundbegriffe vorausgesetzt waren. Kant fragt nach der menschlichen Erkenntnis und im Sinne der mathematischen Naturwissenschaft. Die Wesensfrage der Erkenntnis hat bei Kant zunächst festzustellen, welche Erkenntnisvermögen sind notwendig an dieser Erkenntnis der Natur beteiligt. Die zweite Stufe der Wesensfrage dann: in welcher Weise können die

[4] [Die Abkürzung »Nb.« steht für »notabene«.]

[5] [Die im folgenden in der Mitschrift angegeben Einheiten für den Wert der Erdbeschleunigung g (cm sec. bzw. cm pro sec.) sind falsch und wurden verbessert. Vgl. auch im Hauptteil Abschnitt Nr. 51 (S. 353 f.) von Heideggers Manuskript.]

Bestandstücke eine Einheit bilden. Sofern Erkenntnis des Menschen eine endliche ist, der Natur nicht mächtig ist, angewiesen auf das Seiende, wie es sich zeigt, heißt für Kant: Die Dinge sind nur erkennbar, sofern sie sich dem Menschen zeigen; von den Dingen her gesehen: Die Dinge »erscheinen«, d. h.: sie zeigen sich, sie treten auf (wie ein Buch erscheint, Menschen in Versammlung erscheinen). Die Dinge zeigen sich nur, soweit der Mensch für sie empfänglich ist. Eine unendliche Erkenntnis dagegen ist schöpferische: Unendliches Wesen = Gott kann Dinge nicht, wie sie sich zeigen, erkennen, sondern es erkennt die Dinge an sich.

Kant kennt also Dinge als Erscheinung und Dinge an sich, das sind dieselben Dinge.

Das Vermögen des Menschen, kraft dessen er seiner Art nach so ausgerichtet ist, daß er die Dinge als Erscheinung aufnehmen kann, etwas auf sich zukommen zu lassen, ist die Rezeptivität, die Sinnlichkeit. Auf Grund wovon ist das, was sich von den Dingen her meldet, möglich, unter welchen Bedingungen können sich die Eindrücke, Empfindungen begegnen? Wir erfahren die Gegebenheiten der Dinge im Raum, d. i. das, worin die Dinge im neben-, hinter-, übereinander geordnet werden können. Was ist der Raum? Diese Frage führte Kant in geschichtl[icher] Auseinandersetzung: Cf. § 2 Kritik der reinen Vernunft: »Sind es wirkliche Wesen?« [B 37] Newton nahm Welt und auch Gott im Raum seiend an, Raum ist besonderes Wesen, nämlich ein geistiges Element, und ist das Grundprädikat des göttlichen Seins. Sind es Eigenschaften an den Dingen (wie z. B. Farbe): Leibniz' Auffassung. Oder sind Raum und Zeit Beschaffenheiten des Gemüts: Kants Auffassung, die in vier Raumargumenten dargetan wird [Kr.d.r.V. B 38 ff.].

9.

[11. und letzte Sitzung vom] 30.7.1934

Aufbau des Wesens der menschlichen Erkenntnis:

Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik schließt ein die Vorfrage nach dem Wesen menschlicher Erkenntnis überhaupt, diese schließt in sich die Frage nach dem Wesen des Menschen überhaupt.

Sofern der Mensch ein wissendes, d. h. erkennendes Wesen ist, ist Mensch auf anderes Seiendes angewiesen. Die Frage nach der inneren Möglichkeit des menschlichen Erkennens stößt zunächst auf die Erscheinungshaftigkeit des Erkennens. Kants Leitbild ist mathematische Naturwissenschaft. Kant löst erst die einzelnen Bestandstücke d[es] Erk[ennens] heraus und faßt sie zusammen darauf.

Das Vermögen des Hinnehmenkönnens ist »die Sinnlichkeit«, »Rezeptivität« von Kant genannt. Notwendig sind dem Menschen Empfangsorgane, welche, ist metaphysisch gleichgültig.

Beim sinnlich Wahrnehmen durch die Augen erscheinen die Dinge außerhalb meiner und es erscheint uns eine Menge von Farbenmannigfaltigkeit in bestimmten Beziehungen zueinander, in bestimmter Gestalt. Damit ist uns schon der Raum gegeben, oder: Die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Gegebenheiten ist uns im Raum gegeben. Bei allen Veränderungen der Gegebenheiten bleibt der Raum.

Da erwächst die Frage: was ist der Raum?

Etwas an sich Bestehendes, eine Substanz?

Ob er eine Eigenschaft der Dinge sei, ihnen anhängend? (Leibniz)

Ob er weder Subsistenz noch Inhärenz sei?

Der Raum ist kein empirischer Begriff, denn sonst gäbe es einzelne Räume wie einzelne Bäume, wovon ich dann den Begriff Raum (wie Baum) abstrahiert hätte.[6]

[6] [Vgl. im folgenden Kr.d.r.V. A 23 ff., B 38 ff.]

Der Raum ist eine notwendige Vorstellung: ich kann ihn mir nicht wegdenken, auch wenn ich alle Gegenstände aus dem Raum wegdenke. Er bleibt als Anschauung. (Damit ist Leibniz widerlegt.)

Nach Kant zerfallen unsere

Begriffe — Anschauungen (d. i. unmittelbare Vorstellung eines Einzelnen [Kr.d.rV. A 320, B 377])

Raum hat den Charakter des Allgemeinen. Ist er deshalb ein Begriff? Nein, er ist kein allgemeiner Begriff, er wird nicht abstrahiert. Also kann er nur eine Anschauung sein. Da er kein Ding ist, kann er keine sinnliche Anschauung sein. Also muß er eine vom Subjekt und nicht von den Dingen gegebene sein. Raum ist also eine »reine Anschauung«, besser: etwas im reinen Erblicken Geschautes. Es gibt nur einen einzigen Raum, und so ist der Raum ein Einzelnes. Ein einzelner Raum (z. B. das Zimmer) ist nicht ein Einzelfall, sondern nur eine Einschränkung des einen Raumes.

Die reine Anschauung sehe ich nicht als Gegenstand, sie ist ungegenständlich; sie ist auch nicht erfaßt als solcher, sondern ist ein im Vorherein Erblicktes, worin sich die Dinge ordnen.

– Diese Auffassung wird hineingezogen in die Erklärung des Menschen als »Subjekt«. Das ist aber nicht nötig und man kann Kants Raumtheorie beibehalten auch bei anderer Auslegung des Menschen. –

Bei unserer menschlichen Erfahrung ist aber außer der Sinnlichkeit noch der Verstand beteiligt durch das Denken. Das, was wir erkennen, ist ein Gegenstand, d. h. es ist ein Entgegen und ein In-sich-Bestand-Gebendes. Dazu, daß das erkannt wird, bedarf es der Sinnlichkeit *und* der Verstandes. Die Unterlage ist das Subjekt, ein in sich Vorhandenes.

Es gibt nun noch weiter vorausgedachte Begriffe, damit das

Eine als Gegenständliches erfaßt wird. Diese Begriffe sind in unserem Gemüt, *nicht* aus der Erfahrung geschöpft. Die Rechtfertigung dieser Begriffe ist die »transzendentale Deduktion« in der Kritik der reinen Vernunft (S. 116 ff., bes. S. 129 ff. – 169 [nach der 2. Aufl. (B)]), d. h. die Herleitung des Rechtes dieser Begriffe. Diese Begriffe gelten von den Gegenständen, nicht weil sie aus der Erfahrung geschöpft sind, sondern sie gelten *vor* aller Erfahrung *für* alle Erfahrung. Ich könnte mir sonst gar nichts begegnen lassen. Also ist die Deduktion der Kategorien eine transzendentale.

Unsere Anschauungen sind ohne das Denken blind, und das Denken ist ohne Anschauung leer [vgl. Kr.d.r.V. A 51, B 75].

Es gibt also nach Kant noch oberste Gesetze, Grundgesetze, durch die umschrieben wird, was zu einer möglichen Natur überhaupt gehört. Diese Grundsätze hat Kant in dem Abschnitt (2. Aufl. [B] S. 187 ff.) »System aller Grundsätze des reinen Verstandes« erörtert. Sie sind alle gegründet in dem obersten Grundsatz (S. [B] 197): »Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.«

Die Einheit der Gegenstände wird letztlich zurückbezogen auf das Ich. Die Gegenstände sind nicht einige ohne das Ich.

Die spekulative Metaphysik, die mit dem Anspruch auftrat, Erkenntnisse rational zu beweisen, die sich auf Übersinnliches bezogen, ist damit abgetan. Denn eine Erfahrung von ihm ist nicht möglich, da es sich nicht um sinnliche Gegenstände handelt, also keine Anschauung von ihnen möglich ist, und weil nicht nachgewiesen ist, daß die Begriffe, die von den Gegenständen dieser Metaphysik gelten, ihnen tatsächlich zukommen.

Kant zeigt aber nicht nur die innere Unmöglichkeit dieser Metaphysik, sondern er zeigt auch, wie sie überhaupt entstand, wie der Irrtum entstehen konnte: Irrtum ist das Gegenstück zur Wahrheit; Verleitung zum Irrtum ist der Schein; welcher Schein hat zu dem Irrtum geführt? Dies zu untersuchen ist die Aufgabe der »transzendentalen Dialektik« (Der transzendentalen Logik 2. Abt., S. 349–732 [nach 2. Aufl. (B)]).

Der ins Wasser gesteckte Stock »erscheint« dem Auge gebrochen; mein Urteil ist falsch, nicht meine Wahrnehmung; d. i. empirischer Schein: die Sinnlichkeit mißleitet den Verstand.

Der metaphysische Schein beruht nicht darauf, daß eine sinnliche Gegebenheit den Verstand verleitet, sondern hier wird das anschauliche Vorstellen verleitet durch den Verstand, zu meinen: was im Begriffe gedacht wird, wäre auch in der Anschauung vorhanden. Solche Annahme ist möglich, weil der Verstand in gewisser Beziehung selbstherrlich ist. Weil die beiden Teile menschlicher Erkenntnis (Sinnlichkeit und Verstand) gegeneinander verschiebbar sind, ist der Schein möglich. Der Schein der spekulativen Metaphysik ist ein natürlicher Schein, nicht durch Zeitumstände veranlaßt. Beispiel: Die »Seele« gilt in der christlichen Überlieferung als Substanz, als spirituelle Person. Das kommt daher, daß die Seele gegeben ist im »Ich denke«; dies Ich ist immer das Subjekt, das alle meine Vorstellungen aufnimmt. Aber: daraus, daß ich das Ich denken muß als das ständig vorhandene Subjekt, kann ich nicht notwendig schließen, daß es Substanz sei.

Kants Lehre ist ein Idealismus, weil bei ihm die Ideen (d. h. alle Begriffe, die notwendig sind, um die Natur als Ganzes zu ermöglichen) das sind, was die Erkenntnis ermöglicht. (Ideen und Kategorien.) Aber es ist kein materialer Idealismus, sondern ein transzendentaler, weil die Auffassung von den Ideen und Kategorien so ist, daß sie die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenständlichkeit der Erfahrung sind. Das Dasein der Dinge unabhängig von uns wird von Kant gar nicht geleugnet.

Kant hält am übersinnlichen Bereich fest, nur den Zugang über die rationale Metaphysik lehnt Kant ab. Kant nimmt als Zugang die moralische Wahrheit als praktischen Glauben; er begründet damit die *moralisch-praktische Metaphysik*.

*

Die in der Seminar-Übung besprochenen Hauptstücke der Kritik der reinen Vernunft sind (nach der 2. Aufl. [B]):

I.	S. 848–859	Vom Meinen, Wissen und Glauben.
II.	S. 595–611	Von dem Ideal. Von dem transzendentalen Ideal.
III.	S. 620–642	Von der Unmöglichkeit eines ontologischen und kosmologischen Gottesbeweises.
IV.	S. 368–392	Von den Ideen überhaupt. Von den transzendentalen Ideen.
V.	S. 316–324	Amphibolie der Reflexionsbegriffe usw.
VI.	S. 735–752 (765)	Transzendentale Methodenlehre, 1. Hauptstück: Die Disziplin der reinen Vernunft.

3. Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus (Monadologie) Wintersemester 1935/36

a) Aus der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs

1. (zum Protokoll der 2. und 3. Sitzung, S. 592)

Dabei findet er [Descartes]: in allem meinen Zweifel *bin ich*. Auch das dubito ist cogito cogito-sum.

Es wird eigentlich erfahren »Ich *bin*«, d. h. mein *Sein*; damit wird erfahren das *Sein* überhaupt.

Entscheidend ist, daß jetzt ausdrücklich gesagt wird: *Sein* erfahre ich nur im *Ich*.

Leibniz stimmt damit überein:

§ 30:[1] »en pensant à nous, nous pensons à l'être«: »Indem wir an *uns* denken, kommen wir in den Bereich, wo wir überhaupt wissen um so etwas wie ›Sein‹.«

Woher den Begriff des Seins nehmen, wenn wir nicht an uns selbst denken, die *Ich* sagen können = »Ich *bin*«. Die *Ich* sagen können, sind die, die um das *Sein* als solches wissen.

Damit ist gegeben, daß dieses Wissen selbst nun bestimmten Prinzipien unterliegt, dem Satz vom Widerspruch und dem Satz vom Grunde.

2. (zum Protokoll der 2. und 3. Sitzung, S. 593)

Als Wirklichkeit des Zusammengesetzten hat er [Leibniz] vor sich die *Körper*; die Gegenstände der *Physik*, desjenigen Bereiches, der damals als der eigentliche Gegenstand des Wissens und Fragens galt, *so* sehr, daß man von ihnen her erwartete, alles Wißbare überhaupt zu finden.

[1] [Die Angabe der Paragraphen (ohne weitere Zusätze) bezieht sich im folgenden immer auf die »Monadologie« (Gerh. VI, 607–623).]

In dem ganzen Werk von Leibniz finden wir durchgängig als die zwei Pole 1. die Metaphysik, 2. die Naturwissenschaft.

Die Überlegung [der Monadologie] setzt zunächst ganz elementar ein: Es gibt Zusammengesetztes, und wenn es Zusammengesetztes gibt, muß es Einfaches geben, solches, aus dem das Zusammengesetzte eben zusammengesetzt ist. So einfach diese Überlegung auch ist, so enthält sie doch schon die ganze Problematik.

§ 2: »aggregatum *des simples*«

kann in zwiefachem Sinn gelesen werden

1. die einfachen Substanzen objektiv genommen
2. die einfachen Substanzen als *Subjekte*, die das aggregatum *als* aggregatum *begründet* haben.

§ 3. Es wird genauer bestimmt, was Leibniz meint, wenn er von Teilen spricht. Er denkt dabei an (das Ausgedehnte[2]) die Ausdehnung. Was keine Teile hat, hat keine Ausdehnung. Raum und Zeit haben Dimensionen.

»étendue« nicht nur im Sinne des Raumes, sondern das *Auseinander* überhaupt. In diesem Bereich des Ausgedehnten gibt es ferner Gestalten als Räumliches, und die Möglichkeit der Teilung.

3. (zum Protokoll der 2. und 3. Sitzung, S. 596)

§ 8. Jetzt kommt die *positive* Kennzeichnung der Monade.

»quelques qualités« quale = das So und So-sein, eine Art. Der Gegensatz zum Nichts. Man könnte ja sagen: ein Einfaches ist = Nichts! Ohne qualités wären die Monaden kein »être«, kein *Was*, kein So-und-so. Leibniz will zeigen: die Monade *muß* so-und-so sein.

Es werden unterschieden:

1. les monades mêmes
2. les choses = die Körper.

[2] [Die Einklammerung und Ersetzung des Ausdrucks ist hier (wie auch an anderen Stellen der Mitschrift) als Verbesserung zu verstehen.]

Die Monade muß auch *deshalb* so und so sein, weil wir doch sehen, daß die *Dinge* sich ändern. Sofern diese Änderung der Dinge irgendwie begründet ist in den Monaden, *muß* auch, wenn die *Dinge* sich ändern, auch an der Monade irgend eine Änderung sein.

»ingrédients«. Lateinisch ingredior = nicht bloß = in etwas hineingehen, sondern auch etwas anfangen, beginnen, ins Werk setzen, also wiederum = *ἀρχή*.

Wenn es keine Qualität gäbe, und es bewegt sich dann irgendetwas von einem Ort zum anderen, dann wäre *gar nichts* passiert. (Der Ort ist gewechselt, aber *nach* dem Ortswechsel ist alles wie zuvor.)

Das Zusammengesetzte muß Qualität haben, diese aber muß irgendwie begründet sein. Aus der gegebenen Mannigfaltigkeit der Änderung der Dinge wird auf einen Grund geschlossen. Auch dieser Grund muß so und so sein, d. h. die Monade muß Qualität haben, *trotz*dem man sagt, sie sei einfach.

4. (zum Protokoll der 4. Sitzung, S. 597)

Noch einmal der allgemeine Aufriß [der Monadologie].

§§ 1–36 handelt von der Monade im *Allgemeinen*, und zwar mit einer Untergliederung von 18 ab, wo über den Stufenbau der Monaden gehandelt wird. Auch der Stufenbau gehört zu der Monade im Allgemeinen.

§§ 37–48 handelt von der Zentralmonade = Gott.

§§ 49–90 behandelt Gott im Verhältnis zur Welt.

Wir erkennen in diesem Aufriß wieder die alte Einteilung der Schulmetaphysik und zwar

1. *Metaphysica generalis*. Vom Sein im Allgemeinen [§§] 1–36
2. *Metaphysica specialis*
   a) Cosmologia [§§] 49–90
   b) Psychologia ?
   c) Theologia [§§] 37–48

Die Psychologie hat bei Leibniz als *eigene* metaphysische Dis-

ziplin keine Stelle und keinen Sinn, weil der Charakter der Seele *mit*gehört zur Bestimmung einer Substanz *überhaupt*. Die Psychologie gehört daher in die Metaphysica *generalis*. Schon das Sein ist im Sinne der Substanz, d. h. der Monade, gefaßt. [...]

Aus *§ 10* muß nachgeholt werden: que ce changement est *continuel* dans chacune (monade). Die *lex continuitatis* spielt bei Leibniz eine große Rolle. Sie ist ihm aber an dieser Stelle kein Problem, wird nur so hereingenommen, nicht aus dem Geschaffensein gefolgert. Wie überhaupt die Monadologie nicht deduktiv geschrieben ist (d. h. in strenger Ableitung von unmittelbar Einsichtigem).

5. (zum Protokoll der 4. Sitzung, S. 598)

§ 13. Die Monade ist etwas Einfaches, trotzdem aber, damit sie unterscheidbar ist, muß sie eine Artung haben. Diese Artung ist dieses détail; dieses muß der Träger der Änderung sein, die 1. aus dem Einfachen selbst kommt und die 2. in ihrer Einheit wieder durch das Einfache selbst bestritten wird.

Eigentlich ist in § 12 und 13 von der Monade etwas gefordert, von dem wir nicht einsehen, wie sie es sein kann, ehe wir den § 14 kennen, d. h. solange wir uns die Monade *dinglich* vorstellen. [...]

Ergänzung zu *§ 13. envelopper* wird umgrenzt im Sinne des *Umgreifens*, aber gleichzeitig steckt mit darin das *Einhüllen*. Inwiefern kann innerhalb der Monade und mit Bezug auf die Monade von einem Einhüllen gesprochen werden? Die Monade repräsentiert das Universum, jedoch in verschiedenen Graden des Aufgehelltseins, sie schließt so ein und verhüllt zugleich. Später kommt bei Leibniz noch hinzu ein développer [§ 73]; es ist das Aufhellen dessen, was bei einer unteren Stufe der M[onade] nicht zur Enthüllung kommt.

6. (zum Protokoll der 4. Sitzung, S. 599)

In »représenter« [Monadologie § 14] = ist gegeben: 1. Moment des Einhüllens, des Umgreifens einer Mannigfaltigkeit. 2. Moment, daß dieses Umgreifen der Mannigfaltigkeit den Charakter hat, daß es »präsent« macht, präsentiert. Das Zusammennehmen geschieht in der Weise des Präsentmachens. Das Vor-mich-hinstellen ist zusammennehmende Einheit und diese hat den Charakter des Präsentmachens. Ein Umgreifen ist nicht im Sinne des mechanischen Zusammennehmens, sondern Vorstellung; das, worauf ich gerichtet bin, was ich als Offenbares vor mich hinstelle, das ist der *eine* Begriff von repraesentatio bei Leibniz. 2. ist repraesentatio nicht nur Vorstellen im Sinne des Sehens und Sichtbarmachens, sondern so viel wie *»Vertreten«*. Etwas vertritt ein anderes, ist statt dessen da. Der Vertreter ersetzt den Vertretenen.

Repraesentatio ist 1. die *Vor*stellung z. B. des betreffenden Hauses. 2. Wenn ich z. B. ein Pappmodell eines Hauses herstelle, so *vertritt* es das Haus, es stellt es nicht *vor*; sondern stellt es *dar*. [...]

– Gewöhnlich faßt Leibniz das Wesen der perceptio nicht anders: nihil aliud quam multorum in uno *expressio*[3] = Ausdruck des Vielen in Einem. Expressio ist doppeldeutig: das *Eine*, Einheitliche drückt aus das Viele, ebenso wie repraesentatio doppeldeutig ist. In dieser Doppeldeutigkeit liegt das Problem, dessen Leibniz selbst nicht Herr geworden ist. Die Monade ist gerade das, was *beides* kann, *Vor*stellen und *Dar*stellen.

§ 14 Auseinandersetzung mit dem *Kartesianismus*. In dieser Auseinandersetzung aber macht sich Leibniz gerade von dem Gegner abhängig, wie das *in jeder* philosophischen Auseinandersetzung der Fall ist. Leibniz kommt nie dazu, die innere Position in ihrer möglichsten Ursprünglichkeit aus *sich* heraus zu entwikkeln.

[3] [Brief an des Bosses, 11. Juli 1706; Gerh. II, 311.]

7. (zum Protokoll der 4. Sitzung, S. 599)

1. Wir haben ein Prinzip
2. das, was sich ändert[4]
3. die Art und Weise, *wie* das Prinzip wirkt.

Prinzip, ganz weit genommen, ist der *Grund* für das, was vorher festgestellt wurde, Grund des Seins, daß dieses sein kann. Vorstellung und Anstreben, das gehört zur Monade. Kann man aber sagen, die Monade *besteht* aus Vorstellung und aus Streben, und dann noch aus einem Prinzip? *Nein.*

Das Prinzip *selbst* ist *vorstellend*, ist perzipierend. Wenn das Prinzip vorstellend ist und die Wirkungsweise des Prinzips ist appetition, dann ist das Vorstellen selbst = appetition. Das Streben ist *in sich* immer Vorstellung. Deshalb ist das Streben keine bloße Strebung, sondern *Anstrebung*. Wir drücken damit aus, daß das Streben ein *vorstellendes* ist. Vorstellung [und Anstrebung[5]] nicht zwei besondere Vermögen, sondern sie sind *Eines*.[6]

8. (zum Protokoll der 4. Sitzung, S. 599)

Bayle sagt (in seinem Dictionaire[7]): Wo Mannigfaltigkeit ist, da ist ein Auseinander, also muß die Mannigfaltigkeit den Charakter des Mechanischen haben. Also beim Einfachen versteht man nicht die Mannigfaltigkeit. Im Moment, wo Leibniz aber perceptio sagt, ist schon gesagt ein einheitliches Einige. Vorstellen ist nichts anderes als Einigkeit des Mannigfaltigen. (Dies im Artikel

[4] [Ergänzung zu § 15 der Monadologie nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »(Der l'etat passager, qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité [§ 14] – was ebenfalls die Bestimmung des détail (§13) war – war § 14 als perception bezeichnet worden. Détail war aber das, was sich ändert.)«]

[5] [In der Mitschrift steht ein Einfügungszeichen, aber die Einfügung fehlt.]

[6] [Ergänzung nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »Diese Einheit von Appetition und Perception das eigentliche Thema der Monadologie.«]

[7] [Pierre Bayle, Dictionaire (Dictionnaire) historique et critique. Rotterdam 1695–1697; 2nd éd. Rotterdam 1702, Art. Rorarius.]

Rorarius.) Leibniz hat sich mit Bayle auseinandergesetzt. S[iehe] *Schmalenbach I 134ff.*[8] Als das Dictionaire erschien, hat Leibniz sogleich eine Gegenschrift losgelassen. Bayle hat ihm geantwortet. Darauf erfolgte die zweite Schrift gegen Bayle.[9]

In der *ersten* Schrift gegen Bayle findet sich der zusammengefaßte Einwand von Bayle [Schmalenbach I] *S. 139* [Gerh. IV, 521 f.]. Die ganze Kontroverse hängt damit zusammen, daß 1695 Leibniz' Systeme nouveau erschien (s. Schmalenbach [I, Einleitung, S. XVII ff.]). Dort findet sich eine Darstellung von Leibniz' philosophischer Position.

9. (zum Protokoll der 4. Sitzung, S. 599)[10]

Es handelt sich besonders um das Verhältnis von Leib und Seele. Diese Frage war in der damaligen Zeit besonders lebendig.

Man hat drei Grundpositionen.

1. *Descartes* sagt: Der Leib, als Körper, hat die Möglichkeit auf die Seele zu wirken und umgekehrt.

2. Die Zeitgenossen Descartes' erklärten, das sei unmöglich, und zwar gerade von der Position des Descartes aus. Es seien zwei verschiedene Substanzen die res cogitans und die res extensa. Etwas Ausgedehntes kann infolge seines vollkommen anderen Charakters nicht auf etwas Geistiges wirken. Sofern aber doch faktisch die Einheit von Leib und Seele *erfahren* wird, erhebt sich die Frage, *wie* ist diese Einheit möglich; es entstand der

[8] [G. W. Leibniz, Ausgewählte Philosophische Schriften. Im Originaltext hg. von Herman Schmalenbach (2 Bändchen), a.a.O. Titel der Schrift nach Schmalenbach: »Erste Schrift gegen Bayle«. Titel nach Gerhardt (Die philosophischen Schriften Bd. IV, S. 517–524): »Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps«.]

[9] [Titel nach Schmalenbach (Bd. I, S. 143–164): »Zweite Schrift gegen Bayle«. Titel nach Gerhardt (Bd. IV, S. 554–571): »Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie preétablie«.]

[10] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs.]

2. *Okkasionalismus:* es ist richtig, daß ein Körper nicht auf etwas Geistiges wirken kann, da Körper und Geist aber doch in Beziehung stehen, ist dies nur so möglich, daß gewissermaßen ein Wächter da ist, der bei *Gelegenheit* der Änderung des einen darauf sieht, daß eine entsprechende Änderung auch im anderen vorgeht und umgekehrt. Der Wächter spielt die beiden immer aufeinander ein. Bei Gelegenheit des einen geschieht das andere.

3. *Leibniz* sagt, nein nicht so. Er bringt das bekannte Uhrenbeispiel.[11] Man kann sich an ihm die drei Positionen klarmachen. Es handelt sich darum: Wir haben zwei Uhren, die sollen gleich laufen. Die

1. Möglichkeit ist die, beide mechanisch so zu verbinden, daß, wenn die eine *so* läuft, läuft auch die andere so. Oder:
2. Man muß einen Wächter aufstellen, der die eine Uhr stets nach der anderen einstellt. (Gott)
3. Leibniz sagt, das ist unwürdig Gottes. Viele Uhren sind getrennt, aber von vornherein so eingestellt und eingerichtet, daß sie immer gleich laufen.

Leibniz hat gerade durch dieses Uhrenbeispiel mit zur Mißdeutung seiner M[onadologie] beigetragen.

Hier kommt es zunächst nur auf die Position an und die Schwierigkeit in der Auseinandersetzung mit Bayle.

10. (zum Protokoll der 5. Sitzung, S. 601)

In *§ 48* [der Monadologie] kommt Leibniz noch einmal auf dieselbe Sache zurück. Die endliche Monade soll *Entelechie* heißen. Es ist hier Hermolaus Barbarus genannt (ein venezianischer Humanist[12]). In § 87 der Theodizee [Gerh. VI, 149f.] kommt Leibniz ebenfalls auf die Entelechie zu sprechen und auch hier wieder auf

[11] [Vgl. im Hauptteil Abschnitt Nr. 155 (S. 514) von Heideggers Manuskript.]

[12] [Der venezianische Humanist und Schriftsteller Hermolaus Barbarus der Jüngere (Ermolao Barbaro) (1454–1493) war auch ein berühmter Aristoteles-Übersetzer und -Kommentator.]

Herrn Barbarus. Es wird erzählt, daß dieser sich mit der Entelechie verzweifelt herumgeschlagen habe und in seiner Not den Teufel beschworen habe. Um bloß zu der Übersetzung perfectihabies zu kommen, hätte es allerdings des Teufels nicht bedurft. Übrigens ist auch *Leibniz'* Übersetzung des Wortes Entelechie vielleicht nicht ganz in Ordnung.

11. (zum Protokoll der 5. Sitzung, S. 602)

Dieses Erscheinen des Möglichen in seiner Möglichkeit ist diese eigentümliche Anwesenheit, die die Bewegung eines Dinges ausdrückt.

Hieraus sieht Aristoteles erst die Begriffe δύναμις und ἐνέργεια erwachsen. Der Ursprung dieser beiden Worte als metaphysischer Begriffe entspringt aus diesem Blick auf das Wesen der Bewegung selbst (s. Aristoteles *Physik 201 a 10 und 16*). Die negative These ist: Die Bewegung ist nicht etwas παρὰ τὰ πράγματα, sondern bestimmt sich aus den Dingen. [...] Die Anwesenheit dessen, was etwas seiner Möglichkeit nach ist, ist Bewegung.

12. (zum Protokoll der 5. Sitzung, S. 603)

Ergänzung zum Protokoll (Fürst).

Um den Aristotelischen Begriff der *Bewegung* ganz scharf zu fassen, nämlich als das Sein der Naturkörper, muß man von vorneherein im Auge behalten, was *Sein* bei den Griechen heißt. Dies Sein ist ein *Dasein*. (Dasein ist aber von vorneherein zu unterscheiden von dem Heideggerschen »Dasein«. Nach Heidegger kommt nur dem Menschen »Dasein« zu, ein das da *aktiv*-Sein.[13])

Kant [ge]braucht das Wort »Dasein« in dem Sinne von jedem

[13] [Nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »(*Heidegger: Da-sein:* das seiende, insofern es ist, insofern es ein »da« vollzieht, innerhalb dessen es Möglichkeit hat. *Da-sein* als *aktiv transitiv.*)«]

Ding, das *da* oder dort ist. Dieser Gebrauch des Wortes Dasein, der existentia, des Vorkommens der Dinge; dieses Dasein meint bei den Griechen οὐσία im Sinne der Anwesenheit.

Wenn Aristoteles nach dem Sein der Naturkörper fragt, fragt er nach der Art und Weise ihrer Anwesenheit. Es ist die Anwesenheit eines *Bewegten*. Die Anwesenheit eines Bewegten besteht darin, daß es hinsichtlich seiner *Möglichkeit ein Werk* ist. Das ἔργον ist Form der Anwesenheit. Das τέλος ist das Hergestellte, ἐντελ ἐχεια, es steht, ist fertig. –

Das griechische Sein = οὐσία.

Dadurch, daß der Stamm Balken ist, ist die Bewegung aufgehoben und verwahrt. Dadurch, daß der Stamm Balken ist, ist in seinem Sein der Übergang vom Stamm zum Balken aufgehoben, eingeschlossen und aufbewahrt. Dies ist die Vorstellung der ἐντελέχεια bei Aristoteles. Wir werden Gelegenheit haben, den Unterschied zwischen dem Aristotelischen und Leibniz'schen Begriff der Entelechie grundsätzlich herauszustellen mit Bezug auf den Wandel, den die Philosophie inzwischen durchgemacht hat.

13. (zum Protokoll der 6. Sitzung, S. 609)

Ein reiner Widerspruch ist etwa: A = non A. So sieht das aus, als sei es rein logisch, als sei gar kein Sachgehalt mehr darin. Daß[14] etwas = *nicht* etwas ist, dieser *formale* Widerspruch, in diesem ganz extremen Sinn genommen ist: *Negation der Identität*. So wird sehr oft der Satz des Widerspruchs und der Satz der Identität als *dasselbe* genommen. (Kant hat darüber in einer Jugendarbeit geschrieben.[15])

[14] [In der Mitschrift steht (wohl versehentlich): »Das«.]

[15] [Immanuel Kant, Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (Habilitationsschrift 1755). In: Akademie-Ausgabe Bd. I, S. 385–416.]

14. (zum Protokoll der 6. Sitzung, S. 610)

Ergänzung betr. Unterscheidung der metaphysischen Erkenntnis von der mathematischen.

»Mir aber scheint in der Metaphysik mehr als in der Mathematik Durchsichtigkeit und Gewißheit notwendig zu sein, weil die mathematischen Gegenstände ihre Prüfungsmöglichkeiten und Beweismöglichkeiten mit sich bringen; das ist der Hauptgrund ihrer Erfolge, aber in der Metaphysik fehlt uns dieser Vorteil.« (Gerh. IV 469[16])

Welches ist hierbei der Unterschied zwischen Leibniz und Kant? *Beide* sagen: Wenn wir Mathematik treiben, *kennen* wir unmittelbar den Bereich der Ausweisung unserer Sätze, gewissermaßen den Bereich, in den wir hineingehen müssen, um uns die betreffenden Gegenstände vorzuführen. Genauso ist es, wenn ich Biologie treibe. Ich weiß dabei, wo ich die Sätze über die Erscheinungen des Lebendigen ausweisen kann, nämlich bei Tier und Pflanze; ebenso klar ist, daß, wenn ich Geschichte treibe und irgendein Zeitalter darstellen will, die Quellen und Berichte hervorhole.

Da ist überall *mit* den Gegenständen, um die es sich handelt, auch gegeben der *Bereich*, in den ich hineingehe, um mich auszuweisen. Wie bei den Bereichen der Biologie und Geschichte ist es auch mit der Mathematik. Darüber stimmen Leibniz und Kant überein. Für die (Euklidische) Geometrie ist der Bereich der Ausweisung der *Raum*. Aber wie? Wenn ich die Summe der Dreieckswinkel bilden will, so ist der Raum vorgegeben als ein Prinzip möglicher *Construktion*. Er ist eine Anschauung, d. h. in der Art und Weise vorgestellt, die wir als Anschauung bezeichnen. Der Bereich, in den das Mathematische gestellt wird, ist also im vorhinein gegeben. Leibniz sagt zwar auch (wie Kant): Der Bereich der Ausweisung für die Mathematik ist der Raum. Aber Leibniz und Kant bestimmen das *Wesen* des Raumes je verschieden. Bei *Leibniz* ist der Raum [als] Beziehungsmannigfaltigkeit *denkmä-*

[16] [Gottfried Wilhelm Leibniz, De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae (1694).]

ßig bestimmbar. Bei Kant ist dagegen der Raum denkmäßig nicht bestimmbar, sondern das Denken (des Raumes) ist nur *Einschränkung* einer Bestimmung der *Anschauung*, die *vor* allem Denken gegeben ist.

Im Vergleich mit der Metaphysik ist

1. die Ausweisung der *mathematischen* Begriffe und Sätze *klar* = der Raum.
2. die Ausweisung der *metaphysischen* Begriffe, der Kategorien (Substanz und dergleichen), oder, allgemein genommen, des Seins überhaupt – wenn ich »Sein« in Anspruch nehme in der Rede, der Aussage und Bestimmung, aus *welchem Bereich verstehe* ich dann?

Leibniz antwortet nur, daß wir *hier* dieses Vorteils der Mathematik *entbehren*, aber er gibt keine positive Antwort.

Daß Leibniz das Problem der Ausweisbarkeit der metaphysischen Erkenntnis nicht ausdrücklich gestellt hat, führt naturgemäß zu den Unzuträglichkeiten seiner Monadenlehre.

Welches ist der Bereich der möglichen Ausweisung metaphysischer Begriffe? *Wo* ist dieses Problem gestellt?

Kant hat hier nur *einen Schritt* vorangetan, als er Ernst machte mit der Forderung, die metaphysischen Begriffe irgendwie auszuweisen. Er war bemüht, einen Ausweisungsbereich für seine metaphysischen Begriffe zu gewinnen, aber er hat das Problem als solches nicht gestellt. Er hat sich nur in seiner Position gegen die rationale Metaphysik in einem *bestimmten* (beschränkten) Ausweisungsbereich, nämlich der Dinge als *Naturdinge gehalten*. Von der *Begründung* dieses Bereiches ist auch bei Kant nicht die Rede. Der Deutsche Idealismus aber *überspringt* wieder die Position, die Kant, wenn auch unausdrücklich, erreicht hat, weil er die Kritik der reinen Vernunft gar nicht kantisch sieht. Er bedeutet so einen *Rückfall* in die *vor*kantische Metaphysik.

Wo ist die entscheidende Begründung aufgestellt worden? (Keine Antwort: gemeint ist Heideggers »Sein und Zeit«.)

Dies Problem (der ausweisenden Begründung der Metaphysik) ist das entscheidende Problem aller Philosophie. Es ist in der grie-

chischen Philosophie schon *angelegt*, aber es ist ein Problem, das in dem griechischen Anfang noch gar nicht ausdrücklich gestellt werden *konnte*.

Wir werden sehen, daß Leibniz auf einen Bereich gedrängt wird, der sich in gewissem Sinne mit Kant deckt und andrerseits auch gewisse Bezüge zur griechischen Auffassung des Seins hat.

Etwas Gemeinsames bei Aristoteles und Leibniz besteht bezüglich der Entelechie. *Beide* meinen mit Entelechie die höchste und eigentliche Weise des Seins. Das, was *eigentlich* seiend ist (Entelechie), ist schlechthinnige und beständige Anwesenheit (bei Aristoteles), und entsprechend ist auch für Leibniz Entelechie der Titel für das eigentliche Sein, aber in einer Umwendung auf das *Subjekt*.

15. (zum Protokoll der 7. Sitzung, S. 615)

Ergänzungen

I. Leibniz sagt: es ist eine Wechselwirkung, communio zwischen Substanzen ausgeschlossen, andererseits aber sollen doch die Monaden sich gegenseitig *begrenzen* (limitatio); wie ist das zu verstehen?

Die Begrenzung, limitatio der Monade besteht darin, daß es eine Vielheit von Monaden gibt, jede ist verschieden von jeder anderen, aber in ihrem Gesamtaspekt, (der der Aspekt Gottes ist,) spiegeln sie sozusagen das Universum. Dieses ist perfectum, gemäß der Vollkommenheit des Schöpfers (des ens perfectissimum). Die Vollkommenheit erfordert einmal, daß jede Monade verschieden von den anderen ist, und daß alle zusammen, jede je nach ihrem Anteil am Gesamten, das Universum vollkommen widerspiegeln. Sie müssen sich daher sozusagen in die Gesamtaufgabe teilen, jede muß in ihrem Wesen Rücksicht auf die anderen nehmen, *so* limitieren sie einander.

II. Wir könnten versucht sein, Leibniz' Begriff der ursprünglichen aktiven Kraft (vis activa primitiva) zu erläutern aus einer

Zwischenstellung zwischen der potentia und der actio der Scholastiker.

Die vis primitiva activa *ist* aber schon *Tätigkeit*, andererseits ist aber noch nicht Wirklichkeit im Sinne des scholastischen actus.

