



Henning von Wahl

Das transzendente Ich  
und der Kosmos



# Europäische Hochschulschriften

Publications Universitaires Européennes  
European University Studies

**Reihe XX**

**Philosophie**

Série XX    Series XX

Philosophie  
Philosophy

**Bd./Vol. 275**



**PETER LANG**

Frankfurt am Main · Bern · New York · Paris

Henning von Wahl

## Das transzendente Ich und der Kosmos

Die Grundsätze einer  
wissenschaftlichen Metaphysik



**PETER LANG**

Frankfurt am Main · Bern · New York · Paris

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Wahl, Henning von:

Das transzendente Ich und der Kosmos : die Grundsätze einer wissenschaftlichen Metaphysik / Henning von Wahl. - Frankfurt am Main ; Bern ; New York ; Paris : Lang, 1990

(Europäische Hochschulschriften : Reihe 20, Philosophie ; Bd. 275)

ISBN 3-631-40644-4

NE: Europäische Hochschulschriften / 20

Für die Malerin

Susanne Clasen, Berlin

ISSN 0721-3417  
ISBN 3-631-40644-4

©Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 1990  
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 4 5 6 7

Am Zustandekommen dieser Arbeit haben eine Vielzahl von Verwandten, Freunden und Bekannten bewußt oder unbewußt mitgewirkt. Ihnen allen gilt mein aufrichtiger und herzlicher Dank. Hierbei möchte ich besonders erwähnen: Meinen verstorbenen Vater Otto v.Wahl und meine Mutter Erika v.Wahl geb. v.Pfeilitzer-Franck, Schleswig, meine Schwester Dr. Dorothee v.Ungern-Sternberg, z.Zt. Leningrad, meinen Lehrer OStD a.D. Dr. Hans Martens, Schleswig, meine Freunde Susanne Clasen, Berlin, Dr. Riccardo Pozzo, Milano und Dr. Stephan v.Stepsky-Doliwa, Berlin/München sowie den Landgerichtspräsidenten a.D. Otto v.Campenhausen, Itzehoe und den Hochschullehrer Prof. Dr. Wolfgang Naucke, Frankfurt/ Main.

Mein Dank für die drucktechnische Herstellung und für die Publikation dieser Arbeit gilt den Mitarbeitern des Verlages Peter Lang, Frankfurt/Main.

Schleswig, Dezember 1989

## DAS TRANSZENDENTALE ICH UND DER KOSMOS

## Die Grundsätze einer wissenschaftlichen Metaphysik

## I N H A L T

	<u>Seite</u>
A Vorbemerkungen	7
B Einleitung: Lösungsansatz	9
C Hauptteil	11
I. EGOLOGIE: DAS TRANSZENDENTALE ICH: PSYCHOLOGIE UND PHYSIOLOGIE	11
II. METAPHYSIK: KOSMOLOGIE:	
1. Metaphysik 1. Teil: Genealogie: Das Ich und die Natur	25
1.1 Transzendente Deduktion der Menschheit	25
1.2 Transzendente Deduktion des Tierreiches	43
1.3 Transzendente Deduktion der Pflanzenwelt	47
1.4 Transzendente Deduktion der materiellen Welt (Physik 1. Teil)	48
1.4.1 Mikrokosmos	48
1.4.2 Makrokosmos	56
1.4.3 Quasi-Genealogie	56
2. Metaphysik 2. Teil: Transzendente Deduktion einer rationalen Kausalursache	63
2.1 Problemstellung	63
2.2 Lineare Immanenzphilosophien	63
2.3 Zirkuläre Immanenzphilosophien	65
2.4 Die Transzendenzphilosophien, Theologie 1. Teil:	68
2.4.1 Problemstellung	68
2.4.2 Der Deismus	72
2.4.3 Der Theismus	75
2.5 Vergleich der Transzendenzphilosophien mit den Immanenzphilosophien	75

	<u>Seite</u>
3. Metaphysik 3. Teil: Spekulation: Das Ich und die Gesellschaft:	81
3.1 Transzendente Deduktion der Gesellschaft	81
3.2 Teleologie	90
4. Metaphysik 4. Teil: Transzendente Deduktion einer rationalen Finalursache:	92
4.1 Der immanente Endzweck:	
4.1.1 Utilitarismus und Hedonismus	92
4.1.2 Die "pessimistischen" Immanenz- philosophien	94
4.1.3 Die "optimistischen" Immanenz- philosophien, der Kollektivismus	96
4.2 Der transzendente Endzweck: Theologie 2. Teil: Transzendente Deduktion einer rationalen Finalursache:	99
5. Metaphysik 5. Teil: Monadologie: Transzendente Deduktion einer rationalen Morphologie der objektiven Außenwelt (Physik 2. Teil)	113
5.1 Immanente Monadologie: der Monismus	121
5.2 Transzendente Monadologie: der Dualismus	122
6. Metaphysik 6. Teil: Erkenntnistheorie: Transzendente Deduktion einer rationalen Wahrnehmungslehre	126
7. Metaphysik 7. Teil: Transzendente Deduktion einer rationalen Erhaltungsursache:	135
Theologie 3. Teil: Transzendente Deduktion einer rationalen Erhaltungsursache	
D SCHLUSSBETRACHTUNG	143
E ANMERKUNGEN	147
F LITERATURVERZEICHNIS	167

## DAS TRANSZENDENTALE ICH UND DER KOSMOS

### Die Grundsätze einer wissenschaftlichen Metaphysik.

#### A

#### V O R B E M E R K U N G E N

1. "Wir wollen etwas verstehen, was schon offen vor unseren Augen liegt. Denn das scheinen wir in irgendeinem Sinne nicht zu verstehen."(1)
2. "Das Problem wird nicht gelöst durch die Beibringung neuer Erfahrungen, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten."(2)
3. "Stell Dir vor, daß wir die Bücher einer Bücherei zu ordnen hätten. Wenn wir anfangen, liegen die Bücher wie Kraut und Rüben durcheinander auf dem Fußboden. Nun könnte man sie auf verschiedene Weisen sortieren und auf ihren Platz stellen. Man könnte z.B. die Bücher einzeln nehmen und ein jedes auf das Regal an seinen Platz stellen. Andererseits könnten wir mehrere Bücher vom Boden aufnehmen und sie in einer Reihe auf das Regal stellen, nur um anzudeuten, daß die Bücher in dieser Reihenfolge angeordnet werden sollen."(3)
4. "Wir wollen nicht das Regelsystem für die Verwendung unserer Worte in unerhörter Weise verfeinern oder vervollständigen." "... die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine vollkommene. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme vollkommen verschwinden sollen."(4)
5. Rätsel: Zwei Väter und zwei Söhne gehen auf die Jagd. Wieviele Jäger sind es? Antwort: Entweder drei oder vier. (Volksmund)

## E I N L E I T U N G

## Lösungsansatz

Das neue philosophische System versucht einen bereits von Descartes angedeuteten theoretischen Ansatz Kants zu entwickeln und zu vollenden.

Es soll im Rahmen dieser Überlegungen der Versuch unternommen werden, entsprechend der Forderung Kants, auf der Basis des "transzendentalen Ichs" durch synthetische Sätze apriori, also rationale Rekonstruktion, eine begriffliche Beschreibung der objektiven Außenwelt zu errichten.

In der "Kritik der reinen Vernunft", im Kapitel über die transzendente Dialektik, behandelt Kant bei den Antinomien der reinen Vernunft im 8. Abschnitt den kosmologischen Grundsatz der Totalität.

In diesem Zusammenhang geht Kant auf den, über die Reihe der Eltern abstrakt konstruierbaren, genealogischen Regreß "in infinitum" bzw. "in indefinitum" ein(5).

Kant behauptet an dieser Stelle, daß kein abstrakter oder empirischer Anhaltspunkt für die Endlichkeit des genealogischen Regresses zu finden sei. Kant wertet den abstrakten Gegensatz zwischen dem Anfang eines "ersten Menschenpaares" und der "Endlosigkeit der Geschlechterfolge" als unlösbare "Antinomie der reinen Vernunft"(6).

Kant hat diese Behauptung nicht befriedigend gerechtfertigt. Er hat insbesondere die systematische Form der synthetisch, apriori konstruierbaren, genealogischen Kausalstruktur, sowie deren mathematische Beschreibbarkeit, nicht erörtert.

Diese Unterlassung erstaunt umsomehr, als Kant selbst die Generationenfolge, d.h. die Genealogie, expressis verbis als "Leitfaden der Geschichte" bezeichnet hat(7).

Es drängt sich der Gedanke auf, anhand des genealogischen Leitfadens eine "Archäologie der Natur"(8) als synthetische

Konstruktion apriori zu errichten. Es stellt sich die Frage, warum Kant seine wichtige Erkenntnis der genealogischen Einbindung des Ichs in das Weltganze, den Kosmos, nicht systematisch dargestellt hat.

Auch spätere Philosophen haben, soweit ersichtlich, diesen Ansatz einer allgemeinen Ontologie als Strukturbeschreibung des evolutionären Prozesses nicht wieder aufgegriffen.

Dadurch übersah man die Möglichkeit im Rahmen der Genealogie den von Kant geforderten konstruktiven Begriff der Kausalität zu gewinnen, der apriori über den Begriff des Ichs hinausführt und den Begriff der Notwendigkeit enthält.

Die Evolutionstheorie Darwins ist im Gegensatz zu deren regressiven Strukturbeschreibung, d.h. der Genealogie, eine rein empirische Hypothese(9), die sich gerade nicht mit der mathematischen Abbildung des realen Kausalprogresses der Evolution befaßt.

Auch die verschiedenen Ausprägungen vitalistischer Philosophieversuche können nicht als rationale Konstruktionen in Form von Strukturbeschreibungen gewertet werden. Der Vitalismus liefert historisch interessante Anregungen, genügt aber gerade nicht den Anforderungen der "Konstruierbarkeit", und damit mathematischen Beschreibbarkeit, die Kant als *conditio sine qua non* einer "wissenschaftlichen Metaphysik" gefordert hat(10).

Demgegenüber kann durch das "genealogische Argument"(!) eine Umgehung des sogenannten "Hume'schen Argumentes" gefunden werden, wodurch die Grundlagen für eine neue Metaphysik geschaffen werden, da man auf diese Weise apriori mit Hilfe des genealogischen "Leitfadens" über den Begriff des Ichs hinausgehen kann, wodurch man apriori einen synthetischen, d.h. konstruktiven Begriff der Außenwelt gewinnen kann.

## C

## H A U P T T E I L

## I.

**EGOLOGIE:  
DAS TRANSZENDENTALE ICH: PSYCHOLOGIE UND PHYSIOLOGIE**

Ausgangspunkt jeder Philosophie, die nicht bloße Vermutungen enthalten soll, muß die Feststellung sein, daß alle unsere empirischen Erkenntnisse über die Welt im Ich selbst gegründet sind.

Es ist nämlich unbestreitbar, daß unsere optischen, akustischen und sonstigen sinnlichen Wahrnehmungen, die Empfindungen des eigenen Subjektes, d.h. "nur das Ich selbst sind"(11). "Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Objekt, keine Empfindung gibt uns einen Begriff von einem Objekt. Das Ich empfindet nur sich selbst"(12).

Alle Empfindungen sind somit rein "private" Phänomene: z.B. "nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe, der andere kann es nur vermuten. Es hat also keinen Sinn, von Anderen zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe; aber nicht, es von mir selbst zu sagen"(13).

Genau diese Aussage gilt unabhängig, d.h. vor allen sinnlichen "Außenwahrnehmungen", d.h. apriori, auch für die inneren "Selbstwahrnehmungen" der Vitalfunktionen wie z.B. Herzschlag, Verdauung, etc.

Diese rein subjektiven "Selbstwahrnehmungen" konstituieren das Ich für sich selbst als "unmittelbar gegenwärtige", raumzeitliche Gesamtheit intensiver Empfindungen, die das ontologische "Fundament des Körpers" bilden(14).