Das ist nicht *so* zu verstehen, als wäre die Kraft, die die Substanzialität ausmacht, weil sie noch nicht die scholastische Wirklichkeit ausdrückt, noch *nicht* das *ganze Wirkliche*. Für Leibniz ist die *vis primitiva mehr* als wirklich, und wesentlicher als möglich; aber dadurch gerade *ändert* [sich] der Wirklichkeitsbegriff. Die scholastische Aktualität wird verstanden aus einer anders und tiefer verstandenen Potentialität.

Für die *griechische* Auffassung ist die Substanz = οὐσία; das Sein ist verstanden als ständige Anwesenheit, ständiges gleichmäßiges Dableiben, während für Leibniz die Beständigkeit, der Bestand gerade in dem inneren Zusammengriff, der Hereinnahme der *vollen Erstreckungen der Zeit* beruht, der Gewesenheit und Zukunft und gerade in diesem eigentümlichen *Übergang*.

III. Warum wird die Möglichkeit, die dem Menschen zugesprochen ist, die der Mensch *ist*, als *»Vermögen«* angesprochen?

Für diese Wortverwendung *»Ver-mögen«* ist wichtig, daß wir heraushören das *»mögen«* (in dem Sinne wie in der Redewendung »ich *mag* ihn nicht«). In diesem »Mögen« liegt ein »Entschiedensein-dafür«, ein Wollen.

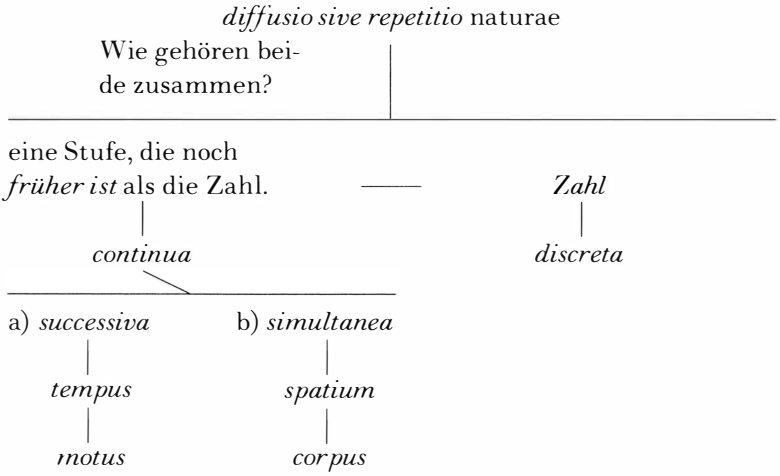
Vermögen ist ein Können, das in einem solchen Willen begründet und auf ihn selbst innerlich bezogen ist.

16. (zum Protokoll der 8. Sitzung, S. 620)

Die *extensio* ist näher zu untersuchen; außer ihr gibt es noch etwas anderes.

Zunächst kommen wir in formaler Überlegung auf: id, quod extendi debet [Gegen Descartes (Mai 1702); Gerh. IV, 393]. Das ist eine gewisse »Natur«.

Wir unterscheiden dann [vgl. Gerh. IV, 393 ff.]:



Auseinanderzuhalten sind 1. extensio und 2. spatium. Die extensio ist das metaphysisch *Weitere.*

17. (zum Protokoll der 8. Sitzung, S. 622)

»Unitates advoco [...]« [An de Volder, 21. Januar 1704; Gerh. II, 261], »ich ziehe die Einheit herbei« (d. h. die Frage nach der echten Bestimmung der *ursprünglichen* Einheit, im Gegensatz zur Summe), »*um* damit die Entelechie zu erweisen, obgleich auch jenes wahr ist, daß, *wenn die Entelechie* in ihrer Notwendigkeit als Grundbestimmung des eigentlich Seienden erwiesen *wäre, dann* auch der Weg gefunden wäre, um die Einheit als wahr und die Wirklichkeit ausmachend in Besitz zu nehmen.«

18. (zum Protokoll der 8. Sitzung, S. 623)

Es ist die Frage, welches ist die Art der Erkenntnis der Monade selbst? Auf welchem Wege und wie können die Monaden erkannt werden? Und wie können sie *nicht* erkannt werden?

Leibniz sagt: Die Monaden sind nur erkennbar *(intelleguntur)* durch das reine *Denken*, nicht aber durch imagination, nicht auf dem Wege der *Anschauung*. Was Leibniz hier in seiner Monadologie macht, ist dasjenige metaphysische Verfahren, das Kant interpretiert als Bestimmung des Dinges an sich *ohne* Erfahrung. Daß dies nicht möglich sei, ist die neue Position bei Kant.

19. (zum Protokoll der 9. Sitzung, S. 624ff.)[17]

Was wir zuletzt erörterten, ist für das Verständnis der Leibniz'schen Philosophie von großer Wichtigkeit, weil wir hier ausgearbeitet finden eine Erörterung, von der wir sehen, wie er unmittelbar aus den *Phänomenen* heraus seine metaphysische Bestimmung des Seins zu gewinnen sucht. Wir wollen noch darauf achten, daß Leibniz hier im Grunde sich in demselben Bereich findet, wie Aristoteles, indem er nämlich versucht, das *Bewegte* als solches in seinem Sein zu begreifen. Aristoteles untersucht, worin die spezifische Anwesenheit eines Bewegten *als* Bewegten eigentlich besteht. *Sein* ist bei den Griechen immer = Anwesenheit. Die Anwesenheit aber ist immer gleichsam zersplittert auf einzelne Momente des Jetzt, aber der Übergang des »von-zu« wird (bei *Aristoteles*) nicht ursprünglich gefaßt. Gerade diesen *Übergang* nun sucht Leibniz mit geschärftem Auge erneut zu fassen und mit der Erscheinung der *Widerständigkeit* zu umgrenzen.

Leibniz unterscheidet stets die *Widerständigkeit*, resistentia, von der Undurchdringlichkeit (impenetrabilitas). Es ist also nicht

[17] [Die vom Protokoll mehrfach abweichende Mitschrift der 9. Sitzung von Wilhelm Hallwachs ist hier vollständig aufgenommen.]

so, daß der Körper nur [?] undurchdringlich sei, sondern er ist resistent. In der resistentia liegt ein repugnare, ein Von-sich-ausdagegen, nicht ein *bloßes* Zurückgehen, sondern, *wenn* es auch ein Zurückgehen ist, so doch gerade ein *Übergang* in der Richtung zu einem anderen Körper.

Es ist klar, warum Leibniz dieses Phänomen so herausstellen muß, nämlich schon im Hinweis auf das, was ihm als eigentliches Wesen der *Kraft* im Sinne des *gerichteten Dranges* gilt.

Die gesuchte »natura« ist diese Resistenz. Aber bei dieser bleibt Leibniz nicht stehen. Er zeigt, daß die Resistenz eine *vis* ist, aber eine vis *derivativa*, d. h. noch herkommend aus einem *Ursprünglichen*. Das wird zwar in dem folgenden Abschnitt nicht *inhaltlich* erläutert, sondern nur nach der *methodischen* Seite hin gegeben. (Gerhardt IV 394: »Quaeritur jam...«.[18])

»sed cum sententia nostra« [ebd.]. Welche Sentenz kommt hier herein? Das Ausgedehnte im Sinne des Räumlichen sei etwa ein Würfel, der ein Körper ist, ausgedehnt ist; aber gerade diese Ausgedehntheit bestimmt nur den *geometrischen* Körper und nicht den *Natur*körper. Die *Widerständigkeit*, die Kraft ist es vielmehr, die die Materie konstituiert. Damit kommt zum Ausdruck, daß die Materie im Grunde nichts *Materiales* ist, keine bloße Ansammlung von *Stoffen*. Leibniz sagt schon früher einmal mehr aus einer Ahnung heraus »motus omnis principium = *mens*«[19], »ein Anfangsgrund jeder Bewegung ist der Geist«. Und in der »Theoria motus abstracti« (Gerhardt Bd. IV 227 ff.) »corpus est *mens momentanea*« [ebd., 230 (n. 17)]. Wie ist dieser Ausspruch aus dem gegebenen Begriff der Resistenz zu erläutern?

Zunächst fahren wir aber im Text (Gerh. IV 394) fort.

»τὸ δυναμικόν« = etwas, was zu einer Kraft *imstande* ist. –

Es gibt zwei mathematische Prinzipien, *Geometrie* und *Dynamik*, welche die Physik in Gebrauch nimmt.

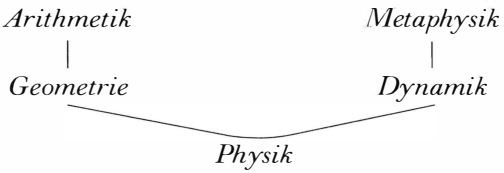
[18] [Schrift (ohne Titel) gegen Descartes und den Cartesianismus vom Mai 1702.]

[19] [Epistola ad exquisitissimae doctrinae virum (Jacobum Thomasium) de Aristotele recentioribus reconciliabili (Gerh. IV, 162–174; hier 170).]

Der bewegte physische Körper bewegt sich im *Raum*, er wird insofern rein nach seiner Raum-gestaltung erörtert.

(Es ist eine in der Gegenwart aufgestellte Grundfrage, ob die Mathematik rein als abstrakter Bereich dasteht, oder ob die Mathematik zugeordnet ist der Natur.)

Reine Bewegungsgestalten werden in der *Phoronomie* (oder Kinematik) abgehandelt.



(handelt von dem bewegten Körper
in der Natur selbst.)

Wir sehen, von der Physik aus führt notwendig schon ein Weg zur Metaphysik.

Die »natura« Resistenz steht selbst noch unter einer Fragestellung der Metaphysik, wo nach Ursache und Wirkung gefragt wird.

Auch wenn eine natura durch Zergliederung des Bewegungszustandes erreicht ist, ist es noch nötig, daß ein weiterer Grund herausgestellt wird, in dem das δυναμικόν überhaupt *sein* kann und der das *eigentliche* Sein des Körpers bestimmt.

Wir kehren nun zurück zu dem Satz: »der Körper = mens momentanea«. Wir müssen hier zu Hilfe nehmen den in der vorigen Stunde herausgestellten Satz aus dem Brief an de Volder (Schmalenbach Bd. II 41 [Gerh. II, 262; Brief vom 21. Januar 1704]) »Vis autem derivativa est ipse status praesens dum tendit ad sequentem seu sequentem praeinvolvit, uti omne praesens gravidum est futuro.«

Wenn Leibniz sagt: »corpus est mens momentanea«, so heißt das zunächst ganz allgemein: Das Sein des Körpers ist ein augenblicklicher Geist. Wir wissen aus den bisherigen Erörterungen

über das *Sein* des Körpers, daß es »Monade« ist. Jetzt sehen wir aus den beiden angeführten Sätzen her: 1. Das Sein des Körpers ist resistentia, diese ist vis primitiva.

2. Das Sein eines Körpers, sofern er *ist*, anwesend ist, ist mens momentanea, ein augenblicklicher Geist.

Wir erinnern uns an die *Stufenfolge* der Monaden. Körper sind *nackte* Monaden (§ 19 Monadologie). Die nackte Monade also und mens momentanea müssen ein und dasselbe sein. Das Momentane ist natürlich nicht so zu verstehen, daß der Körper ein *kleiner* Geist sei, der nur für einen Moment existiert. Das Momentane ist vielmehr metaphysisch-ontologisch zu verstehen. Den mens *kennen* wir von uns selbst aus. Was ist bei unserem mens der Gegensatz zum Momentanen?

Es handelt sich um die *ekstatische* Erstreckung im Dasein selbst. Wie ist bei *uns* jeder Augenblick? Der Augenblick als Körper ist auf ein Minimum zusammengeschlossen, während *unsere* Existenz sich immer ausbreitet in eine Zukunft hinaus und in eine Vergangenheit zurückgeht. Diese *Erstreckung* ist bei dem Körper gleichsam auf ein Minimum zusammengedrückt, gewissermaßen nur ein *Punkt* von dieser ekstatischen zeitlichen Erstreckung. Das Momentane meint die Art der Struktur so, daß die Erstreckung *minimal* ist, gewissermaßen ein Unendlich-kleines.

Deshalb kann der Körper keine mens in ihrem eigentlichen Sinne sein, sondern ist nur der äußerste Rest, der äußerste Pol. Der Körper ist eine *Privation* des Geistes (Geist als Monade).

Wir haben in der vorigen Stunde noch kurz die Tendenz des Briefes an de Volder (vom 21. Januar 1704) erläutert. Es wird die Frage noch einmal aufgerollt, was die maßgebende Hinsicht ist, in welche die Substanzfrage gestellt wird. Sie ist die Frage nach der *Einheit*. Einheit ist diejenige Bestimmung, die für Leibniz im voraus das Sein umgrenzt in seinem Wesen.

Wir haben früher auf den Satz hingewiesen, den Leibniz einmal als Axiom bezeichnet im Brief an Arnauld vom 30.IV.1687, Schmalenbach Bd. I, S. 88 oben [Gerh. II, 97]: »Pour trancher

court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *un* être, n'est pas non plus véritablement un *être*.« »Was nicht wirklich *ein* Seiendes ist, ist auch nicht wirklich ein *Seiendes*.« Das Grundaxiom der Leibniz'schen Ontologie ist, daß nur ein Seiendes, das ein *Eines* ist, wahrhaft seiend ist. S[iehe] auch Brief an de Volder vom 20·VI.1703, Schmalenbach II, S. 34, II. Abschnitt [Gerh. II, 251]: »Quodsi nullum vere *unum* adest, omnis vera *res* erit sublata.« »Wenn nicht anwesend ein wahrhaft *Eines*, ist auch weggenommen ein wahrhaft *Seiendes*.«

Dieses Axiom der Leibniz'schen Ontologie ist ein Axiom das, formal genommen, durch die gesamte abendländische Metaphysik durchgeht.

Parmenides: ὄν = ἕν, nur das ἕν ist ὄν.

Dasselbe bei *Heraklit*:[20] Die Harmonia, d. h. die Einheit des Gegenstrebigen ist das ἕν.

Bei *Plato* ist Grund, d. h. Bestimmung der ἰδέα das ταὐτόν, die Selbigkeit.

Aristoteles hat dem ἕν und ὄν das Buch I[ota] seiner Metaphysik gewidmet.

Der *mittelalter*liche Gott, der das eigentlich Seiende ist, ist ens simplicissimum, das Einfache schlechthin.

Bei *Leibniz* ist die monas die Einheit selbst.

Bei *Kant* ist die Einheit des Seins im Sinne des Gegenständlichen = die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption.

Schelling hatte den Gedanken der Identität im Sinne der Indifferenz des Absoluten.

Bei *Hegel* sehen wir die Einheit im Sinne der Aufgehobenheit aller Gegensätze im absoluten Geist.

Was nun bei Leibniz gegenüber allem, was *vor* ihm liegt und was (durch ihn beeinflußt) *nach* ihm kommt, *einzigartig* ist, ist der Versuch, über eine bloß *formale* Bestimmung des *Einen* her-

[20] [Ebenso nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »*Heraklit* (*nicht* im Gegensatz dazu)«.]

auszukommen und die Einheit des Einen zu verstehen in den verschiedenen Hinsichten 1. als Insichstehen, 2. als Kraft und 3. als Subjekt, in diesem ganzen Reichtum von Bezügen, der in das metaphysische Begreifen der Einheit des Einen und des Seins des Seienden hereingenommen wird.

Diese Grundrichtung auf die unitas im Sinn der unitas vera sehen wir im Brief an de Volder vom 30.VI.1704.[21]

1. Zuerst ist Einheit: »quod non potest dividi in plura« [Gerh. II, 261].

Denn »ceterum esse has [unitates] [...], quod alias in corporibus *nihil* esset.« [Ebd.] Er beweist die Einheit daraus, daß, wenn sie *nicht* wäre, die Körper überhaupt nicht sein können. Die Einheit bringt und bestimmt das Sein. Leibniz zeigt diese Folge: daß nicht sein kann der Körper *ohne* diese Einheit, – in einem ersten Schritt: »Was in Mehreres *geteilt* werden kann, ist keine Einheit.« Es mag wohl den *Anschein* der Einheit haben, z.B. ein Buch, ist aber als Einheit nur ein phaenomenon, eine Erscheinung, etwas, was sich uns zeigt, womit wir auch praktisch ständig rechnen können. Aber gemessen an dem *eigentlichen* Begriffe und Wesen des Seins ist dieses so, wie es sich hier zeigt, *nicht* das eigentlich Seiende. Wenn wir bei diesem Anschein bleiben, können wir nie eigentlich finden, was das *Sein* an diesem Dinge ausmacht.

2. Was zerteilt werden kann, ist nur Aggregat. Sofern es aber erscheinungsmäßig doch *ein Dieses* ist, ist »dieses« doch *in mente*. Der Gegenbegriff ist *in realitate*.

Unter »in mente« ist gemeint die mentale Einheit eines Aggregats, z.B. einer Abteilung Soldaten, oder einer Schafherde usw.[22] Eine Einheit in mente fassen wir nachträglich zusammen, aber *in sich* sind nur die *Teile*. Also *eigentlich* ist eine Herde gar nicht. Eine Herde ist als das, was wir so nennen, gar nicht. Eine Abtei-

[21] [Es handelt sich aber bei den folgenden Ausführungen und Zitaten um Leibniz' Brief an de Volder vom *21. Januar* 1704 (Gerh. II, 261–265; Auszug auch in: Schmalenbach Bd. II, S. 40–44).]

[22] [Zum Beispiel der Schafherde (»ovium grex«) vgl. Leibniz' Brief an de Volder vom 10. November 1703 (Gerh. II, 256; Schmalenbach Bd. II, S. 37).]

lung Soldaten als Abteilung ist nicht; sie hat ihr Sein nicht im *Abteilung-sein*, sondern in der Monade (bei der Herde z. B. des Schäfers). (Sofern das Schaf aber einen Leib hat, ist es ein Körper, er besteht aus vielen nackten Monaden.)

Wie steht es aber rein *sachlich* mit einer solchen Herde und ihrer Einheit? Die Schafe können weit auseinander sein und sind für den Schäfer doch eine Herde. Besteht die Herde aber wirklich nur in der Zusammenfassung, die der *Schäfer* mit seinen Schafen vollzieht? Sind in Wirklichkeit nur 30 Schafe, aber keine Herde?

Es ist eine Tatsache, daß die Kühe aus einem Stalle auf der Weide zusammenhalten. Auch zwei Kühe, die sich streiten, trennen sich nicht voneinander, eben dieses Streites halber. Sie kennen sich. Die Einheit einer Herde, einer Mannigfaltigkeit von Tieren ist daher von vorneherein gerade *nicht* ein bloßes Aggregat. In noch höherem Grade gilt das von der Einheit einer Abteilung Soldaten.

Warum Leibniz das so sagen konnte, hängt mit der Monadologie zusammen. Weil die Monadologie gegründet ist auf den Begriff des *Subjekts*. Auch *unsere* heutige Biologie nimmt das Tier als eine Art von *Subjekt*. So sehr Leibniz' Monadologie einen Schritt bedeutet, so sehr ist gerade seine Position, weil er im Banne des Descartes'schen Subjektbegriffes steht, verantwortlich für die Auffassung, in der liegt, daß alles Gegebene ein in sich *Abgeschlossenes* sei. Das Tier lebt aber *heraus – auf* ein anderes. Allein schon seine Geschlechtlichkeit schließt in sich die Transzendenz von einem Tier auf das andere.

Nur von einer ganz bestimmten Position her gesprochen, kann man eine Herde und eine Abteilung Soldaten als Aggregat bezeichnen.

Für Leibniz ist Teilbarkeit gleichbedeutend mit »Nicht-eigentlich-sein«.

Das *nicht*-eigentlich-sein ist aber doch nicht positiv = *Nicht*sein als Phaenomenon. Aggregatum ist phaenomenon, phaenomenon reale, bene fundatum gegenüber einem *bloßen* phaenomenon, = dem Schein.

Noch eine wichtige Bestimmung findet sich in dem Brief an de Volder [vom 21. Januar 1704]. Wir haben in der bisherigen Betrachtung zunächst gesagt: Die Einfachheit der Monade beruht in ihrem In-sich-stehen; dann *hörten* wir, daß zur Monade auch Veränderung gehört und der eigentümliche *Übergang*, daß also dieses In-sich-stehen kein bloßes Vorhandensein eines Dinges ist, sondern daß in diesem In-sich-stehen eine eigentümliche *Beständigkeit* ist eigener Art. Worin besteht dieses eigentümliche *persistere* der Monade? Die Vergangenheit genommen in Bezug auf die Zukunft: die *Einheit hiervon* ist entscheidend. Worin besteht aber diese Einheit? Das *Gesetz* der Reihe, lex seriei! Dieses Sich-erstrecken aus der Vergangenheit in die Zukunft ist bei *jeder* Monade ein *bestimmt* gerichtetes. Jede Monade steht unter dem *Gesetz* der Reihe ihres Übergangs. Wenn *jede* Monade, also auch der Mensch, in seinem In-sich-stehen, in seiner eigenen Selbstständigkeit unter dem Gesetz *seiner* Reihe steht, d. h. unter der Abfolge und dem Ausgerichtetsein aller seiner Handlungen, so *könnte* damit schon jede Art von Freiheit unterbunden sein. Wir können jetzt auf diese Frage nicht erschöpfend eingehen. Hier ist nur wichtig, daß Leibniz die Frage der continua lex der series in den einzelnen Monaden auf ein Gesetz der Reihe zurückführt, derart, daß dieses Gesetz im Einklang steht mit der *Gesamt*gesetzlichkeit. *Schmalenbach II 44* [Gerh. II, 265]: »Mentis, inquis, agendi modi obscuriores sunt. *Ego* putabam clarissimos esse et claros distinctosque pene solos.« Leibniz ist der Überzeugung, daß die Weisen des Sichverhaltens des Geistes die klarsten sind und beinah *allein* das Klare und hinreichend Unterscheidbare. Es besteht so ein Vorrang der Gegebenheit der mens, des Menschlichen, *unserer selbst*. Hier drängt sich wieder deutlich heraus das cogito-sum des Descartes. Trotz aller Monadologie bleibt dies *fest*gehalten.

Wir wollen nun in der Auslegung der Monadologie weiterfahren, wo wir sie unterbrochen haben, in der Absicht, das bis § 36 Entwickelte zu verstehen im Lichte des nunmehr gewonnenen Kraftbegriffs, also gleichzeitig in Bezug auf die wegleitende Kraft

in der besonderen Fragestellung der Physik, im Unterschied der metaphysischen Bestimmung des Seins von der physischen.

Wenn wir die Monadologie in einem Zug lesen, so haben die §§ 29–36 gar keinen besonderen Vorrang, sie gliedern sich ohne weiteres in das Ganze ein. Der monadische Charakter des Menschen im Unterschied zu Tier und Pflanze wird einfach als eine noch höhere Stufe aufgezählt.

Freilich kommt bei dieser Aufzählung allerhand zur Sprache, was darauf hindeutet, daß nun diese Monaden, die wir selbst sind, *nicht* einfach *einen* Bereich von Monaden im Gesamtbereich darstellen *unter anderen*, sondern daß diese Monaden eine *Auszeichnung* haben – zum mindesten in Rücksicht auf das *Verfahren* der Metaphysik selbst, auf ihren Ansatz und ihre Systematik. *§ 29* »la connaissance des vérités nécessaires et éternelles« ist es, die uns von den einfacheren Monaden, die Tiere, unterscheidet und uns haben läßt die Vernunft und demzufolge die Wissenschaften, indem sie uns *erhöht* zu der Erkenntnis von uns selbst und von Gott, und das ist es, was wir in uns heißen: vernünftige Seele oder Geist (esprit).

Wichtig ist die Definition des e'sprit (Geist) von der *Vernunft* her. Was ist hier gesagt? Leibniz platzt hier herein mit einer Erkenntnis der ewigen und notwendigen Wahrheiten im Rahmen der ganz groben Unterscheidung: *Tiere* haben Gedächtnis usw. Wir kennen diese Definition schon in dem: homo = animal rationale, ἄνθρωπος = ζῷον λόγον ἔχον. Hier wird gesagt: Die Erkenntnis der ewigen und notwendigen Wahrheiten ist es, was uns Vernunft haben läßt. Man sollte meinen, es wäre grade umgekehrt: *weil* wir Vernunft *haben*, *deshalb* können wir diese Wahrheiten erkennen. Wir würden sagen: Vernunft läßt uns haben die Erkenntnis der ewigen Wahrheiten. Die Stelle ist aber nicht so zu verstehen, daß wir zunächst die Erkenntnis der ewigen und notwendigen Wahrheiten haben und daß daraus *folgt*, daß wir Vernunft haben. Sondern die Vernunft *besteht* grade darin, *daß* wir die ewigen Wahrheiten haben, d. h. die Axiome, die Prinzipien. *Kant* sagt: »Die Vernunft *ist das Vermögen* der Prinzipien.«

[Vgl. Kr.d.r.V. A 299, B 356] Wir haben das Vermögen zu Prinzipien, d. h. uns *aus* Prinzipien zu verhalten und die Prinzipien zu kennen, *das ist* eben Vernunft. – Weiter wird noch gesagt [in § 29], daß diese Vernünftigkeit uns hinaufhebt zur Erkenntnis unserer selbst und zur Erkenntnis Gottes. Diese Vernünftigkeit unseres Wesens schließt gewissermaßen in sich: Selbstverständnis und Verständnis Gottes.

Mit *unserer* Endlichkeit ist die Unendlichkeit Gottes in uns *gegeben*. Diese Auffassung war zur Zeit des Descartes lebendig und zwar unter Einwirkung *Augustins*, daß nämlich mit der Selbstgegebenheit des Menschen auch schon die Idee Gottes gegeben ist.

Die meditationes IV Descartes' de vero et falso:

»cumque attendo me dubitare, sive esse rem inclompletam et dependentem, adeo clara et distincta idea entis independentis et completi, hoc est dei, mihi occurrit; et ex hoc uno, quod talis idea in me sit, sive quod ego ideam illam habens existam, adeo manifeste concludo deum etiam existere, atque ab illo singulis momentis totam existentiam meam dependere, ut nihil evidentius, nihil certius ab humano ingenio cognosci posse confidam.«[23]

dubito – sum – deus est,

so daß hier streng genommen gleichursprünglich mit der Selbstgegebenheit des Menschen auch mitgegeben ist die Gegebenheit der Existenz Gottes. Dieser Gedanke ist nicht nur theologisch von Bedeutung, sondern auch metaphysisch – für die Philosophie selbst. Er kehrt im Deutschen Idealismus wieder. Schelling und Hegel suchten in diesem absoluten Bewußtsein die Einheit des Menschen mit Gott, sofern der Mensch sich zugehörig weiß zum Absoluten.

Die *Vorzeichnung* dieser Fragestellung ist durch Leibniz gegeben. Freilich so, daß durch die Dazwischenkunft Kants vieles gewandelt, aber trotzdem nicht gehindert wird, daß die Leibniz'sche Position wieder aufgenommen wurde.

[23] [In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII: Meditationes de prima philosophia, p. 53 (Meditatio IV, § 1).]

§ 30 zeigt, in welchen Stufen die Zugehörigkeit und Abhängigkeit von Gott gegeben ist.

Trotzdem es sich anscheinend nur handelt um einen neuen *Bereich*, handelt es sich doch um etwas *grundsätzlich anderes*, was auch sachlich sich ausdrückt als die Gestalt und Wahrheit der Metaphysik.

20. (zum Protokoll der 9. Sitzung, S. 629)

Ergänzungen

1. betr. die angeführte Stelle Descartes IV. Meditation Anfang. Es handelt sich darum, daß, indem ich mich *endlich* weiß, ich gleichzeitig eine *Un*endlichkeit weiß. Die andere Stelle in der V. Meditation (von dem Protokollanten angeführt[24]) betrifft den ontologischen Gottesbeweis. Hier handelt es sich um die Frage, ob man aus dem Begriff Gottes das Dasein oder die Existenz Gottes beweisen kann, also um das Verhältnis von Begriff und *Existenz*. An der erstgenannten Stelle handelt es sich um die gleichzeitige Gegebenheit des Begriffes des Endlichen und Unendlichen.

2. zu dem Begriff der *»Einheit«* in der abendländischen Geschichte. Es ist zu ergänzen, daß ganz besonders auch *Plotin* die ursprüngliche Einheit behauptete. Möglicherweise war sogar Leibniz durch ihn beeinflußt.

3. betr. das Verhältnis von *Physik* und *Metaphysik*. Zwar macht die Monade das eigentliche Sein der Körper aus, aber trotzdem *genügt* sie nicht, die Körpererscheinungen zu erklären. Dazu sind die mechanischen Gesetze nötig. Das Mathematische als Mathematisches kann nie durch metaphysische Gesetze bestimmt werden.

[24] [Vgl. Meditationes de prima philosophia, Meditatio V, § 7 sqq. In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII, p. 65 sqq. Das Protokoll der 9. Sitzung von Siegfried Bröse (Anhang I.2, S. 629) nennt nur § 12 der IV. Meditation.]

21. (zum Protokoll der 10. Sitzung, S. 630)

§ 33 [der Monadologie] spricht von zwei Arten von Wahrheiten, Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten. Der Mensch nun hat *keine* Erkenntnis der Tatsachenwahrheiten; die hat nur *Gott*. Eigentliche Wahrheitserkenntnis hat der Mensch nur bezüglich der ewigen und notwendigen Wahrheiten. Die Tatsachenwahrheiten erkennt nur Gott. Daraus geht hervor: Erkennen ist immer nur = *absolutes, göttliches*. Sofern *wir* aber doch *Axiome* erkennen, erkennen wir als solche, die in gewisser Weise identisch sind mit Gott. Sofern wir aber die *Tatsachen*wahrheiten *nicht* erkennen, sofern sie für uns nur zufällige Wahrheiten sind, unterscheiden wir uns von Gott.

Eine *eigentliche* Erkenntnis der Tatsachenwahrheiten hat nur Gott, und auch er nur in einem sehr merkwürdigen Sinn. Dagegen haben *wir* Kenntnis der ewigen Wahrheiten und dadurch *überhaupt* nur Kenntnis, nämlich im absoluten Sinn.

Wie sind hier die Menschen bestimmt? Wir unterscheiden uns von den einfachen Tieren und sind über sie *herausgehoben*: dadurch, daß wir *Vernunft* haben, so daß wir sagen können homo = animal *cogitans*[25]. Was ist das Wesen des cogitare, des Denkens?

Zum Denken gehört: *Selbst*erkenntnis, cogito *me* cogitare, gehört, daß der Mensch seiner *selbst* bewußt ist, oder daß die *per*ceptio = *ap*perceptio ist. Auch bei *Kant* kommt dieses eigentümliche »*Ich*-denke« hinzu. Nicht so, daß ein »Ich« *hinter* dem Denken stände und den Denkakt vollzöge, sondern so, daß *im* Denken *erfaßt* ist ein Ich, und das Denken immer in sich *bezogen* ist auf ein »Ich«.

§ 30. Durch diese Kenntnis und Erkenntnis der ewigen Wahrheiten und ihrer Abstraktionen geschieht es, daß wir zu *reflexiven* Akten erhoben werden. Die Kenntnis der ewigen Wahrheiten ermöglicht die Reflexion. Im Vollzug dieser Reflexion, dieser

[25] [Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, op.cit., p. 438 (Table de définitions).]

Rückwendung auf uns selbst, denken wir allerhand anderes *mit*, unter anderem das Sein, die Substanz.

Es dreht sich da etwas im Kreis herum. *Damit* ich überhaupt ewige Wahrheiten fasse, muß *ich* schon »Sein« denken und verstehen, und aus den ewigen Wahrheiten heraus erfasse ich in der Reflexion mein Ich. Welcher Zusammenhang besteht zwischen Ich und Sein? Was ist in Bezug auf den Seinsbegriff das Ich, welche Rolle spielt es in Bezug auf den Seinsbegriff?

Am Ich, *an* dem Seienden, das wir als »Ich« erfahren, *an* diesem Seienden wird abgelesen, was der Begriff »Sein« besagt. Das »Ich« ist *das*jenige Seiende, das exemplarisch vorzeichnet, was »Sein« *heißt*. Leibniz hat hier die Position Descartes': cogito sum. In diesem *»sum«* ist eigentlich gesagt, was »Sein« heißt.

Andrerseits, *sachlich* gesprochen, *gegen* Leibniz' Position: Wenn die Frage nach dem Sein zurückgeführt wird in irgendeiner Form auf den *Menschen*, und wenn gezeigt wird, daß die Bestimmung des Wesens des Menschen in bestimmter Hinsicht die Voraussetzung ist, damit man überhaupt das Problem des Seins entwickeln kann, so heißt das *nicht*, daß der Mensch als Ichsubjekt das exemplarisch gegebene Seiende ist in dem Sinne, daß er der Maßstab aller Dinge sei. In derselben Weise wird »Sein und Zeit« irrtümlich aufgefaßt. Gegenüber dem Subjektbegriff (des Ich) habe ich gezeigt, daß das Dasein zunächst *nicht Subjekt* ist.

Sofern der Mensch auf sich selbst als Seiendes bezogen ist, erfaßt er sich *selbst nicht*, wenn er sich erfaßt als *»Ich«*, sondern das Dasein des Menschen, diese (geschichtliche) Art des Menschseins, hat ihre Eigentümlichkeit *darin*, daß der Mensch (von vorneherein) ebenso auf die *Dinge* bezogen ist (d. h. auf das Seiende, das er nicht selbst ist), als auch auf solches Seiende, das er ist, auf das, was wir »Welt« genannt haben.

Die Zurückführung des Seins und das »Subjekt« wird überwunden durch den Nachweis, daß der Mensch zunächst gar nicht als *Subjekt* gegeben ist, sondern, daß der Mensch in der Art gegeben ist, daß *mit* ihm auch *Seiendes* gegeben ist. Die *Welt* ist *ursprünglicher als* das Subjekt-sein. –

Hier; (bei Leibniz) wird gesagt: Der Seinsbegriff wird nicht nur qua Begriff durch das Subjekt gegeben, sondern der Gehalt des Begriffes wird am Subjekt, am Zugrundeliegenden, an dem zuerst und eigentlich Seienden, abgemessen.

22. (zum Protokoll der 10. Sitzung, S. 633)

Also das Paradoxe in Leibniz' Position ist, daß die Tatsachenwahrheiten *als* Wahrheiten, d. h. aufgelöst in ihren Grund, daß diese nur von Gott erkennbar sind; und daß gerade deshalb, weil Tatsachenwahrheiten für *uns nicht* erkennbar sind, sie bedingt sind und als contingentes [Monadologie § 33] bezeichnet werden.

23. (zum Protokoll der 10. Sitzung, S. 634)

Wenn auch das Wesen des Urteils, der Aussage, wonach zu ihm gehört, daß das praedicatum inesse subjecto, das Enthalten des Prädikats im Subjekt – weil Leibniz die Erkenntnis von vorneherein *absolut* nimmt, also von der Stellung einer *völligen* Durchschaubarkeit *aller* Begründungszusammenhänge bis auf die letzten Identitäten, kann er sagen, daß jedes Subjekt, jedes vollständig erfaßte Ding, jede eigentliche Substanz *alle* ihre Prädikate in sich enthalten, die Monade ist die Darstellung der Welt selbst, des universum.

Jede Substanz enthält in sich alle ihre Bestimmungen, auch die vergangenen und zukünftigen.

Sofern aber die Substanz = logisches Subjekt, heißt das: jede Substanz enthält alle ihre Prädikate. Anders wie bei Kant! Bei Leibniz heißt Subjekt = Substanz = Monade.

Es ist eine Streitfrage der jeweiligen L[eibniz]-Auffassung, ob die L[eibniz'sche] Auffassung der Substanz, also seiner Monadologie, abhängig sei (und entspreche) von seiner Urteilslehre, seiner Logik, oder ob umgekehrt seine Logik Folge sei seiner Substanzauffassung in seiner Monadologie. Eine durchsichtige Darstellung seiner Wahrheits- und Urteils-lehre in einer Abhandlung, die erst

in neuerer Zeit veröffentlicht wurde; sie trägt keine Überschrift und wird nach den Anfangsworten »primae veritates« benannt. Sie findet sich in *Couturats* »ausgewählten und nicht herausgegebenen Fragmenten«[26] *S. 518ff.* Wichtig ist sie auch in Bezug auf das zweite Grundprinzip, den *Satz vom Grunde.*

»Die ersten Wahrheiten sind die, die dasselbe von ihm selbst aussagen, oder das Gegenteil von dem Gegenteil leugnen, wie A = A, oder A = non non A. Wenn es wahr ist, daß A = B ist, dann ist es falsch, daß A = non B sei. Ebenso ist eine prima veritas: ›jedes ist das, was es ist‹, ›jedes ist sich selbst ähnlich oder gleich‹, ›nichts ist größer oder kleiner als es selbst‹, und andere solche Sätze; sie auch einen verschiedenen theoretischen Grad haben (verschiedene Stufen der Rückführbarkeit haben) auf A = A, alle doch identica sind.« [Ebd. (S. 518)]

»Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti.« [Ebd.] »Immer ist das Prädikat im Subjekt oder im Vorausgehenden *drin.*« Das Wesen des Urteils ist: inesse praedicatum subjecto.

Aristoteles sagt: ἐνυπάρχειν.[27]

Allgemein besteht also das Wesen der Wahrheit in dem inesse des Prädikats im Subjekt.

Nun wird ein Unterschied gemacht:

In den *identischen* (Urteilen) ist die Zusammengehörigkeit des Prädikats mit dem Subjekt ausdrücklich, in den *übrigen* nur eingewickelt und muß durch eine Analysis der Begriffe aufgezeigt werden; und darin besteht der Beweis a priori. Alle *notwendigen* Wahrheiten sind a priori beweisbar. »A = A« ist *keine notwendige* Wahrheit nach Leibniz, weil sie gar nicht zurückgeführt werden kann; sie liegt vor aller Notwendigkeit, ist selbst der *Grund* aller Notwendigkeit.

Notwendige Wahrheiten sind solche, die *begründet* werden kön-

[26] [Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat. Paris: Alcan 1903 (Unveränd. reprograf. Nachdruck: Hildesheim: Olms 1966).]

[27] [Vgl. u. a. De interpretatione, 21 a; Analytica priora et posteriora, z. B. 75 a–b.]

nen (auf Identität zurückgeführt werden können), während bei den *contingenten* Wahrheiten das ausgeschlossen ist.

Es wird auf *Heideggers Arbeit »Vom Grunde«* verwiesen.[28]

24. (zum Protokoll der 11. Sitzung, S. 634ff.)[29]

5.II.36 Ergänzungen:

I. Auf eine Stelle des Protokolls, daß der Begriff des Seins *am* Ich gefunden sei: Zwar wird *jeder* Begriff *in* uns gefunden, insofern als *wir*; das Innen, das Denken die Begriffsbildung vollziehen, jeder Begriff gebildet wird durch ein Denken – jeder Begriff wird *in* uns gebildet, – aber damit ist noch nicht gesagt, daß nun jeder Begriff seinem *Inhalt* nach *an* uns ausgewiesen wird. Ich bin ja kein Baum, wenn ich »Baum« denke.

Nun sagt aber Leibniz § 30 [der Monadologie]: »en pensant *à* nous, nous pensons à l'*être*.« »Wenn wir an uns denken, denken wir an das Sein.« Was Sein heißt, finden wir nur, wenn wir an *uns* denken, uns als Seiendes vorfinden.

Wenn ich an mich denke, denke ich mich als Monade. Diese Monade ist der Begriff des Seins überhaupt. Indem ich an mich als Monade denke, fasse ich *dann* auch die *nackte* Monade und auf der anderen Seite auch *Gott*, via eminentiae. Die Mitte (zwischen nackter Monade und Gott), woran der Seinsbegriff gewonnen wird, *bin ich selbst*. – Eminentia bedeutet *Steigerung* und *Beseitigung der Grenzen*.

II. Wenn man die Frage nach dem *Sein* stellt, – was »Sein« heißt –, ist nicht *notwendig* damit gesetzt, daß dasjenige, woran das Wesen des Seins sich ausweist, der *Mensch* sein soll. Die *Frage* nach dem Sein kann ich freilich nur von *mir* aus stellen, von dem Menschen aus. Wenn ich die Frage als Frage stelle, die Frage-

[28] [Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes (1929). In: Ders., Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 123–175.]

[29] [Die das Protokoll ergänzende und verdeutlichende Mitschrift der 11. Sitzung von Wilhelm Hallwachs ist hier vollständig aufgenommen.]

stellung ausarbeite als *meine* Fragestellung, dann muß ich *meine* Frage und damit mich selbst explizieren. Indem aber meine Frage und ich selbst, der Mensch, auseinandergelegt wird, ist noch nicht gesagt, daß diese Frage nun auch den Menschen als das *exemplarische* Sein ansetzt, wie Leibniz es tut. Sofern der Mesch ist, sofern *ich* diese Frage nach dem Sein in einer Fragestellung ausarbeite, und den Menschen in seinem wirklichen Sein fasse, zeigt sich, daß der Mensch von vorneherein bezogen ist auf die *Dinge*, ja der Mensch ist *nie* auf sich selbst bezogen, er sieht *sich* immer durch die Dinge bzw. durch die Welt.

Der Mensch ist *eigentlich* nur begreifbar in seinem Sein durch sein *Da-sein*, während Baum, Tier, Stein, auch *Gott kein* Dasein haben wie der Mensch.

III. Auf die Frage eines Teilnehmers: *simile*, ähnlich, und *aequale*, gleich (an einer Stelle in Parallele gesetzt[50]). Worin besteht eine Ähnlichkeit? Ähnlich, simile, ist nur etwas, was identisch ist *in einer Hinsicht*. Zum simile *gehört* Identität.

Wie kann etwas *sich selbst gleich* sein? Zu einer Gleichheit gehören doch immer *zwei*.

(Bei Aufzählung von Identitäten): unumquodque est quale est[51] = ein jedes ist das, was es ist. Identität des Wesens gehört zu jedem Ding als solchem. Unumquodque sibi ipsi simile aut aequale est[52] = jegliches ist sich selbst gleich oder ähnlich. Simile und aequale wird bei Leibniz *oft* in demselben Sinne gebraucht. Im übrigen ist nur von *Leibniz* aus zu verstehen, daß jedes Identische auch sich *ähnlich* ist. Die *Monade* in sich selbst ist mit sich identisch, dasselbe, und trotzdem ist sie auch in gewisser Weise von sich verschieden. Dies ist nur aus Leibniz' Seinsbegriff zu verstehen.

An der vorgelegten Stelle wird aber offenbar simile und aequale einfach gleichgesetzt.

Die Monade ist nicht *einerlei*; es ist die Frage, wodurch ein

[50] [Primae veritates. In: Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, op.cit., p. 518.]

[51] [Ib.]

[52] [Ib.]

Wandel möglich ist, wenn etwas doch einfach ist. Diese Frage wurde schon früher erörtert (perception und appétit).

IV. (Cf. eine Teilnehmerfrage.) Es können nicht zwei gleiche Dinge sein (principium identitatis indiscernibilium). Es gibt nirgends und nie dasselbe zweimal. Zwei Bücher mit demselben Einband (»dasselbe« Grün). Das Grün des einen Einbandes ist dennoch ein anderes als das des zweiten. Farbig ist *dieses* Ding, und *dieses* Ding ist als farbig einmalig und einzigartig. Beweis: aus der perfectio Gottes! Damit ist nicht zu verwechseln: *grün* als *allgemeiner Begriff*; im allgemeinen Begriff, in der Abstraktion ist allerdings Gleichheit. Verschieden sind die Blätter, *diese* Blätter, als farbig – und nicht die *Begriffe*. Alle unsre Bestimmungen als verallgemeinerte sind daher in gewissem Sinne *unwahr*. Wir können das »dieses« eben nicht sprachlich ausdrücken. *Hegel* hat die umgekehrte Auffassung: nämlich: Die Sprache, sofern sie das Allgemeine ausdrückt, ist *»das erste Wahre«*. Die *Allgemeinheit* ist die Wahrheit.

Ein »dieses« ist immer »dieses«, aber indem ich sage: »dieses Blatt« *meine* ich zwar, indem ich sage »dieses«, nur das »jetzt« und »hier«, indem ich aber *sage »dieses«*, spreche ich schon *allgemein*, bin *nicht* bei der Diesheit, sondern bei der Allgemeinheit.

Leibniz dagegen meint das Einzigartige des jeweils Einzelnen als solchen.

*

Wir haben jetzt die wesentlichen Bestimmungen ([Monadologie] §§ 30–35) durchgesprochen, abgesehen von dem Begriff der *Idee*.

Offen bleibt noch die Frage, von der wir ausgegangen sind, nach dem Zusammenhang von dem Denken und den *notwendigen* Wahrheiten. Darauf ist später zurückzukommen.

Was den Begriff der *Idee* bei Leibniz angeht, so ist allgemein zu sagen: Nach Leibniz ist der Geist = denkendes, vernünftiges Wesen, (animal *cogitans*[33]).

[33] [Vgl. Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Extraits ... par Louis Couturat, op.cit., p. 438 (Table de définitions).]

Wie verhält sich das *cogitare* zur *idea*? Wie ist überhaupt ganz allgemein der Begriff und das Wort »Idee« zu verstehen?

Wörtlich heißt »Idee« das Gesehene, das Gesichtete. *Mit* darin liegt immer (gerade in der Neuzeit) nicht nur das Gesichtete, sondern das *Sehen* selbst, das *Sehen* des Gesichteten; – nicht mit den Augen, sondern das *Vorstellen* von etwas, eine Vorstellung.

Wenn wir nun fragen nach dem Verhältnis von Idee und cogitare: Das cogitare, Urteilen, Auflösen, Zurückgehen auf Gründe, bewegt sich immer in Ideen, bezieht sich auf das Vorgestellte und auf Zusammenhänge von Vorgestellten.

Der allgemeine Begriff von Leibniz zur Kennzeichnung des Gedachten ist *notio* = eine Kenntnis, die ich von etwas habe. Jedes Vorgestellte, jede Idee, gibt mit von etwas Kenntnis, wobei unentschieden bleibt, ob dies ein wirklicher Gegenstand oder etwas Eingebildetes ist. In jeder Vorstellung stelle ich etwas vor, nehme etwas zur Kenntnis. Eine solche Idee ist z. B. auch die Vorstellung von *»rot«*. Dieses Rote, das ich vor mich stelle, ist als vor mich Gebrachtes eine Idee; ebenso jeder Ton, Geruch, Geschmack usw., aber auch das Verhältnis zwischen zwei Dingen, das Größer- oder Kleinersein. Also nicht nur Allgemeinvorstellungen oder Wesensbegriffe, sondern *jedes* irgendwie Vorgestellte ist Idee.

Weil der Begriff »Idee« so ganz weit gebraucht wird, kann die Frage entstehen nach dem Unterschied der wahren und falschen Ideen. Eine Schrift Arnaulds gegen Malebranche 1683 befaßt sich mit der Auffassung der wahren und falschen Ideen.[34] Diese Gelegenheit hat Leibniz zu einer Äußerung benutzt. Aus dieser Anlage sind entstanden die *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* 1684, Gerhardt Bd. IV 422 ff., zwei Jahre vor dem Discours de métaphysique [Gerh. IV, 427–463]. Diese Abhandlung gibt die eigentliche Auffassung Leibniz' von der Erkenntnis.

Das Wesen des Erkennens (der Vorstellung) und seiner Wahrheit

[34] [Antoine Arnauld, Des vraies et des fausses idées. Cologne (Köln) 1683. In der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs steht versehentlich 1684. Das Protokoll der 11. Sitzung von Alberto Wagner (Anhang I.2, S. 635) nennt dagegen das richtige Erscheinungsjahr 1683 von Arnaulds Abhandlung.]

wird hier erörtert. Die Abhandlung ist wichtig gerade in Bezug auf den Zusammenhang, in dem wir selbst stehen und den wir in den folgen[den] Paragraphen der Monadologie suchen werden.

Eine *wirkliche* Erkenntnis: *cognitio perfectissima* ist clara, distincta, adaequata, intuitiva, als solche = perfectissima [Gerh. IV, 422]. Diese Darstellung der Unterschiede der Erkenntnis und des Prinzipes der Erkenntnis ist durchgeführt in Auseinandersetzung mit den Mängeln der *Descartischen* Erkenntnisbestimmung in seinen Meditationes (Akademie-Ausgabe [Adam/Tannery] VII). Die Descartes'sche Überlegung bezüglich der Erkenntnisprinzipien hat Zusammenhang 1. mit dem Ausgangspunkt: *cogito-sum* und 2. gleichzeitig mit dem Schritte, den Descartes unmittelbar aus diesem Ausgangspunkt macht: der *Erkenntnis Gottes*. Daraus ist zu sehen, das Erkenntnisprinzip Descartes' ist nicht bloß formal, sondern *metaphysisch*. Das Erkenntnisprinzip ist für Descartes gleichzeitig die Bestimmung der Wahrheit und des Seins. Id quod clare et distincte percipitur certum est.[35] Das *Gewisse* ist das Wahre; was wahr ist, das *ist*. Damit ist der innere Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Seinsbestimmung gegeben.

Bei *Leibniz* finden sich die zwei Bestimmungen clare et distincte, aber Leibniz geht über diese Bestimmungen *hinaus*. Er will das vollkommene Erkennen, das Wesen des Erkennens in seiner Vollendung feststellen. Leibniz hängt dabei nicht nur an die Descartes'sche Erklärung zwei weitere Bestimmungen *an*, sondern auf Grund seiner von vorhinein *umfassender* genommenen Bestimmung gibt er erst auch die weitere Fassung der Descartes'schen Kriterien selbst.

Eine *»dunkle«* Vorstellung (obscura) ist eine solche, welche nicht genügt, eine vorgestellte Sache wieder ins Gedächtnis zu rufen.[36]

[35] [Vgl. Meditationes de prima philosophia, Meditatio III, § 2 (»regula generalis«). In: Œuvres de Descartes (Adam/Tannery), op.cit., tom. VII, p. 35; Principia philosophiae, pars I, § 43. In: Œuvres de Descartes, tom. VIII/1, p. 21.]

[36] [Zu den folgenden Ausführungen und Erläuterungen vgl. Meditationes de cognitione, veritate et ideis (Gerh. IV, 422 f.).]

Ich habe z. B. einen Vogel gesehen. Man sagt mir, es sei ein Bussard. Eines Tages sehe ich wieder so einen Vogel; einer fragt: was ist das für ein Vogel? Die Vorstellung des erstgesehenen Vogels ist *dunkel*, wenn ich nicht imstande bin zu sagen: das ist so ein Vogel wie damals; wenn also meine Vorstellung von dem ersten Mal so verhüllt ist, daß sie mir nicht dazu dient, auf Grund dieser Vorstellung das jetzt sich Zeigende als dasselbe zu erkennen, dann ist dies eine *dunkle* Vorstellung.

Von Entelechie z. B. kann man eine dunkle Vorstellung haben, aber doch nicht bemerken, daß in irgendeiner Abhandlung grad von Entelechie gehandelt ist.

Oder: die vier Ursachen, causa materialis, formalis, efficiens und finalis, alles = Grund; wir reden von Ursache, haben dabei nur eine dunkle Vorstellung davon, die gar nicht genug wäre, in bestimmten Fällen zu sagen: das ist eine Ursache.

Eine Vorstellung ist *clara*, wenn ich ein Sichtbares habe, von dem aus ich die praesentierte Sache erkennen kann. Es ist eine *klare* Vorstellung, wenn sie ein Wiedererkennen des in der Vorstellung Gemeinten ermöglicht, so daß ich sagen kann: *dies ist dasselbe.*

Diese klare Vorstellung, mit der ich ein Wiederbegegnendes erkenne, kann trotzdem sein: *confusa.*

Ich habe eine klare Vorstellung von *»rot«*, wenn ich von einer auftretenden Farbe sagen kann, das ist rot. Es ist aber nicht nötig, daß ich dabei sagen kann die *Merkmale*, die zum Roten als Roten gehören, etwa im Unterschied zum Grünen. Ich habe den Vogel gesehen; es ist ein Bussard; ich kann genau einen Bussard als Bussard erkennen, trotzdem brauch ich nicht imstande zu sein zu definieren, wodurch sich ein Bussard von einem Habicht unterscheidet. Klare Vorstellungen sind wichtige alltägliche Erkenntnisse, die oft sehr viel sicherer sind als bloße Definitionen.

Wenn es dagegen möglich ist, die Merkmale, die in der Vorstellung liegen, mit der ich etwas erkenne, aus ihrem zerfließenden Zusammenhang herauszuholen, dann wird aus dieser klaren, aber zunächst zerfließenden (diffusa) Vorstellung eine *deutliche* Vorstellung = *distincta.*

Eine klare Vorstellung ist nicht einfach zunächst klar und wird dann hinterher auch noch confus, sondern *als* zunächst klare Vorstellung *ist* sie in sich confus, dann *als* confuse kann sie *distinkt* werden.

Um eine solche Vorstellung (z. B. eine Farbe) anderen deutlich zu machen, brauche ich nur im *Bereich* dieser klaren Vorstellung auf die Farbe z. B. rot hinzuzeigen. Es wird gezeigt. Wenn der Andere nun *blind* ist, es besteht dann nicht die Möglichkeit, ihm die Vorstellung als eine *klare* zu übermitteln; man kann ihm trotzdem erklären, um was es sich handelt: in einer gewissen *Entsprechung* (wie wir uns z. B. ultrarot oder ultraviolett deutlich machen). Es handelt sich darum, ob die Farbgegebenheit rot als rot sich überhaupt noch über eine *Klarheit* hinausführen läßt. Dies war für *Leibniz* keine Frage, weil er mathematisch-physikalisch und monadologisch zusammendachte. Für Leibniz ist klar, daß die Farbe ein *Phänomen* ist.

Wenn man bei der Farbgegebenheit selber bleibt, wobei Farbe noch *anschaulichen* Sinn hat (wie in Goethes Farbenlehre), dann kann über diese Stufe hinaus gar nicht mehr die Farbe als solche erkannt werden. Ich kann Farbe nur *sehen*, kann das Gesehene in seiner Mannigfaltigkeit erweisen, soweit daß bei Goethe das Farbige zu einer ganzen Welt wird.

Leibniz aber kann einem *Blinden* deutlich machen, was eine Farbe ist. Er müßte konsequent sagen: ein Blinder kann besser als ein Sehender wissen, was eine Farbe ist, weil er durch die Sinnlichkeit gar nicht gestört wird. (Ein Physiker z. B. denkt ultrarot.) Dieser Rückgang, den Leibniz in dieser Stufenfolge vollzieht, ist angelegt darauf, daß das eigentlich Vorgestellte und Gewußte = das rein *Gedachte* ist im Sinne der Identität und der Analyse in letzte Begriffe, wobei die sinnliche Anschauung gar nicht wesentlich ist.

Eine klare Vorstellung ist zunächst in sich verschlossen; die einzelnen Merkmale fließen ineinander. Dies kann beseitigt werden; die einzelnen Merkmale können herausgehoben werden; an diesen herausgehobenen Merkmalen habe ich eine ganz andere

Möglichkeit des Wiedererkennens, gleichzeitig aber auch eine höhere Stufe des Wissens.

Solche deutlichen Kenntnisse pflegen wir zu haben (tales habere solemus [Gerh. IV, 423]).

Leibniz spricht von Nominaldefinition [ebd.], er versteht darunter die Aufzählung, Unterscheidung, deutliche Abhebung der einzelnen Merkmale, hinreichend zu einer Unterscheidung *dieses* Gegenstands von einem anderen.

Wenn wir eine Vorstellung haben, die in ihrem Gehalt einfach ist, die in ihrem Gehalt nichts weiter unterscheiden läßt, dann *ist* die klare Vorstellung auch schon distinkt. Wenn aber, wie zumeist, eine distinkte Vorstellung eine solche ist, bei der die einzelnen Merkmale entfaltet werden können – (bei einer zusammengesetzten Erkenntnis; wenn ich habe die Vorstellung einer Farbe, stelle ich z. B. vor auch Ausbreitung, Helligkeit usw.) – wenn ich diese einzelnen Merkmale heraushebe, dann habe ich von der Farbe eine *distincte* Vorstellung.

Innerhalb dieser distinkten Vorstellung sind z. B. Ausbreitung – Helligkeit unterschieden. Trotzdem ist diese Vorstellung von der Farbe noch *inadaequat*, und zwar weil die einzelnen Merkmale – Helligkeit, Ausbreitung usw. – in sich noch *confus* sind. Es können einzelne Merkmale in der distinkten Vorstellung abgehoben und unterscheidbar sein, trotzdem kann das einzelne Merkmal *in sich* wieder konfus sein, sofern z. B. zur Ausbreitung andere Merkmale gehören, wie Dimension, Räumlichkeit. Eine deutliche Vorstellung ist meist ohne weiteres inadaequat.

Die Bestimmung der Vorstellung als einer *adaequaten* besteht darin, daß die Auflösung der in ihr beschlossenen Bestimmungen zurückgeführt ist *ad finem* [ebd.], bis dahin, wo eine Auflösung überhaupt nicht mehr möglich ist. *Dann* ist die Erkenntnis *adaequat*. Wenn bis zu den letzten Bestimmungsstücken die Auflösung durchgeführt ist, dann habe ich den ganzen Bau der Sache aufgelöst. Leibniz will nun nicht entscheiden, ob wir *Menschen* überhaupt eine solche adäquate Erkenntnis vollziehen können.

Wir gebrauchen *Zeichen*. Was z. B. ein Tausendeck ist, können

wir uns ganz exakt denken, können es uns aber nicht (anschaulich) vorstellen. Wir haben trotzdem eine (adäquate[37]) distinkte Erkenntnis, können alle die Bestimmungen aufzählen, die diesen Gegenstand als Gegenstand ausmachen. Da wir nicht jedesmal, wenn wir Tausendeck sagen, die ganze Definition dieses Gegenstandes aufführen, aber doch genau wissen, daß wir es *wissen*, was zu diesem Gegenstand gehört, gebrauchen wir ein Zeichen. Eine solche adäquate Erkenntnis, die wir nur durch Bezeichnung geben, ist *symbolica* (oder caeca, blind). Wir machen uns gewissermaßen selbst blind und zwar im Denken: »dies ist = A.«

Wenn ich dagegen meine Begriffe und deutlichen Vorstellung[en] nicht gleichsam abblende auf bloßen Zeichengebrauch, sondern das in der adäquaten Erkenntnis Herausgehobene in *einem Schlag* zugleich fasse, dann ist dies eine *intuitive* Erkenntnis – nicht so etwas, wie eine »Ahnung«, sondern eine ganz *bestimmte* Art der Vorstellung, der klaren, deutlichen, angemessenen, mit einem Schlag vollständigen. Diese Art von Vorstellung, worin die Sache totum simul praesens, eine solche Erkenntnis, die vollständige Erkenntnis, (perfectissima), intuitus ist = *Gottes* Erkenntnis. Das entspricht dem früher Gesagten, daß der Leibniz'sche Erkenntnisbegriff von vorneherein der Begriff der *absoluten* Erkenntnis ist, in dieser bestimmten theologischen Auffassung.

Auf Grund dieser Erörterung entscheidet Leibniz, was eine *wahre* und was eine *falsche* Idee oder Vorstellung überhaupt ist.

Dies ist in der nächsten Stunde zu Ende zu bringen, ferner der Beweis des Daseins Gottes und der Gottesbegriff, die Idee Gottes.

[37] [Das Wort »adäquate« ist mit Bleistift eingeklammert und ebenfalls mit Bleistift darübergeschrieben: distinkte.]

25. (zum Protokoll der 12. Sitzung, S. 640ff.)[38]

12.II.36

Ergänzungen

I. Eine distinkte Erkenntnis (d. h. eine solche, die die Bestimmungen des Gegenstands voneinander unterscheidet) kann *einfach* sein, d. h. eine Erkenntnis von etwas, was in sich einfach ist, das in sich die notio [sui] ipsius hat.[39] Eine solche notio distincta primitiva ist *intuitiv* [Gerh. IV, 423], ist simplex testimonium sensuum [Gerh. IV, 422], sinnliche Wahrnehmung.

II. Sehr oft besteht die Möglichkeit, daß eine Vorstellung, die klar ist, trotzdem konfus sein kann. Jede Monade ist in sich bezogen auf das Universum. Aber dieses »In-sich« ist für jede Monade *verschieden*. Jede Monade hat für ihren Blick (auf das Universum) einen besonderen Gesichtspunkt. Innerhalb dieser ihrer perceptio ist vom Universum immer nur ein gewisser Ausschnitt *distinkt* gesehen, das andere ist confus.

III. zu [Monadologie] *§ 83* »chaque esprit est comme une petite divinité dans son département«. Jede menschliche Monade ist eine kleine Gottheit in ihrem Bereich kraft ihrer cognitio intuitiva *(Gottes)*.

*

Wenn wir diese einzelnen Bestimmungen überschauen und betrachten, die bezüglich der cognitio gegeben worden sind, können wir fragen, *worauf beziehen sich* diese einzelnen Charaktere clara, distincta, adaequata usw. Sie beziehen sich auf die Art der Gegebenheit des *Gegenstandes*; *so* kann man es sich zunächst vorläufig klarmachen, wenn [man] diese Abhandlung (de cognitio etc.[40]) herauslöst aus dem Gesamtzusammenhang der Arbei-

[38] [Die das Protokoll ergänzende und verdeutlichende Mitschrift der 12. Sitzung von Wilhelm Hallwachs ist hier vollständig aufgenommen.]

[39] [Leibniz, Meditationes de cognitione, veritate et ideis (Gerh. IV, 422–426; hier 423).]

[40] [Meditationes de cognitione, veritate et ideis (Gerh. IV, 422–426).]

ten Leibniz', und nur *darauf* achtet, daß hier von *Erkenntnis* die Rede ist. Bedenken wir aber, daß die cognitio nicht einfach so ein beliebiges Verhalten des Menschen ist, sondern daß durch cognitio das *Wesen* der *Monade* überhaupt bezeichnet wird, dann zeigt sich gleichzeitig in dieser Abstufung der Charaktere der cognitio eine gewisse Stufung *metaphysischer* Art, nämlich des *Seins* der Monade selbst. Und *so* muß die Abhandlung gelesen werden. Ihr *eigentlicher* Gehalt ist die *metaphysische* Stufung innerhalb der Monade selbst. Diese *Grade* der *Erkenntnis* sind *verschiedene* Arten des *Seins*.

Wir sind zu der eigentlichen Frage, was Leibniz unter *Idee* versteht, noch nicht gekommen.

Was sagt Leibniz über die Idee? *Idea* ist für Leibniz (im Gegensatz zur vorangehenden neuzeitlichen Philosophie) *nicht* jedes *beliebige* Vorgestellte, nicht ein jegliches, wobei wir uns etwas denken können. Welche notio ist für Leibniz eine Idea?

Wenn ich über einen Gegenstand etwas wissen will, muß ich seine *Möglichkeit* wissen. Die wird ausgesagt in der *Realdefinition*.

Was meint eine *Realdefinition*?

Was heißt hier *real*?

Real kommt von *res* = Sache.

Realis ist: zur *Sache gehörig*.

Realitas ist *Sachheit*, sie umfaßt alles, was zu einer Sache *gehört*.

Was zu einer Sache gehört, ist das, was eine Sache *ist*, oder das *Wesen* der Sache.

Realitas ist *essentia*.

Eine *Realdefinition* ist diejenige Definition, die das Wesen der Sache selbst auseinanderlegt. Sie ist der Nachweis, daß die Bestimmungen, die zu einer Sache gehören, *zueinander* gehören, d. h. sich nicht widersprechen. Nur, wenn wir von einer res eine Realdefinition haben, also ihr *Wesen* auseinanderlegen können in seiner *Möglichkeit*, d. h. in seiner Widerspruchsfreiheit, nur dann haben wir von der Sache eine *Idee*. Leibniz *schränkt* also den Begriff der Idee (seinen Vorgängern gegenüber) *ein*. Leibniz kam auf diese

Auffassung der Idee bei Gelegenheit des ontologischen Gottesbeweises.

Leibniz bringt im vorletzten Abschnitt [Gerh. IV, 425 f.] dieser Abhandlung (de cognitione etc.) eine Kritik des Erkenntniskriteriums, das Descartes verwendet hatte, indem er zeigt, daß es nicht nur nicht genügt, das Kriterium auf die claritas zu beschränken, sondern daß man auch sagen muß, *wodurch* das Klare sich von dem Dunkeln unterscheidet.

Wir kehren nach dieser Abschweifung zur Monadologie zurück.

Der ganze Abschnitt §§ 29–36 steht in dem Grundzusammenhang des Aufbaus des Ganzen der Monade.

Diese Monade, die wir selbst sind, wurde ausführlicher behandelt, weil eben diese Monade diejenige ist, die *philosophiert*. Zu dieser Monade gehört die Metaphysik selbst; in ihr wird all das erreicht, was über die Monade im Ganzen, die Monade überhaupt und über den ganzen Stufenbau der Monaden und über das *Seiende* im *Ganzen* gesagt werden kann.

Jetzt schließt sich an an die Monade »Mensch« die Monade »Gott«.

Wie ist der *Übergang* von der Behandlung der Monade »Mensch« zur Behandlung der Monade »Gott?

Leibniz braucht ein Prinzip, um diesen Schritt machen zu können. Es wird nicht so vorgegangen wie vorher durch einfache Feststellung der Stufen. Es wird nicht gesagt: es gibt *außerdem* noch Gott, sondern es bedarf einer ganz bestimmten Vorbereitung dieses Schrittes zu Gott. Genauer gesagt: es handelt sich um das Prinzip des zureichenden Grundes.

Es wird festgestellt, daß auch die Tatsachenwahrheiten (veritates contingentes) einen Grund haben müssen. Trotzdem wir gerade bezüglich der Tatsachenwahrheiten zu keiner letzten ratio *kommen* können, *gibt* es sie, *gilt* das Prinzip. Mit Hilfe der Anwendung des Satzes vom Grunde auf die Tatsachenwahrheiten wird der Schritt getan zur Setzung einer höchsten Monade, einer höchsten Substanz (§ 40 substance suprême).

Ein solcher Schritt – mit Hilfe des Satzes vom zureichenden

Grunde –ausgehend von den Tatsachen hinführend zu Gott – ist der Gottesbeweis *a posteriori*. (Ein Beweis a *priori* dagegen ist der Beweis aus dem *Begriff* Gottes.) Der Beweis a posteriori geht bis § 39.

Was folgt dann?

Das jetzt in seiner Existenz gesicherte Wesen (Gott) wird in seinem Wesen selbst entfaltet. Der Begriff Gottes soll klargelegt werden. Sein eigentliches Merkmal ist = *ens perfectissimum*.

Es wird gezeigt, und zwar durch die Darlegung selbst, daß wir eine *Idee* Gottes haben, d. h. daß wir die *Möglichkeit* Gottes einsehen. Und das ist der Punkt, bei dem wir auf die Abhandlung (de cognitione etc.) zurückkommen, in der Leibniz seinen Begriff der Idee entwickelt hat.

Leibniz sagt, daß es nicht genügt, überhaupt so eine Vorstellung über Gott zu haben. Leibniz hat als erster gezeigt: um überhaupt aus dem *Begriff* Gottes (als eines vollkommensten Wesens) auf die Notwendigkeit seiner *Existenz* zu schließen, muß ich zuvor die *Möglichkeit* dieses Wesens gezeigt haben, d. h. die Widerspruchslosigkeit eines solchen Wesens in sich [vgl. Gerh. IV, 424].[41] Deshalb wird jetzt der Begriff entwickelt im Übergang zu dem Beweis.

Damit bringt Leibniz in den ontologischen Gottesbeweis einen neuen Gedanken (§§ 40–48 Monadologie).

§ 40 und 41 entwickeln den Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens in seiner Möglichkeit.

§ 42 wird ein Hinweis gegeben auf den Unterschied zwischen Gott als ens perfectissimum und der wesensmäßigen Unvollkommenheit der Geschöpfe. Dies ist ein Zwischengedanke, nur um die perfectio dei abzuheben.[42]

Wie gliedert sich das Folgende?

[41] [Vgl. dazu auch die Mitschrift von Karl Ulmer: »Anlaß zu dieser Bestimmung der Idee war für Leibniz die Unzulänglichkeit des bisherigen Gottesbeweises, der diesen einzig aus dem Begriff, d. h. einer Nominaldefinition führte (*siehe* Gerh. IV, S. 424 ff.; ›Discours [de metaphysique]‹ § 24 ff. [Gerh. IV, 449 ff.]).«]

[42] [Nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »(Hat mit Beweisgang nichts zu tun.)«]

Gott ist nicht nur der Ursprung der geschaffenen Wesen ihrer *Existenz* nach, sondern auch nach ihrer *essentia*, ihrer Wesenheit.

In *§ 43 und 44* wird gezeigt, daß auch die *Wesenheiten* eines Grundes bedürfen. Dieser Grund ist Gott. Wir haben hier den

I. Beweis der Existenz Gottes als des Grundes der Wesenheiten.

In § 45

II. Beweis der Existenz Gottes a priori,

III. Beweis a posteriori aus der Existenz der Tatsachen.

§ 46: Die Frage, in welcher Weise die ewigen Wahrheiten von Gott abhängen, wurde schon in *§ 43* behandelt. Es wird in § 46 ergänzend auf § 43 zurückgegriffen. Es fragt sich, in welchem Sinne die essentia von Gott abhängt, nur vom *Willen* Gottes, oder vom Verstand *Gottes*? (Gegen Descartes) Es gibt freilich Wahrheiten, die vom *Willen* Gottes abhängen, nämlich die veritates contingentes.

§ 47 Gott wird jetzt ausdrücklich als schöpferische *Monade*, und als die *eigentliche* Monade gefaßt. Gott allein ist die ursprünglichste Einheit, das höchste Seiende. Im Gegenbegriff dazu: das Verhältnis zu dem Geschaffenen, Beschränkten, Abhängigen.

§ 48 Unterschied zwischen der göttlichen und der geschaffenen Monade. – Zu *Beginn* der Monadologie wurde über die Monade *überhaupt* gesprochen als in-sich-stehender Einheit, dann wurde gezeigt eine pluralitas in der Monade = perceptio und appetitio. Genauso ist der Gang in § 48. Aber es besteht *ein* Unterschied: nämlich die *Macht* Gottes ist der Ursprung von allem.[43] Früher hatten wir hinsichtlich des inneren Baus der Monade *zwei* Momente, *jetzt* haben wir *drei*.

Von hier aus gesehen (§ 48) war es in Ordnung, daß damals (§ 12) die *vis* gehandelt wurde; und zwar ist die vis auch bei den *geschaffenen* Monaden = subjectum im eigentlichen Sinn = das eigentlich Substanzielle in der Monade, die eigentliche *Basis* (diese Basis spielt eine Rolle bei *Schelling* bei der Construktion des Absoluten).

[43] [Ergänzung nach der Mitschrift von Karl Ulmer zu § 48 der Monadologie: »Bemerkenswert die Bestimmung Gottes als erste: *puissance* [...]«.]

Dies war der Aufriß des Aufbaus.

Wenn wir nun diese Zusammenhänge ganz allgemein überschauen, kommen wir auf ein Verhältnis zwischen der Frage nach dem *Sein* und der Frage nach *Gott*. Inwiefern? Gott ist, wo das Wesen des Seins selbst verwirklicht ist. Die Idee Gottes (von allem Theologischen wird hier abgesehen) spielt die metaphysische Rolle als *Maßstab* für das, was überhaupt »Sein« heißt. Was *eigentlich* Seiend ist und *eigentlich* ist, wird in der Idee Gottes gesetzt.

So wird in einer einheitlichen Weise (wie schon bei Plato und Aristoteles) ein eigentümlicher Zusammenhang gesetzt zwischen der Frage nach dem Sein überhaupt und der Frage nach dem höchsten und eigentlichen Sein, zwischen ens in communi und summum ens, ein Zusammenhang der Prinzipien der Ontologie und der speziellen Metaphysik. Alle Metaphysik ist *Onto-theologie*.

Das ὄν wird gemessen am göttlichen Seienden, und dieses ὄν selbst wird (wiederum) bestimmt am Maßstab des *logos*. Damit haben wir die ganze abendländische Metaphysik. Metaphysik ist die Frage nach dem Seienden als solchen (dem Seienden überhaupt) *im Ganzen*.

Dieser innere Aufbau der Metaphysik ist bei *Aristoteles* besonders deutlich, wo er schwankt, indem er die πρώτη φιλοσοφία in Zusammenhang bringt mit der Theologie.[44] Bei *Hegel, Kant, Leibniz* findet sich je nach ihrer Fragestellung dieser Zusammenhang in verschiedener Gestalt.

Wie ist es bei *Descartes*? Er geht doch nur aus vom cogito-sum. *Ich* habe *absolute Evidenz*. Es könnte aber doch sein, daß dieses Kriterium, daß meine absolute Evidenz eine *Täuschung* ist. Diese Möglichkeit der Täuschung kann beseitigt werden durch den Nachweis der Existenz Gottes. Die Existenz Gottes aber muß bewiesen werden aus der Klarheit, der Evidenz! Descartes will beweisen: mein Kriterium ist in Ordnung. Daß es in Ordnung ist, kann nur bewiesen werden durch die Existenz Gottes; Gottes Existenz kann aber nur bewiesen werden durch klare und deutliche

[44] [Metaphysica E 1, 1025 b 1 – 1026 a 32, bes. 1026 a 18 sqq.; K 7, 1063 b 36 – 1064 b 14, bes. 1064 b 1 sqq.]

perceptio. Es gibt nur cogitationes, unter diesen cogitationes findet sich die Idee Gottes!

Von *Leibniz* aus gesehen, ist Descartes' Beweis nicht stringent, weil Descartes es unterläßt, die Idee Gottes zu *erklären* und Gott als *mögliches* Wesen zu erweisen.[45]

Dieser ontologische Gottesbeweis, der Beweis Gottes aus dem Wesen und Begriff, ist zurückzuführen auf *Anselmus*.[46] *Thomas*[47] lehnt den Beweis ab; er sagt, man kann aus der Idee, die wir von Gott haben, die Existenz Gottes nicht beweisen, weil wir gar keine Idee Gottes haben, so daß wir entscheiden könnten, daß er möglich ist. Der Ausgangspunkt des Beweises: das Wesen Gottes, kann uns nicht hinreichend gegeben sein. *Wäre* er gegeben, dann wäre der Beweis möglich.

Leibniz sagt dagegen: Diese Idee Gottes *haben* wir; wir können also die Möglichkeit dieses absolut vollkommenen Wesens uns hinreichend bestimmt vorstellen. Deshalb ist auch ein Beweis seiner Existenz möglich [vgl. Gerh. IV, 424].

Kant lehnt den ontologischen Beweis ab: In der Realität ist nicht enthalten die Existenz. Dasein, Existenz, ist kein reales Prädikat.[48] Die Ablehnung des Beweises ist bei Kant viel grundsätzlicher als bei Thomas. Bei diesem beruht die Ablehnung nur darauf, daß er sagt: wir können die Idee Gottes nicht erkennen. Kant dagegen sagt: Auch wenn wir sie erkennen könnten, zum *Wesen* einer Sache gehört ja gar nicht die Existenz. Existenz ist kein reales Prädikat.

[45] [Vgl. Meditationes de cognitione, veritate et ideis; Gerh. IV, 424.]

[46] [Anselm von Canterbury (1033–1109), Proslogion (um 1077/78), bes. Cap. II: Quod vere sit deus.]

[47] [Vgl. Thomas von Aquin (1224/25 (?) – 1274), Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi, lib. I, dist. 3, quaest. 1, art. 2 ad 4; Summa theologica, pars I, quaest. 2, art. 1; Summa contra gentiles, lib. I, cap. 10–11; Quaestiones disputatae de veritate, quaest. 10, art. 12.]

[48] [Vgl. Kritik der reinen Vernunft A 598, B 626.]

Wir müssen diesen Abschnitt der Monadologie, der von der höchsten Monade handelt, in doppelter Hinsicht lesen:

1. sofern die Monade, als höchstes Seiendes, als solche aufgezeigt wird. Zugleich
2. sofern damit der Maßstab des *eigentlichen* Seins gesetzt ist.

Es sind drei Beweise:

I. *A posteriori*

Ganz gewöhnlich wird der Beweis a posteriori so geführt: Jedes Ding hat eine Ursache. Die Dinge selbst sind *endlich*, haben nicht ihre Ursache in sich selbst ...[49]

Von diesem allgemeinen Gedankengang unterscheidet sich Leibniz. Er geht von der contingenten Wahrheit aus, die nicht ad finem geht; *wir* kommen damit nicht zu ratio sufficiens ...[50]

Wir müssen, um diesen Beweis zu verstehen, nicht auf den allgemeinen aposteriorischen Gottesbeweis sehen, sondern die Position als monadologische Position.

Es handelt sich dabei um die kontingenten Wahrheiten. Was ist das Eigentümliche derselben? Wo ist der eigentliche Absprung zu dem hinreichenden Grund?

Man kommt (bei dem Ursachesuchen) nicht *weiter* in der Analyse. Man kommt nicht nur nicht weiter, sondern man kommt eigentlich immer mehr *zurück*. Es wird immer *endloser*, sofern jedes, was ich auseinanderlege, wieder und wieder auseinandergelegt werden kann. Je weiter ich aber zurück steige, umso weniger komme ich zu einer ratio, weil ich immer mehr davon wegkomme. Also wird hier gesagt, daß die ratio, je mehr ich den kontingenten Wahrheiten und den Tatsachen nachgehe, umso weniger gefunden wird im Bereich der Monade. Jede Monade findet die ratio nicht *in* sich, also ist sie notwendig außerhalb. Es muß außerhalb der Reihe, d. h. außerhalb jeder endlichen Monade der Grund sein.

Der nächste Schritt ist der: Dieser letzte Grund muß sein ein Seiendes, das *welchen* Charakter hat?

[49] [Die Punkte kennzeichnen eine Auslassung in der Mitschrift oder einen nicht ganz ausgeführten Gedanken im Seminar.]

[50] [Vgl. die vorangehende Anmerkung.]

Es ist notwendig, daß zu dessen Wesen die *Existenz* gehört. (*Gerhardt VII 303:*[51]) aliquid necessarium cujus essentia est existentia.

Dieser letzte Grund ist

1. *nicht* in *der Reihe*
2. er ist positiv: *in sich notwendig*
3. er ist *überragend*, alles Andere umfassend, mit in sich einschließend (universalis, eminens).