Die auf das vierdimensionale, raumzeitliche Subjekt selbst bezogenen Urteile sind "Wahrnehmungsurteile" und haben also "nur subjektive Gültigkeit"(15).

Daraus folgt, daß die sinnlichen Anschauungen, auf denen alle unsere Erfahrungen, und damit auch alle Naturwissenschaften, beruhen, rein private sinnliche Erlebnisse, d.h. völlig subjektive Erscheinungen sind.

Hinsichtlich der sog. "objektiven Welt" ist also evident, daß diese mir nur vermittels meiner subjektiven, sinnlichen Wahrnehmungen gegeben ist.

Die Welt wird von mir, wie schon Platon in seinem "Höhlengleichnis"(16) zeigte, nur indirekt wahrgenommen, denn "ihr Dasein wird nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie kann, als Ursache gegebener Wahrnehmungen allein geschlossen werden. Also ist das Dasein aller äußeren Gegenstände zweifelhaft"(17).

"Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meinen inneren Wahrnehmungen auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äußeres die nächste Ursache ist"(18). Alle Urteile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurteile, sie gelten nur für uns.

Die sinnlichen Wahrnehmungen in mir sind demnach bloß subjektive "Erscheinungen"(19) einer postulierten objektiven Welt außer mir.

"Das Wesen von Erscheinungen ist Erscheinung eines "Erscheinenden" zu sein. Sonst wäre Erscheinung leerer Schein, Erscheinung von Nichts, also gar nicht Erscheinung"(20).

Dabei ist festzuhalten, daß "gerade Kant nachdrücklich der Verwechslung von Erscheinung und Schein widersprach"(21). Er war gerade kein "dogmatischer" Idealist, der das Dasein der Dinge an sich leugnet," sondern ein "skeptischer" Idealist, "der nur ihre Erkennbarkeit bezweifelt"(22), also ein "empirischer Realist"...(23).

Angesichts dieser erkenntnistheoretischen Lage fragt sich nun, wie überhaupt Erkenntnis der objektiven Außenwelt möglich sein kann, denn das Materiale meiner Erkenntnis ist "nichts als sinnliche Vorstellung"(24).

Daher ist "leicht einzusehen, daß die Gegenstände der Außenwelt nur als etwas überhaupt = x gedacht werden müssen, da wir außer unserer Erkenntnis nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüberstellen können"(25).

"Wenn wir zweifeln, ob sinnliche Wahrnehmungen sich uns als für sich existierende Gegenstände oder bloße Eindrücke darstellen, der Zweifel nicht die Natur, sondern nur ihre kausale Beziehung zu uns und ihren Ort betreffen kann"(26).

Dieses Argument Humes, der die Erfahrung auf eine "lange Gewöhnung" zurückführte, und der damit die Rekonstruierbarkeit der kausalen Verknüpfung zwischen subjektiver Empfindung und objektivem Gegenstand zu Recht leugnet, brachte die traditionelle Metaphysik zum Einsturz und führte sodann letztlich in einen Irrationalismus(27), da er meint, die Sinneswahrnehmung entstehe aus "unbekannten Gründen" im Ich(28).

Nun kann festgestellt werden, daß die verschiedenen sinnlichen Anschauungen in mir als "Lokalzeichen" das ontologische Fundament bilden, auf dem die Raumordnung für mich überhaupt beruht(29). Alle empirischen Gegenstände sind, wie Carnap richtig feststellt, somit aus meinen Elementarerlebnissen als Grundelemente konstituiert(30).

Die raumzeitlichen Empfindungen, d.h. die empirische Außenwahrnehmung, stellen daher gleichsam die "Außenseite" der raumzeitlichen, nichtsinnlichen Selbstwahrnehmung der Vitalempfindungen dar.

Demnach können die auf der privaten Selbstwahrnehmung, den Lokalzeichen, basierenden Wahrnehmungen, d.h. die empirischen Gegenstände, nur in den gleichen Formen erscheinen.

Daher sind "Raum und Zeit", wie Kant richtig feststellt, als Formen der subjektiven Elementarerlebnisse keine empirischen Begriffe, sondern als die notwendigen, "reinen Formen der Sinnlichkeit" aufzufassen(31), in denen uns allein "ein Gegenstand erscheinen, das ist, ein Objekt der empirischen Anschauung sein kann"(32).

"Raum und Zeit enthalten daher als reine Anschauungen apriori die "Bedingung der Möglichkeit als Erscheinung"(33). Demnach sind Raum und Zeit also notwendige Vorstellungen apriori, die allen äußeren Anschauungen zugrunde liegen(34) und dadurch ist "empirische Anschauung nur durch die reine möglich"(35).

Das bedeutet, daß ich die objektive Welt in den apriorischen Formen der Sinnlichkeit, d.h. Raum und Zeit, notwendig empfinden muß, da ich selbst apriori ein raumzeitliches Wesen bin.

Dies beweist die raumzeitliche Struktur meiner inneren Selbstwahrnehmung, die unabhängig von aller sinnlichen "Außenwahrnehmung" dem Ich unmittelbar gegeben ist. Der raumzeitliche, lebendige Leib ist somit *conditio sine qua non* der Wahrnehmung(36).

Alle meine sinnlichen Wahrnehmungen haben also notwendig eine raumzeitliche Struktur, weil ich apriori ein raumzeitliches Wesen bin.

Es zeigt sich somit, daß alle räumlichen Empfindungen stets auch zeitlichen Charakter haben. Demnach können diese Ereignisse als ein "vierdimensionales Kontinuum des Geschehens" betrachtet werden(37).

Einstein stellt richtig fest, daß eine "Zerspaltung dieses vierdimensionalen Kontinuums in ein dreidimensional räumliches und ein eindimensional zeitliches Kontinuum nicht möglich ist.

Die vierdimensionalen Koordinaten eines Ereignisses lauten:

$$x_1 \cdot x_2 \cdot x_3 \cdot t" (38).$$

Daher haben hinsichtlich der Empfindung "nicht die Raumpunkte, in denen etwas geschieht, und die Zeitpunkte, in denen etwas geschieht, physikalische Realität, sondern nur das Ereignis selbst"(39).

Die "Nichtspaltbarkeit des vierdimensionalen Kontinuums bedeutet aber keineswegs die Gleichwertigkeit der räumlichen Koordinate und der Zeitkoordinate"(40).

Demgemäß gilt, wie Einstein richtig feststellt: "continuum absolutum spatii et temporis est"(41).

Nur diese Betrachtungsweise der sinnlichen Empfindung des Ichs, d.h. der Erfahrungswelt, legt die Basis für eine befriedigende Form der Naturgesetze(42), und der Philosophie.

"Denn "Raum und Zeit" sind diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik, alle ihre Erkenntnisse und Urteile, die als zugleich analytische und notwendige auftreten", bilden(43).

Die "mathematische Erkenntnis durch Konstruktion der Begriffe" Raum und Zeit stellt also die korrespondierende Anschauung apriori dar(44). Die empirische Realität wird also im Rahmen der

Naturwissenschaften durch die mathematische Konstruktion abstrakt nachgebildet, d.h. rekonstruiert.

Zur Konstruktion eines Begriffes wird also nicht empirische Anschauung erfordert(45). Also gibt die apriorische Konstruktion der Mathematik das Allgemeine des Gesetzes, aber nie einen wirklichen Gegenstand als solchen(46).

Die aposteriorische, d.h. sinnliche Wahrnehmung, gibt hingegen nur die "Wirklichkeit des Einzelfalles", nicht hingegen den Begriff des Gesetzes(47).

Verstand, d.h. apriorische Begriffsbildung bzw. Konstruktion und Sinnlichkeit, können also nur in Verbindung Gegenstände bestimmen(48).

Da "Verstand und Sinnlichkeit bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen können", ergibt sich, daß, "wenn wir sie trennen, haben wir Anschauung ohne Begriff oder Begriff ohne Anschauung, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können"(49).

Die empirische Erkenntnis, d.h. Naturwissenschaft, beruht also auf der gedanklichen Zuordnung bzw. Vergleichung der apriorischen, rationalen Konstruktion der Begriffe Zeit und Raum, d.h. Mathematik und Geometrie, mit den raumzeitlichen Empfindungen der vierdimensionalen Sinneswahrnehmungen.

Die rationale Konstruktion bedeutet also: "Daß sich die Elemente des Bildes in bestimmter Art und Weise zueinander verhalten, stellt vor, daß sich die Sachen so zueinander verhalten. Dieser Zusammenhang der Elemente des Bildes heißt seine Struktur und ihre Form die Abbildung"(50).

Somit ist "alles Erkennen subjektiv", entweder historisch oder rational. Die historische Erkenntnis ist "cognitio ex datis", die rationale "cognitio ex principiis"(51).

Da nun Raum und Zeit bloße Formen der sinnlichen Erscheinungen bzw. des Denkens sind, stellt sich für die Philosophie die Frage, wie es möglich sein kann, die Gegenstände der objektiven Außenwelt unabhängig von unseren privaten Sinnen, d.h., unabhängig von Sehen, Hören, Tasten etc., d.h. apriori, zu erkennen.

Eine solche Erkenntnis kann begrifflich nicht auf die Methode der "Analyse" gestützt werden, da diese gerade auf der syste-

matischen Zergliederung der sinnlichen Erscheinungen bzw. der darauf bezogenen Begriffe und der Subsumtion derselben unter die Ordnung der Begriffe Raum und Zeit beruht. Somit können die auf der Analyse beruhenden Erkenntnisse nur bloße "Erläuterungsurteile" sein, die über den Begriff des Ichs nicht hinausgehen und somit keine Beschreibungen der Dinge an sich sein(52).

Es ist daher zu klären, "wie kann ich eine Erkenntnis apriori, mithin eine Metaphysik, von Gegenständen erwarten, sofern sie unseren Sinnen, mithin aposteriori, gegeben sind? und wie ist es möglich, nach Prinzipien apriori das Materiale der Dinge zu erkennen und zu einer rationalen Physiologie zu gelangen"(53)?

Für die Philosophie ergibt sich somit die Hauptaufgabe, "wie sind synthetische Sätze apriori und somit Erweiterungsurteile möglich(54), nämlich reine Anschauung apriori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urteil apriori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriff, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, apriori entdeckt wird und mit jener synthetisch verbunden werden kann, welche Urteile aus diesem Grunde ... nur für Objekte möglicher Erfahrung gelten können"(55).

Es ist also "mit einem Wort der unzerreißbare Zusammenhang des Ichs mit einer von ihm notwendig vorgestellten Außenwelt zu suchen, der dem wirklichen oder empirischen Bewußtsein vorausgeht"(56).

Es ist demnach die Frage zu beantworten: "Wie die Vorstellung zugleich als sich richtend nach dem Gegenstand, und der Gegenstand als sich richtend nach der Vorstellung gedacht wird"(57).

"Das Prinzip der Philosophie muß also ein solches sein, in welchem der Inhalt durch die Form und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt ist, und nicht eines das andere, sondern beide sich wechselseitig voraussetzen"(58).

Denn "Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, haben wir Anschauung ohne Begriff oder Begriff ohne Anschauung, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können"(59).

Nun "kann man aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges und also comparative apriori dasselbe erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach dem Grundsatz der empirischen Verknüpfung derselben zusammenhängt. Denn alsdenn hängt doch das Dasein der Dinge mit unserer Wahrnehmung in einer möglichen Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogie von unseren wirklichen Wahrnehmungen zu den Dingen in der möglichen Erfahrung gelangen"(60).

"Wohin also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Grundsätzen reicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge"(61). Demnach kann "Philosophie überhaupt nichts anderes als freie Nachahmung, freie Wiederholung"(62), d.h. Rekonstruktion möglicher Erfahrung sein.