Einen solchen Ursprung nennen wir Gott.

§ 39: Weil dieser hinreichende Grund der Grund von *Allem* ist, und weil Alles unter sich einig ist, bedarf es auch nur eines einigen, einzigen (Grundes).

§ 40 Nachweis der Möglichkeit Gottes = daß wir eine Idee haben von Gott, daß wir sein Wesen als ens perfectissimum erkennen. Der Beweis der Möglichkeit dieses Wesens muß geführt werden auf Grund des bisher Gezeigten.

Dieses Höchste, Eine, Einzige umfaßt also alle Gründe und ist notwendig.

Daraus folgt zunächst: Mit dieser Idee Gottes, als des einzigen, universellen, notwendigen Wesens, ist gesetzt, daß es *außerhalb* Gottes unmöglich etwas gibt, was mit ihm als gleichstehend in Widerstreit stehen könnte. Also die Möglichkeit eines Widerstreites ist von vorneherein ausgeschlossen. Der *Grund* ist möglich auf Grund der *Unmöglichkeit* eines Widerstreits. Jede Gelegenheit, jeder Ansatz zu einem Widerstreit mit seinem Wesen *fehlt* auf *Grund* seines Wesens. Der Grund ist in sich möglich, und möglich ohne jede Schranke.

Hierbei ist Leibniz' Begriff der *Möglichkeit* zu verstehen! Es ist verschieden von allen bisherigen und allen nachkommenden Begriffen von Möglichkeit. Des Leibniz' Gedanke ist wieder verlorengegangen!

Wir können a priori vermuten, daß, *wenn* Leibniz' Philosophie in *Ordnung* ist, der Begriff der Möglichkeit ein *anderer* sein *muß*.

[51] [De rerum originatione radicali (23. November 1697). Das lateinische Zitat ist umgestellt und etwas verändert.]

Weil der Begriff des *Seins* bei Leibniz neu ist, müssen sich dementsprechend auch die Modalitäten, der Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit ändern. Mit dieser Aufgabe der Neuklärung hängt zusammen die nähere Bestimmung von dem, was Realität und das Reale, die essentia bedeuten. Das soll in der nächsten Stunde durchgesprochen werden.

26. (zum Protokoll der 13. Sitzung, S. 647ff.)[52]

19.II.36

Ergänzungen

I. betr. »Meditationes de cognitione, veritate et ideis«[53]

Die Frage entsteht nach dem Begriff der *Idee*. Nach Leibniz ist nicht jede beliebige Vorstellung schon eine Idee, sondern sie ist es nur dann, wenn das Vorgestellte in einer Realdefinition uns zugänglich ist. In dieser Hinsicht unterliegen wir oft einer Täuschung. Wir meinen eine Idee einer Sache zu haben, und im Grunde haben wir sie doch nicht. Beispiele sind die Vorstellungen der »größten Zahl« und der »schnellsten Bewegung«.

Die »Idee einer schnellsten Bewegung« [Gerh. IV, 424] – daran, scheint es, ist nichts auszusetzen. Sobald man aber dieses Vorgestellte auseinanderlegt, zusieht, wie die Bestimmungen einer schnellsten Bewegung unter sich verträglich sind, begegnen Unstimmigkeiten.

Der Nagel auf dem Reifen eines sich drehenden Rads habe die schnellste Bewegung erlangt; wir brauchen uns das sich mit der gleichen Geschwindigkeit weiter drehende Rad dann nur erweitert denken, dann wird ein Punkt auf dem erweiterten Radreifen eine *noch* schnellere Bewegung haben als die schnellste.

So bewegen wir uns in Vorstellungen, die scheinbar Ideen sind; aber es stecken Unverträglichkeiten in der Vorstellung; also ent-

[52] [Die das Protokoll ergänzende und verdeutlichende Mitschrift der 13. (und letzten) Sitzung von Wilhelm Hallwachs ist hier vollständig aufgenommen.]

[53] [Gerh. IV, 422–426.]

spricht ihr keine Realdefinition; also ist das Vorgestellte selbst kein Wahres, keine Idee.

II. Betrifft den *Gottesbeweis* mit Hilfe des Satzes vom Grunde auf dem Weg der Betrachtung a posteriori.

Das Entscheidende ist der Gedanke des *Ausgedehnten*. Das Ausgedehnte ist Aggregat eines endlos Teilbaren. Mit dem Fortschritt der Teilung kommen wir in immer größere Mannigfaltigkeiten. Auf diesem Weg, im Bereich der Erscheinungen und a posteriori kommen wir daher überhaupt nicht auf einen Grund, und damit überhaupt nicht zu dem, was wir als Welt bezeichnen; in ihr ist keine ratio zu finden. Also muß dieser letzte bestimmende Grund = unum *extra*mundanum sein.[54]

III. betr. den Begriff der *»Basis«* bei Schelling. Er tritt bei Schelling in *ähnlichem* Zusammenhang auf wie bei Leibniz. Trotzdem ist der Zusammenhang andersartig.

Die *»Basis« hängt bei Schelling* mit der Frage nach dem »Absoluten« zusammen. Schelling befindet sich im Gegensatz zu *Hegel*, der das Absolute als »Idee« bestimmt hat. Bei Schelling ist die Idee zunächst das vorgestellte wahre Wesen. In der Kant'schen Bestimmung ist Idee eine Totalität; Idee ist Vorstellung eines *Ganzen* (wie Welt, Seele, Gott).

All diese verschiedenen Kennzeichnungen werden im Ideebegriff des Deutschen Idealismus verkoppelt.

Ein Hauptmoment ist dies: im Ideebegriff ist das Seiend-sein des Seienden. Es handelt sich aber nicht um den besonders vorgestellten Gehalt, sondern idea schließt in sich das *ἰδεῖν*. Zum Wesen der Idee gehört das *Sich*-vorstellen. Idee ist nicht ein Vorge*stelltes*, sondern *Wirklichkeit* selbst in ihrem Wesen, *die* Wirklichkeit, die dieses Wesen selbst in der Vorstellung hervorbringt und schafft. Idee ist so der Ausdruck für *Gott*. Idee ist nicht das *Objekt* des Gottes, sondern der Geist *selbst*.

Die große Rolle, die der Basisbegriff bei Schelling spielt, hängt damit zusammen, daß er (gegenüber Hegel) zeigt: das Absolute

[54] [De rerum originatione radicali; Gerh. VII, 302.]

ist nicht nur Geist als Idee des *schöpferischen Denkens* der *Wesenheiten*, sondern Schelling sucht zu zeigen: zum Absoluten gehört *mit* die *Natur*, d. h. dasjenige, was *nicht* rational ergründet werden kann. Das Absolute ist nicht reine Rationalität, sondern ebenso sehr *auch* absolute *Dunkelheit*.

Erst die *Identität beider* (Rationalität und Dunkelheit) ist das Absolute.

Diese *Natur* im Absoluten, dieses *Dunkle* nennt Schelling: die *Basis*, das, was dem absoluten Wissen und Wollen als Grund zu Grunde liegt.[55]

*

Wir stehen bei der Frage nach den Voraussetzungen der zwei noch ausstehenden Gottesbeweise.

Der IIte (§§ 43–44 Monadologie) nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung ein. Er ist kein apriori-Beweis im Sinne des alten ontologischen Gottesbeweises. Er nimmt Bezug auf die *essentia*. Schon in der vorigen Stunde stießen wir auf Schwierigkeiten bezüglich dessen, was Leibniz in den §§ 43, 44 sagt.

Was heißt es, daß hier die Möglichkeiten *reell* genannt werden?

»es gibt *Reales* in der Möglichkeit« [§ 43]. Und in Bezug darauf wird gefragt nach der *Quelle* dieses Realen.

Diese Frage führt auf die Notwendigkeit eines Grundes, der Gott ist.

Was heißt: das *Reale* in der Möglichkeit? Inwiefern gehört zum

[55] [Ergänzung zu Schellings Begriff der *»Basis«* nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »(Hinweis auf Schelling, bei dem im Zusammenhang mit dem Begriff der Freiheit ebenfalls der Basis-Begriff vorkommt.)«

In Schellings berühmt gewordener Formulierung in seinen »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände« (1809) wird »die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest« als das »Verstandlose« und »vorausgehende Dunkel« eingeführt, deren »nothwendiges Erbtheil« die »Finsternis« ist (in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. (Hg. K.F.A. Schelling.) I. Abt. Bd. 7: 1805–1810. Stuttgart und Augsburg: Cotta 1860, S. 331–416; hier S. 360, vgl. auch S. 353 (zum Begriff »Basis«)).]

Möglichen ein Reales? Dies ist doch bei dem *heutigen* Begriff von Möglichkeit unmöglich. Ein Mögliches gibt es nur, wenn ein »Was« da ist, und wenn dies in sich widerspruchslos ist. Zur Möglichkeit gehört das formale Prinzip überhaupt oder das nackte Mögliche. Das formale Prinzip der Widerspruchlosigkeit: *wenn* es widerspruchlos sein soll, muß es auch ein *reales* sein; es muß etwas sein, *was* widerspruchlos ist.

Daß es überhaupt Realität, ein So und So gibt, dazu braucht es einen Grund, daß es überhaupt *was* gibt, und nicht *nichts*.

(Der Gegensatz zum Nichts, zum *Nicht*-was, das Reale heißt auch das »Ichts« = das Etwas, das Was.[56])

Es muß ein Vorstellen sein, das schöpferisch die Was-heiten bildet, sie zum ersten Mal entwirft und damit sie überhaupt *sein* läßt.

Leibniz sagt an anderer Stelle: »Es handelt sich hier um das Problem des Grundes der Realität des Möglichen oder um die Realisation des Realen.«[57] – nicht um die Verwirklichung des Realen, sondern darum, daß es Ideen, d. i. reine Washeiten im Verstande Gottes gibt. Gott ist *als* dieses ursprünglich Vorstellende, als die eigentliche und erste Monade = der Bereich, in dem die Washeiten als solche erkennt werden; sie werden ursprünglich im Verstand Gottes gebildet.

Auf Grund dieser Anführung der Beziehung zwischen Möglichkeit, Realität, Idee Gottes und Region wird § 44 der eigentliche Beweis vollzogen.

Der Beweis geht aus von den Ideen, der Realität, dem realen Sachgehalt des Möglichen. Nun wird gezeigt, daß dieses Mögliche, damit es überhaupt möglich sein kann, damit überhaupt so etwas als Möglichkeit sein kann: muß *was* sein?

Dieses Mögliche ist in § 43 in Zusammenhang gebracht mit den Ideen. Hier geschieht ein bestimmter Schritt (den Descartes schon gemacht hat) über die Idee in Bezug auf den Gottesbeweis.

Idea ist bei Descartes = das *Vorgestellte*. Vorgestellt ist dabei immer ein *Etwas*, res, realitas.

[56] [Vgl. im Hauptteil Abschnitt Nr. 5 (S. 396) von Heideggers Manuskript.]
[57] [Vgl. Essais de Theodicée II, § 189; Gerh. VI, 229.]

Diese realitas als eine *vorgestellte* ist
= realitas *objectiva*.

Zu jeder Idee gehört eine realitas objectiva = ein Vorgestelltes als Vorgeworfenes – objectum, das Gemeinte *als* Gemeintes (s. III. Meditation).

Descartes sagt: wir haben Ideen, wir stellen vor, also ist in diesem Vorstellen objiziert: Realität.

Wenn ich nun ganz allgemein frage nach dem Grund einer Idee – ?

possibilitas = essentia

a) contradictio

b) realitas – immer nur gegeben als idea.

c) bleibt einstweilen offen.

Possibilitas, realitas und idea gehören zusammen. Realitas ist der materiale Bestand der possibilitas. Realitas *ist* nur überhaupt als idea.

Es wird nun gefragt: worin haben die Möglichkeit oder die Wesenheit, der Was-charakter oder die Idee ihren Grund?

Der Beweis geht aus von der essentia. Was die Durchführung des Beweises betrifft: Die Frage geht nach dem *Grund* der idea, *warum* Idee = realitas und possibilitas sein kann.

Was ist der sachhaltige Grund einer Idee? Der Beweisgang in § 44 ist angelehnt an den Beweisgang des Descartes. Zum Verständnis ist notwendig, daß wir uns den Begriff der Idee nach einer anderen Hinsicht klar machen.

Zu Idee gehört ein Vorgestelltes = realitas objectiva. Damit aber ein *Vorgestelltes ist*, muß ein *Vor*stellen sein. Es gehört zur Wirklichkeit einer Idee ein *Vorstellen*. *Dieses* nennt Descartes: = *realitas formalis* oder *actualis* – Sachheit, gegründet und bezogen auf ein aktives, im Vollzug-befindliches Vorstellen.

Zu jeder Idee gehört also:

1 realitas objectiva.

2. realitas formalis [sive] actualis.

(Im Deutschen Idealismus sind diese Bestandteile zusammengedacht, aber sofern der Deutsche Idealismus ego *nicht* faßt als

ein einzelnes, sondern als absolutes Bewußtsein, bekommt »Idee« einen anderen Sinn.)

Nun sagt Descartes: jede Idee muß, – damit sie sein kann, d. h. damit sie *vorgestellt*-sein-kann, *in* einem *Vorstellen sein* kann, – zum mindesten *so* viel realitas *actualis* haben wie realitas objectiva.

Das ist ein Grundsatz, den er nicht weiter beweist.

Nun sagt Descartes: wir haben unter anderem auch die Idee Gottes, als ens *infinitum*, weil *wir uns* als *endlich* erfahren. Sobald ich »endlich« sage, denke ich schon »unendlich«.

Wir haben die Idee, in deren realitas objectiva liegt: das ens infinitum.

Nach dem vorangegangenen Prinzipium kann dieses Vorgestellte nur Idee sein, wenn es eine realitas *activa* gibt, die dieser realitas objectiva entspricht. Es muß *aktiv* sein ein Existierendes, das in sich unendlich ist. –

Es ist wichtig zu bemerken, daß der Satz im Schluß ([Monadologie] § 44) schon hinüberleitet zum nächsten Beweis.

Jetzt ist die Gelegenheit dasjenige Moment des possibile aufzuweisen, für das wir die Stelle in unserem obigen Schema[58] noch offenließen, weil hier von der possibilitas *was* gesagt wird?

In *§ 54* heißt es:[59] »chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe.«

Wir fanden bisher:

1. die *formale* Bedeutung der possibilitas = Widerspruchlosigkeit
2. die *materiale* Bedeutung, *hier* aber finden wir
3. die eigentliche Leibniz'sche Bedeutung der *perfectio*.

Wie kommt der Gedanke der perfectio in Zusammenhang mit der possibilitas? Possibilitas bedeutet 1. Widerspruchlosigkeit und 2. Zugehörigkeit zu einer Realität.

Es besteht nun ein Zusammenhang zwischen realitas und perfectio (und zwar über die essentia).

Eine essentia, das Wesen einer Sache hat immer die *ganze* Sach-

[58] [Oben S. 804.]

[59] [Nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »*§ 54* erfolgt die entscheidende Definition des Möglichen.«]

heit. Zur essentia des Menschen gehören Realitäten; – animal und ratio sind zwei Sachheiten, die zur essentia des Menschen gehören. Zu *jeder* Wesenheit gehören *verschiedene* Realitäten.

§ 41 heißt es nun:

»la perfection = la *grandeur* de la réalité positive prise précisément«. Die perfectio ist die *Größe* der positiven Realität = quantitas realitatis. Das *Wieviel* der Realität macht die perfectio aus.

Was bedeutet das übertragen auf die Monade? Wir haben kennengelernt: nackte Monade, Pflanze, Tier, Mensch. Diese unterscheiden sich durch das »être relevés« [vgl. §§ 24 und 25], das Hinaufgehoben-werden.

Inwiefern ist in diesen Stufen eine verschiedene Quantität der Realität, und zwar einer positiven?

Die Monaden (in ihrer perceptio) sind nicht verschieden hinsichtlich des *Objekts* (§ 60), sondern hinsichtlich der *Art der Erkenntnis*, also je nachdem *wieviel distinkt* (d. h. was in einer Realdefinition bestimmt werden kann) erkannt wird, bestimmt sich die quantitas realitatis.

Diese perfectio ist die quantitas realitatis. Demnach gehört zu jeder possibilitas eine bestimmte perfectio, sofern zu jeder possibilitas eine bestimmte perfectio gehört, ein bestimmter Grad von Realität.

Diese Realität ist aber immer Realität *in einem Vorstellen* (nämlich der Monade). Dieses Vorstellen ist aber gleichzeitig = *appetitus* = ein *Anstreben*.

Angestrebt wird das *Ganze*; das Vorstellen der Monade strebt dabei, das Confuse mehr und mehr in die (Klarheit[60]) *distinctio!* zu heben.

Zu jeder possibilitas gehört quantitas realitatis. Diese ist nur gegeben in der perceptio. Diese perceptio ist ein Anstreben, sie geht über sich hinaus, um mehr und mehr das Ganze zu entfalten.

Es gehört also zu dieser quantitas realitatis immer ein Darüber-

[60] [Das Wort »Klarheit« ist eingeklammert und daruntergeschrieben: *distinctio!* Die Einklammerung und Ersetzung ist hier als *Verbesserung* zu verstehen.]

hinausstreben. Es liegt in der perfectio ein Anspruch auf »mehr«, auf ein plus, damit auf Mehr-*sein*, Mehr-existieren.

Man muß also in die possibilitas den monadologischen Ansatz hineinnehmen. Dann ergibt sich, daß zu jeder possibilitas gehört: qua realitas, qua perfectio, qua plus.

Eine solche tendentia ad existendum heißt auch *exigentia* (Fordern) existentiae.[61] Dies ist also Leibniz' metaphysischer Begriff der Möglichkeit. Er spricht auch von propensio zur Existenz.

Daraus ersehen wir, daß für Leibniz das Mögliche nie »bloß möglich« ist, sondern es hat *in sich* den Grund zu *existieren*, d. h. es *existiert* schon *als* Mögliches. Es ist dasselbe Verhältnis wie beim Begriff der *Kraft*. Denn Leibniz faßt den Begriff des Vermögens nicht als reine potentia im Unterschied zum actus, sondern zwischendrin, als conatus. Von dieser Mitte aus, aus diesem »Zwischen« heraus muß der eigentliche Begriff der Existenz gewonnen werden. Deshalb sagt Leibniz: »Die Existenz ist keine besondere Realität, die zu einem Möglichen hinzukommt, sondern sie *gehört* zum Möglichen selbst.«[62]

Damit bekommt Leibniz' *ontologischer Gottesbeweis* ein anderes Gesicht. *In der alten – vergröberten – Formel lautete er:*

Wir haben den Begriff eines absolut vollkommenen Wesens.

Vollkommenheit ist omnitudo realitatis = alle Realitäten in sich schließend. Sofern zum Begriff eines absolut vollkommenen Wesens alle Realitäten gehören, – Existenz aber auch *etwas* ist, *muß* zum Begriff eines vollkommenen Wesens auch die Realität: *Existenz* gehören. Also muß ein solches Wesen *existieren*.

Bei Leibniz ist der Beweis anders. Aus dem Begriff des Möglichen, sagt er: es genügt, möglich zu sein, um wirklich zu sein [Monadologie § 44].

Es genügt, möglich zu sein = d. h.: reine Möglichkeit, vollkom-

[61] [Vgl. De rerum originatione radicali; Gerh. VII, 303 ff.; vgl. auch Gerh. VII, 194 f., 289 (»conatus ad Existentiam«), 309 f., Anm. (»ad existendum propensio«).]

[62] [Es handelt sich hier nicht um ein exaktes Leibniz-Zitat. Vgl. dagegen im Hauptteil die Formulierung und die angegebene Textstelle bei Leibniz nach Heideggers Manuskript (Abschnitt Nr. 26, S. 418, NB.).]

mene Möglichkeit, = wo die Möglichkeit nicht eingeschränkt ist, wo nicht etwas ist, was noch nicht bewältigt ist. Wo die reine Möglichkeit ist, wo in sich alle Realitäten, in ihrer inneren Verträglichkeit und Bezogenheit (compossibilitas[63]), wo dieser höchste Grad von Realität ist, da ist der höchste *Drang* zum Sein. Da nun aber *Drang* zum Sein schon das Sein selbst besagt, *und* da nichts da ist, was einer solchen Möglichkeit als einer bewußten widersprechen könnte, um sie zu *hindern*, so *ist* dieser Drang das *eigentliche Sein*, die eigentliche Substanzialität = die Monade im Sinn der *höchsten* Wirklichkeit.[64]

Es ist wichtig und entscheidend bei diesem Gottesbeweis aus dem eigentlich Apriorischen der neue Begriff der possibilitas als *exigentia* existentiae.

Dieser Begriff ist bei Leibniz schon früh vorgebildet, aber erst in dem letzten Jahrzehnt erfolgt die genauere Feststellung. Siehe dazu Stelle aus Leibniz' Abhandlung »Veritates absolute primae«, *Gerh. VII 194ff.*: »Omne possibile exigit existere« ... »Nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret« [Gerh. VII, 194]. Wenn also nicht in der Natur des Wesentlichen wäre eine gewisse Neigung zur Existenz, würde überhaupt nichts existieren. Definition von possibilitas und existentia: »Adeo ut *natura* sit possibilitatis *sive* essentiae *exigere* existentiam.« [Gerh. VII, 195]

»*Perfectio* autem est, quod *plus* essentiae involvit.« [Ebd.] Vollkommenheit ist, was einschließt ein *Mehr* von Wesenheit. Das »plus« bedeutet die *Tendenz* = dasjenige, was in sich zeigt diesen Drang zum *Mehr* von Realität.

Alles ist vollkommen; daher ist unsere Welt *die Beste.*

Was sagt nun Leibniz, wenn ich ihm das Wenigervollkommene in dieser Welt entgegenhalte?

Er sagt, ich gebe das Wenigervollkommene zu (für unsre

[63] [Vgl. These (7) der unten genannten »24 Thesen« (Gerh. VII, 289).]

[64] [Ergänzung nach der Mitschrift von Karl Ulmer: »So ist hier in Gott der *Drang ganz bei sich selbst.* Dieses ganz bei sich und in sich *selbst Sein* bedeutet aber das eigentliche Sein, die eigentliche Substanz, die höchste Wirklichkeit.«]

Erkenntnis), aber wie sollen wir in so *kurzer Zeit* feststellen, wie vollkommen die Welt ist.

Die perfectio bei Leibniz ist nicht zu nehmen als ein fester *Zustand*, sei es so, daß er eine endgültige *Bestimmung* kennt, sei es, daß er *in sich* etwas Festes ist.

S[iehe] *Gerh. VII 289 ff.* 24 Thesen, die verkürzt den Gottesbeweis wiedergeben.

§ 4 »Est ergo causa cur existentia praevaleat non-existentiae, seu ens necessarium est *existentificans*.« [Gerh. VII, 289]

Ein Wesen, das nicht Nichts sein kann, es hat den Drang seiner Entfaltung, der Entfaltung dessen, was es selbst ist

ens necessarium = ens existentificans.

§ 6 »Itaque dici potest, omne possibile *existiturire*, prout scilicet fundatur in ente necessario actu existente, sine quo nulla est via, qua possibile perveniret ad actum.« [Ebd.]

existiturire = zur Existenz drängen.

Die Hauptabhandlung über alle Gottesbeweise und ihren Zusammenhang mit der Monadologie ist:

Gerh. VII 302–308 »De rerum originatione radicali«.

Wir kommen nun in dem folgenden Teil der Monadologie §§ 49–70 zu der Aufrollung einer Frage, die von besonderer Bedeutung für die Bestimmung des Wesens der Monade ist. Der Abschnitt geht aus von der Frage nach dem Wirken der Monade, ihrem Tun und Leiden und zugleich nach der Wechselwirkung der Monaden, dem commercium, der Gemeinschaft der Monaden.

Das Ganze steuert zu auf die *harmonia praestabilita*. Im Hintergrund steht die Frage der *Endlichkeit*.

Welche Bestimmung kommt hier im Gegensatz zur anfänglichen Bestimmung der Monade herein?

Die Monade als ein *lebendiger Spiegel des Universums* [Monadologie §§ 56, 83]!

S[iehe] *Brief an de Volder* [vom 20. Juni 1703], *Schmalenbach*[65] *II 35* [Gerh. II, 251 f.]:

[65] [G. W. Leibniz, Ausgewählte Philosophische Schriften. Im Originaltext hg. von Herman Schmalenbach (2 Bändchen), a.a.O.]

»Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, immo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem *specula vitalia rerum* seu totidem *mundi concentrati*. Ejusdem tamen speciei esse merito dicimus animalium cognominum animas, velut humanas, non mathematico sed physico sensu, quo pater et filius ejusdem speciei esse consentur.« Die Monade ist ein speculum vitale rerum und ein mundus concentratus. Es ist dieser Gedanke wichtig sowohl für Leibnizens Gesamtvorstellung Gottes, als auch des Universums.

Indem das Universum besteht aus unendlich vielen Monaden und eben durch diese unendlich vielen Monaden auch unendlich viele Gesichtspunkte hin vorgestellt (percipiert) wird, rückt dieses *eine* Universum in unendliche Mannigfaltigkeiten von perceptiones. *Alle* sind gerichtet *gegen* Eines = *uni-versum*. Das Universum ist Einheit, aber nicht leere Einheit, sondern höchste Einheit in der höchsten Mannigfaltigkeit.

Dies ist die eigentliche Vollkommenheit: nicht das leere Haben von so und so vielen Eigenschaften, sondern so, daß diese Einheit selbst die größte Mannigfaltigkeit zuläßt [vgl. Monadologie § 58]. So wie dasjenige Wesen am freiesten ist, *nicht*, was tun kann, was es will, sondern dasjenige, was im höchsten Maße bestimmt ist durch das Wesen des Ganzen.

Was am notwenigsten existiert ist das Freieste; es entspricht der Vollkommenheit und Harmonie, der größtmöglichsten Einheit: das weiteste Mannigfaltige in der weitesten Einheit.

Das Universum ist nur möglich, sofern die Monade ein Spiegel wird. Was macht ein Spiegel?

Er zeigt etwas.

Wem zeigt er etwas? Dem, der hineinschaut, also einem Anderen, der *nicht* ein Spiegel ist.

Die Monade aber zeigt *sich* selbst das Universum. Das Universum ist *sie selbst*. In dem, was sich der Monade zeigt, spiegelt sie *sich selbst* als was sie ist. Sie zeigt sich *sich*. Sie ist selbst dieser Spiegel und das Gespiegelte. Sie ist ein *lebendiger* Spiegel.

Dieses, was zurückwirft, was zeigt, ist nichts anderes als das, was die Monade in ihrem anstrebenden Sichvorstellen praesent macht, und zwar sich selbst präsent macht. Was sie sich zeigt, ist nur das, was sie selbst ist.

Der Spiegel ist so, daß das Spiegelnde durch das, *was* sich spiegelt, selbst vollzogen wird.

Die Monade ist *Spiegelung* in einem Spiegel, den sie selbst bildet und dessen Anblick sie selbst auffängt. Deshalb kann man diesen Spiegel nur durch den Hohlspiegel versinnbildlichen.

Diese Spiegelung in sich selbst ist = *mundus concentratus*.

Die in sich selbst gesammelte Welt ist jede Monade in je verschiedener Weise.

In Heideggers Vorlesung S[emester] 28/29 wurde das Problem »Das Eine und die Welt« entwickelt.[66]

Heideggers Schüler *Ropohl* hat eine selbständige Arbeit hierüber vor wenigen Tagen veröffentlicht.[67]

Aus dieser letzten Bestimmung der Monade als Spiegelung und weltbildender Entwurf (mundus concentratus) sehen wir recht die großen Dimensionen, in denen sich Leibniz' Denken bewegt, und dies in einer Zeit, in der die Scholastik schon erstarrt war, die Leibniz doch wieder in gewissem Sinne lebendig macht, um in eins damit das ganze neue Denken der mathematischen Naturwissenschaft mit hineinzuziehen, wobei wir freilich erst noch näher verständlich machen müßten, in *welcher* monadologischen Bestimmung dieser Bereich des Mathematisch-physikalischen hereinkommt.

Die eigentliche monadologische Charakteristik des Mathematisch-physikalischen ist = »phaenomenon«, Erscheinung. Es steckt in Erscheinung mit darin das Moment des *Scheines*, des Unmöglichen, des eigentlich *Nicht*-existieren[s].

[66] [Martin Heidegger, Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29. Hg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Gesamtausgabe Bd. 27. Frankfurt a.M.: Klostermann 1996; 2., durchges. Aufl. 2001.]

[67] [Heinrich Ropohl, Das Eine und die Welt. Versuch zur Interpretation der Leibniz'schen Metaphysik. Leipzig: Hirzel 1936 (Zugl. Phil. Diss. Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br. 1932). Zur Deutung als Hohlspiegel vgl. ebd. § 22. Vgl. auch im Hauptteil Abschnitt Nr. 17 (S. 406) von Heideggers Manuskript.]

Während der Kantsche Begriff der Erscheinung gerade dieses Moment des *Scheines* ausschließt. Und was Leibniz als das eigentliche Sein festlegt, das fällt bei Kant in den Bereich dessen, was er »Ding an sich« nennt, wovon wir keine Kenntnis haben können.

b) Aus der Mitschrift von Karl Ulmer[1]

1. (zum Protokoll der 2. und 3. Sitzung, S. 595)

[Zu den §§ 4 und 5 der Monadologie:] Das Entscheidende, daß somit aus der *Physik* gleichsam herausgetreten wird, es handelt sich primär nicht um diese, sondern um die Metaphysik, aus der sich die Physik erst begründen kann, denn der Mechanismus läßt sich nach Leibniz nicht aus sich selbst verstehen (§ 17).

2. (zum Protokoll der 2. und 3. Sitzung, S. 596)

§ 8. Die Monaden müssen qualité haben, d. h. aber nicht Eigenschaften, Beschaffenheiten, so daß es den Anschein erweckt, als käme noch ein Ding hinzu: also Ding + Eigenschaften, sondern qualité: so und so, sie müssen *irgendwas* sein, *nicht nichts* (Bd. II S. 31/32 Schmalenbach[2]). [...] Sie [die Monade] ist als endlich grundsätzlich veränderlich. Sie ist begrenzt als ›so und so‹, es ist aber *nicht unbedingt notwendig*, daß sie gerade so ist.

3. (zum Protokoll der 4. Sitzung, S. 597)

§ 11 [...] Und die Bestimmung eines »was« von § 8 war nur formal. Es bedarf aber eines, das das Sein constituiert, damit es überhaupt *ist*; es ist das *principe interne*: damit Monade *sein* kann, bedarf es dieses einheitlichen Prinzips, in dem die ganzen vorhergehenden Bestimmungen erfaßt werden, auf ein »Eines« gegründet werden,

[1] [Karl Ulmer (1915–1981) habilitierte sich 1944 bei Heidegger in Freiburg mit einer Arbeit über Aristoteles und die metaphysische Herkunft der modernen Technik. Er war Ordinarius für Philosophie in Tübingen und Wien und beschäftigte sich u. a. mit Friedens- und Zukunftsforschung.]

[2] [G.W. Leibniz, Ausgewählte Philosophische Schriften. Im Originaltext hg. von Herman Schmalenbach (2 Bändchen), a.a.O. (Brief an de Volder, 20. Juni 1703; Gerh. II, 248 f.).]

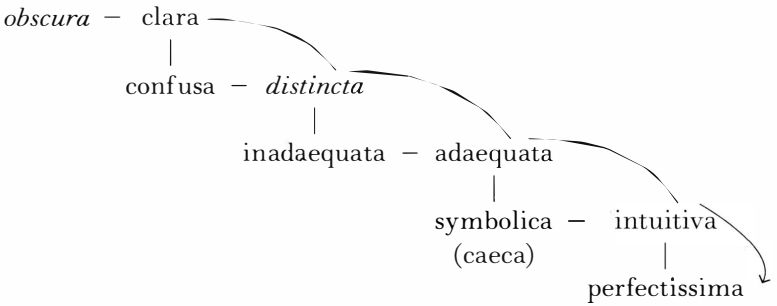
das eben als *Eines* das *Sein* ausmacht. Das innere Prinzip ermöglicht erst eine Einheit in der Mannigfaltigkeit.

4. (zum Protokoll der 4. Sitzung, S. 598)

Außer dem principe interne [Monadologie § 11] noch *ein détail* [§ 12]: etwas einzelnes, spec[ification], Besonderung. Es ist *etwas, was* sich ändert, was in der Veränderung steht; das *Besondere*, das *etwas ist, was* sich ändert. Die Vielfalt (in der Veränderung) kann als *Sein* nur sein eine *Einfachheit*, eine Änderung innerhalb eines solchen, das beharrt ([Schmalenbach] S. 34. Bd. II [An de Volder, 20. Juni 1703; Gerh. II, 251]). Sie[3] *ist ein* und *dasselbe* trotz einer Änderung, Mannigfaltigkeit, die aus ihr selbst kommt.

5. (zum Protokoll der 11. Sitzung, S. 637)

cognitio (notio), Erkenntnis (Kenntnis) folgendes Schema *»bedingt«* richtig:



[3] [Verbindungsstrich zu oben:] *Einfachheit.*

6. (zum Protokoll der 12. Sitzung, S. 643)

§ 46 [der Monadologie] bringt eine Auseinandersetzung mit Descartes, für den die ewigen Wahrheiten (Leibniz) ebenfalls abhängig waren von der Willkür Gottes, für Leibniz aber eine notwendige Wesensbestimmungen des göttlichen Verstands, dessen innere Objekte ein Vorstellen. Die zufälligen Wahrheiten erfolgen nach dem Prinzip der Angemessenheit bzw. der Wahl des Besten.

III. AUSZÜGE AUS DEN MASCHINENSCHRIFTLICH AUSGEARBEITETEN REFERATEN DER SEMINARTEILNEHMER

BRIEFLICH VORGELEGTE STELLUNGNAHMEN UND FRAGEN DER SEMINARTEILNEHMER

1. Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik Sommersemester 1931

Brief von Balduin Noll an Martin Heidegger vom 20. Juli 1931[1]

Noll, Neumattenstr. 43. Freiburg, 20.7.31.

Sehr geehrter Herr Professor!

Ich bitte zu gestatten, daß ich auf die in letzter Seminarstunde behandelte Problematik des »Ding an sich« schriftlich zurückkomme, weil ich hier – und wie ich feststellen konnte auch andere Teilnehmer des Seminars – noch mit beträchtlichen Schwierigkeiten für das Verständnis kämpfe. »Die Erscheinungen sind als dasselbe Seiende wie die Dinge an sich anzusehen.« Ich vermag nicht zu verstehen, wie die Unterscheidung Ding an sich und Erscheinung für Kant sich *nur* auf die endliche und unendliche Erkenntnis beziehen soll. Ich sehe mich gedrängt, diese Unterscheidung *auch* für das *end*liche Erkennen *vorerst fest*zuhalten, und möchte Ihnen deshalb die Gründe darlegen, soweit ich aus meiner bescheidenen Kantkenntnis heraus dazu in der Lage bin.[2] Die Absicht, die mich hierbei leitet, ist, daß das Irrige meiner Auffassung hierbei deutlich werden soll, um Sie ergebenst zu bitten, erneut auf diese Frage zurückzukommen und *von da aus* den entscheidenden Gesichtspunkt uns zu eröffnen.

Kant sagt: »Wir haben in der transzendentalen Ästhetik hinreichend bewiesen, daß alles, was im Raume oder der Zeit ange-

[1] [Die von Balduin Noll angesprochene Problematik behandelt Heidegger in den Abschnitten Nr. 55 – Nr. 62 seines in den Hauptteil aufgenommenen Manuskripts zum Seminar »Über die Fortschritte der Metaphysik« vom Sommersemester 1931 (S. 55–61, bes. S. 55).]

[2] [Die Hervorhebungen (Unterstreichungen) in *diesem* Satz sind mit rotem und gelbem Stift vorgenommen und stammen (wie auch die weiteren Anstreichungen und Unterstreichungen mit Buntstiften) von Heidegger. Auch mehrere Randbemerkungen mit schwarzer Tinte zu Nolls Brief sind in Heideggers Handschrift verfaßt (s. unten).]

schaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die *so, wie* sie vorgestellt werden [...] außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben.«[3] ([Kr.d.r.V. B 518 –] *B 519*[4]) Deshalb sind, »was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als *bloße Vorstellungen* unserer Sinnlichkeit, [...] deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann [...]« (B 45) Ich möchte von der Frage ausgehen, von wo sich diese Vorstellungen herleiten. Vorstellungen können einmal das Produkt einer (sinnlich produktiven) Einbildung sein, sodann – wie meistens und zugleich für Kant als Bedingung der Möglichkeit eines »Spiels der Einbildung« (vgl. [Kr.d.r.V.] A 374/77) – aus Wahrnehmung erwachsen. Nun ist »*Objekt* das, in *dessen Begriff* das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist« (B 137).[5] Gehen wir auf das letzte Aufbauelement im Mannigfaltigen der Anschauung zurück, so treffen wir auf die Empfindung. »Allein dieses Materielle oder Reale, dieses Etwas, was im Raume angeschaut werden soll, setzt notwendig Wahrnehmung voraus und kann unabhängig von dieser [...] durch keine Einbildungskraft gedichtet und hervorgebracht werden.« (A 373) Die Empfindung ist das, was durch eine Affektion der Sinne gleichsam als Reaktion herausspringt. Nun »werden Farben, Geschmack etc. mit Recht nicht als Beschaffenheiten

[3] [Hervorhebung von »so, wie« in dem Zitat mit rotem Stift von Heidegger. Die Zeichensetzung in dem Zitat wurde unverändert von Noll übernommen.]

[4] [Hervorhebung von »B 519« mit rotem Stift von Heidegger und Strich zur Randbemerkung Heideggers:] vgl. Anmerkung ib. – Existenz äußerer Dinge wird damit nicht bezweifelt –

[In Heideggers Handexemplar der Kritik der reinen Vernunft (Meiner-Ausgabe von Raymund Schmidt) ist die Wendung »so wie« (in dieser Ausgabe ohne dazwischengesetztes Komma) ebenfalls unterstrichen und Heideggers Randbemerkung zu der zitierten Textstelle lautet:] d. h. sie sind Seiendes – aber Raum und Zeit selbst sind nicht an sich vorhanden –

[Hervorhebung von »bloße Vorstellungen« im *folgenden* Satz (Zitat) mit gelbem Stift ebenfalls von Heidegger.]