Es ist also ein "kohärentes, logisches und notwendiges System allgemeiner Ideen zu entwerfen, auf dessen Grundlage jedes Element unserer Erfahrung interpretiert werden kann"(63).

"Daß sich die "Elemente" eines solchen abstrakten Bildes in bestimmter Weise zueinander verhalten, stellt vor, daß sich die Sachen so zueinander verhalten"(64).

Dieser Zusammenhang der Elemente der Bilder heißt "Struktur"(65). Die "Form der Abbildung" ist wie ein "Maßstab an die Wirklichkeit"(66).

Die "Falsifizierung"(67) bzw. "Verifizierung"(68) eines solchen rationalen Schemas muß in seinem "allgemeinen Gelingen" angestrebt werden(69). "Dies kann aber nur in der Anwendbarkeit des Systems auf die Welt"(70) erfolgen.

In diesem Zusammenhang hat "Kohärenz die Bedeutung, daß die grundlegenden Ideen, anhand derer das Schema entwickelt wird, einander voraussetzen und isoliert betrachtet, sinnlos wären"(71).

Nach alledem ergibt sich, daß für eine Philosophie sich der "Erfolg ... in der Anwendbarkeit überprüfen lassen muß"(72).

Es ist daher stets eine "synoptische Anschauungsweise"(73) zwischen apriorischer, synthetischer Konstruktion und sinnlicher, d.h. aposteriorischer Wahrnehmung erforderlich.

Nun ist es aber "schlechthin unerklärbar wie Vorstellung und Gegenstand übereinstimmen können, wenn nicht im Wissen selbst

ein Punkt ist, wo beide ursprünglich Eins sind oder wo die vollkommene Identität des Seins und der Vorstellung ist"(74).

"Jene unvermittelte Identität von Subjekt und Objekt kann nur da existieren, wo das Vorgestellte zugleich auch das Vorstellende, das Angeschautete auch das Anschauende ist"(75).

Da nun alle Erfahrung notwendig in das Subjekt fällt, stellt der Satz

"Ich bin"

notwendig das gesuchte inhaltliche und formale "Prinzip aller Philosophie" dar(76).

So kann es für das "Ich auch keine Realität geben, als die, die der Realität dieses Satzes gleich ist"(77).

Es stellt sich somit die Frage, "wie denn das ganze System des Wissens (z.B. die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen, die Geschichte usw.) durch das Ich gesetzt sei"(78).

Nun wird diese "Identität zwischen dem Ich, insofern es das Produzierende" (das Denkende und Wahrnehmende)" ist, und das Ich als dem Produzierten" (d.h. dem Gedachten und Wahrgenommenen)", ausgedrückt in dem Satz

Ich = Ich.

... Durch den Satz Ich = Ich wird also der Satz

A = A

in einen synthetischen verwandelt und wir haben den Punkt, wo das identische Wissen aus dem synthetischen, und das synthetische aus dem identischen entspringt(79)". "In diesem Punkt fällt auch das Prinzip allen Wissens. In dem Satz

Ich = Ich

muß also das Prinzip allen Wissens ausgedrückt sein, weil es der einzig mögliche synthetische und zugleich identische ist" (80).

Daher bilden das "Ich und Nicht-Ich und das sie vereinigende Dritte den gesamten Inhalt der Philosophie"(81).

Es ist also der Begriff des "Nicht-Ichs", d.h. der objektiven Welt, apriori aus dem Begriff des Ichs abzuleiten.

Demnach ist der Begriff des Nicht-Ichs als der "eines Dinges zu bestimmen, dessen Dasein mit dem des ersteren", dem des Ichs, "notwendig verknüpft ist", wobei man "die Erfahrung zu Rate ziehen" muß(82).

Danach gibt der Begriff des Ichs, wenn überhaupt, den "ganzen Vorrat der Begriffe apriori"(83), nämlich "die Sinnlichkeit, den Verstand, die Vernunft, ferner die vollständige Tafel derselben und die Zergliederung aller dieser Begriffe mit allem, was daraus gefolgert werden kann, und damit den bewährten Plan, ja sogar die Mittel der Vollziehung, wonach Metaphysik als Wissenschaft zustande gebracht werden kann"(84).

Nun ist unbezweifelbar, d.h. evident, daß ich selbst existiere, es ist nämlich "ganz unmöglich, daß, während ich sehe oder während ich das Bewußtsein habe zu sehen, ich selbst, der ich dieses Bewußtsein habe, nicht irgend etwas bin"(85).

"Wenn ich weiß, daß ich da bin, so kann ich nicht erdichten, daß ich da bin oder nicht da bin"(86).

Daraus folgt, daß der Satz ich bin, ich existiere, als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, notwendig wahr ist. "Ich kann also nie bezweifeln, daß ich bin"(87).

Nun zeigen sich die verschiedenen privaten Denkkakte des Ichs, wie z.B. der Gedanke "cogito ergo sum"(88) als eindimensionales, endliches, d.h. zeitliches Phänomen(89).

Es gilt also: "Ich denke, also war ich"(90).

Ich bin also "faktisch insofern, als ich eine Vergangenheit habe"(91).

Die Zeit, als "reine Form des inneren Sinnes"(92) zeigt sich somit als "Teil meiner privaten Erfahrung"(93) in der Form des Nacheinander, d.h. in der Begrenzung des "Nicht-mehr", des Jetzt und des "Noch-nicht"(94).

Die Zeit als Form des "Sukzessionsbewußtseins"(95) erscheint mir in meinen Denkkakten als eine "Reihe" ein "Fluß"(96) von subjektiven Erscheinungen. Bei diesen handelt es sich nicht nur um eine "Kette, in der sich Glied an Glied fügt"(97).

"Zunächst ist die Folge eine Folge von Erlebnissen, die erste die originale Konstitution einer Folge von A-B und die zweite eine Erinnerung an diese Folge, dann dieselbe noch einmal" (98). Dadurch gewinne ich zugleich "die Vorstellung der Dauer und der Zahl, die ich dann auf beliebige Dinge übertragen kann"(99). In der Anwendung dieser Reihenstrukturen der Zahlen und ihrer Kombinationen auf die raumzeitlichen Empfindungen des Ichs, die Erfahrung, besteht die Grundlage aller Naturwissenschaften.

Nun ist es evident, daß diese "eindimensionale" Ablaufform der Zeit nicht ein stetiges, sondern ein unterbrochenes Phänomen ist.

Es gibt z.B. Phasen des "Nicht-Denkens" und des "Nicht-Empfindens", wie z.B. den traumlosen Schlaf oder die Ohnmacht. Erwache ich, stelle ich evident fest, daß ich zu denken und empfinden beginne. Damit tut sich die "Antinomie des ersten Gliedes der Reihe", des Anfanges dieses Denkens und Empfindens aus dem Nichts, und damit die Frage der "Kontinuität des Ichs"(100) als denkendes Wesen auf.

Es ist klar, daß "die Identität des Bewußtseins mit sich selbst in verschiedenen Zeiten eine formale Bedingung meiner Gedanken ist". Aus diesem fortwährenden Bewußtsein eines bleibenden Subjektes folgern wir seine "numerische Identität"(101).

Diese "Antinomie des ersten Gliedes" kann nun aus dem Begriff des Denkens oder Empfindens selbst nicht gelöst werden. Es kann nämlich auf keine denkbare Weise aus dem Begriff eines "Nicht-Denkens" bzw. "Nicht-denken" der Begriff des Denkens rational rekonstruiert werden.

Zugleich zeigt sich in einem weiteren Widerspruch das Phänomen "der Erinnerung", in der ich eine frühere Wahrnehmung reproduziere(102).

"Die Vergangenheit erscheint also in der Gegenwart, so als habe sie einen Abstand von der Gegenwart des aktuellen Jetzt"(103).

Es ist mit dem Phänomen der Erinnerung evident, daß das Ich auch über Phasen des Nicht-denkens hinweg seine Identität als ein denkendes Wesen bewahrt, weil anders Erinnerung begrifflich nicht möglich wäre.

Die Geschichte eines Menschen ist also eine "Einheit des Gesamtlebensstromes"(104). "Es bleibt also das Ich längs seiner Lebensgeschichte ein numerisch identisches Wesen"(105), "in dem es dem Subjekt jederzeit möglich ist, sein Jetzt und Hier mit sich selbst zu früheren Zeitphasen seines bewußten Erfahrens zu identifizieren"(106). Denn "die Unterbrechung in dem Auftreten der Wahrnehmung schließt doch nicht notwendigerweise die Unterbrechung der Existenz ein"(107).

Daraus folgt notwendig, daß das Ich als denkendes Wesen einen "beharrlichen Träger" erfordert, der die Identität des Ichs über die Phasen des Nicht-denkens hinaus gewährleistet(108). Es zeigt sich, daß sich diese Beharrlichkeit des Ichs aus der evidenten Selbsterfahrung des Denkens nicht ableiten läßt.

Es ergibt sich also die antinomische Situation, daß das Ich seine fortdauernde Identität über die Phasen der Unterbrechung seines Denkens und Empfindens hinaus bewahrt(109). Also "halten wir unser Ich für kontinuierlich, d.h., wir identifizieren nicht unbedingt unser Ich mit dem Bewußtsein"(110).

Das Ich enthält somit "den Grund seines eigenen Nichts"(111). Es muß also außer dem Denken und dem Nicht-denken ein Drittes angenommen werden, weil sonst davon ausgegangen werden müßte, das Denken entstehe jeweils aus dem Nichts. Es muß aber als ausgeschlossen angesehen werden, daß "ein" Nichts ein Etwas aus sich hervorzubringen vermöchte(112).

Um dieses beharrliche Dritte im Ich zu finden, ist es sachdienlich, sich zu verdeutlichen, daß Erfahrung nicht allein Denken, sondern auch sinnliche Anschauung notwendig voraussetzt.

Zu diesem Zweck soll zunächst die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit sinnlicher Anschauung behandelt werden.

Die "Kritik der reinen Vernunft" enthält nicht die erforderliche "Kritik des reinen Empfindens"(113). Diese hätte klargemacht, daß das Subjekt apriori als ein belebter, raumzeitlicher Organismus verstanden werden muß, wenn es wahrnehmen und damit Erfahrung machen können will(114).

Obwohl Kant klarstellt, daß die Sinnlichkeit nicht aus dem Denken abgeleitet werden könne, läßt er diese wichtige Problematik weitgehend unbehandelt. Verschiedentlich deutet er jedoch die ontologische Fundierung der sinnlichen Anschauung an.

Schon in den "Prolegomena" führt der große Philosoph aus, daß

die "subjektive Bedingung all unserer möglichen Erfahrung das Leben sei"(115).

Erst später, in seinem "opus posthumum" befaßt sich Kant eingehender mit der Frage nach den "Bedingungen der Möglichkeit sinnlicher Anschauung"(116).

Er gelangt dabei, wie Hübner richtig gezeigt hat(117), zu dem Ergebnis, daß die Kontinuität des Denkens und die sinnliche Anschauung nur dann widerspruchsfrei denkbar ist, wenn das Ich auch als ein kontinuierlicher, "belebter Körper", d.h. als "Organismus" betrachtet wird(118). Damit das Ich als "affizierbar" gedacht werden kann, muß das Subjekt notwendig auch als ein raumzeitlicher Leib bzw. Körper konstituiert werden(119).

Um die Bedingung der Möglichkeit sinnlicher, d.h. raumzeitlicher Anschauung erfassen zu können, ist es also erforderlich, apriori eine Erweiterung des Begriffes des Ichs zu fordern. Das Ich als ein erfahrendes Wesen muß notwendig als ein belebtes, d.h. organisches, raumzeitliches Wesen verstanden werden.

Die oben erwähnte evidente Selbstwahrnehmung der eigenen Lebens- und Bewegungsprozesse, wie z.B. Herzschlag und Atmung etc., der "kinaesthetische Sinn"(120) ergibt als Gesamtheit die "räumlichen Gestalt- und Lagerverhältnisse"(121), die ihrerseits die Gesamtheit des vierdimensionalen Leibes bilden.