[5] [Hervorhebungen in dem Zitat mit grünem Stift und Anstreichung am linken Rand mit rotem Stift von Heidegger.]

der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjekts [...] betrachtet« (B 45). »Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise affiziert wird.« [A 28] Das Seiende, was es an ihm selbst, d. h. unabhängig von der Beziehung auf die Sinne (A 380) ist, wird *durch* die Sinne niemals *als solches* nahegebracht, es bleibt wesenhaft »außer uns«. Es ist deshalb falsch, wenn »der Realist in transzendentaler Bedeutung *aus diesen* Modifikationen unserer Sinnlichkeit *an sich* subsistierende Dinge und daher bloße Vorstellungen zu Sachen an sich selbst macht« (B 519).[6]

Wenn nun »das sinnliche Anschauungsvermögen eigentlich nur eine Rezeptivität ist, auf gewisse Weise mit Vorstellungen affiziert zu werden« (B 522), dann kann man von der Vorstellung aus gesehen ihr als solcher nicht ohne weiteres ansehen, welcher Ursache (Einbildung oder Wahrnehmung) sie ihre Gegebenheit verdankt. Deshalb sagt Kant: »Welchen gegebenen Anschauungen nun aber wirklich Objekte außer mir korrespondieren, und die also zum äußeren *Sinne* gehören, welchem sie und nicht der Einbildungskraft zuzuschreiben sind, muß nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (selbst innere) von Einbildung unterschieden wird, in jedem besonderen Falle ausgemacht werden« (Anm. B XLI). Die Wahrnehmung unterscheidet sich von der Einbildung dadurch, daß sie etwas Wirkliches im Raume vorstellt (vgl. A 374). Nun ist im Raume, der selbst nur Vorstellung ist, gar nichts, außer sofern das, was in ihm ist, in ihm wirklich vorgestellt wird. Die Sachen können also nur in der Vorstellung von ihr existieren; d. h. sie sind nur Erscheinungen d. i. Vorstellungen, nicht Dinge an sich (vgl. A 374/75 Anm.).

Die Frage ist nun: Was macht die etwas Wirkliches im Raume vorstellende Vorstellung selbst möglich? Eben der Umstand, daß unsere Sinnlichkeit mit Vorstellungen affiziert wird. Was aber affiziert (im aktiven Sinne)? Das Seiende? Wir sahen aber, daß

[6] [Hervorhebungen in *diesem* Satz (Zitat) mit grünem Stift von Heidegger.]

das Seiende, das die Vorstellungen vorstellen, bereits durch unsere Sinnlichkeit modifiziert ist. Deshalb kann auch die Sache nur in der Vorstellung von ihr existieren. So weist denn die Vorstellung im Hinblick auf ihre eigene Ermöglichung über sich hinaus. »Das Wort Erscheinung zeigt schon eine Beziehung auf Etwas an, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne die[7] Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit [...] Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß.« (A 252) Andererseits ist der Gegenstand der sinnlichen Anschauung nur bestimmbar durch das Mannigfaltige der Erscheinungen, die unter einem Begriffe vereinigt sind: »wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.« (A 105). Deshalb »ist das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, der transzendentale Gegenstand, d. i. der *gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt*[8]« (A 253).

Als innere Verklammerung des Problems ergibt sich: Die Erscheinung muß sich als ihre eigene Ermöglichung aus einer »unbekannten Ursache«, dem transzendentalen Gegenstande, herleiten, der als solcher »ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen« ist (A 380). Aber es ist hier nicht an ein *Kausalverhältnis* zwischen »Gegenständen als an sich außer uns befindlichen Dingen, durch die äußere Erscheinungen als Vorstellungen in uns gewirkt werden«, zu denken, da »der transzendentale Gegenstand sowohl in Ansehung der inneren und äußeren Anschauung gleich unbekannt ist« (vgl. A 372). Wenn aber gleichwohl ein unbekanntes Ursacheverhältnis angesetzt werden muß, dann kann und muß dieses bereits in der unerkennbaren An-sich-Sphäre *bestehen*: wo das Seiende, das dem »ich denke« der transzendentalen Apperzeption *zugrundeliegt*, »inmitten« (hier symbolisch gemeint) der »Dinge an sich« ist. Hier würde sich dann aber auch der Begriff des Seienden spalten müssen in den transzendentalen, d. h. in den Begriff von Etwas überhaupt, was das Seiende an sich ist ohne

[7] [Im Original steht »diese«.]
[8] [Hervorhebung mit rotem Stift von Heidegger.]

alle Beziehung auf die Sinne (A 380), und den empirischen, d. h. insofern es Gegenstand möglicher Erfahrung ist, dessen Inbegriff der Titel »Welt« umspannt. Und darum sagt Kant: »In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Grenze hinaus, so wird der Begriff eines transzendentalen Gegenstandes notwendig.« (A 393)

Nun hatten wir den Unterschied des intuitus originarius gegenüber dem intuitus derivativus dahin abgehoben, daß das Vorstellen des ersteren das Seiende allererst schafft, d. h. in sein Sein bringt, während das Vorstellen des letzteren als nicht-schöpferische, endliche Anschauung hinnehmend ist, d. h. das Seiende sich geben läßt. Der Gedankengang der vorstehenden Ausführung ergab *aber*[9], daß das Seiende als in sein Sein gebrachtes[10] niemals selbst *gegeben* ist, sondern *als solches*[11] selbst wieder unbekannter Grund der Vorstellungen (Erscheinungen) ist. Die Vorstellung ergab sich als das aus dem unbekannten An-sich-Verhältnis der Seienden gleichsam Herausspringende. Nicht wird also das An-sich-seiende hingenommen, sondern dessen transzendentale *Folge*, die Vorstellung, die als Modifikation unserer Sinnlichkeit begriffen ist und entsprechend ihr Seiendes in einem *verschärft »abgeleiteten«*[12] Sinne vorstellt. In diesem Sinne wäre also Ding an sich und Erscheinung nicht dasselbe, und es ergäbe sich, daß die intellektuelle Anschauung im Anschauen das Seiende entstehen läßt, daß

[9] [Mit rotem Stift hervorgehoben und mit Fragezeichen versehen von Heidegger.]

[10] [Ergänzung von Heidegger:] *uns*

[11] [Ergänzung von Heidegger:] *Seiendes*

[12] [Hervorhebung mit grünem Stift von Heidegger und mit Zeichen zugeordnete Randbemerkung Heideggers:] »abgeleitet« – heißt gar nichts anderes; in *diesem* Hinnehmen liegt eben schon der Bezug auf das so und so (Raum – Zeit) Anschauende. Dadurch notwendig immer schon »Folge« – d. h. nicht das Ding an sich selbst (*aber* auch nicht nichts und keine Erfindung!).

[Hervorhebung von »Folge« in diesem Satz mit gelbem Stift ebenfalls von Heidegger.]

menschliches Erkennen aber auch dieses Seiende *qua entstandenes* nicht zu erkennen vermag,[13] daß vielmehr menschliche Erkenntnis sich nur im Rahmen jener Anschauungsart bewegte, die, als Erscheinung gegeben, bereits durch Sinnlichkeit modifiziert zu begreifen ist. Das Problem der Endlichkeit des Menschen *würde sich verschärfen*[14], ja gerade hierin seinen schärfsten Ausdruck finden, daß erkennendes Anschauen sich in Vorstellungen vollzieht, die selbst Folge einer »transzendentalen Ursache« (A 393) sind.[15]

Was nun gemäß diesen Konsequenzen Wahrheit wäre, bliebe letztlich dunkel und aus dem ganzen Ansatz heraus nicht zu klären. Denn dadurch, daß Kant an dem traditionellen Wahrheitsbegriff – Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstand – festhält, würde er ihn – wofern etwas Richtiges an der Durchführung vorstehenden Gedankens wäre – selbst belanglos machen. Da für ihn »Erkenntnis ein Urteil ist, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objektive Realität hat« (Über die Fortschritte [Meiner] S. 90), »Wahrheit die Übereinstimmung des Urteils mit der Erfahrung ist« ([vgl.] ebenda S. 87), so bedarf es zur Erkenntnis nur dessen, daß dem Begriff ein korrespondierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben wird. Für die Frage der Wahrheit ist es gleichgültig, »ob das Objekt auch als etwas außer uns *als ein solches* mit Gewißheit anzuerkennen ist [...]«, da die Wahrnehmungen, aus denen [...] wir [...] Erfahrung machen, doch immer in uns sein mögen, und ob ihnen auch etwas außer uns entspreche oder nicht, macht in der Erweiterung der Erkenntnis keine Änderung, indem wir ohnedem uns deshalb *nicht an die Objekte, sondern nur an unsere Wahrnehmung, die jederzeit in uns ist, halten können* (vgl. ebenda S. 103).

Wenn nun das Ding an sich nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung der Vorstellung auf *dasselbe Objekt*[16] ist,

[13] [Randbemerkung Heideggers:] notwendig [?] nicht!

[14] [Hervorhebung mit grünem Stift von Heidegger.]

[15] [Text ab »hierin seinen schärfsten Ausdruck« mit mehrfacher Anstreichung mit rotem Stift und schwarzer Tinte am linken Rand von Heidegger hervorgehoben und mit der Randbemerkung versehen:] *nie anders zu fassen!*

[16] [Hervorhebung mit grünem Stift von Heidegger.]

würde dies dann notwendig bedeuten müssen, daß Ding an sich und Erscheinung auch *dasselbe Seiende* sind? Hätte es hier einen vertretbaren Sinn, etwa so zu argumentieren: In der Sphäre des An-sich ist das Ding an sich objectum für das subjectum (in der zwischen ihnen anzusetzenden, obzwar gänzlich unbekannten Relation, in der sie stehen): es ist transzendentale Ursache der Vorstellung. Diese, sofern sie in sich selbst die Beziehung auf Etwas (vgl. [Kr.d.r.V.] A 252) anzeigt, ist – von ihr aus gesehen – dann nur eine andere Beziehung ihrer selbst auf dasselbe Etwas, das objectum. *Umgekehrt* ist für das Objekt qua Erscheinung im Hinblick auf den subjektiven Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung jenes wiederum nicht ein anderes Objekt als diese, weil bei der unauflöslichen Beziehung zwischen Ding an sich und Erscheinung – »wenn Erscheinungen für nichts mehr gelten als bloße Vorstellungen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind« ([vgl. Kr.d.r.V.] B 565) – es sich bei ersterem auch nur wieder um eine andere Beziehung der Vorstellung auf dasselbe Objekt, die Erscheinung, handelt? Durch diesen Versuch einer Interpretation würde die scharfe Scheidung von Ding an sich und Erscheinung auch für das endliche Erkennen nicht aufgehoben sein in dem Sinne, daß sie dasselbe Seiende *nicht* wären, sondern daß es sich *hier um zwei Seinsschichten*[17] handelte, die ein unendlicher Abstand trennt, wenn Kant sagt: »Denn sind Erscheinungen Dinge an sich, so ist Freiheit nicht zu retten.« [18] (B 564)

Und doch – wie können trotz allem die Erscheinungen dasselbe Seiende sein wie Dinge an sich? –

In wahrhafter Ergebenheit
Balduin Noll

[17] [Hervorhebung mit gelbem Stift von Heidegger.]
[18] [Im Original heißt es: »Dinge an sich selbst«.]

2. Kants transzendentale Dialektik und die praktische Philosophie Wintersemester 1931/32

a) Übersicht über die vorliegenden (erhaltenen) Referate[1]

Alfred Seidemann:
Kants Paralogismen der reinen Vernunft. Das Ich und das Selbst. (Typoskript, 17 Seiten.)
(Nach der Mitschrift von Helene Weiß gehalten in der 3. Sitzung vom 18. November 1931.)

Hans Freund:
Die Antinomie der reinen Vernunft. Abschnitt 1–8. (Typoskript, 32 Seiten.)
(Nach der Mitschrift von Helene Weiß gehalten in der 6. Sitzung vom 9. Dezember 1931.)

[1] [Die als Typoskript vorliegenden Referate der Seminarteilnehmer wurden für Heideggers Nachlaß in einer »gelben Mappe« mit der Aufschrift »Übungen zu Kants *Transzendentaler Dialektik*, Freiburg *W.S. 31/32*« gesammelt. Es fehlen in der Mappe die im Seminar gehaltenen Referate von Werner Bohlsen, Heinrich Ropohl, Hans Walter Heymann, Dr. Eduard Baumgarten und Max Müller (vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß, Übersicht, S. 657–662; ferner im Hauptteil Abschnitt Nr. 64 von Heideggers Manuskript, S. 129 ff.). Von den in der »gelben Mappe« fehlenden Referaten konnte nur das *handschriftlich* verfaßte Referat von Max Müller in dessen Nachlaß im Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg aufgefunden werden. Die Typoskripte enthalten zumeist mehrere Annotationen in der Handschrift Heideggers und Hervorhebungen durch Heidegger.

Von den erhaltenen Referaten fanden nur Ausführungen und sachliche Darlegungen aus den Referaten von Wilhelm Weischedel, Walter Bröcker und Helene Weiß eine besondere Würdigung und Erörterung durch Heidegger im Seminar (nach der Mitschrift von Helene Weiß sowie mehreren Abschnitten in Heideggers Manuskript), weshalb die entsprechenden Abschnitte (Auszüge) dieser drei Referate noch in diesen Anhang aufgenommen sind. Des weiteren sind noch zwei kurze Auszüge aus dem Referat von Alfred Seidemann aufgenommen.]

Max Müller:
Über den Begriff der »omnitudo realitatis« (mit besonderer Berücksichtigung der »Metaphysica« des G. A. Baumgarten und der vorkritischen Schriften I. Kants) (Manuskript, 33 Seiten.)
(Nach der Mitschrift von Helene Weiß und der Aufschrift auf dem Referat gehalten in der 9. Sitzung vom 20. Januar 1932.)

Seinos(u)ke Yuassa:
Das Ideal der reinen Vernunft nach Kant. (Typoskript, 12 Seiten.)
(Nach der Mitschrift von Helene Weiß gehalten in der 10. Sitzung vom 27. Januar 1932.)

Wilhelm Weischedel:
Interpretation der beiden Abschnitte »Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft«, und »Anhang zur transzendentalen Dialektik«.[2] (Typoskript, 22 Seiten.)
(Nach der Mitschrift von Helene Weiß und der Aufschrift auf dem Referat gehalten in der 11. Sitzung vom 3. Februar 1932.)

Helene Weiß:
Dialektik der reinen praktischen Vernunft. I. Hauptstück und II. Hauptstück Abschnitt 1–5.[3] (Typoskript, 30 Seiten.)
(Nach der Mitschrift von Helene Weiß gehalten in der 13. Sitzung vom 17. Februar 1932.)

Walter Bröcker:
Kants Kritik der praktischen Vernunft. 1. Teil, 2. Buch, 2. Hauptstück, VI.–IX. Abschnitt. (Typoskript, 33 Seiten.)
(Nach der Mitschrift von Helene Weiß gehalten in der 14. Sitzung vom 24. Februar 1932.)

[2] [Das Referat trägt nur den Titel: »*Referat* am 3. Februar 1932«. Der angeführte sachliche Titel wurde aus dem ersten Satz des Referats übernommen.]

[3] [Nun Übergang von der Kritik der reinen Vernunft zum zweiten Buch des ersten Teils der Kritik der praktischen Vernunft.]

b) Auszüge aus dem Referat von Wilhelm Weischedel über die beiden Abschnitte »Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft«, und »Anhang zur transzendentalen Dialektik« [Kr.d.r.V. A 631 ff., B 659 ff. und A 642 ff., B 670 ff.]

1. (zum Abschnitt Nr. 31, S. 106 f.)

[Vorbemerkung]
II. Teil. »Anhang zur transzendentalen Dialektik«.

Das transzendentale Ideal soll die ganze menschliche Erkenntnis schließen und krönen. Menschliche Erkenntnis ist Erkenntnis von Seiendem. Hat also das transzendentale Ideal doch einen Bezug zum Seienden? Also muß noch einmal die Frage seiner objektiven Gültigkeit aufgeworfen werden.

Das Ideal ist eine der Ideen der reinen Vernunft. Indem die Frage nach seiner objektiven Gültigkeit gestellt wird, wird zugleich über die Möglichkeit einer objektiven Gültigkeit von Idee überhaupt entschieden. Demgemäß stellt der folgende Abschnitt die Frage nach der objektiven Gültigkeit von Ideen überhaupt.[1]

Er setzt ein bei dem Grundproblem der transzendentalen Dialektik. Sie fragte nach der Möglichkeit der Erkenntnis von übersinnlich Seiendem. Die Versuche, dahin zu gelangen, hatten sich in den drei aufgewiesenen Bezirken der Psychologie, Kosmologie und Theologia rationalis als »trüglich und grundlos« [Kr.d.r.V. A 642, B 670] gezeigt. »Grundlos«, weil sie den für synthetische Erkenntnis a priori einzig möglichen gründenden Boden verließen: die mögliche Erfahrung.

Nun bleibt aber das Seltsame bestehen, daß die Vernunft trotzdem, einem »natürlichen Hang« [ebd.] folgend, zu solchen Versuchen drängt. Ist dieser natürliche Hang in sich selbst trügerisch, selbst Schein?

[1] [Anstreichung dieses Satzes am Rand von Heidegger.]

Was bedeutet Schein? Etwas sieht so aus, als sei es ein anderes, das es doch in Wirklichkeit nicht ist. Das, was Schein erweckt, sind *die Ideen*[2]. Sie sehen so aus, als seien sie solches, was sich bestimmend auf einen Gegenstand bezieht. Bestimmend sich auf einen Gegenstand beziehen ist die Funktion des Verstandes. Diese Beziehung wird ermöglicht durch Schemata der Sinnlichkeit.

Was Schein erweckt, ist also die Beziehung der Ideen, oder, wie Kant sagt, *ihr Gebrauch*[3]. Sofern sie den Schein erwecken, als bezögen sie sich direkt bestimmend auf einen Gegenstand, diese Beziehung aber nur durch Schemata möglich ist, muß gefragt werden, ob den Ideen Schemata zukommen.

Direkte Beziehung der Ideen auf einen Gegenstand ist *Mißbrauch*[4]. Da sie selbst nicht Schein sind, sondern durch ihren Mißbrauch Schein erweckt wird, muß gefragt werden, ob es einen möglichen richtigen Gebrauch der Ideen gibt. Der Mißbrauch geschieht durch die *Urteilskraft*. Ist das Problem also ein Problem der *Urteilskraft*?[5] Aber es muß in den Ideen selbst eine Hindeutung auf Mißbrauch und möglichen richtigen Gebrauch liegen. Und nach diesem wird gefragt. Wer kann darüber entscheiden? Die Beziehung der Ideen auf einen wesensmäßig nicht in einer Erfahrung gebbaren Gegenstand ist der spekulative Vernunftgebrauch. Wenn aber die Vernunft das höchste der menschlichen Vermögen ist, dann kann nur sie selbst über ihren Mißbrauch, wie auch über die Möglichkeit eines richtigen Gebrauchs ihrer Ideen entscheiden. Sie ist »oberster Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation« (A 669). Die Entscheidung muß also in einer Exposition des Wesens der Vernunft gründen.
Der Mißbrauch besteht darin, daß die Ideen transzendent gebraucht werden. Das legt nahe, daß ihr richtiger Gebrauch immanent sein muß. Es muß also nach dem Gebrauch der Ideen

[2] [Hervorhebung (Unterstreichung) von Heidegger und darauf bezogene Randbemerkung Heideggers:] Genauer – ihr *»Mißbrauch«*.

[3] [Hervorhebung von Heidegger.]

[4] [Hervorhebung von Heidegger.]

[5] [Anstreichung am Rand und Hervorhebung des Wortes *Urteilskraft* in diesem und dem vorangehenden Satz von Heidegger.]

in Bezug auf Erfahrung gefragt werden. Sollte sie den Ideen, die durch transzendenten Gebrauch grundlos werden, einen Grund verschaffen können?

2. (zum Abschnitt Nr. 31, S. 107)

Aus diesen Vorbemerkungen ergibt sich folgende Gliederung:[6]

1. Exposition des Wesens der Vernunft ([Kr.d.r.V.] A 643–663)
2. Ihr möglicher Bezug auf Erfahrung (Frage nach einem Schema der Ideen) (A 663–668)
3. Aufweis der Rechtmäßigkeit ihres spezifischen Bezugs auf Erfahrung (transzendentale Deduktion der Ideen) (A 669– 675)
4. Ein vierter Abschnitt wird das Resultat geben, und zwar in den drei einleitend gekennzeichneten Richtungen:
   a) Resultat für den Begriff des transzendentalen Ideals (A 675–679)
   b) Ergebnis der ganzen transzendentalen Dialektik (A 680–702)
   c) Der Anhang als Schluß der transzendentalen Elementarlehre. (A 702–704)

3. (zum Abschnitt Nr. 31, S. 106f.)

Kant behauptet nun, diese Funktion des Vorstellens von regelnder Einheit eines systematischen Ganzen der Verstandesbegriffe erfülle die Vernunft in ihren Ideen. Deshalb sei sie »Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien« ([Kr.d.r.V.] A 302), »selbst ein System« (A 738). Ihre Ideen sollen das sein, worauf ausgerichtet die Verstandesbegriffe in systemetischem Zusammenhang stehen können.

Die Begriffe des Verstandes beziehen sich auf das, was in einer Anschauung gebbar ist. Wenn also die Ideen die gekennzeich-

[6] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug. Die »folgende Gliederung« bezieht sich (nur) auf den »Anhang zur transzendentalen Dialektik«.]

nete Funktion in Ansehung der Verstandesbegriffe haben, dann richten sie sich, indirekt, auf Erscheinungen, Objekte, haben also indirekte objektive Gültigkeit. Sie sind Einheitsbegriffe für die als vollständig vorgestellte Einigung des Seienden. Und diese ihre objektive Gültigkeit gilt es im Folgenden nachzuweisen.

In dieser Kantschen Behauptung liegt ein Dreifaches:

1. Vernunft bezieht sich auf systematische Vereinigung der Verstandeserkenntnisse, die drängt die Regeln des Verstandes in eine Einigung im Ganzen.

2. Sie hält diesem Drang ihre Ideen als Prinzipien der Einigung vor.

3. Dieses ist der gesuchte richtige Gebrauch der Ideen, und darin haben sie ihre objektive Gültigkeit, den ihnen gemäßen Bezug auf Objekte.

Es sind die drei oben erwähnten Fragen, nach dem Wesen der Vernunft, der Möglichkeit ihres Bezuges auf Objekte (Frage nach den Schemata der Ideen), und der objektiven Deduktion.[7] Ich beginne mit dem ersten Abschnitt.

1. Exposition des Wesens der Vernunft[8]

Entspricht die Funktion des Ausrichtens der Verstandesbegriffe nach systematischer Einheit dem Wesen der Vernunft? Die Exposition gliedert sich in zwei Abschnitte, deren erster das Wesen der Vernunft im subjektiv-logischen, deren zweiter im transzendentalen Gebrauch betrachtet

1. Vernunft ist das Vermögen, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten. Der hypothetische Vernunftgebrauch, um den es sich hier handelt, geht aus von einem gegebenen Besonderen, sucht zu diesem ein Allgemeines als Regel, hypothetisch, als Pro-

[7] [Vgl. die 1.–3. thematische Einheit der im vorangehenden Auszug (S. 830) gegebenen »Gliederung«.]

[8] [Gemäß der im vorangehenden Auszug (S. 830) gegebenen »Gliederung« (1. thematische Einheit) bezieht sich die »Exposition des Wesens der Vernunft« auf Kritik der reinen Vernunft A 643–663.]

blem, und versucht daraus die Ableitung mehrerer Besonderer. Wenn das gelingt, schließt er auf die Allgemeinheit der Regel.

Die Absicht der Vernunft dabei ist also, in die besonderen Erkenntnisse Einheit zu bringen. Sie ermöglicht sich dieses durch Vorstellen einer einigenden Regel. Das Vorstellen ist aber nur problematisch, die vorgestellte Einheit ist »projektierte Einheit« [Kr.d.r.V. A 647, B 675].

Was hier interessiert, ist, daß im logischen Vernunftgebrauch sich ein solches Drängen auf einheitliches Zusammenfassen findet, und daß es durch Vorstellen einer regelnden Einheit sich ermöglicht. Vernunft drängt über das besondere einzelne hinaus, in Richtung auf die größte Ausbreitung unter einer vorgestellten Einheit.

Vernunft ist also eine Art drängender Unruhe. Bezeichnend dafür sind die Prädikate, die der Vernunft zugelegt werden. Sie hat einen »Hang auf Erweiterung« ([Kr.d.r.V.] A 711), ein »eigenes Bedürfnis« drängt dazu ([Kr.d.r.V.] B 21). Vernunft »fordert [...] Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs« (Prolegomena § 44). »das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist [...] ein notwendiges Problem für die Vernunft« (Prolegomena § 40). Sie will »das Unbedingte [...] finden ([Kr.d.r.V.] A 307), »sucht« nach »Einheit« (A 662). Sie sucht nach »Ruhe und Befriedigung« (Prolegomena § 57). Sie wird »durch einen Hang ihrer Natur getrieben [...], sich [...] vermittelst bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis hinauszuwagen und nur allererst [...] in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen Ruhe zu finden« ([Kr.d.r.V.] A 797). Sie ist also unruhiger Drang und Wagnis.

Das, worauf sie suchend aus ist, ist das Ganze, das das Einzelne umfaßt, und dessen Einheit. Diese – die Idee – entspringt der Vernunft. Sie ermöglicht als das Worauf-zu ihres Drängens dessen Ausrichtung.

Dies das Resultat der Untersuchung des logischen Gebrauchs der Vernunft. Aber vergewaltigt sie nicht die Verstandeserkenntnisse, indem sie ihren Drang an sie heranträgt? Oder ist die Natur des Verstandes aus sich heraus zur systematischen Einheit

bestimmt? Stehen die Verstandeserkenntnisse gar a priori unter Prinzipien, daraus sie abgeleitet werden können? Weist damit auch das im Verstand Erkannte eine Bestimmung zu systematischer Einheit auf? Kann man also sagen, daß systematische Einheit ein transzendentaler Grundsatz sei? Damit stehen wir am zweiten Abschnitt innerhalb der Exposition des Wesens der Vernunft: Vernunft als transzendentales Vermögen.

2. Das Folgende wird unter dem *Titel*[9] einer Erläuterung eingeführt. Doch scheint mir mehr darin gegeben zu sein, nämlich ein Hinweis auf die Lösung der eben gestellten Frage.

Der Abschnitt beginnt mit der Exposition eines Falles des Vernunftgebrauchs. Die Vernunft im logischen Gebrauch gebietet, die verschiedenen erscheinenden Wirkungen von Kraft zu vergleichen, um darin eine versteckte Identität zu finden. Sie stellt sich das Problem einer absoluten Grundkraft. Dies gründet in ihrem Interesse, die Mannigfaltigkeit der Kräfte einheitlich umfassend zu begreifen. Sie vermag das durch hypothetische Vorstellung einer Idee von systematischer Einheit. So in ihrem subjektiven Gebrauch.

Und nun erhebt sich die Frage: ob dies eine Vergewaltigung der Verstandeserkenntnis sei. Es zeigt sich aber: schon das Suchen nach einer Grundkraft ist geleitet von der Vorstellung, es werde sich eine solche finden lassen, die systematische Einheit sei inneres Gesetz der Natur. Die Idee der Grundkraft gibt objektive Realität vor. Wenn Vernunft ihrer Bestimmung gerecht werden soll, die Natureinrichtung zu erkennen, dann setzt das logische Prinzip der Vernunfteinheit der Regeln ein transzendentales voraus, »durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objekten selbst anhängend, a priori als notwendig angenommen wird.«[10] [...]

Weshalb gerade diese drei Prinzipien [das logische Prinzip der Gattungen, das der Spezifikation der Arten und das der Konti-

[9] [Unterstreichung von Heidegger und Randbemerkung Heideggers:] ? vgl. [Kr.d.r.V.] A 650/1.

[10] [Kr.d.r.V. A 650 f., B 678 f. Anstreichung des Satzes am Rand von Heidegger. Die zugehörige Randbemerkung Heideggers ist dieser von Wilhelm Weischedel zitierten Textstelle Kants entnommen:] *»in der Tat«*

nuität der Formen] zur Grundvoraussetzung von Natur überhaupt gehören, wird von Kant nicht weiter erörtert.[11] Das Interesse der Vernunft ist dreifach gegliedert, es geht auf systematischen Zusammenhang der Verstandeserkenntnisse in ihrer größten Ausbreitung unter einer Einheit. Darin sind die drei Momente der größten Ausbreitung (vielleicht entsprechend dem Prinzip der Spezifikation), des systematischen Zusammenhangs (Prinzip der Kontinuität) und der Einheit (Prinzip der Homogenität) beschlossen. Man könnte also vermuten, daß der Zusammenhang der drei Prinzipien in dem liegt, was das einheitliche Wesen der Vernunft ausmacht.

Was ist nun das Ergebnis dieses I. Abschnittes? Das Wesen der Vernunft hatte sich als Drängen nach systematischer Einheit im Umfassen des Ganzen gezeigt. Das ist aber als subjektive Maxime des Vernunftgebrauchs nur möglich auf dem Grunde einer transzendentalen Voraussetzung, nämlich daß die Möglichkeit systematischer Vereinheitlichung zum Wesen der Natur gehöre. Die genannten Prinzipien sind also transzendentale Prinzipien.

Sofern sie den Zusammenhang der Erscheinungen vereinheitlichend regeln, sind sie synthetische Sätze. Indem sie sich a priori auf Gegenstände richten, haben sie objektive Realität. Weil sie aber an den Gegenständen nicht, wie die Verstandesbegriffe, *etwas bestimmen*[12], kommt ihnen unbestimmte objektive Gültigkeit zu. Worin gründet diese Möglichkeit?

Vor dieser Frage muß noch eine andere gestellt werden. Die Prinzipien sind das, was das Drängen der Vernunft auf systematische Einheit regelt. Sie sind als Ideen gleichsam das, worauf zu das Drängen drängt. Die Vernunft stellt sie also gleichsam sich selbst als drängender vor. Wie ist dieses Vorstellen in sich möglich? Das muß in einem zweiten Abschnitt erörtert werden, unter dem Titel: die Ideen als Schemata.

[11] [Anstreichung dieses Satzes am Rand von Heidegger und Randbemerkung Heideggers:] *warum nicht?*
Natur – Naturerkenntnis und deren *»logische«* Prinzipien.

[12] [Hervorhebung (Unterstreichung) von Heidegger.]

4. (zum Abschnitt Nr. 31, S. 106 und 108)

2. Die Ideen als Schemata.[13]

Die Vernunft ermöglicht die Ausgerichtetheit ihres Drängens, und zwar dadurch, daß sie sich die Ideen vorhält, auf die zudrängend ihr Drängen seine Regelung erhält. Wie macht sie sich die regelnden Einheiten vorstellig? Kant bezeichnet die spezifische Form ihrer Vorstelligkeit als die eines Schema. Er nennt die Ideen »Analoga von Schematen« [vgl. Kr.d.r.V. A 665, B 693]. Und so ist zu fragen:

1. Was bedeutet Schema?

2. Worin gründet die Notwendigkeit, daß die Ideen als Schemata bezeichnet werden?

3. Welches ist der Charakter des in diesen Schemata Schematisierten?

4. Weshalb sind die Ideen nur Analoga von Schematen?

5. Wie werden dadurch die Prinzipien der Vernunft gekennzeichnet?

[Zu] 1. Der Begriff des Schema ist erwachsen im Zusammenhang der Frage nach der Anwendbarkeit der Kategorien auf Erscheinungen. Die Kategorie ist eine Weise synthetischer Einheit. Was aber durch die Kategorie verbindbar ist, das ist durch die bloße Kategorie nicht bestimmt. Denn durch sie allein wird a priori nicht der Fall angezeigt, worauf sich die Regel richten kann (A 135).

Die Regel ihres Verbindens muß also vorstellig werden. Vorstellig als das, worin verbunden Gegenstände durch den Verstand erfaßt werden können. Dieses Worin bildet die reine Einbildungskraft, indem sie es in der reinen Anschauung darstellt. »Dieses Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu ver-

[13] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug. Gemäß der im Auszug Nr. 2 (S. 830) gegebenen »Gliederung« (2. thematische Einheit) beziehen sich die Ausführungen zu den »Ideen als Schemata« auf Kritik der reinen Vernunft A 663–668.]

schaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriff.« ([Vgl.] A 140) Das Schema macht also die Regel erblickbar, die das Betroffensein durch die Kategorie regelt. Deshalb ist es »reine Bedingung der Sinnlichkeit« (A 140).[14]

Indem so die Kategorie in ihrer Regel in die reine Anschauung hineingebildet wird, wird sie zugleich restringiert, und zwar auf Bedingungen der Sinnlichkeit beschränkt. Sie wird also zwar bestimmt, darin aber zugleich beschränkt (A 146/7).

[Zu] 2. Worin gründet nun die Notwendigkeit, auch den reinen Vernunftbegriffen ein Schema zuzusprechen? Auch sie enthalten eine Regel des Einigens, und zwar des Einigens von Verstandesbegriffen. Sie sind Ideen von der »durchgängigen Einheit aller Verstandesbegriffe« [vgl. A 645, B 673]. Dabei bleibt aber durch die bloßen Vernunftbegriffe unbestimmt, bis zu welchem Grad und unter welchen Bedingungen der Verstand seine Begriffe systematisch einigen soll. Deshalb muß auch für die Vernunftbegriffe die Regel, die das Betroffenwerden von ihnen vorzeichnet, vorstellig gemacht werden. Dieses Vorstelligmachen ist das Bilden ihres Schema.

[Zu] 3. Was wird in diesem Schema schematisiert? Die reinen Vernunftbegriffe bestimmen nichts am Seienden,. Sie erweitern im Gegenteil dessen Bestimmbarkeit ins Grenzenlose. Ihr Schema ist also: »die Idee des Maximum der Abteilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip« [A 665, B 693]. Dieses Schema »vor Augen« [vgl. A682, B 710] richten sich die Verstandesbegriffe nach größter Weite, und darin systematischer Einheit aus. Und durch diese vereinheitlichende Ausrichtung werden sie unter sich systematisch zusammenstimmend.

[Zu] 4. Weshalb aber nennt sie Kant nur Analoga von Schemata?

a) Die Schemata der Verstandesbegriffe haben die Funktion, das unter die Begriffe subsumierbare Seiende zu bestimmen. Darin sind die Begriffe aber zugleich restringiert, nämlich auf Bedin-

[14] [Randbemerkung Heideggers:] vgl. zugleich *A 247*.

gungen der Sinnlichkeit. Nun sind aber die Vernunftbegriffe als Ideen ins Unbedingte erweiterte Kategorien. Die Restriktion also, die der Verstandesbegriff durch sein Schema erhält, findet bei ihnen nicht statt. Deshalb ist aber auch die Idee des Maximum wesenhaft nicht in einer Anschauung darstellbar, weil ihr Schema nicht bestimmt anzuschauen, sondern nur bestimmt zu denken ist.

b) Weil sie am Seienden nicht bestimmen, deshalb sind sie nicht konstitutiv in Bezug auf dieses, sondern regulativ, nämlich seine mögliche systematische Einheit regulierend.

c) Der zentrale Unterschied zu den Schematen der Sinnlichkeit besteht darin, daß für die reinen Vernunftbegriffe kein Schema der Sinnlichkeit in der Anschauung ausfindig gemacht werden kann. Gebraucht Kant hier mit Absicht den vorsichtigen Terminus, daß ein solches »nicht ausfindig gemacht werden kann« [vgl. A 665, B 693]? Oder liegt es im Wesen dieser Vernunftbegriffe, daß sie sich in keiner reinen Anschauung darstellen lassen? Liegt es im Wesen der Idee des Maximum, daß es keinen Bezug auf Zeit hat?

Steckt nicht aber andererseits im Wort »Idee« ein Bezug auf Anschaubarkeit? Weiter: Sofern die Schemata dem Drängen der Vernunft entgegengebildet werden, gehört doch zu ihnen eine Art des Hingenommen-werden-könnens, also eine Art der Affektion. In ihnen affiziert die Vernunft sich selber. Wie steht diese Selbstaffektion der Vernunft zur Zeit als der reinen Selbstaffektion [vgl. B 68]?

[Zu] 5. Die Prinzipien der Vernunft ermöglichen sich durch Vorstellen von Schematen als dem, woraufzu das Drängen auf systematische Einheit drängt. Man kann sie also nicht eigentlich Grundsätze nennen, denn sie sind nicht entsprungen aus apriorischer Einsicht in die Beschaffenheit des Objekts, sondern aus dem »Interesse der Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis dieses Objekts« [A 666, B 694]. Also muß man sie als Maximen der Vernunft bezeichnen. Sie sind nicht konstitutive Grundsätze, sondern regulative Maximen. Ihre

objektive Realität besteht also nicht darin, daß sie etwas über die Beschaffenheit der Objekte a priori bestimmen, sondern daß sie die Erweiterung der Erkenntnis der Objekte befördern, indem sie systematische Ordnung, »obzwar unbestimmt, wo und wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet ansehen« [vgl. A 668, B 696].

Wenn sie aber diese Art der unbestimmten objektiven Gültigkeit haben, kann man dann eine Deduktion von ihnen zustande bringen? Damit stellt sich die Frage des dritten Abschnittes, nach der transzendentalen Deduktion der Ideen.

5. (zum Abschnitt Nr. 31, S. 106f.)[15]

Nach den Bestimmungen über das transzendentale Ideal kann nunmehr das Resultat der ganzen transzendentalen Dialektik vor Augen gestellt werden. Es soll durch genaue Bestimmung der Endabsicht der Ideen geschehen, die sich uns ja in der transzendentalen Deduktion ergeben hat.

»Die reine Vernunft ist in der Tat mit nichts als sich selbst beschäftigt«.[16] Das heißt einmal negativ: Sie ist nicht direkt erfassend mit Gegenständen beschäftigt. Was aber geschieht positiv in der Selbstbeschäftigung der Vernunft?

Sie ist Drang auf Erweiterung und systematische Vereinheitlichung der Verstandeserkenntnisse.[17] Diesen Drang ermöglicht sie sich von ihr selbst her, und zwar dadurch, daß sie als Richtpunkte ihres Drängens die regulierenden systematischen Einheiten als Schemata vorhält. Dieses Hergeben der Regel geschieht als eine

[15] [Auszug aus den Ausführungen zur thematischen Einheit 4.b) gemäß der im Auszug Nr. 2 (S. 830) gegebene »Gliederung«: »Ergebnis der ganzen transzendentalen Dialektik ([Kr.d.r.V.] A 680–702)«.]

[16] [Kr.d.r.V. A 680, B 708. Anstreichung des Zitates von Heidegger am Rand und Randbemerkung Heideggers:] weil sie die Transzendenz ist und damit alles andre *zwischen* sich – das *Selbst* als *Transzendenz*.

[17] [Zu diesem »Drang« der Vernunft auf einheitliches Zusammenfassen vgl. Auszug Nr. 3, S. 832.]

notwendige Maxime, denn ohne sie gibt es nicht Vernunft, als systematisch vereinheitlichende, und damit keine Einheit des Erfahrungsgebrauchs.[18]

Und doch haben die Prinzipien eine objektive Bedeutung, aber nicht, sofern sie einen Gegenstand bestimmen, sondern indem sie den empirischen Gebrauch der Vernunft ins Unbestimmte befördern, und dem Verstand den Weg bereiten. Sie sind auf unbestimmte Weise objektiv.

Dieses Vorhalten regulierender Einheit ist aber zugleich eine Gewähr für die Richtigkeit des Verstandesgebrauchs, denn wenn dieser richtig sein soll, dann muß er in sich zusammenstimmen. In diese Möglichkeit wird er aber versetzt durch die Vernunft, eben indem sie das Ganze des möglichen Zusammenstimmens (das System) in seinen möglichen Richtungseinheiten vorhält.

Vernunft stellt also sich selbst die Ideen vor. Sie drängt dagegen. Demgemäß muß sie die Idee in einer Art von Gegenständlichkeit vorstellen. Aber dieses gegenständlich Vorgestellte ist nur problematisch zugrunde gelegt, nur vorgestellt »als ob«.