Diese vierdimensionalen, privaten Empfindungsbereiche werden durch weitere Teile des Leibes, wie z.B. Ohr, Nase, Zunge usw. zu einer extensiven, vierdimensionalen Gesamtheit.

Die "Lebendigkeit" als vierdimensionale "Prozeßform hat einen Ablauf mit innerer Periodizität, Anfang und Ende" und impliziert damit die Reihenstruktur der Zeit(122).

Damit wäre die "transzendente Deduktion des Leibes als Organismus", d.h. der Bedingung der Möglichkeit sinnlicher Anschauung, erfolgt(123).

Das Ich ist somit ein denkendes, sinnliches, belebtes und raumzeitliches Wesen.

Demgemäß wird klar, daß das Denken die Sinnlichkeit und diese die Lebendigkeit und diese wiederum den raumzeitlichen Leib zur Voraussetzung hat.

Das Ich ist daher als ein "geschichtetes Wesen" zu beschreiben(124). Das "seelische Sein enthält die organischen Prozesse nicht in sich, wohl aber enthält der Mensch sie in sich, denn der Mensch ist selbst ein geschichtetes Wesen, er ist auch Organismus und folglich auch ein materiell körperhaftes Gebilde. Insofern hat er die niederen Kategorien alle in sich"(125).

Die verschiedenen Prädikate des Ichs stehen also in einer gewissen ontologischen Abhängigkeitsbeziehung, wobei das jeweils "höhere" Prädikat alle "niederen" zur Voraussetzung hat. Das Verhältnis der Eigenschaften des Ichs ist somit zugleich eines der ontologischen "Dependenz" des "höheren" und der "Freiheit" der "niederen"(126).

Zugleich stellt das "höhere" Prädikat, wie z.B. das Denken, gegenüber der Sinnlichkeit ein "Novum"(127) dar, das aus dem "niederen" Kategorien des Ichs nicht abgeleitet werden kann.

Der Umstand, daß der Begriff des Ichs notwendig auch als belebtes Wesen zu denken ist, bedeutet natürlich nicht, daß der vollständige Begriff des Ichs mit dem des empirischen zusammenfällt, denn die "Vorstellung eines jeden Affektes des menschlichen Körpers schließt nicht die adäquate Erkenntnis des menschlichen Körpers ein"(128).

Damit ist festgestellt, daß die evidente Selbstwahrnehmung der Vital- und Lebensprozesse, wie z.B. Herzschlag, Atmung, Verdauung etc., bei denen es sich um völlig private Empfindungen handelt, als zeitliche Prozesse unabhängig davon existieren können, daß das Ich an diese denkt.

Das Ich ist somit sowohl die "Klasse der eigenpsychischen Zustände"(129) und seiner "eigenphysischen Selbstwahrnehmung".

Alle Empfindungen sind als raumzeitliche, intensive Phänomene zu beschreiben, die als Gesamtzusammenhang eine endliche, raumzeitliche, vierdimensionale Extension ergeben(130). Diese aus intensiven Erlebnissen konstituierte vierdimensionale Extension nenne ich meinen Leib(131).

Diese reale Gesamtheit von Lokalzeichen existiert unabhängig davon, daß ich an diese jeweiligen Empfindungen denke. Einen kontinuierlich existenten Leib haben, heißt nämlich, der "Grund seines eigenen Nichts zu sein"(132). Demnach ist der vierdimensionale Leib Träger des denkenden, belebten Ichs, der die Kontinuität desselben während des Nicht-Denkens gewährleisten kann.

Wie apriori zu rekonstruieren ist, warum es überhaupt Denken gibt, und wie es sich über die Phasen des Nicht-denkens hinweg erhält, soll unten näher erläutert werden.

Somit ergibt sich nach alledem, daß das transzendente Ich, als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, nur dann widerspruchsfrei beschrieben werden kann, wenn es zugleich als ein denkendes, emotionales, sinnliches, belebtes, raumzeitliches Wesen beschrieben wird.

$me = df (x_1 \cdot x_2 \cdot x_3 \cdot t) + (sens + vit) + emot + ratio.$

## II.

## METAPHYSIK: KOSMOLOGIE:

## 1. METAPHYSIK 1. TEIL: DAS ICH UND DIE NATUR

## 1.1 Transzendente Deduktion der Menschheit.

Es ist nun evident, daß das vierdimensionale Ich sich selbst apriori als eine zeitliche Sukzession endlicher Denkakte und intensiver Lebens- und Sinnesempfindungen erfaßt, die in ihrer Gesamtheit eine endliche, raumzeitliche Struktur ergeben(133).

Heidegger stellt daher richtig fest, daß die "Zeitlichkeit des Daseins, . . . , endlich ist, seine Tage sind schon gezählt"(134).

Er legt zutreffend dar, daß das "Dasein im Grunde seines Seins geschichtlich" sei(135), indem er sagt, "dieser Satz: Das Dasein ist geschichtlich, bewährt sich als existenzial-ontologische Fundamentalaussage"(136).

"Das Ende dieser endlichen Gesamtheit, das Enden, als sterben, konstituiert die Ganzheit des Daseins"(137). "Das andere Ende aber ist der Anfang, die Geburt"(138). "Erst das Seiende zwischen Geburt und Tod stellt das gesuchte Ganze dar" (139).

Nun räumt selbst Fichte ein, in diesem Zusammenhang sich selbst widerlegend, daß die Endlichkeit des denkenden Ichs als "idealistische Widerlegung eines subjektiven Idealismus" gewertet werden müßte(140), da in diesem Falle das Ich nicht als "notwendig", d.h. sich selbst genügend, angesehen werden könnte(141). Das endliche Ich ist nämlich apriori als ein Sein zu denken, "das nicht sein eigener Grund ist"(142).

Die sich daher aus der zeitlichen Endlichkeit des Ichs notwendig ergebenden Frage nach der "transzendentalen Vergangenheit des Ichs"(143) weist auf das "Problem der Gewinnung eines ontologischen Verständnisses der Geschichtlichkeit"(144) und der "Freilegung der Geschehensstruktur" hin(145).

Die Antinomie von Sein und Nichtsein des endlichen Ichs erfordert die "begriffliche Ausbildung der Historie als Wissenschaft"(146).

Hierzu ist primär erforderlich, "seine eigene Geschichte nachzufragen ... durch Explikation des Daseins in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit"(147). Mit der apriori erfolgten Selbstkontituierung des Ichs als zeitlich endliches, d.h. "als gebo- renes Wesen"(148), stellt sich die Aufgabe, apriori die "Vorge- schichte des Ichs" als eines "ens creatum" zu liefern.

Es stellt sich daher mit Sartre die "Geburt als metaphysisches Problem" dar(149).

"Die Geburt ist das Auftauchen der absoluten Beziehung der Vergänglichkeit .... Durch die Geburt erscheint die Weltver- gangenheit"(150), wie Sartre in Parallele zu Kant(151) richtig feststellt.

Somit ist klar, daß das endliche Ich sich notwendig überschreit- et "zu dem Sein, das der Grund seines Seins ist"(152).

In diesem Zusammenhang stellte Kant richtig fest, daß mit dem Bedingten, dem Ich, notwendig die ganze Reihe seiner Bedin- gungen gegeben sei(153).

Es ist daher der abstrakte Begriff der ontologischen "Bedingun- gen der Möglichkeit des Ichs" aus dem Begriff des Ichs zu deduzieren, so daß eine rationale Erklärung der "Erschaffung eines individuellen, wirklichen Einzelwesens"(154), durch die "Bestimmung der Nachfolger durch die Vorgänger"(155) geliefert wird.

Dabei "ist es als terminologischer Widerspruch anzusehen, daß irgendeine zu erklärende Tatsache aus dem Nichtsein in die wirkliche Welt fließen kann. Nichtsein ist nichts"(156).

Es gilt daher, den abstrakten Begriff der "Antecedenzbedingung" des Ichs und einen rationalen Begriff des Gesetzes der "kausalen Notwendigkeit"(157) zwischen der Bedingung = x und seiner Wir- kung, dem Ich, apriori zu liefern, und so das "Problem des Übergangs" vom Ich zu seiner Bedingung bzw. deren "Verknüp- fung" zu lösen(158).

In diesem systematischen Zusammenhang führt der große Philo- soph Descartes zutreffend aus: "Nun, woher sollte ich mein Da- sein haben? Freilich, von mir selbst oder von meinen Eltern" (159).

Nun stellt Descartes im Rahmen seiner Philosophie nicht auf den Erzeugungsgrund der Existenz des Ichs als belebtes Wesen, son-

dern auf die Erzeugungs- und Erhaltungsursache des Ichs als denkendes Wesen ab. Er gelangt dabei zu dem Ergebnis, der Grund des Ichs als denkendes Wesen könne nur ein anderes Den- ken, eine andere "res cogitans", nämlich Gott, sein. Der Exi- stenzgrund des Ichs als belebtes Wesen sind nach Descartes hingegen die Eltern.

Descartes hat "nicht untersucht, was die Ursache von mir sei, insofern ich aus Geist und Körper bestehe, sondern nur insofern ich ein denkendes Ding bin". Descartes führt richtig aus, "es sei etwas völlig anderes, als wenn ich, weil meinen Ursprung ich von meinem Vater habe, auch die Herkunft meines Vaters be- trachte, dann bei der Aufsuchung der Ahnen meiner Vorfahren und bis ins Unendliche weitergehe"(160).

Descartes erörtert also nicht die Ursache, die das Ich "ehemals erzeugt, sondern ... die, welche gegenwärtig das denkende Ich erhält"(161).

Die philosophische Behandlung der Erzeugungs- und Erhaltungs- ursache des denkenden Ichs als "res cogitans" führt also zur Philosophie des "Rationalismus".

Hier hingegen soll die 2. Alternative Descartes, die Erzeugungs- ursache des Ichs als belebtes Wesen, d.h. seine Antecedenz- bedingung, und deren kausale Verknüpfung mit dem Ich erörtert werden. Diese Philosophie ergibt notwendig den Begriff einer "Genealogie des Ichs".

Sartre bemerkt hierzu richtig, daß der "ontologische Beweis nicht aus dem reflexiven cogito, sondern von dem präreflexiven Sein des percipiens"(162), d.h., aus dem Ich als belebtem und erfah- rendem Wesen zu erbringen ist.

Es ist nun davon auszugehen, daß das Ich schwerlich "ex nihi- lo" entstanden sein kann, sondern seinerseits ein Seiendes zur Ursache haben muß, da, wie Aristoteles richtig feststellt, kein Ding ein Nichts, d.h. ein nicht existierendes Ding zur Ursache seiner Existenz haben kann(163). "Wenn etwas entsteht, so muß etwas sein, woraus es entsteht und wodurch es gezeugt wird" (164).

Die Antinomie zwischen Sein und Nichtsein des endlichen Ichs er- zwingt somit notwendig die begriffliche Beschreibung des Entste- hens des Ichs.

Der somit apriori behauptete synthetische Kausalzusammenhang zwischen dem Ich und seiner ontologischen "conditio sine qua non", dem "Nicht-Ich", erfordert die begriffliche Explikation des unbekanntes Nicht-Ichs als Antecedenzbedingung und des kausalen Gesetzeszusammenhanges zwischen diesem und dem Ich.

Es stellt sich somit die Aufgabe, apriori einen konstruktiven Begriff der Bedingung des Ichs und des verbindenden Kausalgesetzes zu liefern.

Diese Aufgabe impliziert die Forderung, apriori ein kohärentes, synthetisches Begriffssystem zu errichten, das über den Begriff des Ichs hinausgeht.