Der *Schein*[19] kommt zustande durch Verkehrung des »als ob«. Das als gründend nur Vorgestellte wird vorgestellt als wirklich Gründendes. Dagegen aber ist dieses transzendentale Ding nur Schema des regulativen Prinzips, wodurch die Vernunft nach Möglichkeit systematische Einheit über alle Erfahrung breitet. Der Schein gründet also in »Mißverstand und Unbehutsamkeit« [Kr.d.r.V. A 680, B 708].

2. In der folgenden Einzelvorstellung der Ideen fällt auf, daß eine *neue Art* systematischer Einheit eingeführt wird: die *der zweckmäßigen* Einheit [A 686, B 714].[20] Sie ist mit dem Wesen der Vernunft unzertrennlich verbunden. Sie wird auch, obzwar unbestimmt, zum Wesen einer Natur gehörig vorausgesetzt. Sie

[18] [Randbemerkung Heideggers:] dagegen bei Kant Aufstufung von Vermögen *Verstand | Urteilskraft | Vernunft*

[19] [Hervorhebung und Anstreichung dieses Satzes am Rand von Heidegger.]

[20] [Hervorhebungen Heideggers und Randbemerkung Heideggers:] vgl. schon gleich zu Beginn des Anhangs! *A 643 [f.]!*

ist die höchste der möglichen systematischen Einheiten. Sofern sie als vollendet gedacht wird, ist sie Vollkommenheit schlechthin – »ontologische Vollkommenheit« (A 816). Als solche verlangt sie als Idee ein Substratum, ein Wesen, das durch Vernunft – deren Kausalität die der Zwecke ist – diese systematische Einheit gründet, dessen Ansichsein nicht einzusehen ist, aber sein zwecksetzender Bezug zur Welt.[21]

Das transzendentale Ideal ist also die höchste der Ideen, einmal als »oberste und allgenugsame Ursache aller kosmologischen Reihen«[22], sodann, weil die in ihm als regulativem Prinzip regulierte systematische Einheit – die der Zwecke – die höchste Form systematischer Einheit ist.

[21] [Randbemerkung Heideggers:] Drang und Ab-sicht

[22] [Vgl. Kr.d.r.V. A 685, B 713 in Verbindung mit A 686, B 714.]

c) Auszüge aus dem Referat von Alfred Seidemann über »Kants Paralogismen der reinen Vernunft. Das Ich und das Selbst.«

1. (zum Abschnitt Nr. 83, S. 152)

Kant unterscheidet zwei Arten von Paralogismen: die logischen und die transzendentalen Paralogismen. Die Falschheit der ersten Art liegt in einem fehlerhaften formal logischen Schlußverfahren, das aber durch genaue Befolgung der logischen Regeln gänzlich zum Verschwinden gebracht werden kann. Anders steht es mit der falschen Schlußweise der zweiten Art. Sie hat einen *transzendentalen Grund*[1], d. h. sie liegt in der Natur der menschlichen Vernunft selbst. Auch wenn durch eine transzendentale Kritik die Falschheit dieser Paralogismen einsichtig ist, so hört damit der hier wirksame transzendentale Schein nicht auf. Denn die durch ihn hervorgerufene Illusion ist unvermeidlich, wenn auch nicht unauflöslich. – Das Schlußverfahren der rationalen Psychologie ist von dieser Art.[2]

2. (zum Abschnitt Nr. 84, S. 152)

Betrachten wir jetzt nochmal den ersten Vernunftschluß der rationalen Psychologie, so ergibt sich, daß im Obersatz die Kategorie Substanz bloß transzendental gebraucht wird, ein bloß intellektueller Begriff ist; im Unter- und Schlußsatz aber von dieser Kategorie, obwohl alle Bedingungen der sinnlichen Anschauung ausgeschaltet sind, ein empirischer Gebrauch gemacht wird.[3]

Damit ist die Verfehltheit dieses Paralogismus nachgewiesen.

[1] [Hervorhebung (Unterstreichung) von Heidegger.]

[2] [Randbemerkung Heideggers:] *konkret vorführen!* Der transzendentale Schein im *ich denke* – | S. 17! [Im vorliegenden Band der nun folgende Auszug Nr. 2.]

[3] [Randbemerkung Heideggers:] *nicht scharf* – der *transzendentale* Grund ist *entscheidend*!

d) Auszüge aus dem Referat von Walter Bröcker über »Kants Kritik der praktischen Vernunft 1. Teil, 2. Buch, 2. Hauptstück, VI.–IX. Abschnitt.«

1. Gliederung

1. Teil:[1] Das Problem der praktischen Wahrheit als Thema der referierten Abschnitte
   - 1. Abschnitt: Nachweis, *daß* die praktische Wahrheit Thema ist, insbesondere durch die Interpretation der Stellung der Freiheit unter den Postulaten
   - 2. Abschnitt: Aufweis, *wie* die praktische Wahrheit Thema ist, insbesondere durch die Interpretation des Parallelismus zwischen den Postulaten und den drei Klassen theoretischer Vernunftideen

2. Teil: Das Problem der praktischen Wahrheit als entspringend aus einem praktisch erweiterten reinen Vernunftgebrauch
   - 1. Abschnitt:[2] Das Objekt der Postulate
     - 1. Stück: Das Problem der Tatsächlichkeit postulierter Tatsachen, behandelt in einem Vergleich postulierter und empirischer Tatsachen
       - 1. Schritt: Der Zugang zu empirischen Tatsachen
       - 2. Schritt: Der Zugang zu postulierten Tatsachen
       - 3. Schritt: Das Wesen postulierter Tatsächlichkeit

[1] [Ergänzung an späterer Stelle des Referates:] (der den VI. Kantischen Abschnitt behandelt).

[2] [Ergänzung an späterer Stelle des Referates:] (der den VII. Kantischen Abschnitt behandelt).

2. Stück: Das Problem des Wasseins der postulierten Tatsachen

2. Abschnitt:[3] Das Subjekt der Postulate

3. Teil:[4] Das Problem der Einschränkung der theoretischen Erkenntnis gegenüber dem praktischen Vernunftgebrauch

2. (zum Abschnitt Nr. 210, S. 249)

Wir stellen jetzt im

2. Abschnitt [des 1. Teils des Referats]

die Frage, *wie* von der praktischen Wahrheit gehandelt wird.

Dabei kann uns zunächst die Stellung der Freiheit unter den Postulaten weiterleiten. Wenn nämlich auch verständlich geworden ist, wieso die Freiheit unter den Postulaten erscheinen kann, so bleibt doch ihre Auszeichnung vor den beiden anderen Postulaten bestehen, die darin gründet, daß das Postulat der Freiheit unmittelbar dem moralischen Gesetz anhängt, während die beiden andern erst als Voraussetzungen der notwendigen Absicht auf das höchste Gut entspringen.

Wie aber kommt es dazu, daß die Freiheit mit den beiden andern Postulaten gleichgestellt wird und an die zweite Stelle, zwischen Unsterblichkeit und Gott, zu stehen kommt?

Das Motiv dafür ist der Parallelismus der Erörterung des VI. Abschnitts unseres Textes mit der Dialektik der Kritik der reinen Vernunft.

Das Postulat der	*Unsterblichkeit*	hat Bezug auf die *Paralogismen*
das	der *Freiheit*	auf die *Antinomien*
und das	*Gottes*	auf das *transzendentale Ideal.*

[3] [Ergänzung an späterer Stelle des Referates:] Dieser Abschnitt ist eine Interpretation des VIII. Abschnitts des Kantischen Textes.

[4] [Behandelt, wie aus dem Referat ersichtlich wird, den »IX. Kantischen Abschnitt«.]

Die Dialektik der Kritik der reinen Vernunft sah die Vernunft vor Aufgaben gestellt, die sie nicht auflösen, gleichwohl aber nicht abweisen konnte. Diese Aufgabe der überlieferten metaphysica specialis vermag die praktische Vernunft in ihren Postulaten aufzulösen.

1. Bezüglich der Unsterblichkeit der Seele konnte die spekulative Vernunft nur Paralogismen begehen, weil es ihr am Merkmal der Beharrlichkeit fehlte, um den Begriff der Substanz durch Anschauung auszuweisen. Diesen Mangel ersetzt die praktische Vernunft durch das Postulat »einer zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetz zum höchsten Gut erforderlichen *Dauer*[5]« [vgl. Kr.d.p.V. A 239[6]].

2. In den Antinomien konnte die spekulative Vernunft die Kausalität aus Freiheit nur als der Naturkausalität nicht widersprechend erweisen. Die praktische Vernunft postuliert auf dem Grunde des Sittengesetzes ihre Realität.

3. Gott konnte die spekulative Vernunft zwar denken, mußte ihn aber als transzendentales Ideal unbestimmt lassen. Die praktische Vernunft postuliert das Dasein Gottes in einem theologischen Sinne. (Kants Werke, ed. Cassirer Bd. 5, 144 [Kr.d.p.V. A 240])

Dieser Parallelismus der Postulate mit den drei Klassen spekulativer Ideen wird von Kant einfach vorgeführt. Seine Begründung bleibt der Interpretation überlassen. Die Frage ist also:

Warum gehen die Postulate der reinen praktischen Vernunft in dieselben drei Richtungen, die die spekulative Vernunft in der Ausarbeitung ihrer Ideen einschlägt?

In den Vernunftideen sucht die theoretische Vernunft nach unbedingten Bedingungen, und zwar in allen Richtungen, in denen überhaupt die Frage nach letzten Bedingungen vorgetrieben werden kann. Diese Richtungen sind aber 1. das Subjekt, 2. das Objekt, und zwar dieses a) in seinem Bezug auf das Subjekt,

[5] [Hervorhebung (Unterstreichung) und Anstreichung am Rand von Heidegger mit Bleistift.]

[6] [Nach der 1. Auflage (A) der Kritik der praktischen Vernunft von 1788, die in der Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer am Rand mit angegeben ist.]

d.h. als Erscheinung, b) an sich, d.h. in Bezug auf sein eigenes erstes Prinzip.

In dieselben drei Richtungen muß aber die praktische Vernunft fragen, wenn sie die notwendigen Bedingungen sucht, die sie voraussetzen muß, um das wollen zu können, was sie wollen soll: das höchste Gut. Sie muß eine notwendige Bedingung des Subjekts postulieren, die Unsterblichkeit, sie muß hinsichtlich des Verhältnisses des Objekts (der Welt) zum Subjekt die Freiheit als Kausalität des Subjekts gegenüber dem Objekt postulieren, und sie muß hinsichtlich des Objekts in Bezug auf sein erstes Prinzip das Dasein Gottes postulieren.

In diesen Postulaten vermag also die praktische Vernunft das zu leisten, was der spekulativen unmöglich war, nämlich den Ideen einen Bezug auf Gegenstände zu verschaffen.

Damit zeigt sich aber, daß die Ideen außer dem regulativen Gebrauch, der sich als der allein rechtmäßige spekulative Gebrauch erwies, und einem konstitutiven spekulativen Gebrauch, der auf lauter transzendentalen Schein hinauslief, – doch noch einen rechtmäßigen konstitutiven Gebrauch haben, und daß dieser rechtmäßige konstitutive Gebrauch der Vernunftideen eben der praktische Gebrauch ist.

So bekommt die Frage nach dem Wesen der praktischen Wahrheit die Gestalt, daß gefragt wird, wie sie möglich ist als entspringend aus einer Erweiterung des Vernunftgebrauchs über die Grenzen hinaus, die ihr auf dem theoretischen Felde gezogen sind.

3. (zum Abschnitt Nr. 211, S. 251 und Nr. 212, S. 251)

Die Frage des

1. Schrittes [nach dem Zugang zu empirischen Tatsachen]

ist also: Wie vollzieht sich die Bewahrheitung empirischer Tatsachen-Wahrheiten?

Wahrheit im theoretischen Sinne definiert Kant traditionell als Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande.

Solche Wahrheit ist nur möglich auf dem Grunde der transzendentalen Wahrheit, die überhaupt den Gegenstand als einen gegenstehenden ermöglicht, an den die empirische Erkenntnis sich anmessen kann. Alle theoretische Erkenntnis ist demnach entweder Erfahrung, oder auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen. Theoretische Erkenntnis von Tatsachen ist also nur als Erfahrung möglich, – mit der einzigen Ausnahme der Erkenntnis der Existenz meiner selbst im Ich-denke. Diese Ausnahme, die schon in einer früheren Sitzung zur Sprache kam, bleibt hier außer Betracht.[7]

4. (zum Abschnitt Nr. 212, S. 251)[8]

Das zweite Postulat des empirischen Denkens überhaupt sagt: »Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.« ([Kr.d.r.V.] A 218, B 266) In der Erläuterung dazu heißt es: »die Wahrnehmung aber, *die den Stoff zum Begriff hergibt*[9], ist der einzige Charakter der Wirklichkeit.« (A 225, B 266) Und: »Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge.« (A 226, B 273)

Alle Erkenntnis von Tatsachen setzt immer wieder Tatsachen voraus, aus denen sie sich ableitet, und alle Tatsachen erfassen wir letztlich auf Grund *der*[10] Tatsachen, die uns einzig und allein

[7] [Vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 5 und Nr. 7, S. 667–669 und 670–673.]

[8] [Nach der »Gliederung« (Auszug Nr. 1, S. 842) weiterhin zum »1. Schritt: Der Zugang zu empirischen Tatsachen« (2. Teil, 1. Abschnitt, 1. Stück des Referats).]

[9] [Hervorhebung von Heidegger und Randbemerkung Heideggers:] also qua *Empfindung*.

[10] [Hervorhebung (Unterstreichung) mit schwarzer Tinte vermutlich von Heidegger. Alle anderen in den Anmerkungen als »Hervorhebung(en) von Heidegger« gekennzeichneten Unterstreichungen sowie die »Anstreichung(en)« Heideggers

unmittelbar zugänglich sind, indem sie unser Gemüt unmittelbar bestimmen, und das sind die Empfindungen. Empfindungen aber versteht Kant nicht als irgendeinen Vorgang, der in uns abläuft, sondern Empfindung besagt das *Für-mich-Dasein-des-Empfundenen.*

Die Erkenntnis von Tatsachen gründet also in der Tatsächlichkeit der Empfindungen, die die Affektion der empfundenen Dinge dem Menschen aufdrängt. Worin aber besteht deren Tatsächlichkeit? Darin, daß sie (im Gegensatz zu den Begriffen als Funktionen) unabhängig von unserer Spontaneität und (im Gegensatz zu den aus dem Subjekt selbst entspringenden reinen Formen der Sinnlichkeit) von außen und unvoraussehbar in ihrem Was unserm Gemüt *von sich aus sich aufdrängen.*

Dieses Von-sich-aus-sich-Aufdrängen aber macht die Wirklichkeit des Wirklichen aus. Wirklich ist solches Sich-Aufdrängende und was mit ihm nach bestimmten Regeln (den Analogien der Erfahrung) zusammenhängt und auf Grund dieses Zusammenhangs sich *mitaufdrängt.* Wirklich ist also nicht nur das unmittelbar sich Aufdrängende (die Empfindungen), sondern auch das auf Grund eines bestimmten Zusammenhangs mit ihm durch es mittelbar sich Mitaufdrängende.

Diesen Zusammenhang des unmittelbar sich Aufdrängenden mit dem mittelbar sich Mitaufdrängenden erläutert Kant am Beispiel des Magnetismus (A 226, B 273). Er sagt: »So erkennen wir das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unserer Organe unmöglich ist.« Die Analogien der Erfahrung stellen unter unsern Wahrnehmungen den notwendigen Zusammenhang her, der es ermöglicht, daß etwas, was sich nicht unmittelbar unsern Sinnen als tatsächlich aufdrängen kann, mittelbar durch etwas anderes sich als wirklich mitaufdrängt.

sind mit Bleistift und verschiedenen Buntstiften (grün, rot und gelb) durchgeführt und stammen sicherlich von Heidegger. Die Randbemerkungen in der Handschrift Heideggers sind mit schwarzer Tinte oder mit Bleistift ergänzt.]

Die Tatsächlichkeit empirischer Tatsachen ist also ein *unmittelbares oder mittelbares Von-sich-aus-sich-Aufdrängen* des *Tatsächlichen*.[11]

5. (zum Abschnitt Nr. 212, S. 251)

Jetzt ist im

2. Schritt

der Zugang zu postulierten Tatsachen zu interpretieren.

Von den zwei Stücken, die zur Erkenntnis gehören, Anschauung und Begriff, verfügen wir hier, wie wir gesehen haben, über das eine Stück – den Begriff. Die Begriffe, deren die Postulate bedürfen, hat die Vernunft schon in ihrem theoretischen Gebrauch ausgebildet.

Diese Begriffe sind Ideen. Diese Ideen, die im theoretischen Gebrauch nur regulative Funktion haben konnten, sollen aber jetzt konstitutiv gebraucht werden, d. h. sie sollen unmittelbar Gegenstände meinen. Nun hat aber die Dialektik der Kritik der reinen Vernunft gezeigt, daß die Ideen in konstitutivem Gebrauch nur Übersinnliches meinen können, wenn nicht die Vernunft in lauter dialektischen Schein fallen soll. Damit ist aber jede Möglichkeit einer Veranschaulichung abgeschnitten. Eine Versinnlichung der Vernunftideen ist unmöglich. Wenn das aber so ist, so ist auch alle Erkenntnis der in den Vernunftideen gemeinten Gegenstände unmöglich, wenn anders Erkenntnis besagt: denkende Bestimmung von Anschauungen.

Das Fehlen der Anschauung ist aber ein solches Fehlen, das sich auch an Begriffen selbst geltend macht. Indem Anschauung unmöglich ist, ist auch ein Schematisieren der Begriffe unmöglich, die Begriffe ohne Anschauungen sind nicht einmal Begriffe im eigentlichen Sinne, sondern *bloße Gedanken*[12], in denen wir

[11] [Hervorhebung (Unterstreichung) von »*Tatsäch*lichen« von Heidegger und Randbemerkung Heideggers:] (Sache eines Tuns und Tat)

[12] [Hervorhebung von Heidegger (sowie mit Fragezeichen versehene Anstreichung am Rand) und Randbemerkung Heideggers:] vgl. Kr.d.p.V [A] 246. [A] *255* – für die Zweideutigkeit von »Gegenstand überhaupt«.

etwas bloß als logisch möglich, d. h. widerspruchsfrei vorstellen. D. h. mit der Unmöglichkeit der Anschauung ist nicht bloß jede theoretische Erkenntnis der Wirklichkeit von Unsterblichkeit Freiheit Gott abgeschnitten, sondern auch die *ihrer Möglichkeit*[13], d. h. ihres inneren Wesens[14]. Genau wie die Kategorie der Wirklichkeit ist auch die der Möglichkeit zur Erkenntnis nur von empirischem Gebrauch, d. h. auf Versinnlichung angewiesen.

So ist mit der Anschauung alle theoretische Einsicht in Wirklichkeit und Möglichkeit der übersinnlichen Gegenstände der Postulate ausgeschlossen. Gleichwohl setzt die Vernunft in ihren Postulaten Unsterblichkeit Freiheit Gott als tatsächlich. Wenn also Erkenntnis ausgeschlossen ist, so muß gleichwohl eine Bewahrheitung der Tatsächlichkeit des in den Vernunftideen Gemeinten möglich und wirklich sein, wenn die Postulate nicht grundlose Behauptungen sein sollen.

6. (zum Abschnitt Nr. 214, S. 253)[15]

Zur Bewahrheitung von Erfahrungstatsache sahen wir gefordert ein Von-sich-aus-sich-Aufdrängen entweder des als tatsächlich

[In Heideggers Handexemplar der Kritik der praktischen Vernunft (Meiner-Ausgabe von Karl Vorländer) wird ebenfalls wechselseitig auf die jeweils andere Stelle (von A 246 auf A 255 und umgekehrt) verwiesen und sind wichtige Randbemerkungen beigefügt, auf die sich die zuvor genannten Hinweise wohl beziehen. Die Randbemerkung zu »weil die Kategorien [...] unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein Objekt überhaupt bedeuten« (A 246) lautet:] mithin etwas anderes als das bloße formale Denken? / vgl. Kr.d.r.V. A 66, B 91 ff. [Die Randbemerkung zu »da sie *auf Gegenstände überhaupt* unabhängig von ihrer Anschauung bezogen werden« (A 254 f.) lautet:] »Gegenstände überhaupt« zweideutig 1. etwas überhaupt (formal-logisch Logikvorlesung) 2. Objekte überhaupt. [Zur Logikvorlesung Kants (Hg. Jäsche) vgl. Anhang II.1.a, Mitschrift Helene Weiß Nr. 34, S. 698.]

[13] [Hervorhebung von Heidegger und Randbemerkung Heideggers:] als realer und somit vorhandener Gegenstände.

[14] [Hier mit Zeichen zugeordnete Randbemerkung Heideggers:] hier noch ein Drittes *dazwischen*.

[15] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug.]

Gemeinten selbst, oder von etwas anderem, mit dem es so zusammenhängt, daß es sich mitaufdrängt.[16]

Es liegt nahe, für die praktischen Tatsachenwahrheiten etwas Entsprechendes zu suchen, etwas, das, indem es von sich aus sich aufdrängt, das in den Postulaten Gemeinte mitaufdrängt.

Finden wir so etwas im Felde der reinen praktischen Vernunft?

In der Tat. So etwas ist das Sittengesetz. Kant sagt, man könne dieses »ein Faktum der Vernunft nennen«; – »weil es sich für sich selbst uns aufdringt« (Kants Werke, ed. Cassirer Bd. 5, 36 [Kr.d.p.V. A 55 f.]).[17] Dieses Faktum ist »kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft« [ebd.]. Es ist somit die einzige Tatsache die uns der Tatsächlichkeit des in den Postulaten Gemeinten versichern kann. Und so sagt denn auch Kant zu Anfang des VI. Abschnitts von den Postulaten: »Sie gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus« (Kants Werke, ed. Cassirer Bd. 5, 143 [A 238]).[18]

Wenn das Sittengesetz das leisten soll, so muß es die Postulate, als mit ihm notwendig zusammenhängend, mitaufdrängen. Die Frage ist nun: Wie wird der Zusammenhang des sich zunächst Aufdrängenden (des Sittengesetzes) mit dem sich mit Aufdrängenden (dem Postulierten) vermittelt?

7. (zum Abschnitt Nr. 214, S. 253)[19]

Im Felde der Erfahrung wurde der Zusammenhang des sich zunächst Aufdrängenden mit dem sich Mitaufdrängenden vermittelt durch die Analogien der Erfahrung. Da aber jetzt alle Anschauung ausgeschlossen ist, so können wir von vornherein soviel erschließen, daß nichts anderes diese Vermittlung übernehmen kann, als die reine Vernunft selbst.

[16] [Vgl. Auszug Nr. 4, S. 846–848.]

[17] [Randbemerkung Heideggers:] vgl. Kr.d.p.V. [A] *164* »eine eigentümliche Art von Empfindung« »Gefühl einer Achtung«.

[18] [Randbemerkung Heideggers:] aber doch in verschiedener Weise.

[19] [Unmittelbarer Anschluß an den vorangehenden Auszug.]

Wie aber, das ist jetzt zu fragen, geschieht diese Vermittlung?

Hier macht sich nun der Unterschied des Postulats der Freiheit von den beiden andern Postulaten geltend.

Für dieses Postulat bedarf es überhaupt *keiner Vermittlung*[20]. Reine praktische Vernunft, als sich selbst das Gesetz des Handelns gebend und sich unter das Gesetz stellend, *versteht sich*[21] als solche notwendig als frei im transzendentalen Sinne. Das Postulat der Freiheit folgt so unmittelbar aus dem Faktum des Gesetzes, daß Kant sagt, dies Faktum sei mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihr einerlei (Kants Werke, ed. Cassirer Bd. 5, 48 [Kr.d.p.V. A 72]). Und in der Kritik der Urteilskraft rechnet Kant die Freiheit sogar unter die scibilia (Kants Werke, ed. Cassirer Bd. 5, 551 [Kr.d.U. § 91]).

Für die andern beiden Postulate aber geschieht diese notwendige Vermittlung des sich zunächst Aufdrängenden mit dem sich Mitaufdrängenden durch die notwendige Absicht der reinen praktischen Vernunft aufs höchste Gut. Durch das Sittengesetz bestimmt die Vernunft unmittelbar den Willen, der sich als reiner Wille unter das Gesetz stellt. Dieser Wille aber ist das Begehrungsvermögen eines endlichen, d. h. bedürftigen Wesens [Kr.d.p.V. A 45, 57, 108] und geht deshalb zugleich notwendig auf die Befriedigung dieser Bedürfnisse, d. h. auf Glückseligkeit.

Der unter das moralische Gesetz sich stellende reine Wille eines bedürftigen Wesens faßt daher notwendig die Absicht auf das höchste Gut, d. h. auf Tugend und eine ihr angemessene Glückseligkeit. Diese Absicht, die das moralische Gesetz dem reinen Willen eines bedürftigen Wesens aufnötigt, ist aber nicht möglich, ohne daß die Vernunft die Tatsächlichkeit dessen voraussetzt, was die Postulate der Unsterblichkeit und Gottes postulieren.

So sehen wir also: das Sittengesetz drängt, indem es sich selbst aufdrängt, der Vernunft die Annahme der Freiheit unmittelbar auf, die Annahme der beiden andern Postulate aber dadurch, daß

[20] [Hervorhebung von Heidegger.]
[21] [Hervorhebung von Heidegger.]

es dem Willen als dem eines bedürftigem Wesens *die Absicht aufs höchste Gut aufdrängt*[22].

So haben also die Ideen, die im spekulativen Felde von bloß regulativem Gebrauch waren, im konstitutiven Gebrauch aber transzendent waren, im praktischen Felde einen immanenten konstitutiven Gebrauch (Kants Werke, ed. Cassirer Bd. 5, 147 [Kr.d.p.V. A 244]).

Eine Schwierigkeit darf aber hier nicht verschwiegen werden: Da im Bereich der reinen praktischen Vernunft alle Anschauung ausgeschlossen ist, hatten wir geschlossen, daß die Vermittlung des unmittelbar sich Aufdrängenden mit dem mittelbar sich Aufdrängenden durch nichts anderes übernommen werden könne, als durch die reine Vernunft selbst. Wir sahen aber bei der Darstellung dieser Vermittlung, daß ein notwendiges Glied in ihr ist die Auffassung und zwar die a priori notwendige Auffassung meiner selbst als eines endlichen bedürftigen Wesens. Die Frage ist, leistet diese Einsicht in mein eigenes Wesen wirklich die reine Vernunft? Und wenn nicht, woher kommt sie und ihre apriorische Wahrheit?[23]

8. (zum Abschnitt Nr. 214, S. 253)

Die Aufgabe ist, jetzt in einem

3. Schritt

den Vergleich zu Ende zu bringen und das Wesen der Tatsächlichkeit in Abhebung gegen die Tatsächlichkeit empirischer Tatsachen zu bestimmen.

Wir sahen: Der Zugang zu empirischen Tatsachen vollzog sich so, daß durch Affektion Empfindungen von sich aus sich aufdrängen, die anderes, womit sie nach den Analogien der Erfahrung zusammenhängen, mitaufdrängen.

[22] [Hervorhebung von Heidegger.]

[23] [Anstreichung dieser Textstelle am Rand (ab: »Vermittlung, daß ein notwendiges Glied...«) von Heidegger.]

Die Rolle der Empfindung übernimmt, wie wir weiter sahen, bei den postulierten Tatsachen das von sich aus sich aufdrängende Sittengesetz, das die postulierten Tatsachen, die in der angezeigten Weise mit ihm zusammenhängen, mitaufdrängt.

In beiden Fällen erweist sich also die Tatsächlichkeit der Tatsachen als ein Von-sich-aus-sich-Aufdrängen.

Jetzt gilt es, die verschiedene Weise des Sich-Aufdrängens der empirischen und postulierten Tatsachen gegeneinander abzuheben.

Empirische Tatsächlichkeit ist ein Von-sich-aus-sich-Aufdrängen durch Affektion. Ihre Möglichkeit gründet in der Rezeptivität der Sinne. Diese Empfänglichkeit, dies sich Angehenlassen von etwas, ermöglicht es dem Tatsächlichen, als etwas Fremdes von außen das Subjekt gleichsam anzufallen, und sich ihm als *factum brutum* aufzuzwingen. Was es mitaufdrängt, oder anders gesagt, was sich selbst durch es mitaufdrängt, kommt damit in der gleichen Weise als eine fremde Macht über das Subjekt.

Wie steht es mit den postulierten Tatsachen?

Auch hier fanden wir ein sich Aufdrängen und ein sich Mitaufdrängen. Aber woher kommt jetzt dies sich Aufdrängende? Das zunächst sich Aufdrängende war das Sittengesetz. Aber was ist das Sittengesetz? Ist es eine fremde Macht, die von außen uns überfällt, etwa ein Machtspruch Gottes? Nein, das ist es nicht, sondern nichts anderes als die Freiheit selbst, wie sie als praktische, d. h. als handelnde für sich selbst da ist. Nichts Fremdes überfällt also hier das Subjekt, was sich ihm zunächst aufdrängt ist vielmehr es selbst in seiner Freiheit.[24] Die Tatsächlichkeit des Sittengesetzes gründet also nicht, wie die empirischen Tatsachen, in der fremden Tat des affizierenden Dinges, sondern in der eigenen Tat des reinen Willens des freien Subjekts selbst.[25] Und derselbe reine Wille, durch dessen Wollen das Sittengesetz allererst in die

[24] [Satz (ab: »zunächst aufdrängt ...«) von Heidegger am Rand angestrichen und Randbemerkung Heideggers:] Autonomie!

[25] [Randbemerkungen Heideggers:] *reine praktische Selbstaffektion*
vgl. »Zeit«! *als reine Selbstaffektion* [vgl. Kr.d.r.V. B 68].

Macht gesetzt wird, sich aufzudrängen, derselbe reine Wille ist es auch, der mit dem Sittengesetz die notwendigen Voraussetzungen eines ihm gemäßen Wollens so in Verbindung bringt, daß sie sich mitaufdrängen. Und deshalb sagt Kant: »Zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot (nicht als Klugheitsregel) unnachlaßlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch, daß meine Dauer endlos sei, [...]« (Kants Werke, ed. Cassirer Bd. 5, 155 [Kr.d.p.V· A 258])

Dieser Gottesbeweis, wenn man überhaupt so sagen darf, läßt sich auf die Formel bringen: Ich will, rein d. h. nicht durch Neigung bestimmt wollend, daß Gott sei, also ist Gott.

Die Tatsächlichkeit der postulierten Tatsache gründet also in der Freiheit des reinen Willens. Solche Tatsache ist kein *factum brutum*, sondern wie man sagen muß, ein *factum liberum*.

Der Schein aber, der sich hier ständig geltend macht und den Kant ständig bekämpft, indem er die Möglichkeit theoretischer Erkenntnis abweist, besteht darin, daß das factum liberum als factum brutum erscheint, weil der Mensch vergißt, daß er selbst der Gesetzgeber des Sittengesetzes ist.

9. (zum Abschnitt Nr. 212, S. 251)

2. Stück [des 1. Abschnitts des 2. Teils des Referats,]
mit dem wir jetzt beginnen, die Frage nach dem, *als was* diese Tatsachen in der praktischen Wahrheit erschlossen werden.

Ein gewisses Verständnis dessen, als was das Postulierte gemeint ist, ist schon durch die Ideen der spekulativen Vernunft, die hier in konstitutiven Gebrauch genommen werden, vorgegeben. Aber, wie wir sahen,[26] diese Ideen sind bloße Gedanken, die, da ihnen die Möglichkeit der Veranschaulichung fehlt, keinen

[26] [Vgl. Ausschnitt Nr. 5, S. 848f.]

Einblick in das Wesen des von ihnen gemeinten Gegenstandes ermöglichen.

10. (zum Abschnitt Nr. 211, S. 251)

Wir haben jetzt im

2. Abschnitt [des 2. Teils des Referats]

die subjektive Seite des Problems zu behandeln und die Frage zu stellen nach dem Wesen des Postulierens als solchen. Dieser Abschnitt ist eine Interpretation des VIII. Abschnitts des Kantischen Textes.

Mit der Frage nach dem Wesen des Postulierens kommt keine neue Problematik zur Sprache, sondern derselbe Problemzusammenhang, der schon im vorigen Abschnitt im Thema stand. Nur die Blickrichtung ist umgekehrt. Vorher wurde gesehen auf das in den Postulaten Postulierte, und es wurde gefragt, was und wie es, und zwar als Postuliertes sei, – jetzt geht der Blick auf das postulierende *Subjekt*, und zwar als *postulierendes*.[27] Es wird gefragt, wie das Subjekt im Postulieren zu dem von ihm Postulierten steht.

Da es trotz der umgekehrten Blickrichtung dieselbe Problematik ist, die zur Sprache kommt, kann die Interpretation sich hier wesentlich kürzer fassen.

Kant bezeichnet die *durch die* Postulate vollzogene Wahrheitserschließung als einen *reinen praktischen Vernunftglauben* und bestimmt diesen als ein Fürwahrhalten aus einem Bedürfnis der reinen Vernunft.[28]

[27] [Hervorhebungen von Heidegger.]
[28] [Hervorhebungen von Heidegger.]

11. (zum Abschnitt Nr. 229, S. 259)[29]

Gott hätte sich zu einer furchterregenden drohenden Naturmacht herabgesetzt, weil er das aufgegeben hätte, was dem Menschen gegenüber seine Würde ausmacht: das Freigeben des Menschen zur Freiheit von Gott.[30]

So zeigt diese Betrachtung, daß es eine theoretische Gotteserkenntnis nicht nur nicht geben *kann*, sondern, wenn eine moralische Existenz des Menschen möglich sein soll, auch nicht geben *darf*.[31] Diese Betrachtung ist also so wenig ein Anhang, daß vielmehr in ihr die Bestimmung des Wesens des Menschen als einer moralischen Persönlichkeit erst auf ihren Höhepunkt kommt.

Wir haben jetzt negativ gesehen: eine theoretische Gotteserkenntnis würde alle Freiheit des Menschen von Gott vernichten.

Wie aber ist diese allein zu retten?

Offenbar nur dann, wenn nicht die sichtbare Majestät Gottes uns zwingt, uns dem Sittengesetz zu unterwerfen, sondern wenn umgekehrt allererst die freie Unterwerfung des Menschen unter das moralische Gesetz als unter seinen eigenen reinen Willen ihm einen Zugang zu Gott eröffnet. Nur wenn dem Menschen, der sich dem moralischen Gesetz frei unterwirft, das ohne etwas mit Sicherheit zu verheißen oder zu drohen uneigennützige Achtung fordert,[32] erst auf Grund dieser freien Unterwerfung eine Aussicht ins Reich des Übersinnlichen sich öffnet, – nur so kann die Freiheit des Menschen mit der Majestät Gottes zusammenbestehen, und nur so ist ein moralischer Wert der Persönlichkeit möglich.

[29] [Nach der »Gliederung« (Auszug Nr. 1, S. 843) zum 3. Teil des Referats.]
[30] [Anstreichung von »zur Freiheit von Gott« am Rand von Heidegger.]
[31] [Randbemerkung Heideggers:] Kr.d.p.V. [A] 182 ff.
[32] [Anstreichung am Rand von Heidegger.]

e) Auszüge aus dem Referat von Helene Weiß über »Dialektik der reinen praktischen Vernunft.[1] I. Hauptstück und II. Hauptstück Abschnitt 1–5.«

1. Gliederung

I. Teil: Das Problem einer Dialektik innerhalb der praktischen Vernunft bis zur Auflösung der Antinomie.

1. Dialektik der reinen Vernunft.
2. Die Dialektik der reinen Vernunft als praktischer.
3. Der Ort dieser Dialektik: sie spielt sich ab im Begriff des Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft.
4. Der Gegenstand als höchstes Gut.
5. Die Verflechtung von Bestimmungsgrund und Gegenstand im Begriff des höchsten Guts.
6. Die Vorbereitung der Antinomie: Tugend und Glückseligkeit als Bestandstücke des höchsten Gutes.
7. Die Antinomie selbst: Die Synthese der beiden Bestandstücke scheint unmöglich.
8. Die Aufhebung dieses Scheins durch Einsicht in den Unterschied von Noumena und Phaenomena.

II. Teil: Der Zusammenhang von Dialektik mit dem Problem des Primats und der Postulate.

1. Kurzer Vorblick auf den ganzen Zusammenhang.
2. Resultat der Dialektik bei Aufhebung der Antinomie, und die übrigbleibende Aufgabe.
3. Das Primat der praktischen Vernunft.
4. Das Postulieren bestimmter Setzungen.

[1] [Zweites Buch des ersten Teils der Kritik der praktischen Vernunft.]

2. (zum Abschnitt Nr. 260, S. 276)[2]

Wenn nun dieses zweite Buch [des ersten Teils der Kritik der praktischen Vernunft] es unternimmt, an diesem Phänomen einer reinen praktischen Vernunft so etwas wie eine Dialektik nachzuweisen, dann müssen wir, um diese zu fassen, ständig das im ersten Buch Gezeigte im Blick halten. Kant sagt, daß das zweite Buch nichts anderes ist als eine »synthetische Wiederkehr zu demjenigen, was vorher analytisch gegeben worden« (Vorrede S. 10[3] [Kr.d.p.V. A 19]). Erst in diesem zweiten Buch gelangen wir zur *»Idee des Ganzen«* (ebd. [A 18]), die aber gar nicht sichtbar werden kann ohne vorherige Aneignung der in der ersten Stufe geschilderten Teile dieses ganzen Phänomens. Vielleicht mehr noch als je in einer philosophischen Darlegung zirkuliert die ganze Kritik der praktischen Vernunft ständig um einen Punkt; wir schreiten nicht mit dem Blick weiter von Einem zum Nächsten, sondern wir werden in ständig tiefer dringenden Ansätzen zum immer volleren Sehen dieses Einen angeleitet.

3. (zum Abschnitt Nr. 260, S. 276)[4]

3. Der von der Naturkausalität unterschiedene Charakter der Willenskausalität als ein Wirken durch Vorstellungen bringt mit sich: Das Bedingende, was, als Vorgestelltes, ἀρχή für die Praxis ist, ist seinem eigenen Sinne nach zugleich dasjenige, was im Tun schließlich erreicht, gewirkt werden soll, das, worin das Tun zu seinem Ende kommt, τέλος, oder, wie Kant dafür sagt, »Zweck«. In *dieser* Hinsicht ist das Bedingende seinem Bedingten gegenüber, obwohl als ἀρχή vorangehend, vorweggenommen in der

[2] [Nach der Gliederung Auszug aus: »2. Die Dialektik der reinen Vernunft als praktischer.« (I. Teil des Referats).]

[3] [Seitenangaben im Referat nach Bd. V der Akademie-Ausgabe.]

[4] [Nach der Gliederung vollständig übernommene Ausführungen zu: »3. Der Ort dieser Dialektik: sie spielt sich ab im Begriff des Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft.« (I. Teil des Referats).]