Kant stellte in diesem Zusammenhang richtig fest, daß, wenn ich über den Begriff eines Gegenstandes, wie z.B. des Ichs, hinausgehen will, dies ohne einen besonderen "Leitfaden"(165) unmöglich sei.

Kant führte weiter zutreffend aus, daß mit dem Bedingten, d.h. im Fall der Genealogie, dem Ich, "unzweifelhaft ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen gegeben ist ..., wenn sowohl das Bedingte sowohl als seine Bedingung Dinge an sich selbst sind"(166).

Da nun für jede Philosophie, d.h. auch für eine Genealogie des Ichs, das transzendente Ich "Basis" der Erörterung sein muß(167), sind, wie anfangs gezeigt, alle synthetisch-apriorischen Aussagen im Rahmen der Konstruktion Aussagen über die psychischen und physischen "Elementarerlebnisse"(168) des Ichs, als den Grundelementen jeder subjektiv fundierten Philosophie.

Da es sich nun im Rahmen einer synthetisch-apriorischen Begriffsbildung, d.h. Konstruktion, inhaltlich nur um Aussagen über die "privaten, eigenpsychischen" Elementarerlebnisse handeln kann, kann im Rahmen einer solchen deduktiven Erörterung "auf keiner Stufe etwas elementar Neues in das System hineinkommen"(169). Es gibt daher prinzipiell "nur ein Gebiet von Gegenständen und daher nur eine Wissenschaft"(170).

Es ist daher allenfalls eine "Umordnung der gegebenen Elemente", d.h. eine "neue Ordnung" derselben zu erreichen(171).

Demnach erfolgen alle Aussagen im Rahmen einer solchen Konstruktion unter "Beibehaltung des logischen Wertes"(172), sofern die rationale Konstruktion unter Anwendung der Regeln der Logik richtig durchgeführt wird(173).

Synthetisch-apriorische Sätze sind also "wahrheitskonservierende Erweiterungssätze", d.h. deduktive Sätze mit "unveränderter Extension der Aussagefunktion" bzw. "Invarianz des Wahrheitswertes"(174).

Neben der zu beschreibenden Umordnung der "eigenphysischen und eigenpsychischen Elementarerlebnisse" ist auch das postulierte Kausalgesetz als "Grundrelation" begrifflich zu explizieren(175).

Es ist zu diesem Zwecke eine "Übersetzungsregel zu bestimmen", die die "Umformungsoperation" beschreibt(176), durch die man apriori Sätze über das Ich in solche "übersetzen" kann, in denen keine Aussagen über das Ich, sondern ausschließlich über das "Nicht-Ich", d.h. die ontologischen Bedingungen des Ichs vorkommen(177).

Ziel der Erörterung ist also, eine "rationale Nachkonstruktion eines im Ergebnis schon bekannten Erkenntnisprozesses" zu liefern(178), so daß zwar der "logische Wert unverändert" bleibt, aber der "Erkenntniswert" wächst(179).

Es ist hierbei von entscheidender Bedeutung, daß das deduktiv "konstituierte Gebilde unbedingt von dem ihm entsprechenden, bekannten Gegenstand des täglichen Lebens oder der Wissenschaft" unterschieden wird(180).

Die dabei konstruierte "formale Regel ist selbst also nicht empirisch", sondern "als Regel apriori" zu beschreiben(181).

Nun kann der Satz "Ich bin" bzw. "Ich bin ein Mensch", entsprechend dem oben gefundenen Strukturbegriff des Ichs in eine "Aussagenfunktion mit einer Argumentstelle"(182) umgeformt werden:

"me = df x".

"me" bedeutet als "ungesättigtes Zeichen" für sich nichts.

Aber die Sätze, in denen es auftritt, haben eine Bedeutung, weil feststeht, wie dieses "Klassenzeichen" aus ihnen eliminiert werden kann(182). Z.B. kann der Satz "me=df x" umgeformt, d.h. "zurückübertragen" werden in den Satz "x ist ein Mensch"(184). Das Lautzeichen bzw. Wort "Mensch" kann ich nun in einem weiteren Schritt mit meinen vierdimensionalen, eigenphysischen und eigenpsychischen Elementarerlebnissen gleichsetzen,

da ich selber zu der Klasse von Gegenständen gehöre, für die das die Definition "Mensch" zutrifft(185).

Es handelt sich bei diesen meinen Elementarerlebnissen um die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, d.h. um die Phänomene Denken, Sinnlichkeit, Leben, Raum-Zeitlichkeit.

Da man nun davon ausgehen muß, daß nur "eine reale Ursache eine reale Wirkung erzeugt"(186), so muß das "Nicht-Ich" als Existenzgrund, d.h. *conditio sine qua non* des realen Ichs, selber ein reales Etwas sein.

Demnach muß der Begriff des Nicht-Ichs als der eines Organismus bestimmt werden, der aus sich das Ich "zur Welt gebracht hat". Der Begriff des Nicht-Ichs wird also apriori "als der Begriff konstituiert, der in bestimmter Weise meinem Leib ähnlich ist"(187). "Das Bewußtsein unserer eigenen Organisation, als einer bewegenden Kraft, macht uns den Begriff des organischen Stoffes möglich"(188).

Der abstrakte Begriff des Nicht-Ichs stellt somit nur eine begriffliche Vervielfältigung des Begriffes des Ichs dar. "Das Nicht-Ich ist lediglich die Dublette des Begriffes des Ichs" (189).

Der Satz: Der Begriff des Nicht-Ichs entspricht dem Begriff des Ichs, kann logistisch wie folgt dargestellt werden:

$$\text{Non} - A = A \text{ bzw. } me' = me.$$

Die damit zugleich behauptete kausale Verknüpfung zwischen Nicht-Ich und Ich kann zunächst als eine monolineare Relation beschrieben werden:

$$\text{Non} - A \longrightarrow A \text{ bzw. } me' \longrightarrow me.$$

Die Beschreibung der regressiven, genealogischen Struktur heißt demnach in Umkehrung:

$$A \longrightarrow \text{Non} - A \text{ bzw. } me \longrightarrow me'.$$

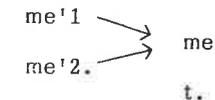
Daraus folgt, daß die genealogische Beschreibung eine umkehrbar eindeutige Abbildung der kausalen Verknüpfung darstellt.

Diese Sätze stellen "eine rationale Nachkonstruktion" in Form von "Kettendefinitionen"(190) dar, die den ontologischen Grundsatz des Aristoteles, "der Mensch erzeugt den Menschen"(191) strukturell abbilden. Diese strukturelle Abbildung des Satzes "der Mensch erzeugt den Menschen" stellt einen synthetisch-apriorischen, d.h. konstruktiven, metasprachlichen Satz, also einen "wahrheitskonservierenden Erweiterungssatz", folglich einen deduktiven metaphysischen Satz dar.

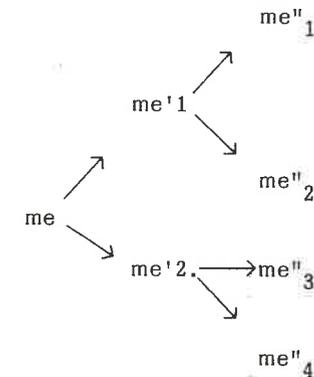
Diese zugleich "reellen" und "ideellen", d.h. objekt- und metasprachlichen(192) Sätze, die unmittelbar aus dem Basissatz  $\text{Ich} = \text{Ich}$  ( $A = A$ ) deduziert(193) werden konnten, stellen den konstruktiven Ausgangspunkt für eine Philosophie als Genealogie dar(194).

Postuliert man nun apriori, daß zwei Menschen zur Erzeugung eines Menschen gehören, d.h., daß ein Ich als ontologische *conditio sine qua non* nicht "ein" sondern "zwei Nicht-Iche" zur Ursache hat, so kann apriori aus der Existenz des Ichs notwendig der Begriff der Existenz zweier weiterer Individuen, seiner beiden Antecedenzbedingungen, deduziert werden.

Demnach ergibt sich eine evolutiöläre "duolineare, Kausalrelation", die in logistischer Sprache wie folgt zu beschreiben ist:



Dieser Satz lautet im Rahmen der genealogischen Abbildung, als umkehrbar eindeutiger Darstellung wie folgt:



Damit ist die Struktur des empirischen Sachverhaltes synthetisch-apriori, d.h., genealogisch rekonstruiert bzw. abgebildet, daß "conditio sin qua non" des Ichs seine beiden Eltern sind. Aus dem Begriff des Ichs konnte somit der Begriff seiner Eltern, d.h. ein "wahrheitskonservierender Erweiterungssatz"(195) apriori deduziert werden.

"Eine Person verweist auf ihre Familie", d.h. auf einen organischen, intersubjektiven "Ordnungszusammenhang"(196).

Die Genealogie zeigt, daß das Wesen des Menschen nur in der Einheit des Menschen mit den Menschen enthalten ist - eine Einheit, die sich nur auf die Realität des Unterschiedes von Ich und Du stützt(197).

"Der Begriff eines Einzelwesens bedeutet Element zu sein"(198). Es handelt sich hier um den Begriff eines "Elementes in einer genetischen Relation in einer seriellen Ordnung"(199).

Erst der Begriff des "Paares" ergibt ein "organisierendes Ganzes"(200), d.h. eine duolineare Struktur, die im Hinblick auf das Erzeugte, das Ich, einen triadischen Charakter besitzt.

Dieser Sachverhalt verdeutlicht, daß das Ich durch eine ontologische Interaktion zweier Individuen erzeugt worden ist. Diese Interaktion zweier Individuen erfordert die spezifische organische Beschaffenheit und Wechselwirkung zweier Individuen, die einerseits Erzeugung und andererseits Hervorbringung ermöglicht.

Tatsächlich "gibt es nur eine einzige, äußere Zweckmäßigkeit, die mit der inneren Organisation zusammenhängt. Dieses ist die Organisation beider Geschlechter"(201).

Der Satz "immer wenn ein Ich existiert, sind ihm zwei Eltern vorangegangen", stellt die apriorische Konstituierung einer "nichtlogischen Notwendigkeit", also einen synthetischen Satz apriori, d.h. einen metaphysischen Satz dar(202).

Es ist somit erstmalig ein zugleich empirischer und synthetisch-apriorischer Satz gefunden, der apriori über den Begriff des Ichs hinausführt, der somit den richtigen, systematischen Anknüpfungspunkt für die theoretische Rekonstruktion der objektiven Außenwelt durch eine mathematische Relationstheorie abgibt.

Es ist durch die abstrakte Genealogie apriori der deduktive Begriff einer Verhaltensweise gefunden, der den "unzerreißbaren Zusammenhang des Ichs mit ... der Außenwelt" in seiner formalen Struktur aufdeckt(203).

Nun ist klar, daß die in abstrakter Hinsicht denkbaren, logisch gleichwertigen(!), tripel- bzw. multirelationalen Strukturen, im Rahmen einer Philosophie keine Anwendung finden können, die sich als abstrakte Rekonstruktion empirischer Sachverhalte versteht.

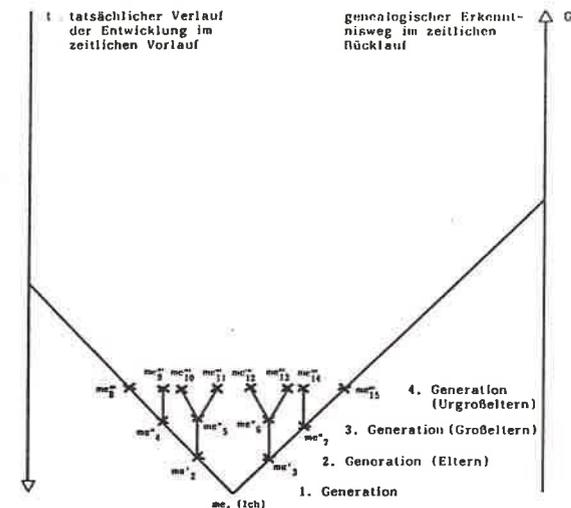
Da nur die duolineare Struktur den empirischen Sachverhalt richtig darstellt, daß ich zwei Eltern habe, soll nur das duolineare System Anwendung finden. Die abstrakt "gleichwertigen" (204), sonstigen Modelle werden demgegenüber vernachlässigt.

Die Genealogie als regressive, metasprachliche Rekonstruktion bildet somit die Struktur des progressiven Vorlaufes des realen Erzeugungszusammenhanges in Form einer abstrakten Strukturbeschreibung ab(205).

Die genealogische Relationstheorie stellt also die Beziehungsglieder  $me$  und  $me'1$  und  $me'2$  als Punkte eines Gesamtzusammenhanges dar. "Jeder Punkt ist durch einen Pfeil zu demjenigen anderen Punkt, zu dem der erste in der darzustellenden Beziehung steht", verbunden(206).

Damit offenbart sich der empirische Erzeugungszusammenhang von Vater, Mutter und Kind in der abstrakten Strukturbeschreibung als eine ontologische, duolineare, triadische Grundstruktur, die durch synthetisch-apriorische, d.h. konstruktive Sätze rekonstruiert werden kann.

Postuliert man nun für  $me'1$  und  $me'2$  gleichfalls den oben rekonstruierten, ontologischen Grundsatz, so entfaltet sich ein quantitatives Relationsgefüge, als eine "regressive, irreflexive (Vater)" und "zugleich transitive (Vorfahre)" Struktur(207).



Die abstrakte Genealogie als "angewandte Relationstheorie"(208) stellt somit im Verhältnis zum realen, evolutionären Progress eine isomorphe, regressive Abbildung bzw. metasprachliche Rekonstruktion der Kausalstruktur dar(209).

Mit der rationalen Definition der Kausalursache, d.h. der Antecedenzbedingung des Ichs und des mit ihm bestehenden Kausalzusammenhangs ist ein abstraktes, genetisches "Sukzessionsgesetz in Analogie zur Physik" geliefert(210).

Das Ich ist also als ein "Punkt des zoologischen Körpers" dargestellt worden(211), für den es wesentlich ist, daß er "einen gewissen Ordnungszusammenhang" bildet(212).

Die "Person weist auf ihre Familie hin"(213). "Die Relation zwischen den Generationen ist also eine Relation zwischen Klassen von physischen Dingen"(214).

Demgegenüber handelt es sich bei der begrifflichen Relation im Rahmen der genealogischen Rekonstruktion um Beziehungen zwischen Klassen von "Quasigegegenständen"(215).

Die theoretische Abbildung ist somit streng von dem empirischen Gegenstand zu abstrahieren(216).

Damit ist die Genealogie als konstruktiver Ansatzpunkt einer begrifflichen Rekonstruktion des Kausalgesetzes und damit einer wissenschaftlichen Metaphysik hinlänglich skizziert.

Es handelt sich hier um die synthetisch-apriorische, d.h. rationale Darstellung der Struktur eines "quantitativen, deterministischen Mikrosukzessions- und Nahewirkungsgesetzes"(217). Mit dieser begrifflichen Rekonstruktion eines Kausalgesetzes wird zugleich deutlich, daß durch die konstruktive Genealogie der durch Hume aus dem Begriff der Kausalität eliminierte Begriff der "Notwendigkeit" wieder neu in den Begriff der Kausalität und damit in die Philosophie eingeführt worden ist(218).

Hume hatte also nur insoweit recht, als er richtig feststellte, es lasse sich auf keine Weise der Begriff einer Kausalität zwischen den privaten, sinnlichen Empfindungen und deren "unbekannten Ursachen" außer mir apriori darstellen(219).

Die Genealogie als metaphysisches System befaßt sich demgegenüber nicht mit der postulierten Kausalität zwischen privater Empfindung und einem "Ding an sich"(220), sondern sie rekonstruiert die Struktur eines realen, empirischen Entstehungsprozesses.

Es ist also streng zwischen einer "Kausaltheorie des Funktionierens sinnlicher Wahrnehmung" und einer "Kausaltheorie der Entstehung"(221) von Organismen zu unterscheiden.

Also liefert die Genealogie zwar nicht die von Hume geforderte rationale Rekonstruktion des Sensualismus, sondern gibt, unter Umgehung des Hume'schen Argumentes(!) die abstrakte Darstellung des "Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen"(222), wodurch uns eine "Einsicht in die Natur der Dinge"(223), nämlich in deren strukturellen "Muster"(224) gegeben wird.

Somit ist der Natur eine "dynamische Organisation zugrunde gelegt, welche jenen Mechanismus selbst benutzt, um andere organische Formen hervorzubringen"(225).

Demnach ist das genealogische "Netz"(226), in das das Ich eingebunden ist, als die kausale Verknüpfung von Wirkung und Ursache, d.h. als "Gesetz des Überganges"(227), das beschreibt, "daß zwei Gegenstände notwendigerweise miteinander verknüpft sind", deutlich und bestimmt dargestellt(228), indem eine rationale Strukturbeschreibung des "kausalen Bandes" zwischen Ich und Nicht-Ich apriori konstruiert werden konnte(229).

Die Genealogie als "logisches Gesetz der continui species (formarum logicum)"(230) bzw. "Matrix bzw. Übergangsdigrammes" eines diskreten Systems(231) bezieht sich also auf einen nichtlogischen, notwendigen Kausalzusammenhang, d.h. auf ein vierdimensionales "lex continui in natura"(232).

Dieses Gesetz kann nun als ein quantitatives, vierdimensionales Raum-Zeitkontinuum mittels einer stetigen, mathematischen Funktion(233) dargestellt werden, die die quadratische Vervielfältigung der rechnerischen Ahnenzahlen im genealogischen Regress abbildet.

Nun hatte Kant richtig ausgeführt, daß mit dem Bedingten die ganze Reihe seiner Bedingungen gegeben sei(234).

Es stellt sich damit die Frage, ob es sich bei dem genealogischen Regress um einen theoretischen und praktischen "regressus in infinitum" oder "in indefinitum"(235) handelt.

Es ist also das Problem der "Totalität" der genealogischen Reihe zu lösen. Es ist also apriori zu klären, ob es sich bei dem Begriff des genealogischen Regresses tatsächlich, wie Kant meinte, um eine "Antinomie der reinen Vernunft" handelt(236).

Zunächst ist klarzustellen, daß das Problem, wie Kant im Vorgriff auf die Evolutionstheorie Darwins vermutete, eine empirische Lösung gefunden hat.

Die Evolution des Menschen, und dementsprechend die Genealogie des Ichs, stellt danach einen vierdimensionalen, endlichen Prozeß in der Form eines "diskreten Systems" dar(237).

Darüber hinaus konnte die moderne Astrophysik nachweisen, daß das Universum insgesamt ein endliches Alter hat. Der "Weltanfang", der sog. "Urknall" fand vor ca.  $10^9$  Jahren statt(238). Damit ist in empirischer Hinsicht gewiß, daß dieses Universum insgesamt einen Prozeß mit endlicher Vergangenheit darstellt (239).

Demnach sind in theoretischer Hinsicht folgende Überlegungen anzustellen:

Der rationale Begriff eines aktualen "regressus in infinitum"(240) kann von einem raumzeitlichen, endlichen Wesen, wie dem Menschen, nicht gebildet werden. Ein aktual unendlicher Regress ist somit entgegen verschiedenen Thesen niemals Gegenstand möglicher Erfahrung, da aktual unendliche Objekte von aktual endlichen Wesen weder adäquat gedacht noch empfunden werden können(241).

Der Begriff der aktualen Unendlichkeit ist somit nicht "definierbar" und daher ein leerer Begriff ohne Gegenstand, also ein "Scheinbegriff"(242), der nicht auf einen Gegenstand möglicher Erfahrung bezogen werden kann.

Dieser Scheinbegriff darf im Rahmen einer Philosophie, die sich allein auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen kann, keine Verwendung finden.

Gegenstand der philosophischen Erörterung bleibt somit allein das Problem des "regressus in indefinitum". Dieser Begriff impliziert bereits die Vorstellung eines je endlichen Ablaufes, dessen Grenze apriori, d.h. rational, nicht bestimmt werden kann. Somit wird ein solcher Ablauf als kontinuierlich sich fortsetzend, d.h. als nur "potentiell unendlich"(243) gedacht.

Dieser Gedanke ist im Gegensatz zu dem Begriff der aktualen Unendlichkeit ein widerspruchsfreier, d.h. ein rationaler Begriff.

Es stellt sich daher die Aufgabe, apriori eine zutreffende, rationale Rekonstruktion der Struktur eines endlichen Erzeugungsprozesses, d.h. der Evolution des Menschen, zu liefern. Nun kann man, wie Wittgenstein richtig feststellt, abstrakt "die Grenze beliebig ziehen"(244).

Entscheidend ist allein, ob dadurch apriori eine zutreffende Abbildung der Objekte der empirischen Welt gegeben wird.

Daraus folgt zunächst, daß die von Kant behauptete Antinomie der reinen Vernunft zwischen "regressus in infinitum" und "regressus in indefinitum" ein bloßes philosophisches Scheinproblem beinhaltet.

Wie Kant richtig festgestellt hat, kann sich eine wissenschaftliche Metaphysik nur auf den Bereich "möglicher Erfahrung" beziehen(245). Somit kann sich eine wissenschaftliche Metaphysik niemals auf Übrationales beziehen. Da der Begriff der aktualen Unendlichkeit nicht auf rationale oder empirische Gegenstände bezogen werden kann, stellt der Begriff der aktualen Unendlichkeit einen "Leer- oder Scheinbegriff" dar(246).

Zwischen einem "Scheinbegriff" und einem "echten Begriff", der sich auf rationale und/oder empirische Gegenstände bezieht, kann eine Antinomie überhaupt nicht vorkommen. Eine Antinomie kann nämlich nur zwischen zwei echten Begriffen bestehen.

Daraus folgt, daß im Rahmen der Genealogie ausschließlich die Aufgabe einer rationalen Rekonstruktion eines endlichen, empirischen Prozesses gelöst werden kann und darf.

Nun war oben postuliert worden, daß jeweils ein Individuum der Klasse "me" zwei andere Individuen der Klasse "me" als notwendige und zureichende Bedingung der Möglichkeit seiner Existenz benötigen sollte.

Führt man nun dieses Postulat rechnerisch aus, so ergibt sich eine quantitative Verdoppelung der Ahnenzahlen mit jeder Generation (g). Dieser abstrakte Vorgang kann wie folgt dargestellt werden:

$$g_1 = 1 \text{ me} \longrightarrow g_2 = 2 \text{ me}' \longrightarrow g_3 = 4 \text{ me}'' \longrightarrow g_4 = 8 \text{ me}''' \longrightarrow \text{etc.}$$

Führt man nun für die zeitliche Häufigkeitsfolge der Generationen die Variable "tg" ein, so ergibt sich bei einer Folgezeit von z.B. 30 Jahren nach 25 Generationen bereits eine rechnerische Ahnenzahl von 67.108.864 Individuen in der 26. Generation.

Es ist klar, daß dieses rein konstruktiv richtige Resultat die empirische Tatsache der Evolution nicht zutreffend abbildet. Es würde nämlich rein rechnerisch bedeuten, daß vor ca. 1.000.000 Jahren auf der endlichen Erdoberfläche von ca. 510100933 qkm kaum genügend Stehplätze für Individuen der Art "me" bestanden haben dürften.

Das oben formulierte erste ontologische Grundgesetz stellt für sich allein also keine zutreffende Abbildung der Welt dar. Das erste ontologische Grundgesetz bedarf somit einer theoretischen Ergänzung.