Vorstellung, doch nachfolgend (seinem Bedingten) in der Verwirklichung. Und dieses verwirklichte τέλος einer bestimmten Praxis selbst kann wiederum in einen weiteren Zusammenhang von »Zwecken« als Mittel eingehen, insofern selbst Bedingtes sein für ein übergeordnetes, umfassendes Bedingendes. Will die reine Vernunft in einer *so* gearteten Reihe von Bedingungen und Bedingten bis zur Totalität bzw. zum Unbedingten fortschreiten, mit anderen Worten: will sie als *praktische* Vernunft ihr reines Vernunftprinzip anwenden, so muß sie suchen nach einem letzten, äußersten, selbst unbedingten τέλος, nach einem letzten »Gegenstand« alles Strebens, Wollens, Tuns. Darum sagt Kant: Es genügt ihr nicht, ein Unbedingtes als *Bestimmungsgrund* des Willens zu haben (die von ihm schon aufgewiesene Tatsache, daß reine praktische Vernunft sich a priori selbst das Gesetz gibt), sondern, wenn dieser Bestimmungsgrund des Willens »auch (im moralischen Gesetze [nämlich]) gegeben worden«, so sucht sie »die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft« ([Akademie-Ausgabe Bd. V] S. 108 [Kr.d.p.V. A 194]).

Also: Das Unbedingte, das die reine praktische Vernunft zu suchen ihrer Natur nach genötigt ist, ist ihr letzter äußerster *Gegenstand*, nicht, wie bei der spekulativen Vernunft eine erste, selbst unbedingte Ursache.

Oder genauer: erste, selbst unbedingte Ursache, ἀρχή des Willens schlechthin, ist das Unbedingte hier *auch*, kann *das* hier aber nur sein eben *als* äußerster Gegenstand.[5] Diese Identität von τέλος und ἀρχή liegt im Wesen der Praxis. Im Telos-Sein ist gegründet das Arche-Sein für den Willen. So bei jeder Praxis. Und deshalb auch in der *reinen* praktischen Vernunft. Würden wir aber das Unbedingte hier nur als ἀρχή und nicht zugleich als τέλος verstehen, so wäre nicht zu begreifen, warum die reine praktische Vernunft sich nicht am moralischen Gesetz genügen läßt, sondern ihr Unbedingtes im Gegenstand sucht. Damit aber würde die ganze Darlegung einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft

[5] [Anstreichung von Heidegger am Rand.]

unverständlich. Denn eben diese Dialektik ist überhaupt nur zu finden im *Gegenstand* der reinen praktischen Vernunft. Dort hat sie ihren Ort. Daß aber und warum Gegenstand und Grund sich in einer *reinen* praktischen Vernunft eben doch nicht völlig dekken, werden wir gleich nachher erörtern.

Vorher noch ein anderes: Warum ist das Unbedingte »das höchste Gut«?

4. (zum Abschnitt Nr. 260, S. 277)[6]

Wir sahen: es kommt für das Verständnis des Geschehenscharakters der Praxis darauf an, die Funktionen der Begriffe ἀρχή und τέλος bzw. Bestimmungsgrund und Gegenstand oder Zweck begrifflich streng zu scheiden.

Zwischenbemerkung: Der Kantische Ausdruck »Bestimmungsgrund« gegenüber dem formaleren und weiteren »Ursache« nimmt schon Bezug auf den spezifischen Ursachecharakter des Willens, und sogar des reinen Willens. Die Ursache ist hier bestimmender Grund, und »bestimmen« trägt hier schon den Charakter des spezifisch praktischen Bestimmens. – Auf der anderen Seite: statt τέλος, als welches dem ontologischen Sinne nach der Kantische Zweck verstanden werden muß, sagt Kant in unseren Kapiteln meist »Gegenstand«. Trotzdem bleibt sachlich bestehen: der Gegenstand hat den Charakter eines Zwecks.

[6] [Nach der Gliederung Auszug aus: »5. Die Verflechtung von Bestimmungsgrund und Gegenstand im Begriff des höchsten Guts.« (I. Teil des Referats).]

5. (zum Abschnitt Nr. 260, S. 277)[7]

Wille als Kausalität durch Begriffe hat einen »Gegenstand«. Genauer sagt Kant in der Analytik ([Akademie-Ausgabe Bd. V] S. 57 [Kr.d.p.V. A 100]): »Unter dem Begriffe eines Gegenstandes der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit.« Aber da der Terminus »Gegenstand« nicht für die Praxis spezifisch ist, setzen wir der Deutlichkeit halber »Zweck«.

Also Bestimmungsgrund und Zweck müssen ihrem begrifflichen Gehalt nach unterschieden werden, obwohl sie notwendig in der Praxis in eins zusammenfallen.

6. (zum Abschnitt Nr. 260, S. 277)[8]

Kant geht diesen Weg nicht. Er wendet das kritische Prinzip nicht an, um die Kausalitätskategorie zur Interpretation der Totalität im Begriff des höchsten Guts überhaupt auszuschalten, sondern gerade, um, innerhalb der Kausalität verbleibend, die Vereinbarkeit von Sittlichkeit als causa noumenon mit der ihr proportionierten Glückseligkeit als Wirkung in der Natur zu gewinnen. Das Prinzip des Kritizismus sichert die *Möglichkeit* einer solchen Verbindung.[9] Ein entsprechendes Resultat hatte schon die Auflösung der dritten Antinomie in der rationalen Kosmologie ergeben

[7] [Fortsetzung (bis auf kurze Auslassung) der »Zwischenbemerkung« (zu den Begriffen »Bestimmungsgrund«, »Gegenstand« und »Zweck«) im vorangehenden Auszug.]

[8] [Nach der Gliederung Auszug aus: »8. Die Aufhebung dieses Scheins durch Einsicht in den Unterschied von Noumena und Phaenomena.« (I. Teil des Referats).]

[9] [Randbemerkung Heideggers:] *Nichtwiderstreit* vgl. S. *18*.

[Auf S. 18 des Referats heißt es dazu:] Dann zeigte sich in Verbindung mit solcher Kausalität der Natur und gleichsam ihr vorgeordnet als ihr Unterbau eine andere Art von Kausalität *als möglich* [Hervorhebung von Heidegger und Randbemerkung Heideggers: *nicht widerstreitend*], die sich selbst verursachend von außerhalb der Erscheinung auf die Erscheinung bezieht.

[Kr.d.r.V. A 532 ff., B 560 ff.], *mit dem Unterschied allerdings*[10], daß es sich *hier* jetzt nicht nur um eine rein transzendentale mögliche Vereinbarkeit einer nur gedachten Freiheit mit der Naturkausalität handelt, sondern wir haben es jetzt mit einer ganz konkreten und in unserem sittlichen Handeln selbst *wirklichen*[11] noumenalen Ursache zu tun: der Sittlichkeit als Selbstbestimmung. Diese in der Analytik »dargetane« [Kr.d.p.V., Einleitung, A 30] *praktische Freiheit* (denn nichts anderes ist die Sittlichkeit, der reine Wille) ist hier der *Ausgang* und das ständige *Zentrum* des ganzen Problems.[12] Trotz dieser wesentlichen Verschiedenheit, daß es sich hier um praktische Freiheit, nicht um transzendentale Freiheit handelt, und daß diese nicht mehr bloß hypothetisch gesetzt ist, ist doch, *sofern* wir diese *eine* Stufe in der Kantischen Darlegung, nämlich die Aufhebung der praktischen Antinomie, betrachten, hier nichts anderes *geleistet*, *vermittelst des kritischen Prinzips*, als eben dasselbe, was in der dritten Antinomie mit Hilfe dieses Prinzips geleistet wurde:[13] nämlich der Aufweis einer möglichen Vereinbarkeit einer causa noumenon mit einem causatum phaenomenon. Die zwei Elemente des höchsten Guts[14], die in der Ebene bloßer »Natur« unverbindbar scheinen mußten, lassen sich mit Hilfe dieses Prinzips, »in solcher Weite« ([Akademie-Ausgabe Bd. V] S. 115 [Kr.d.p.V. A 207]), wie Kant sagt, »nämlich in der

[10] [Hervorhebung (Unterstreichung) von Heidegger.]

[11] [Hervorhebung und Anstreichung am Rand von Heidegger.]

[12] [Anstreichung von »der *Ausgang* und das ständige *Zentrum*« am Rand von Heidegger.]

[13] [Hervorhebungen – außer *»eine* Stufe« – von Heidegger und Randbemerkungen Heideggers:] *gewisse Parallele* vgl. S. *21.* die *Dignität der Synthesis eine Andere. von vornherein* der *Gegenstand ein anderer* und zwar *in seiner Gegenständlichkeit.*

[Auf S. 21 des Referats heißt es dazu:] Der Inhalt dieser Postulate, das was postuliert wird, sind diejenigen [dieses Wort von Heidegger durchgestrichen und ersetzt durch: die »objektive« praktische Realität derjenigen] Gegenstände, die wir als spekulative Ideen, als die übersinnlichen Gegenstände der Metaphysica specialis, bereits kennen.

[14] [Nämlich »Sittlichkeit der Gesinnung« (oder »Tugendgesinnung«) und »Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt« nach der im folgenden zitierten Textstelle (Kr.d.p.V. A 207).]

Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt«, als möglicherweise vereinbar denken. Wie diese Vereinigung, die zwar als *notwendig* festgehalten werden muß, aussieht, wie sie sich vollzieht, oder wodurch sie in dieser ihrer Notwendigkeit möglich ist, davon zeigt die Betrachtung auf der Stufe der Aufhebung der Antinomie noch gar nichts.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Aufgrund des großen Umfangs wurde der Band 84 der Gesamtausgabe in zwei Teilbände aufgeteilt. Der hier vorliegende erste Teilband umfaßt die Kant-Seminare vom Sommersemester 1931, Wintersemester 1931/32 und Sommersemester 1934 sowie das Leibniz-Seminar vom Wintersemester 1935/36. In den zweiten Teilband werden die folgenden Seminare (Übungen) aufgenommen:

Sommersemester 1936:	Kant, Kritik der (aesthetischen) Urteilskraft (Die Frage nach der »Kunst«)
Wintersemester 1936/37:	Ausgewählte Stücke aus Schillers philosophischen Schriften über die Kunst: Schillers Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen
Sommersemester 1941:	Kant, Prolegomena (Zu Kants Metaphysik I)
Sommersemester 1942:	Die Grundbegriffe der Metaphysik Kants (im Ausgang von: Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik) (Zu Kants Metaphysik II)

Die große Bedeutung der Seminare (Übungen) und insbesondere seiner eigenen Aufzeichnungen hat Heidegger selbst herausgestellt. In seinem 1937/38 geschriebenen »Rückblick auf den Weg« heißt es über seine »Aufzeichnungen zu den Übungen«: »Aus ihnen ist nicht immer der wirkliche Gang der Übungen zu ersehen; diesen Einblick geben die ›Protokolle‹, die jeweils von ganz verschiedenem ›Wert‹ sind und auch dort, wo sie ›wörtlich‹ berichten, niemals die Fragen so geben, wie ich sie dargestellt und durchgesprochen habe. Die ›Aufzeichnungen‹ enthalten in ganz verschiedener Ausführlichkeit wichtigste Ergänzungen, sei es zu den Vorlesungen, sei es zu den eigentlichen Arbeiten am Werk. Wichtig z. B.

die Übungen über Platons Phaidros, über Hegels Phänomenologie des Geistes (hier sind die Protokolle besonders gut), über Leibniz, Monadologie, über Kants Kritik der Urteilskraft I und über Schiller und die Erläuterung der Nietzschevorlesungen (S.S. 1937).«[1] Drei Seminare (Übungen), die in den vorliegenden Band (Teil 1) aufgenommen sind bzw. für den zweiten Teilband vorgesehen sind, werden hier ausdrücklich genannt: das Leibniz-Seminar (vor allem zur »Monadologie«) vom Wintersemester 1935/36, das Seminar über Kants Kritik der (aesthetischen) Urteilskraft vom Sommersemester 1936 und das Schiller-Seminar vom Wintersemester 1936/37. Die (auch in den vorliegenden ersten Teilband aufgenommenen) Aufzeichnungen zu der Übung zu »Kants transzendentaler Dialektik und zur Kritik der praktischen Vernunft« (Wintersemester 1931/32) werden an anderer Stelle des »Rückblicks« ebenfalls eigens genannt.[2] Zur lebendigen Atmosphäre der Seminare und zur Ausarbeitung der Protokolle bemerkt der katholische Theologe Johannes Baptist Lotz, der sowohl am Leibniz-Seminar vom Wintersemester 1935/36 als auch am Seminar über Kants Kritik der Urteilskraft vom Sommersemester 1936 teilnahm und zu beiden Seminaren selbst Protokolle anfertigte: »In den Seminaren zeigte Heidegger seine pädagogische Meisterschaft. Es gelang ihm, das Gespräch mit den Teilnehmern in Gang zu bringen, schwierige Zusammenhänge zugänglich zu machen, dunkle Texte lichtvoll auszulegen und den in ihnen kristallisierten Gehalt flüssig zu verlebendigen. [...] Bei jeder Sitzung wurde einer beauftragt, das Protokoll auszuarbeiten, für das Heidegger eine selbständige Durchdringung des Behandelten verlangte; zu Anfang der nächsten Sitzung wurde das Elaborat vorgelesen und von ihm einer strengen Kritik unterzogen, die auch scharf werden konnte, wenn es einer an der nötigen Sorgfalt hatte fehlen lassen.«[3]

[1] In: Martin Heidegger, Besinnung. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 66. Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, S. 409–428; hier S. 423, vgl. auch S. 419.

[2] Martin Heidegger, Besinnung (Gesamtausgabe Bd. 66), S. 419.

[3] Johannis Baptist Lotz, Im Gespräch. In: Erinnerung an Martin Heidegger. Hg. von Günther Neske. Pfullingen: Neske 1977, S. 154–161; hier S. 156; vgl. auch Wal-

Von den in den vorliegenden ersten Teilband aufgenommenen Seminaren sind nur Protokolle zum Seminar vom Sommersemester 1934 über »Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft« und zum Leibniz-Seminar vom Wintersemester 1935/36 erhalten, die in den Anhang des vorliegenden Bandes aufgenommen wurden. Es ist anzunehmen, daß zum Seminar über Kants »Fortschritte der Metaphysik« vom Sommersemester 1931 und zum Seminar über »Kants transzendentale Dialektik und die praktische Philosophie« vom Wintersemester 1931/32 gar keine Protokolle angefertigt wurden. Das Fortschritte-Seminar war eine »Übung für Anfänger« mit sehr vielen Hörern, an der kaum erfahrenere Philosophiestudenten oder Personen aus dem engeren oder weiteren Schülerkreis Heideggers teilnahmen.[4] In dem Seminar vom Wintersemester 1931/32, an dem mehrere Personen aus Heideggers Schülerkreis teilnahmen (u. a. Walter Bröcker, Käte (Bröcker-)Oltmanns, Herbert Marcuse, Max Müller, Wilhelm Weischedel, Helene Weiß), wurden nach der Mitschrift von Helene Weiß an den 15 Sitzungen insgesamt 11 Referate gehalten. Es ist davon auszugehen, daß nicht zusätzlich noch Protokolle erstellt wurden.[5]

Das Kant-Seminar vom Sommersemester 1934 fand nach der Mitschrift von Siegfried Bröse an 11 Sitzungen statt. Von der 1. bis einschließlich der 8. Sitzung sind für diese »Übung für Anfänger« die Protokolle erhalten. Zu den letzten drei Sitzungen wurde aufgrund der fehlenden (d. h. wohl nicht vergebenen) Protokolle die Mitschrift von Siegfried Bröse vollständig in den Anhang aufgenommen.

ter Biemel, Bericht eines Zeitzeugen zu den Seminaren Heideggers 1942–1944. In: Heidegger und der Nationalsozialismus II: Interpretationen. Hg. von Alfred Denker und Holger Zaborowski. Freiburg/München: Alber 2009 (Heidegger-Jahrbuch 5), S. 367–370; hier S. 370.

[4] In Heideggers Seminarbuch sind für diese Übung 129 Teilnehmer eingetragen und in die »Akademische Quästur der Universität Freiburg i. B.«, d. h. die »Zahlungsliste der Zuhörer des Herrn Professor Dr. Heidegger für Sommersemester 1931« 125 Teilnehmer.

[5] In Heideggers Seminarbuch sind für diese »Übungen« nur 22 Teilnehmer eingetragen. (Die Quästurakten für diese Lehrveranstaltung sind verschollen.)

Zum Fortschritte-Seminar vom Sommersemester 1931 konnten aus den schon oben angesprochenen Gründen auch keine Mitschriften ausfindig gemacht werden. Der aufgrund von Verständnisschwierigkeiten verfaßte Brief des Seminarteilnehmers Balduin Noll an Heidegger vom 20. Juli 1931 wurde als einziges weiteres Dokument zu dem Seminar in den Anhang aufgenommen. (Auch Nolls Brief vom Semesterende gibt keine Anhaltspunkte für das Vorliegen von Protokollen.)

Da zu dem Seminar über »Kants transzendentale Dialektik und die praktische Philosophie« vom Wintersemester 1931/32 keine Protokolle vorhanden sind, wurden aus der sehr umfangreichen Mitschrift von Helene Weiß und der als Typoskript vorliegenden Mitschrift von Herbert Marcuse ausführliche Auszüge in den Anhang übernommen, soweit diese sich auf Heideggers eigene Ausführungen beziehen und nicht nur den Inhalt der gehaltenen Referate wiedergeben. Besonders aufschlußreich ist deshalb die Mitschrift der »Diskussionsstunden ohne Referat« von Helene Weiß sowie die Mitschrift der »Schlußsitzung«, die (nach Marcuse) eine »*Zusammenfassung* des ganzen Seminars« gibt und deshalb vollständig von Weiß übernommen wurde. Die Mitschrift von Herbert Marcuse, die einen eher zusammenfassenden Charakter hat und die gehaltenen Referate nicht erwähnt, gibt weitere wichtige Hinweise und Ergänzungen. Von den 11 gehaltenen Referaten sind 4 Referate verschollen. Möglicherweise hat Heidegger die fehlenden Referate wieder an die Studenten zurückgegeben. Die im Seminar gehaltenen Referate sind als ganz und gar eigenständige Darlegungen und Interpretationen der Seminarteilnehmer zu den von Heidegger vorgegebenen Textabschnitten (vor allem aus der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft) anzusehen. Daher wurden sie in den vorliegenden Band der Martin Heidegger Gesamtausgabe nicht in ihrer Gesamtheit aufgenommen. Die Referate sind von unterschiedlicher »Qualität«. Heidegger hat sie im Seminar zum Teil einer eingehenden Würdigung und Kritik unterzogen. In seinen Aufzeichnungen beziehen sich zahlreiche Blätter auf die Refera-

te, weshalb die zum Verständnis von Heideggers Ausführungen beitragenden Ausschnitte aus den Referaten in den Anhang aufgenommen wurden.

Zu allen 13 Sitzungen des Leibniz-Seminars vom Wintersemester 1935/36 liegen sowohl die Protokolle als auch die umfangreiche und relativ verläßliche Mitschrift des Freiburger Arztes Dr. Wilhelm Hallwachs vor. Die Protokolle sind, wie auch Heidegger in seinem bereits genannten »Rückblick auf den Weg« schreibt, »jeweils von ganz verschiedenem ›Wert‹«.[6] Es finden sich besonders gute Protokolle von bereits erprobten Protokollanten wie die der katholischen Theologen Johannes B. Lotz und Karl Rahner. Demgegenüber fallen insbesondere die Protokolle der letzten drei Sitzungen deutlich zurück, weshalb zur 11., 12. und 13. Sitzung (sowie zur 9. Sitzung) neben den Protokollen die Mitschrift von Wilhelm Hallwachs vollständig in den Anhang aufgenommen wurde.

*

Im folgenden wird zunächst eine Übersicht über die zu den einzelnen Seminaren (Übungen) überlieferten Quellen gegeben, die dem Herausgeber in Form von Kopien (schwarzweiß) zur Verfügung standen, dann von ihm aber auch anhand der im Deutschen Literaturarchiv Marbach befindlichen Originale von Martin Heideggers Nachlaß abschließend begutachtet wurden.

Für manche Seminare sind mehr oder weniger voneinander abweichende Titel überliefert. Als Quellen wurden berücksichtigt:[7]

– das jeweilige »Vorlesungsverzeichnis« der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau (inzwischen im Internet zugänglich);

[6] Martin Heidegger, Besinnung (Gesamtausgabe Bd. 66), S. 419

[7] Vgl. auch Schriftenverzeichnis (1909–2004), bearbeitet von Chris Bremmers. In: Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Hg. von Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander, Holger Zaborowski. Freiburg/München: Alber 2004 (Heidegger-Jahrbuch 1), S. 419–598; hier S. 492–521 (1931–1942).

- das Buch (vom Herausgeber als »Seminarbuch« bezeichnet) Martin Heideggers, in dem er die Titel seiner Lehrveranstaltungen notierte und in das sich jeder Teilnehmer persönlich einzutragen hatte (aufbewahrt im Deutschen Literaturarchiv Marbach);
- die Titel- oder Deckblätter von Heideggers Aufzeichnungen und die Beschriftungen der einzelnen Schuber, in denen die Manuskripte aufbewahrt werden;
- das von William J. Richardson erstellte und von Heidegger selbst durchgesehene und ergänzte »Verzeichnis der Vorlesungen und Übungen von Martin Heidegger«[8];
- die von Heidegger selbst verfaßte Zusammenstellung der »Vorlesungen und Seminarübungen seit Erscheinen von ›Sein und Zeit‹ (alle vollständig ausgearbeitet)«[9];
- die »Akademische Quästur der Universität Freiburg i. B.«, d. h. die »Zahlungsliste der Zuhörer des Herrn Professor Dr. Heidegger« für das jeweilige Semester (aufbewahrt im Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg);
- die in den Protokollheften und Mitschriften verzeichneten Titel;
- gegebenenfalls andere Texte Heideggers, in denen die jeweiligen Lehrveranstaltungen genannt werden.

Für die in den vorliegenden Band aufgenommenen »Übungen für Anfänger« vom Sommersemester 1931 an der Universität Freiburg wird übereinstimmend der Titel »Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik« (oder eine verkürzte Form dieses Titels) genannt. Im Vorlesungsverzeichnis ist verzeichnet: »Übungen für Anfänger: Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik; pivatissime, Fr[eitag] 5–7«. Es standen die folgenden Unterlagen zur Verfügung:

[8] In: William J. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought. Preface by Martin Heidegger. 4th ed. (with a new preface by the author) New York: Fordham University Press 2003, p. 671–679.

[9] In: Martin Heidegger, Seminare: Hegel – Schelling. Hg. von Peter Trawny. Gesamtausgabe Bd. 86. Frankfurt a. M.: Klostermann 2011, Anhang III, S. 889–893; hier S. 892 f. Diese Aufzeichnungen sind »möglicherweise 1945« entstanden (vgl. das Nachwort des Herausgebers, ebd., S. 895–905; hier S. 898).

1. Die handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers, bestehend aus 110 einseitig mit schwarzer Tinte (an wenigen Stellen mit Bleistift) beschriebenen Zetteln in kleinem Format (Umschläge nicht mitgerechnet), zumeist ohne eine Numerierung. Manchmal sind einige zusammengehörige Zettel fortlaufend numeriert (mit 1, 2, 3 ... oder a, b, c ...). Daneben ist zuweilen eine größere Anzahl von Zetteln in einem (beschrifteten oder unbeschrifteten) Umschlag zusammengefaßt. Die meisten Zettel sind vom Format 10,5 × 16,5 cm. Wie bei den anderen aufgenommenen Seminaren handelt es sich bei diesen kleinen Zetteln zum Teil um die Rückseiten von Seminarbescheinigungen. Der erste Zettel des Konvoluts trägt die Überschrift: »*Kant, Fortschritte*«. Der Schuber, in dem das Konvolut aufbewahrt wird, ist in Heideggers Handschrift beschriftet mit der Aufschrift: »Kant | Fortschritte der Metaphysik | S.S. 31«. Alle Aufzeichnungen Heideggers sind in (alter) deutscher Handschrift verfaßt. Daneben finden sich wenige kurze Ergänzungen in Stenographie (Gabelsberger Kurzschrift).

2. Der handschriftliche Brief des Seminarteilnehmers Balduin Noll an Heidegger, bestehend aus 4 doppelseitig mit schwarzer Tinte beschriebenen und auf der Vorderseite numerierten Blättern vom Format 21 × 27,7 cm. Der Brief ist mit mehreren Annotationen in Heideggers Handschrift versehen, die im vorliegenden Band als Anmerkungen aufgenommen sind. Die Angaben des Briefkopfs lauten: »Noll, Neumattenstr. 43. Freiburg, 20.7.31.« Der Brief, der dem Herausgeber als Kopie zur Verfügung stand, ist den zuvor beschriebenen eigenen Aufzeichnungen Heideggers beigelegt.

Für die in den vorliegenden Band aufgenommenen »Übungen« vom Wintersemester 1931/32 an der Universität Freiburg werden verschiedene Titel genannt. Im Vorlesungsverzeichnis (und in der Zusammenstellung von Richardson) ist das Seminar unter folgendem Titel angekündigt: »Übungen über Kant, Kritik der praktischen Vernunft; Mi[ttwoch] 11–13«. Die Sitzungen fanden auch nach den Mitschriften jeweils mittwochs statt, und zwar am 4., 11., 18., 25. November und am 2., 9., 16. Dezember

1931 sowie am 13., 20., 27. Januar und am 3., 10., 17., 24. Februar 1932. Nur die Schlußsitzung (15. Sitzung) fand an einem Freitag statt, nämlich am 26. Februar 1932. In Heideggers Seminarbuch ist der folgende Titel von ihm eingetragen: »W.S. 1931/2 | Übungen über Kants ›eigentliche Metaphysik‹ (transz. Dialektik u. Kr.d.pr.V.).« Auf dem Deckblatt von Heideggers Aufzeichnungen steht der Titel: »Kants transzendentale Dialektik und die praktische Philosophie | W.S. 1931/2.« Dieser Titel wurde vom Herausgeber übernommen. Es standen die folgenden Unterlagen zur Verfügung:

1. Die handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers, bestehend aus 366 einseitig mit schwarzer Tinte (an wenigen Stellen mit Bleistift) beschriebenen Zetteln in mittlerem und kleinem Format (16,5 × 21 cm und 10,5 × 16,5 cm); auch hier (wie für das oben beschriebene Kant-Seminar vom Sommersemester 1931) zumeist ohne eine Numerierung, aber mit mehreren (beschrifteten oder unbeschrifteten) Umschlägen, in die jeweils eine Anzahl von Blättern eingeordnet ist.

2. Die Mitschrift von Helene Weiß (1901–1951), bestehend aus 200 fortlaufend numerierten losen Seiten eines linierten Kollegheftes im Oktavformat mit der Überschrift auf der 1. Seite: »Seminar: *Kant: praktische Vernunft* Wi. 1931/32«. Die Sitzungen sind in römischen Ziffern numeriert und das jeweilige Datum ist mit angegeben. Die Mitschrift wurde dem Herausgeber in einer direkten Kopie der (ziemlich kontrastarmen) Handschrift vom Department of Special Collections (Helene Weiss Archives) der Stanford University Libraries in Kalifornien zur Verfügung gestellt.

2. Die Mitschrift von Herbert Marcuse (1898–1979). Sie lag dem Herausgeber als Typoskript vor, das vom Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main in elektronischer Form zur Verfügung gestellt wurde. Es handelt sich um 21 fortlaufend gezählte Seiten vom Format 21,7 × 28,1 cm, die eine wortgetreue maschinenschriftliche Transkription der handschriftlichen Seminarnotizen enthalten, aller-

dings ohne das noch in der Handschrift mit angegebene Datum der Sitzungen.[10]

3. Die im Seminar gehaltenen Referate, die von den Seminarteilnehmern in maschinenschriftlicher Form ausgearbeitet und bei Heidegger abgegeben wurden. Sie enthalten zahlreiche Annotationen Heideggers, die im Falle der in den vorliegenden Band aufgenommenen Ausschnitte aus den Referaten als Anmerkungen aufgenommen wurden. Die noch erhaltenen Referate wurden im Zuge der Ordnung von Heideggers Nachlaß von Friedrich-Wilhelm von Herrmann in einer »gelben Mappe« (Mappe 2) gesammelt. Eine genaue Übersicht über die im Seminar tatsächlich gehaltenen Referate, von denen vier verschollen sind, wird im Anhang des vorliegenden Bandes gegeben.[11] Eine Kopie der erhaltenen Typoskripte wurde dem Herausgeber vom Deutschen Literaturarchiv Marbach zur Verfügung gestellt. Eine Kopie des einzigen nur *handschriftlich* ausgearbeiteten Referats von Max Müller, das nicht in der »gelben Mappe« enthalten ist, wurde aus dem Nachlaß von Max Müller (1906–1994) vom Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg bereitgestellt.

Für das in den vorliegenden Band aufgenommene Seminar vom Sommersemester 1934 an der Universität Freiburg wird in Heideggers Seminarbuch der folgende Titel genannt: »S.S. 1934 | *Übungen für Anfänger.* | *Ausgewählte Stücke aus Kant, Kr.d.r.V.*« Im Vorlesungsverzeichnis lautet die Eintragung für das Sommersemester 1934: »Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft; priv, Mi[ttwoch] 17–19«. Die Abkürzung »priv« steht nach dem

[10] Vgl. dazu Thomas Regehly, Übersicht über die »Heideggeriana« im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main. In: Heidegger Studies 7 (1991), S. 179–209; hier S. 199 f. (Das von Regehly noch angeführte Typoskript mit der Überschrift »Leibniz Weltbegriff *und* der deutsche Idealismus. 1935/36« (ebd., S. 201 f.) lag dem Herausgeber in elektronischer Form vor. Es wurde aber nicht berücksichtigt, da es sich nur um eine mit zahlreichen Fehlern behaftete Abschrift der Seminarprotokolle handelt.)

[11] Anhang II.1.a, S. 657–662 und Anhang III.2.a, S. 826 f.; zu den vorgesehenen Referaten vgl. im Hauptteil Abschnitt Nr. 64 (S. 129–132) von Heideggers Manuskript mit der Überschrift »Äußerer Rahmen und Abfolge der Referate«.

Vorlesungsverzeichnis für: »priv = privatissime (vorherige Genehmigung des Dozenten erforderlich).« Der Titel »Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft« findet sich ebenfalls auf dem Deckblatt von Heideggers Aufzeichnungen, der Zusammenstellung von Richardson, den Quäsurakten sowie der Überschrift zu den Protokollen und wurde vom Herausgeber übernommen. Die Sitzungen fanden auch nach den Protokollen und der Mitschrift von Siegfried Bröse jeweils mittwochs statt, und zwar am 9., 16. (oder 23.[12]), 30. Mai, am 6., 13., 20., 27. Juni und am 4., 18., 25. Juli 1934. Nur die letzte Sitzung (11. Sitzung) wurde an einem Montag abgehalten, nämlich am 30. Juli 1934. Die folgenden Unterlagen lagen dem Herausgeber vor:

1. Die handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers, bestehend aus 101 einseitig mit schwarzer Tinte (an wenigen Stellen mit Bleistift) beschriebenen Zetteln im Format 10,5 × 16,5 cm ohne eingelegte, d.h. einteilende und ordnende Umschläge und zumeist ohne eine Numerierung. Das Deckblatt trägt die Überschrift: » *Hauptstücke* aus *Kant, Kritik d. r. V.* | Anfängerübungen | S.S. 34.«

2. Das Protokollheft mit der Überschrift (in der Handschrift des ersten Protokollanten) »Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft. | S.S. 34.«. Es enthält die acht von verschiedenen Studenten (ohne Namensnennung) auf insgesamt 139 Seiten (ohne Numerierung) handschriftlich eingetragenen Protokolle von der 1. Sitzung am 9. Mai 1934 bis einschließlich der 8. Sitzung am 4. Juli 1934. Es handelt sich um ein schwarzes Wachstuchheft (liniert) im Oktavformat der Papierhandlung und Buchbinderei C. Billich, Freiburg i. B. Die Protokollhefte (auch des Leibniz-Seminars) werden in Heideggers Nachlaß im Deutschen Literaturarchiv Marbach aufbewahrt und wurden dem Herausgeber als Kopie zur Verfügung gestellt. Das Seminar wurde nach der Mitschrift von Siegfried Bröse noch am 18., 25. und 30. Juli 1934 fortgeführt. Im Protokollheft finden sich keine Ergänzungen oder Zusätze von Heideggers Hand.

[12] Die 2. Sitzung fand nach der Mitschrift von Siegfried Bröse am 16. Mai 1934 statt, nach dem Protokoll dagegen am 23. Mai 1934.

3. Die einzige zur Verfügung stehende Mitschrift des bereits älteren und berufstätigen Seminarteilnehmers Siegfried Bröse (1895–1984), Landrat a.D. Sie enthält Aufzeichnungen zu allen 11 Sitzungen und ist mit dem jeweiligen Datum der Sitzung versehen. Es handelt sich um ein Ringbuch von »SOENNECKEN« im Oktavformat mit 30 beidseitig handschriftlich beschriebenen karierten Blättern (ohne Numerierung) mit der Aufschrift auf der Vorderseite des Ringbuchs: »Martin Heidegger: | Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft. | Philosoph. Seminar Somm. Sem. 1934 | Unterstufe.« Eine Kopie wurde dem Herausgeber vom Deutschen Literaturarchiv Marbach zur Verfügung gestellt.

Für das in den vorliegenden Band aufgenommenen Seminar vom Wintersemester 1935/36 an der Universität Freiburg findet sich im Vorlesungsverzeichnis die folgende Ankündigung: »Mittelstufe: Leibnizens Weltbegriff und der deutsche Idealismus; priv, Mi[ttwoch] 17–19«. Dieser Titel (mit geringfügigen Abweichungen der Schreibweise oder in abgekürzter Form) findet sich ebenso in Heideggers Seminarbuch, der Zusammenstellung von Richardson, dem Protokollheft und den Quästurakten. Er wurde daher vom Herausgeber übernommen. Auf dem Deckblatt von Heideggers Aufzeichnungen (und ebenso nach Heideggers Aufschrift auf dem Schuber, in dem die Aufzeichnungen aufbewahrt sind) wird dagegen folgender Titel genannt: »*Leibniz | Monadologie | W.S. 35/6*«. Die Angabe »Monadologie« für dieses Seminar findet sich auch in Heideggers »Rückblick auf den Weg« (1937/38)[13] und in der »möglicherweise 1945« verfaßten Zusammenstellung seiner Seminarübungen seit dem Erscheinen von »Sein und Zeit«[14]. Da sich das Seminar auch sachlich in erster Linie mit dieser späten Schrift von Leibniz auseinandersetzt, wurde der Titel »Monadologie« vom Herausgeber in Klammern mit übernommen. Die 13 Sitzungen des Leibniz-Seminars fanden auch nach den Protokollen und der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs größtenteils

[13] Martin Heidegger, Besinnung (Gesamtausgabe Bd. 66), S. 419, 423.

[14] Martin Heidegger, Seminare: Hegel – Schelling (Gesamtausgabe Bd. 86), S. 892.

mittwochs statt, und zwar am 6., 13., 27. November und am 4., 11., 18. Dezember 1935 sowie am 22., 29. Januar und am 5., 12., 19. Februar 1936. Nur die zwei Sitzungen nach der Weihnachtspause fielen auf einen Donnerstag, nämlich die Sitzungen vom 9. und 16. Januar 1936 (7. und 8. Sitzung). Die folgenden Unterlagen standen dem Herausgeber zur Verfügung:

1. Die handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers, bestehend aus 249 einseitig mit schwarzer Tinte (an wenigen Stellen mit Bleistift) beschriebenen Zetteln kleinen Formats, zumeist ohne eine Numerierung, aber mit mehreren (beschrifteten oder unbeschrifteten) Umschlägen, in die jeweils eine Anzahl von Blättern eingeordnet ist. Die meisten Zettel haben das Format 10,5 × 15 cm. Die vollständige Aufschrift auf dem Deckblatt wird zu Beginn der in den vorliegenden Band aufgenommenen Aufzeichnungen Heideggers zu diesem Seminar angeführt (S. 389, Anm. 1).

2. Das Protokollheft, das die 12 von verschiedenen namentlich genannten Studenten auf insgesamt 153 Seiten (Numerierung wohl erst später ergänzt) handschriftlich eingetragenen Seminarprotokolle beinhaltet. Es handelt sich um ein schwarzes Wachstuchheft (kariert) im Oktavformat mit der Aufschrift (in der Handschrift Heideggers) »Leibniz' Weltbegriff u. der deutsche Idealismus. | W.S. 1935/6.«. Zur 2. und 3. Sitzung vom 13. und 27. November 1935 wurde ein gemeinsames Protokoll von Emil Schill erstellt, so daß die Protokolle mit der 13. und letzten Sitzung enden und vollständig sind. Die Protokolle enthalten einige Bemerkungen in der Handschrift Heideggers, die im vorliegenden Band in die Anmerkungen aufgenommen sind.

3. Die umfangreiche und vollständige Mitschrift aller 13 Sitzungen des schon älteren Freiburger Arztes Dr. Wilhelm Hallwachs (1872 in Zwingenberg geboren, die Spur verliert sich später). Sie umfaßt 189 handschriftlich beschriebene und fortlaufend auf der Vorderseite numerierte lose Blätter im Oktavformat. Die meisten Blätter sind beidseitig beschrieben. Ein Teil der Blätter sind Rechnungsvordrucke mit der Aufschrift »Kreisarzt | Dr.

Hallwachs | Znin«. Das Deckblatt des Konvoluts zu diesem Seminar, das neben der Mitschrift noch einige Exzerpte, Vorarbeiten und Entwürfe von Hallwachs selbst enthält, trägt die Überschrift: »*Seminar* 35/36 | *Leibniz u. d. deutsche Idealismus*«. Das Datum der jeweiligen Sitzung ist notiert. Eine Kopie der Mitschrift wurde vom Deutschen Literaturarchiv Marbach bereitgestellt.

4. Die relativ knappe Mitschrift des gesamten Seminars von Heideggers Schüler Karl Ulmer (1915–1981). Es handelt es sich um ein Ringbuch im Oktavformat mit 37 beidseitig handschriftlich beschriebenen linierten Blättern mit fortlaufender Numerierung auf der Vorderseite. Das Ringbuch enthält neben der Mitschrift noch weitere Aufzeichnungen und Exzerpte. Das 1. Blatt der Mitschrift trägt die Überschrift: »*Heidegger Leibnizens Weltbegriff und der deutsche Idealismus*«. Die jeweilige Sitzung oder das Datum ist nicht mit angegeben. Eine Kopie der Mitschrift wurde aus Karl Ulmers Nachlaß von der Universitätsbibliothek der Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald zur Verfügung gestellt.