Wäre nämlich allein die 1. ontologische Grundformel eine zutreffende, abstrakte Beschreibung des empirischen Sachverhaltes, so müßte davon ausgegangen werden, daß sich die Menschheit im evolutionären Progress von einer überabzählbaren Menge in ihrer Frühzeit bis auf ein einziges Wesen, das Ich, reduziert hätte.

Dieses apriori richtige Resultat steht in offenkundigem Widerspruch zur Erfahrung. Es darf nämlich als empirisch gesichert angesehen werden, daß es außer mir noch andere Individuen der Klasse "me" gibt.

Es fragt sich daher, wie dieser empirische Sachverhalt synthetisch-apriori dargestellt, d.h. rekonstruiert werden kann.

Führt man in die oben gefundene 1. Grundformel den strukturellen Grundsatz der "Ahnenidentität" (= "I") ein, so gelangt man zu strukturellen Überschneidungen, d.h. einer Vernetzung der genealogischen Relationen.

Es kann z.B. auch unter Beibehaltung der Voraussetzung, daß ein Individuum je zwei andere zur Bedingung hat, angenommen werden, daß zwei Individuen als belebte Organismen mehr als einen, nämlich mehrere Nachkommen, haben können.

Als Beispiel dieses generativen Verhaltens von Organismen kann angenommen werden, daß fünf Individuen auf insgesamt nur zwei Individuen der vorangegangenen Generation zurückzuführen sind. Demnach hätten diese fünf nicht zehn, sondern nur zwei Individuen zur Bedingung, ohne daß hierin ein systematischer Widerspruch zur 1. genealogischen Grundformel läge.

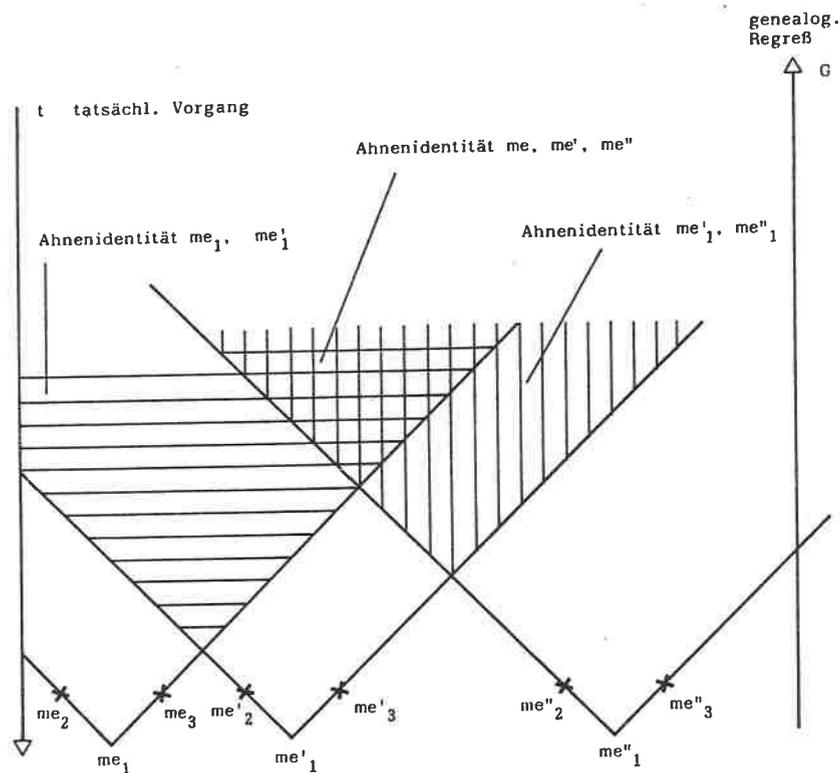
Dieses strukturelle Phänomen der genealogischen Ahnenidentität nennt man empirisch "Verwandtschaft".

Eine zusätzliche genealogische Vernetzung kann dadurch stattfinden, daß Individuen mit identischen Ahnen, d.h. Verwandte, miteinander Nachkommen haben. Würden z.B. zwei Individuen der Klasse "me" mit identischen Ahnen in der ersten Generation, d.h. Geschwister, Kinder zeugen, so hätten deren Kinder statt 4 nur zwei Großeltern und nur vier statt 8 Urgroßeltern. Die rechnerische Ahnenzahl dieser Individuen der Klasse "me" würde sich notwendig um die Hälfte reduzieren.

Nun kann empirisch leicht nachgewiesen werden, daß endliche Individuen mit einer nur begrenzten Mobilität in einer endlichen Welt immer wieder mit anderen Individuen in, wenn auch entfernte, genealogische Beziehungen treten.

Zeugen z.B. zwei Individuen, die vor 30 Generationen, das sind empirisch ca. 900 Jahre, nur einen gemeinsamen Ahnen hatten, so ergibt sich bereits ein signifikanter, rechnerisch leicht darstellbarer "Ahnenschwund".

Dieser empirisch nachweisbare Ahnenschwund kann nun konstruktiv durch die Variable "I" dargestellt werden. Die Variable "I" enthält einen statistischen Wert, der die durchschnittliche Häufigkeit von Verwandtschaften von Ahnen der Individuen der Klasse "me" darstellt.



Die Variable "I" gibt also den Grad der genealogischen Vernetzung an. Dieser Identitätsfaktor "I" stellt somit in regressiver Hinsicht einen quantitativen "Verringerungsfaktor" dar. Der Verringerungsfaktor "I" stellt gegenüber der ersten genealogischen Grundformel eine strukturelle Variation dar.

Die erste genealogische Grundformel stellte nämlich eine unbeschränkte quadratische Potenzierung der Ahnenzahlen mit jeder Generation dar.

Demgegenüber bedeutet die Einführung des Identitätsfaktors "I" die Abbildung einer quantitativen Verringerung der Ahnenzahlen. Zugleich stellt diese strukturelle Abwandlung eine systematische Ergänzung dar, die widerspruchsfrei, d.h. logisch, mit der ersten genealogischen Grundformel verbunden werden kann. Diese

Verbindung der ersten genealogischen Grundformel mit dem Identitätsfaktor "I" ergibt die zweite genealogische Grundformel.

Wähle ich nun für den statistischen Identitätsfaktor "I" einen Vernetzungsgrad, der sich progressiv verdichtet, so ergibt sich, wenn dieser den Grad der quadratischen Vervielfältigung tendenziell überwiegt, daß man mit wachsenden Generationenzahlen eine zunehmende quantitative Verringerung der Ahnenzahlen errechnet.

Dieser konstruktive Sachverhalt bedeutet für die gesamte Zahl der Individuen der Klasse "me", d.h. z. Zt. ca. 5 Milliarden, daß diese vor z.B. 900 Generationen eine Ahnenzahl hatten, die erheblich unter der gegenwärtigen Menge der Individuen der Klasse "me" liegt.

Ergänzt man die zweite genealogische Formel durch einen evolutionären Multiplikator = "M", so kann man die durchschnittliche Anzahl und Häufigkeit von Nachkommen von je zwei Individuen strukturell darstellen, d.h. errechnen. Damit ist die dritte genealogische Grundformel beschrieben.

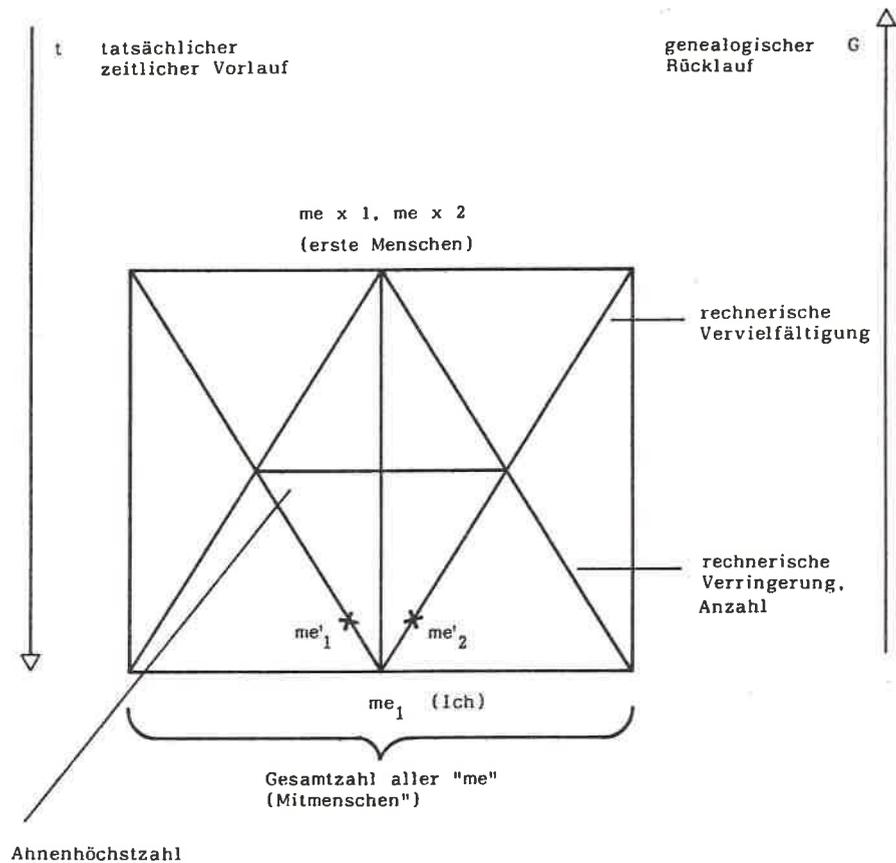
Da nun der Grad der genealogischen Vernetzung der Individuen der Art "me" regelmäßig desto größer ist, je geringer die Gesamtzahl der Individuen und deren Mobilität ist, ergibt sich eine progressive Verdichtung der genealogischen Vernetzung, je weiter man im genealogischen Regress zurückgeht.

Diese progressive Verdichtung der genealogischen Strukturen kann man mit der Variablen "Prg" darstellen.

Führt man die quantitative genealogische Reduktion bis zum denkbaren Minimalpunkt durch, so gelangt man bei einer statistischen Generationenfolge = "G" von ca. 30 Jahren binnen X Jahren zu einer Reduktion auf minimal 2 Individuen.

Die Umkehrung der genealogischen Formel, die strukturelle Abbildung des evolutionären Prozesses ergibt somit, daß binnen Y Jahren, das sind ungefähr Z Generationen, sich die beiden ersten Individuen der Klasse "me" auf eine Nachkommenschaft von insgesamt ca. 5 Mia.-Individuen vermehrt haben.

Somit erweisen sich die strukturellen Abbildungen des Kausalgesetzes der Genealogie und der Evolution als jeweils zwei gleichschenklige Dreiecke, deren Spitze auf der Grundfläche des anderen steht.



Schon Cusanus hatte diese triadische "figura paradimatica" als grundlegende Seins- und Erkenntnisform beschrieben(247).

Aus alledem wird ersichtlich, daß diese abstrakten Konstruktionen eine logisch "richtige" Relation synthetisch-apriorischer Sätze darstellen, die eine zutreffende Beschreibung empirischer Sachverhalte, also "wahre" metaphysische Sätze bilden.

Die abstrakte Genealogie rekonstruiert als eine zutreffend Metaphysik, die "nichtrationale Notwendigkeit"(248) des empirischen, genealogischen bzw. evolutionären Kausalzusammenhanges, der "notwendigerweisen Verknüpfung zweier Gegenstände"(249).

Im Rahmen dieser Erörterung wird zugleich deutlich, daß diese konstruktive Metaphysik eines "methodischen Solipsismus" im strikten Widerspruch zur dogmatischen Philosophie des "metaphysischen Solipsismus"(250), z.B. eines Fichte, befindet.

Der philosophische Ansatz des ontologischen Solipsismus mußte oben notwendig aufgegeben werden, da apriori evident ist, daß das Ich ein endliches Wesen ist.