5. Die eher stichwortartige Mitschrift des Theologen Johannes Baptist Lotz (1903–1992). Sie wurde zur Überprüfung der Protokolle und der zuvor genannten Mitschriften von Wilhelm Hallwachs und Karl Ulmer herangezogen. Die Einsichtnahme in den Nachlaß von Pater Lotz erfolgte im Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten in München. Die von Gerd Haeffner am 24. Juni 1993 erstellte Dokumentation des Nachlasses enthält folgende Angaben: »*Heidegger*, Martin: Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus (Seminar, Mittelstufe, 2stdg) WS 1935/36: Mitschrift, 46 von P. Lotz paginierte Seiten; außerdem ein undatiertes Protokoll einer Sitzung (5 S.) zur Schrift ›De primae philosophiae emendatione ...‹, über die ein eigenes Papier (3 S.) beiliegt.« Es handelt bei der Mitschrift um doppelseitig in Handschrift (teilweise in Stenographie) beschriebene Blätter vom Format 21,3 × 16,7 cm. Bei dem genannten Protokoll handelt es sich um ein Typoskript (Format DIN A 4), das (bis auf wenige stilistische Abweichungen) mit dem (in den Anhang des vorliegenden Bandes aufgenommenen) handschriftlichen Protokoll der 6. Sitzung vom

18. Dezember 1935 identisch ist. Bei dem noch genannten »eigenen Papier« (Typoskript im Format DIN A 4) von Pater Lotz über die Schrift »De primae philosophiae emendatione...« handelt es sich nach der Mitschrift von Wilhelm Hallwachs um den Text des Referates, das Lotz in dem Seminar über diese Schrift von Leibniz gehalten hat. (Das handschriftlich von Karl Rahner verfaßte Protokoll der 8. Sitzung vom 16. Januar 1936 wurde 1996 in den »Sämtlichen Werken«[15] des Theologen veröffentlicht.)

Des weiteren standen dem Herausgeber noch mehrere Handexemplare Martin Heideggers (aus dessen Handbibliothek) des Felix Meiner Verlags (bzw. noch des Verlags der Dürr'schen Buchhandlung) von Immanuel Kants Schriften zur Verfügung. Heideggers Handexemplare enthalten eine Vielzahl von Randbemerkungen mit verschiedenen Stiften (schwarze, blaue, rote Tinte und Bleistift), Hervorhebungen in unterschiedlichen Farben und eingelegte Zettel mit weiteren Ergänzungen. Es handelt sich um folgende Ausgaben:

1. Immanuel Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Hg. von Karl Vorländer. 3. Abt.: Die Schriften von 1790–93. 2. Aufl. Leipzig: Dürr 1905 (Philosophische Bibliothek Bd. 46c). Darin enthalten sind folgende Schriften Immanuel Kants: I. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (1790) (S. 1–78). II. Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat? Hg. von Friedrich Theodor Rink (1804) (S. 79–165). – Die Seiten- und Zeilenangaben in dem Seminar zu dieser Schrift vom Sommersemester 1931 beziehen sich auf diese Ausgabe. Die Seitenzahlen sind im vorliegenden

[15] Karl Rahner, Sämtliche Werke. Hg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann [u.a.]. Bd. 2: Geist in Welt. Philosophische Schriften. Bearb. von Albert Raffelt. Solothurn/Düsseldorf: Benziger und Freiburg i. Br.: Herder 1996, S. 421–426. (Einige fehlerhafte Entzifferungen der Handschrift in dieser Ausgabe wurden im vorliegenden Band verbessert.)

Band in normaler Schriftgröße gesetzt, die Zeilennummern in Anlehnung an Heidegger in kleinerer Schriftgröße.

2. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hg. von Raymund Schmidt. Leipzig: Meiner 1926 (Philosophische Bibliothek Bd. 37a). (Im Felix Meiner Verlag Hamburg erschienen mehrere Nachdrucke dieser Ausgabe.) – Heideggers Seitenangaben im vorliegenden Band beziehen sich ausschließlich auf die erste Originalausgabe (A) von 1781 oder auf die zweite Originalausgabe (B) von 1787. Die Kritik der reinen Vernunft wird in Anlehnung an Heidegger im vorliegenden Band einheitlich abgekürzt als »Kr.d.r.V.«

3. Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Hg. von Karl Vorländer. 9. Aufl. Leipzig: Meiner 1929 (Philosophische Bibliothek Bd. 38). – Dieser Ausgabe Vorländers liegt die erste Auflage (Originalausgabe) von 1788 zugrunde, deren Paginierung am Rand mit angegeben ist. Heideggers Seitenangaben im vorliegenden Band beziehen sich zumeist auf die Originalausgabe (A) von 1788. Die Kritik der praktischen Vernunft wird in Anlehnung an Heidegger im vorliegenden Band einheitlich abgekürzt als »Kr.d.p.V.«

In Heideggers Aufzeichnungen werden neben den Meiner-Ausgaben (und einigen einzelnen Texten Kants) noch Werke aus den folgende Ausgaben von Kants Schriften genannt:

1. Immanuel Kants Werke (11 Bde.). In Gemeinschaft mit Hermann Cohen [u. a.] hg. von Ernst Cassirer. Berlin: Bruno Cassirer 1912–1922.

2. Kant's gesammelte Schriften. Hg. von der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften [u. a.]. Berlin [u. a.] 1902 ff. – Die bibliographischen Ergänzungen des Herausgebers (in eckigen Klammern) erfolgen in der Regel nach dieser Ausgabe (zitiert als »Akademie-Ausgabe« mit durchgehender Bandzählung in römischen Ziffern). Eine elektronische Edition der Akademie-Ausgabe wird an der Univerität Bonn erstellt (»Bonner Kant-Korpus«) und ist im Internet frei zugänglich (derzeit die Bände I bis XXIII). Mit ihrer Hilfe konnten fast alle von Heidegger nicht nachgewiesenen Textstellen und Zitate aufgefunden werden.

Eine Seitenkonkordanz aller im vorliegenden Band genannten Kant-Ausgaben (einschließlich der Originalausgaben) findet sich in: Norbert Hinske/Wilhelm Weischedel, Kant-Seitenkonkordanz. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1970. Ein »Verzeichnis der Nummern, welche Erdmanns Reflexionen in der Akademie-Ausgabe tragen«, findet sich im Band XVIII der Akademie-Ausgabe von »Kant's gesammelten Schriften«, S. X–XXIII.

Da Heidegger im Seminar vom Sommersemester 1931 nicht nur die Seitenzahlen (in normaler Schriftgröße gesetzt) nach der heute nicht immer leicht zugänglichen Ausgabe der Preisschrift über die »Fortschritte« der Metaphysik von Karl Vorländer nennt, sondern auch genau auf die (in kleinerer Schriftgröße gesetzten) Zeilennummern verweist, wird im folgenden eine Konkordanz der relevanten Stellen zur Akademie-Ausgabe gegeben:

Ausgabe von Kants Preisschrift über die »Fortschritte« der Metaphysik

von Karl Vorländer (Philosophische Bibliothek Bd. 46c) (Dürr bzw. Meiner) (Seite 79–165)	Akademie-Ausgabe Band XX (Berlin: de Gruyter 1942) (Seite 253–351)
Seite Zeilennummer	*Seite Zeilennummer*
90 11	265 21
90 27	266 10
91 14	266 24
91 23	266 31
92 20	267 23
92 39	267 38
93 8	268 7
94 15	269 7
94 36	269 23

Seite	*Zeilennummer*	*Seite*	*Zeilennummer*
96	27	271	3
98	24	272	31
98	39	273	4

Von Gottfried Wilhelm Leibniz werden in Heideggers Aufzeichnungen und den Protokollen zum Leibniz-Seminar (Wintersemester 1935/36) vor allem die folgenden Ausgaben genannt:

1. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. (7 Bde.) Hg. von C[arl] I[mmanuel] Gerhardt. Berlin: Weidmann 1875–1890. (Unveränderter Nachdruck: Hildesheim: Olms 1965; Hildesheim/New York: Olms 1978). – In Anlehnung an Heidegger wird diese Ausgabe zitiert als »Gerh.« mit Bandangabe in römischen Ziffern und Seitenangabe in arabischen Ziffern. Eine elektronische Edition dieser Ausgabe der »Philosophischen Schriften« zum Auffinden von Textstellen findet sich an vielen Universitätsbibliotheken. Eine Konkordanz der verschiedenen älteren Leibniz-Ausgaben zur Akademie-Ausgabe von »Gottfried Wilhelm Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe« (1923 ff.) wird von der Leibniz-Edition der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen erstellt und im Internet bereitgestellt.

2. G. W. Leibniz, Ausgewählte Philosophische Schriften. (2 Bändchen.) Im Originaltext hg. von Herman Schmalenbach. Leipzig: Meiner 1914–1915. – Heidegger besaß ein Exemplar dieser Ausgabe. Sein Handexemplar konnte bisher nicht aufgefunden werden. Da die Ausgabe Schmalenbachs heute nicht immer leicht zugänglich ist, sind alle Angaben auch nach der Ausgabe Gerhardts nachgewiesen.

Neben den zuvor genannten Leibniz-Ausgaben und den im Text noch angeführten Ausgaben verweist die Mitschrift von Johannes B. Lotz auf die von Gerhard Krüger im Alfred Kröner Verlag herausgegebene Auswahl der »Hauptwerke« von Gottfried Wilhelm Leibniz.[16] Des weiteren gab Heidegger nach den Mitschriften von

[16] Gottfried Wilhelm Leibniz, Die Hauptwerke. Zusammengefaßt und übertra-

Lotz und Karl Ulmer eine Übersicht zur Geschichte der Akademie-Ausgabe von Leibniz' Schriften und Briefen. Da die Aufzeichnungen in den Mitschriften hierzu knapp sind und nicht ganz verläßlich erscheinen, sei auf Heideggers Ausführungen in seiner Marburger Vorlesung vom Wintersemester 1926/27 verwiesen.[17]

*

Was die Art der Bearbeitung der Quellen für die vorliegende Edition betrifft, so sind die eigenen Aufzeichnungen Heideggers im Hauptteil von den übrigen in den Anhang aufgenommenen Texten zu unterscheiden. Die Ordnung von Heideggers Blättern in den Konvoluten für das jeweilige Semester wurde weitestgehend übernommen. Da die meisten Blätter in den jeweiligen Konvoluten nochmals in zusammenfassende (beschriftete oder unbeschriftete) Umschläge eingeordnet sind, also einen sachlichen Zusammenhang bilden, erschien eine Umordnung nicht sinnvoll. Die von Heidegger durch Umschläge vorgenommene Ordnung der Manuskripte wurde in der Gliederung der Manuskripte übernommen, wobei weitere Gliederungspunkte vom Herausgeber hinzugefügt wurden und zum Teil eine weitere Untergliederung vorgenommen wurde. Die Überschriften der beschrifteten Umschläge wurden als Kapitelüberschriften übernommen. Sie sind daher nicht in eckige Klammern gesetzt. Dagegen sind alle vom Herausgeber eingeführten Kapitelüberschriften in eckige Klammern gesetzt. Die Numerierung der Abschnitte (1., 2., 3., ...) und der Kapitel (I., II., III. ... und Untergliederung A., B., C. ...) erfolgte durch den Herausgeber. Es wurde eine durchgehende Numerierung der Abschnitte für das jeweilige Semester gewählt. Bei den einzelnen Blättern sind diejenigen, die für sich stehen und

gen von Gerhard Krüger. Mit einem Vorwort von Dietrich Mahnke. Leipzig: Kröner 1933 (Kröners Taschenausgabe Bd. 112) (Nachdruck: Stuttgart: Kröner 1967).

[17] Martin Heidegger, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Hg. von Helmuth Vetter. Gesamtausgabe Bd. 23. Frankfurt a. M.: Klostermann 2006, S. 170 f.

keinen unmittelbaren Zusammenhang mit den angrenzenden Blättern bilden, von denen zu unterscheiden, deren Text auf dem folgenden Blatt oder den folgenden Blättern fortgesetzt wird. In diesem Fall hat Heidegger zumeist eine Numerierung der Blätter (1, 2, 3 ... oder a, b, c ...) vorgenommen und oft die Überschrift in verkürzter Form wiederholt. Die fortlaufenden und zusammenhängenden Blätter wurden vom Herausgeber zu einem Abschnitt zusammengefaßt, während die für sich stehenden Blätter je einem eigenen Abschnitt zugeordnet wurden. Die meisten Blätter sind von Heidegger mit einer kurzen Überschrift versehen, an die der Text des jeweiligen Blattes oft eng anschließt, gleichsam die Überschrift fortsetzt. Die vom Herausgeber für einige Abschnitte (in enger Anlehnung an den Text) ergänzten Überschriften sind zur Unterscheidung von den von Heidegger übernommenen Überschriften in eckige Klammern gesetzt.

Die handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers haben fast nirgends den Charakter vorlesungs- oder vortragsmäßig ausformulierter Texte. Was die Textgestalt von Heideggers Aufzeichnungen betrifft, ist zu unterscheiden zwischen den Stellen mit einem eher normalen Textverlauf und teilweise ausformulierten Sätzen und den eher skizzenhaft ausgeführten Stellen mit oft komplexer Anordnung und Gliederung des Textes (Verbindungsstriche und Pfeile, zahlreiche hinzugefügte Ergänzungen, Randbemerkungen, weitere Erläuterungen usw.). Bei den normalen Textstellen wurde durch eine behutsame Ergänzung oder Korrektur der Zeichensetzung und die einheitliche Großschreibung für den Satzanfang und neue Absätze oder Gliederungspunkte ein möglichst lesbarer Text erstellt. Bei grammatisch unvollständigen Wörtern oder Sätzen wurde gegebenenfalls eine Endung oder ein fehlendes Wort ergänzt (hier in eckigen Klammern). Bei den anderen Texten bestand die Aufgabe darin, einerseits dem notizenhaften Charakter der Aufzeichnungen gerecht zu werden, andererseits einen lesbaren und – was den Textzusammenhang betrifft – möglichst verständlichen Text zu erstellen. Die Zeichensetzung wurde hier weitgehend beibehalten und es wur-

den nur wenige Eingriffe zur besseren Verständlichkeit vorgenommen (z. B. Großschreibung statt der hier fast obligatorischen Kleinschreibung am Satz- bzw. Zeilenanfang oder Streichung von den Textfluß störenden Pausenzeichen (Gedankenstriche, Punkte in Zeilenmitte usw.)). Die Gliederung und Detailordnung dieser Texte wurde ebenfalls möglichst beibehalten, wobei eine gewisse Vereinfachung – für ein einheitliches Druckbild bzw. zur besseren Übersichtlichkeit – unvermeidlich war. Insbesondere wurde Wert darauf gelegt, Begriffsschemata und Verweisungen (Striche, Pfeile, Zeichen) möglichst vollständig und getreu wiederzugeben. Die Striche und Pfeile wurden reproduziert, soweit sie in den Text eingezeichnet werden konnten. War eine solche Darstellung nicht möglich oder störend, dann wurde vom Herausgeber eine entsprechende Beschreibung (z. B. Verbindungsstrich von ... zu ...) in die Anmerkungen (Fußnoten) aufgenommen. Verweisungszeichen zwischen Textstellen wurden einheitlich durch das folgende (hochgestellte) Zeichen wiedergegeben: (*)

In vielen Abschnitten tritt der oben unterschiedene Charakter der handschriftlichen Aufzeichnungen aber in einer mehr oder weniger gemischten Form auf.

Bei allen Aufzeichnungen Heideggers findet sich eine Vielzahl von Abkürzungen, wodurch die Lesbarkeit, zumindest für den ersten Leseeindruck, sehr beeinträchtigt ist. Es wurde folgendermaßen vorgegangen: Abkürzungen, die in dem jeweiligen Textzusammenhang eindeutig sind (z. B. Abkürzungen bei Wiederholungen, Übernahmen der Begrifflichkeit der behandelten Autoren, Anlehnungen an Zitate), wurden stillschweigend aufgelöst. Auflösungen dagegen, die dem Herausgeber nur plausibel oder wahrscheinlich erschienen, wurden in eckige Klammern gesetzt (auch dann, wenn die grammatische Form, z. B. Singular oder Plural, nicht eindeutig bestimmt werden konnte). In den wenigen Fällen, in denen die Auflösung fraglich blieb, wurde die Abkürzung so belassen (mit einem entsprechenden Hinweis des Herausgebers). Alle Zitate wurden nach den von Heidegger benutzten oder benutzbaren Ausgaben (vor allem den oben beschriebenen Handexem-

plaren Heideggers sowie den genannten Ausgaben von Kant und Leibniz) verifiziert. Der skizzenhafte Charakter der Aufzeichnungen zeigt sich auch darin, daß Heidegger zu vielen Zitaten keine Quellenhinweise gibt. Zur besseren Verständlichkeit der oft knappen und dichten Aufzeichnungen wurde besonderer Wert darauf gelegt, eine möglichst lückenlose Bibliographie aller Aufzeichnungen zu geben – auch dort, wo keine ausdrücklichen Zitate angeführt sind. Alle bibliographischen Ergänzungen des Herausgebers sind in eckige Klammern gesetzt (im Text bzw. in den Anmerkungen). Auch bei den Zitaten ist eine Unterscheidung zu treffen. Bei vielen meist kürzeren Zitaten wurde von Heidegger eine freiere Zitierweise gewählt (mit oder ohne Anführungszeichen), bei der es ihm nicht darauf ankam, ganz getreu zu zitieren. In diesem Falle wurde die Zitation so belassen, gegebenenfalls nur eine bibliographische Ergänzung gegeben. Auch fehlende Anführungszeichen wurden nicht ergänzt. Bei den ausführlicher angeführten bzw. herausgehobenen Zitaten wurden kleinere Fehler stillschweigend korrigiert, inhaltlich bedeutsame Abweichungen dagegen vom Herausgeber in einer Anmerkung vermerkt. Bei nicht wörtlicher Zitation wurde vom Herausgeber ein in eckige Klammern gesetztes »vgl.« ergänzt. Zusätze Heideggers in den längeren bzw. herausgehobenen Originalzitaten wurden in eckige Klammern gesetzt (von Heidegger selbst meist schon in Klammern gesetzt oder textlich abgesetzt), Auslassungen sind durch in eckige Klammern gesetzte Auslassungspunkte (– [...] –) gekennzeichnet (bei Heidegger manchmal einfache Auslassungspunkte).

Entsprechend den editorischen Richtlinien der Gesamtausgabe wird auf nicht entzifferte Wörter in gesonderten, mit Sternchen versehenen Anmerkungen hingewiesen, fragliche Lesarten sind mit einem in eckige Klammern gesetzten Fragezeichen hinter dem nicht zweifelsfrei entzifferten Wort gekennzeichnet.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß – außer in den Originalzitaten Heideggers (zur Kennzeichnung der von ihm vorgenommenen Hinzufügungen oder Auslassungen) und außer den wenigen Stellen, bei denen ein ausdrücklicher Hinweis auf

eine andere Verwendung gegeben wird – *in eckige Klammern gesetzte Angaben* im Text, in der Gliederung und in den Anmerkungen (Fußnoten) *Ergänzungen des Herausgebers* darstellen (u.a. Auflösung von nicht eindeutigen Abkürzungen, Ergänzung grammatisch unvollständiger Sätze; bibliographische Ergänzungen, Hinweise zur Zitation, Erläuterungen, Angaben zu Personen, Querverweise zu andern Abschnitten und zu den Protokollen und Mitschriften; Hinweise zur Entzifferung; ergänzte Titel und Kapitelüberschriften).

Die Orthographie wurde der neueren (nicht der neuesten) Rechtschreibung behutsam angeglichen, wobei alle Eigentümlichkeiten der Schreibweise, wie sie für das Denken Heideggers zu dieser Zeit charakteristisch sind, unverändert übernommen wurden. Als Beispiel sei das Wort »transzendental« genannt, das Heidegger zumeist mit »z« schreibt, an manchen Stellen aber auch in der (lateinischen) Form »transcendental«. Da die abweichende Schreibweise hier auf keinen Bedeutungsunterschied zurückzuführen ist, wurde sie nach der neueren Form »transzendental« vereinheitlicht. Bei anderen Begriffen – wie z.B. »aesthetisch« oder »Aesthetik« – wurde dagegen die von Heidegger hier bevorzugte lateinische Schreibweise beibehalten.

Die *Kursivsetzungen* im Drucktext geben die Unterstreichungen (bzw. Einrahmungen) im Manuskript wieder. In den Zitaten hält sich Heidegger kaum an die Hervorhebungen in den zitierten Quellen, sondern setzt eigene Betonungen. Die Weglassung oder Hinzufügung von Hervorhebungen in den Zitaten wurde daher stillschweigend übernommen. Ebenso wurde mit der Groß- oder Kleinschreibung herausgehobener Wörter (z.B. Monas oder monas) in den Zitaten verfahren. Die Sternchen zwischen den Textblöcken entsprechen einer von Heidegger selbst – zumeist mit einem waagrechten Strich – vorgenommenen Trennung.

Die übrigen, in den Anhang aufgenommenen Texte (Protokolle, Mitschriften, Referate sowie ein Brief eines Seminarteilnehmers) sind weit weniger problematisch als die eigenen Aufzeichnungen Heideggers. Die Handschriften sind zumeist mit einiger Übung

gut lesbar. Es handelt sich in der Regel um einen fortlaufenden Text mit ausformulierten Sätzen, der in Absätze bzw. Abschnitte untergliedert ist. Die Edition dieser Texte erfolgte gemäß den oben für den »normalen Text« formulierten Richtlinien. Insbesondere die Zeichensetzung (vor allem die Kommasetzung) wurde der neueren Rechtschreibung behutsam angepaßt. In der Mitschrift von Helene Weiß zum Kant-Seminar vom Wintersemester 1931/32 finden sich zahlreiche Abkürzungen, die jedoch aufgrund von Wiederholungen eindeutig aufgelöst werden konnten (Auflösung daher wiederum stillschweigend). Die Unterstreichungen in den Protokollen, Mitschriften und Referaten wurden in *Kursivdruck* übernommen. Auf Hervorhebungen durch Heidegger und Ergänzungen bzw. Randbemerkungen Heideggers wird gesondert verwiesen. Vom Herausgeber vorgenommene Auslassungen (Kürzung) der in den Anhang aufgenommenen Texte (Mitschriften und Referate) sind durch in eckige Klammern gesetzte Auslassungspunkte (– [...] –) gekennzeichnet.

Den »wirklichen Gang der Übungen« geben, wie Heidegger in seinem »Rückblick auf den Weg« ausführt, »die ›Protokolle‹«.[18] Für den Leser ist es daher hilfreich, sich anhand der ausformulierten Protokolle (oder der Mitschriften, falls keine Protokolle vorhanden sind), in denen Heideggers didaktische Meisterschaft meist noch deutlich zum Ausdruck kommt, zunächst einen Überblick zu verschaffen und sich eine erste sachliche Einsicht vor Augen zu führen, die dann durch die dichten und zuweilen stichwortartigen Aufzeichnungen Heideggers weiter vertieft und präzisiert werden kann. Der Herausgeber hat versucht, dem Leser die wechselseitige Bezugnahme zwischen den verschiedenen Textarten durch zahlreiche Querverweise zu erleichtern.

*

Kants Preisschrift über die »Fortschritte« der Metaphysik hat Heidegger im Hinblick auf Kants Begriff der Metaphysik und

[18] Martin Heidegger, Besinnung (Gesamtausgabe Bd. 66), S. 423.

seine metaphysische Grundstellung in der Geschichte der Metaphysik eine besondere Bedeutung zugemessen. Im vorliegenden ersten Teilband wird diese Schrift im Kant-Seminar vom Sommersemester 1931 behandelt, im vorgesehenen zweiten Teilband dann nochmals im Kant-Seminar vom Sommersemester 1942.[19] Er behandelt im Sommersemester 1931 aus der in drei Handschriften überlieferten Preisschrift vor allem den Abschnitt »Die erste Abteilung. Geschichte der Transzendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit« (nach Maßgabe der ersten Handschrift) bis zu der Überschrift, die nochmals die Angabe »Erste Abteilung« enthält, nun mit dem Titel »Von dem Umfange des theoretisch-dogmatischen Gebrauches der reinen Vernunft«.[20] Von besonderer Bedeutung zur Thematik dieses Abschnitts der Preisschrift sind die Untersuchungen zur Wesensbestimmung und zum *Gegenstandsbezug* des Urteils im II. Kapitel von Heideggers Aufzeichnungen mit dem von ihm übernommenen Titel »Kants Lehre vom Urteil. Die Wandlung von der logischen zur transzendentalen Bestimmung«. Er setzt sich u. a. kritisch mit dem Schleiermacherschen Einwand auseinander, daß der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ein »relativer« oder »fließender« sei. Die im Abschnitt Nr. 30 gegebene schematische Gegenüberstellung des »formalen Begriffs des Urteils«, des »analytischen Urteils« und des »synthetischen Urteils« wird nicht unmittelbar erläutert. Hilfreich für ein Verständnis der Zeichnungen sind die Ausführungen in der Vorlesung vom Wintersemester 1935/36, auf die Heidegger selbst auf dem Umschlag zum II. Kapitel seiner Aufzeichnungen in einer (wohl nachträglich ergänzten) Anmerkung verweist.[21]

[19] Vgl. die am Anfang dieses Nachworts gegebene Übersicht zum zweiten Teilband.

[20] S. 90–99 in der Meiner-Ausgabe (bzw. Dürr'schen Ausgabe) von Karl Vorländer (= S. 265–273 nach Bd. XX der Akademie-Ausgabe). In Heideggers Handexemplar der Ausgabe Vorländers befindet sich gerade auf diesen Seiten eine verwirrende Fülle von Randbemerkungen und eine Vielzahl von verschiedenfarbigen Unterstreichungen.

[21] Vgl. Martin Heidegger, Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den

Obwohl das Seminar vom Wintersemester 1931/32 laut Vorlesungsverzeichnis sogar als »Übungen über Kant, Kritik der praktischen Vernunft« angekündigt wird, befassen sich Heideggers Aufzeichnungen und (nach den vorliegenden Mitschriften) auch die Sitzungen des Seminars doch überwiegend mit Kants Kritik der reinen Vernunft, vor allem der »transzendentalen Dialektik«. Allerdings befassen sich zwei Referate (von Walter Bröcker und Helene Weiß), auf die sich auch mehrere Abschnitte aus Heideggers Aufzeichnungen beziehen und von denen umfangreiche Auszüge in den Anhang des vorliegenden Bandes aufgenommen sind, mit dem zweiten Buch des ersten Teils der Kritik der praktischen Vernunft mit dem Titel »Dialektik der reinen praktischen Vernunft«. Schon der Titel »Dialektik« deutet auf einen engeren »Zusammenhang« mit der »transzendentalen Dialektik« der Kritik der reinen Vernunft. Von besonderer Bedeutung innerhalb der »transzendentalen Dialektik« ist für Heidegger der »Anhang« (Kr.d.r.V. A 642 ff., B 670 ff.), in dem Kant eine abschließende Selbstinterpretation der ganzen Elementarlehre gibt. Aufgabe der Untersuchung ist, wie es im Abschnitt Nr. 2 von Heideggers Aufzeichnungen heißt, eine »zusammenfassende Betrachtung der ganzen Elementarlehre vom Anhang der transzendentalen Dialektik rückwärts«. Dieser 2. Abschnitt umreißt zugleich das »Thema« des gesamten Seminars, das hier summarisch wiedergegeben werden soll: a) transzendentale Dialektik in Absicht auf Problem der (überlieferten) *Metaphysica specialis* (z. B. bei Alexander Gottlieb Baumgarten) im *Ganzen* der Metaphysik; b) Thema der transzendentalen Dialektik: der *transzendentale Schein* – und im Hinblick auf dessen Wesen und Ursprung: die *menschliche Natur*; c) die menschliche Natur aber *schon* in der transzendentalen Analytik Thema; d) jetzt der *innere sachliche Zusammenhang*: *Schein und Sein* in der *menschlichen Natur*; e) erst jetzt das *ganze* Problem der *praktischen Metaphysik* (insbesondere auch im Zusammenhang mit dem Problem der *spekulativen Metaphysik* der theoretischen Vernunft).

transzendentalen Grundsätzen. Hg. von Petra Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 41. Frankfurt a. M.: Klostermann 1984, bes. § 25 d, S. 163 ff.

Das Seminar vom Sommersemester 1934 widmet sich, wie es auch im Vorlesungsverzeichnis angekündigt ist, »Hauptstücken« (oder »Ausgewählten Stücken« nach Heideggers Seminarbuch) von Kants Kritik der reinen Vernunft. Die leitende Fragestellung besteht darin, die Art und Weise festzulegen, wie Kant in der Ausgestaltung einer *praktisch*-dogmatischen Metaphysik den moralischen Vernunftglauben umgrenzt und wie er die in der theoretisch-spekulativen Metaphysik (den drei Bereichen der überlieferten Metaphysica specialis) als wißbare Gegenstände angesehenen Dinge mit diesem Glauben in eine Einheit bringt. Den »Ausgang« der Untersuchung bildet der Abschnitt »Vom Meinen, Wissen und Glauben« der Kritik der reinen Vernunft (A 820 ff., B 848 ff.). Es geht für Heidegger in diesem Abschnitt um das Grundverhalten und die Hauptstellungen des Menschen zur Wahrheit. Das »Für-wahr-halten« bezeichnet die Haltung, das Verhalten des Menschen als die Weise, wie er zum Seienden als wahrem stehen kann. Das »Worüber« der Wahrheit sind die Gegenstände der überlieferten Metaphysik (Metaphysica specialis), Gott – Freiheit – Unsterblichkeit, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft als »transzendentale Ideen« der reinen Vernunft bestimmt. Die Verfolgung der Geschichte des Idee-Begriffes verdeutlicht Kants Anliegen, dem Begriff »Idee« wieder seine ausgezeichnete Art und seine Erhabenheit zurückzugeben. Als weiterer grundlegender Text der Kritik der reinen Vernunft wird der Abschnitt »Von den Ideen überhaupt« (A 312 ff., B 368 ff.) herangezogen. Die Frage nach dem Wesen und der philosophischen Entwicklung des Idee-Begriffes wird dann zu Beginn des Leibniz-Seminars vom Wintersemester 1935/36 im Hinblick auf den Deutschen Idealismus und das Verhältnis von Idee und Monade in Beziehung zum Sein wieder aufgegriffen. Bemerkenswert an dem Seminar vom Sommersemester 1934 ist, daß die (vermutlich vor dem Beginn des Seminars verfaßten) Aufzeichnungen Heideggers zur geschichtlichen und politischen Situation der Zeit mit dem Titel (des Herausgebers) »Geschichtliches Dasein und Auftrag unseres Volkes« (III. Kapitel) sowohl nach den Protokollen

als auch nach der ziemlich vollständigen Mitschrift von Siegfried Bröse in den Sitzungen keinerlei Erwähnung fanden.

Obwohl Heidegger für das Seminar vom Wintersemester 1935/36 den Titel »Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus« gewählt hat, finden sich (abgesehen von der schon angesprochenen Klärung des Idee-Begriffes) nur relativ wenige Ausführungen zur Philosophie des Deutschen Idealismus und zu dessen Beziehung zu Leibniz (Erörterung des *»und«* des Seminartitels). Leibniz bildet nach Heideggers eigenen Aufzeichnungen (Abschnitt Nr. 61) das »Hauptgewicht«, der Deutsche Idealismus kommt nur »in wesentlichen Ausblicken« zur Sprache. Den »Leitfaden« zur Hinleitung und Einführung in die Leibnizsche Metaphysik und Ontologie (als, wie gezeigt wird, »Onto-theo-logie«) bildet die »Monadologie«. Sie ist (nach dem Protokoll der 2. und 3. Sitzung) die »eigentliche Aufgabe« des Seminars. Gegenüber seiner letzten Marburger Vorlesung[22] und den von ihm selbst veröffentlichten Texten[23], in denen jeweils nur einige Paragraphen der Monadologie zur Auslegung herangezogen werden, gibt Heidegger in dem Seminar eine ausführliche und eingehende Gesamtinterpretation sowie eine ausschnittsweise Übersetzung

[22] Martin Heidegger, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Marburger Vorlesung Sommersemester 1928. Hg. von Klaus Held. Gesamtausgabe Bd. 26. Frankfurt a. M.: Klostermann 1978; 2. Aufl. 1990; 3., durchges. Aufl. 2007, §§ 1–7; vgl. auch Martin Heidegger, Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Marburger Vorlesung Wintersemester 1926/27 (Gesamtausgabe Bd. 23), §§ 41–44; ferner Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. Übungen im Wintersemester 1937/38. In: Martin Heidegger, Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42. Hg. von Alfred Denker. Gesamtausgabe Bd. 88. Frankfurt a. M.: Klostermann 2008, S. 1–144; hier S. 97–115, vgl. S. 124–127, 239–242.

[23] Aus der letzten Marburger Vorlesung (1928) und Vom Wesen des Grundes (1929). In: Martin Heidegger, Wegmarken. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a. M.: Klostermann 1976; 2., durchges. Aufl. 1996; 3. Aufl. 2004, S. 79–101 und 123–175; ferner Martin Heidegger, Nietzsche. Bd. II. Hg. von Brigitte Schillbach. Gesamtausgabe Bd. 6.2. Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, S. 397–416; vgl. auch *später* Martin Heidegger, Der Satz vom Grund. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1955/56. Hg. von Petra Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 10. Frankfurt a. M.: Klostermann 1997.

bzw. Umschreibung der §§ 1–48 der Monadologie (mit und in Vor- und Rückblicken). Im Abschnitt Nr. 146 seiner Aufzeichnungen (entsprechend auch nach den Protokollen und Mitschriften) gibt er eine Gliederung der Monadologie. Die §§ 1–36 behandeln die Monade *im allgemeinen*, wobei mit § 18 ein erster Einschnitt und Haltepunkt erfolgt. Ab § 18 wird ein bestimmter Aufbau der Monaden und eine Stufenfolge innerhalb der Gesamtheit der Monaden gegeben. Mit dem Satz vom zureichenden Grunde endet im § 36 der erste große Sinnabschnitt. Heidegger gibt (ebenfalls im Abschnitt Nr. 146) folgende Einteilung dieses ersten Sinnabschnitts (§§ 1–36):

§§ 1–17 Die »Natur« der Monade.
- §§ 1–7 Von außen – Kraft.
- §§ 8–17 Von innen – Seele.

§§ 18–36 Die Gründe ihrer Vollkommenheit (Stufen).
- §§ 18–24 Pflanzen – ohne Gedächtnis, Behalt.
- §§ 25–28 Tiere – Behalt.
- §§ 29–30 Geist (Mensch – Vernunft).
- §§ 31–36 Die zwei Prinzipien der Vernunft (Prinzip des Widerspruchs und Prinzip des zureichenden Grundes).

Alle bisher behandelten Monaden haben trotz ihrer grundlegenden Unterschiede das Gemeinsame, daß sie geschaffen sind. Die §§ 37–48 handeln nun von der ersten, ungeschaffenen Monade, von Gott als der Zentralmonade. (Der § 36 bildet den Übergang zum Erweis der höchsten Monade (Gott).) In den §§ 49–90 geht der Weg von der Zentralmonade wieder zurück zu den anderen Monaden und behandelt Gott im Verhältnis zur Welt. Im Unterschied zu den ausführlich interpretierten §§ 1–48 der Monadologie wird zu den §§ 49–70 nur eine zusammenfassende Übersicht gegeben. Heidegger verweist auf die von ihm betreute Dissertation von Heinrich Ropohl mit dem Titel »Das Eine und die Welt. Versuch zur Interpretation der Leibniz'schen Metaphysik« (Leipzig: Hirzel 1936). Die §§ 71–90 werden nicht mehr zusammenhängend behandelt. Sehr eingehend analysiert Heidegger im III. Kapitel

seiner Aufzeichnungen die drei Gottesbeweise in der Monadologie (§§ 36–45). Wichtig und entscheidend bei dem Gottesbeweis aus dem eigentlich Apriorischen (3. Gottesbeweis bei Leibniz), der in der Tradition als »ontologischer Gottesbeweis« bezeichnet wird, ist der von Heidegger herausgestellte *neue* und in seiner Weise einzigartige *Möglichkeitsbegriff* (und damit Seinsbegriff) bei Leibniz. Zur Klärung der in der Monadologie nicht eigens eingeführten oder nicht ausführlicher behandelten Grundbegriffe der Leibnizschen Metaphysik und Ontologie (u. a. Begriff der Einheit (Unitas, Monas), Substanz- und Kraftbegriff, Idee- und Wahrheitsbegriff, Existenz- und Möglichkeitsbegriff, Zeit- und Bewegungsbegriff, Begriff des Körpers und des Phänomens) werden in zahlreichen Abschnitten von Heideggers Aufzeichnungen und ebenso nach den Protokollen und Mitschriften in mehreren Exkursen weitere Schriften und Briefe von Leibniz zur Interpretation herangezogen. Bemerkenswert ist, daß sich in Heideggers Aufzeichnungen öfters die Schreibweise von Sein jetzt als »Seyn« findet, allerdings noch nicht in dem später fest umgrenzten terminologischen Sinn.[24] An einer Stelle (im Abschnitt Nr. 7: »Leibniz, Monadologie §§ 29–30. Seinsfrage«, d. h. bezüglich der »Erkenntnis der ewigen Wahrheiten«) wird »Seyn« im Zusammenhang mit »Wahrheit« (bzw. »Stätte der Offenbarkeit«) und »Grund« in Verbindung mit dem Leitwort »Ereignis« gebraucht (in der im vorliegenden Zusammenhang wohl eindeutigen Abkürzung *»(E)«*).

*

Mein erster Dank gilt Herrn Dr. Hermann Heidegger, der mir die Herausgabe des vorliegenden Bandes übertrug, für das mir

[24] Vgl. dazu Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt a. M.: Klostermann 1989; 2., durchges. Aufl. 1994; 3. Aufl. 2003, bes. S. 436; vgl. ferner das Schema (Abkürzung »E« für Ereignis), ebd., S. 310. Nach einer Randbemerkung Heideggers zur 1. Auflage (1949) des »Briefes über den Humanismus« ist »Ereignis« seit 1936 das »Leitwort« seines Denkens (in: Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 313–364; hier S. 316, Anm. a).

gegenüber erwiesene Vertrauen. Zu danken habe ich ganz besonders Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der meine Transkription der handschriftlichen Aufzeichnungen Martin Heideggers noch einmal mit großer Sorgfalt vollständig kollationierte und mir wertvolle Hinweise zur Edition des vorliegenden Bandes gab. Ihm, Herrn Dr. Hermann Heidegger und Herrn Oberstudienrat Detlev Heidegger danke ich für die gemeinsam vollbrachte Entzifferung fraglicher Textstellen. Herrn Prof. Dr. Guy van Kerckhoven (Katholische Universität Leuven, Belgien) danke ich für seine sorgsame Entzifferung mehrerer Textstellen in Gabelsberger Kurzschrift. Dankbar erwähnen möchte ich den Leiter der Handschriftenabteilung des Deutschen Literaturarchivs Marbach, Herrn Dr. Ulrich von Bülow, der mir zusammen mit seinen Mitarbeitern bei der Bereitstellung des Heidegger-Nachlasses und beim Aufsuchen von Protokollen und Mitschriften alle Hilfe angedeihen ließ. Herrn Dr. Stephan Waldhoff, wissenschaftlicher Mitarbeiter der Leibniz-Edition der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Potsdam, gilt mein Dank für das Aufsuchen mehrerer Leibniz-Zitate. Dem Archivar der Deutschen Provinz der Jesuiten in München, Herrn Dr. Clemens Brodkorb, danke ich für seine Hilfestellung bei der Einsichtnahme in den Nachlaß von Johannes Baptist Lotz. Dem Socius des Provinzials der Deutschen Provinz der Jesuiten, Herrn Bernd Günther, gilt mein Dank für die hierfür erteilte Sondergenehmigung. Schließlich schulde ich noch einmal Dank Herrn Prof. von Herrmann, Herrn Dr. Hermann Heidegger und Frau Jutta Heidegger für ihre Mithilfe bei den abschließenden Korrekturen.

München und Gauting, im Juni 2013 Günther Neumann