Demgegenüber könnte der Solipsismus nur dann als zutreffender philosophischer Ansatz gewertet werden, wenn widerspruchsfrei eine "creatio ex nihilo" oder die zeitliche Unendlichkeit, d.h. Ewigkeit des Ichs, gedacht werden könnte.

Beide Begriffe stellen jedoch einen logischen Widerspruch dar, der im Rahmen des Begriffes des endlichen Ichs nicht gelöst werden kann. Daher ist der Solipsismus als eine irrationale Philosophie zu verwerfen.

Im Gegensatz zum Solipsismus ist daher z.B. mit Kant, Feuerbach und Whitehead in der organistischen Philosophie, d.h. der Genealogie, davon auszugehen, daß das endliche Ich stets, d.h. notwendig, auf die ontologische Gemeinschaft mit anderen Individuen verwiesen ist(251).

Geht man nun auf konstruktiver Ebene, in Entsprechung zum empirischen Sachverhalt, davon aus, daß der genealogische Regress in der Klasse der Individuen "me" endlich ist, so stellt sich notwendig die Frage, wie die damit postulierte "Grenze" der endlichen Klasse "me" "definiert" werden kann(252).

Es ist also der Begriff der Entstehung der postulierten ersten beiden Individuen meiner Ahnen der Klasse "me" zu liefern.

Entsprechend zum ersten ontologischen Grundsatz darf die hiermit postulierte "Klassengrenze" nicht als Grenze zwischen "Seiendem" und "Nichtseiendem" betrachtet werden. Eine "creatio ex nihilo" kann nämlich nicht rational rekonstruiert werden.

## 1.2 Transzendente Deduktion des Tierreiches

Bedeutet somit die Klassengrenze der Klasse "me" keinen Abbruch des genealogischen bzw. evolutionären Kausalzusammenhanges, so muß davon ausgegangen werden, daß auch die ersten beiden Ahnen der Klasse "me" ihrerseits ontologische Ursachen hatten.

Mit Wittgenstein ergibt sich also folgende Situation: "Kannst Du die Grenze angeben? Nein. Du kannst welche ziehen, denn es ist noch keine gezogen ... aber da ist ja die Anwendung des Wortes nicht geregelt, das Spiel, welches wir mit ihm spielen, ist nicht geregelt"(253).

Nun war oben ausgeführt worden, daß mit der Wahl der "eigenpsychischen Basis"(254) des Ichs, als dem "Prinzip aller Philosophie", die Anzahl der Begriffe, die zulässigerweise im Rahmen einer wissenschaftlichen Metaphysik konstruktive Verwendung finden können, endgültig festgelegt ist.

Es kann daher "nichts elementar Neues in das System hineinkommen"(255). Daraus folgt nun apriori auch, daß die Klassengrenze niemals den Zuwachs eines Begriffes bedeuten kann, der nicht schon im Begriff des Ichs vorhanden wäre. Eine "Prädikataddition" eines ontologischen "Novums"(256) scheidet also zum Zwecke der Beschreibung von Gegenständen möglicher Erfahrung aus.

Die Individuen, die die ersten beiden Individuen der Klasse "me" hervorgebracht haben, können nun, als nicht zur Klasse "me" gehörig, als Individuen der Klasse "non - me" = x bezeichnet werden.

Da für die Individuen der Klasse "non - me" ein Prädikatzuwachs, d.h. ein begriffliches "Novum" nicht postuliert werden kann, und zugleich aus dem Begriff des endlichen Ich der Begriff der endlichen Klasse "me" deduziert wurde, ergibt sich rein konstruktiv, d.h. apriori, daß die Klassengrenze der Individuen der Klasse "non-me" allein durch eine "Prädikatsubtraktion" definiert werden kann.

Nun waren oben das Ich und damit allen Individuen der Klasse "me" als denkende, emotionale, sinnliche, belebte, körperliche, raumzeitliche, d.h. ontologisch geschichtete Wesen beschrieben worden(257).

Zugleich war festgestellt worden, daß sich diese verschiedenen ontologischen Schichten des Ichs in einem bestimmten, stufenförmigen Abhängigkeitsverhältnis befinden(258). Dabei war geklärt worden, daß die ontologisch niedrigeren Ebenen nach dem ontologischen Grundsatz der "Freiheit"(259) gegenüber den höheren unabhängig sind. Es gibt insoweit "vier Gesetze der kategorischen Kohärenz: 1. Das Gesetz der Verbundenheit ...., 2. Das Gesetz der Schichteneinheit ...., 3. Das Gesetz der Schichtenganzheit ...., 4. Das Gesetz der Schichtendetermination ...."(260).

Die oben angedeutete konstruktive Methode der "Prädikatsubtraktion" muß sich als rationale Rekonstruktion an dieses evidente, ontologische Abhängigkeitsverhältnis halten.

Das bedeutet, daß die zur Beschreibung des Ichs verwendeten Prädikate und deren ontologische Abhängigkeitsverhältnisse auch die Abhängigkeitsverhältnisse der begrifflichen Rekonstruktion im Rahmen der Genealogie vorbestimmen.

Da nun apriori evident feststeht, daß die niedrigeren Eigenschaften, wie z.B. Vitalität und Sinnlichkeit, Voraussetzungen des Denkens sind, ergibt sich zugleich, daß sie ihrerseits vom Denken unabhängig existieren können und existieren.

D.h., daß das Ich als belebter Organismus auch dann existiert, wenn es, z.B. im Schlaf, nicht denkt.

Wendet man nun diese Überlegungen für die Definition der Individuen der Klasse "non - me" an, so ergibt sich die Möglichkeit einer begrifflichen Rekonstruktion dieser Individuen.

Läßt man nun entsprechend dem oben festgestellten, ontologischen Abhängigkeitsverhältnis das abhängigste aller Prädikate des Ichs, das Denken, für die Individuen der Klasse "non - me" fortfallen, so denkt man sich die Individuen der Klasse "non - me" als Individuen, die über alle Eigenschaften des Ichs verfügen, außer der des Denkens.

In logistischer Sprache hieße dieser Satz:

$$\text{non - me} = \text{me} - (\text{ratio}).$$

Prüft man nun, ob dieser konstruktiv "richtige", da widerspruchsfreie Satz zugleich ein zutreffender, d.h. ein wahrer Satz ist, so ergibt sich, daß der für die Individuen der Klasse "non - me" gefundene Begriff der abstrakte Begriff des "Tieres" ist(261).

Der Begriff "me" = als "animal rationale"(262) ist rein konstruktiv, ohne die ratio ein "animal"(263).

Damit ist apriori zutreffend der empirische Sachverhalt rekonstruiert worden, daß die Klasse der Menschen evolutionär aus der Klasse der Tiere hervorgegangen ist.

Demnach ergibt sich, daß die Definition der Individuen der Klasse "non - me" zutreffend ist. In logistischer Sprache ergibt sich somit:

$$\text{non - me} = \text{me} - (\text{ratio}) = \text{animal}.$$

Daraus folgt:

$$\text{non - me} = \text{animal (an)}$$

Die damit neu eingeführte Methode der "Prädikatsubtraktion" stellt eine abstrakte "Übersetzungsregel"(264) dar, die es erlaubt, unter Beibehaltung des Wahrheitswertes apriori aus dem Begriff des Ichs den reinen Begriff des Tieres konstruktiv zu deduzieren(265).

Das genealogische Verfahren ist somit als die von Kant geforderte wissenschaftliche Metaphysik zu betrachten, die als bloße konstruktive Strukturbeschreibung der Evolution eine "mathematische Naturlehre"(266) bzw. einen "Leitfaden der Geschichte" oder "eine Archäologie der Natur" ergibt(267).

Das hiermit vorgestellte Verfahren der "Prädikatsubtraktion" gibt die Methode an, durch die man "das Tierreich apriori denken" kann(268). Diese Philosophie gibt also "einen Leitfaden für die existenziale Konstruktion der Geschichtlichkeit", also eine "Historie als Wissenschaft"(269).

Die im Rahmen des genealogischen Regresses postulierte Prädikatsubtraktion bildet somit zutreffend den evolutionären, praktischen Prädikatzuwachs spiegelbildlich ab.

Die Genealogie als "ratio cognoscendi" läuft dabei in umgekehrter Richtung wie die Evolution, die "ratio essendi"(270). Das ontologische Prinzip der "Additivität" der Evolution(271) wird durch die Methode der Prädikatsubtraktion im Rahmen der Genealogie zutreffend rekonstruiert.

Es ist hierbei streng zu beachten, daß mit dieser Methode noch keine Begründung dafür geliefert worden ist, wie rational, d.h. apriori, zu erklären ist, "warum" (!) aus der Klasse der Individuen "an" Individuen der Klasse "me" entstehen konnten.

Die Genealogie liefert vielmehr nur eine konstruktive Darstellung "wie" (!) der reale, empirische Progress der Evolution und deren Struktur verlaufen ist, und wie dieser regressiv abgebildet, d.h. rational rekonstruiert werden kann.

Eine Antwort auf die weitere Frage, "warum" (!) es im Verlauf der Evolution überhaupt zu einem "Prädikatzuwachs" kommen konnte, soll unten versucht werden.

Geht man nun davon aus, daß die rekonstruktiv ersten beiden Individuen meiner Vorfahren der Klasse "me" jeweils zwei Individuen der Klasse "an" zur ontologischen conditio sine qua non hatten, so kann man in der Klasse der Individuen "an" nach dem gleichen konstruktiven Verfahren eine genealogische Struktur entfalten.

Etwaige statistische Abweichungen bezüglich der verschiedenen Faktoren können ohne prinzipielle systematische Abweichung durch entsprechende, abweichende statistische Zahlenwerte berücksichtigt werden. Es macht nämlich rein konstruktiv keinen Unterschied, ob z.B. die Generationenfolge jeweils 3 Sekunden oder 30 Jahre im statistischen Durchschnitt beträgt.

Demgemäß ergibt sich für die Klasse der Individuen der Art "an" meiner Vorfahren im Prinzip das gleiche Strukturmodell, das bereits für die Klasse der Individuen der Klasse "me" entwickelt worden ist.

### 1.3 Transzendente Deduktion der Pflanzenwelt.

Fordert man nun auch für die Klasse "animal" (an), daß diese in quantitativer und zeitlicher Hinsicht endlich ist, so entsteht erneut das notwendige Problem der Definition der damit postulierten Klassengrenze der endlichen Klasse "an".

Wende ich nun die oben beschriebene "Umformungsregel" der Prädikatsubtraktion entsprechend dem ontologischen Abhängigkeitsverhältnis der Schichten des Ichs an, so ergibt sich nach dem bereits angewendeten Schema der konstruktive Begriff der Bedingung der Existenz der ersten beiden Individuen der Klasse "an".

Da der evolutionäre Erzeugungszusammenhang im evolutionären Progress und dementsprechend auch im genealogischen Regress nicht abbrechen kann, ergibt sich folgende Bestimmung der Individuen der Klasse

$$\text{"non - an"} = x .$$

Es war im Rahmen der Erörterung der Ausgangsbasis, des Begriffes des Ichs, dargelegt worden, daß die Sinnlichkeit und die damit zusammenhängende autonome Mobilität die Vitalität zur Voraussetzung hat.

Demgegenüber sind die innersubjektiven Empfindungen der eigenbewegten Vitalprozesse völlig unabhängig von den sinnlichen Wahrnehmungsprozessen und der Eigenbewegung im objektiven Raum gegeben.

Daraus folgt, daß der Begriff der Vitalität gegenüber denen der Sinnlichkeit, Emotion und der Mobilität ontologisch "frei" ist (272). Demnach kann durch die Umformungsregel der Prädikatsubtraktion der Begriff der Individuen der Klasse "non an" wie folgt definiert werden:

$$\text{"non an"} = \text{an} - (\text{sens.} + \text{emot.} + \text{mob.}).$$

Demnach sind die Individuen der Klasse "non an" als Individuen aus dem Begriff des Ichs apriori deduziert, die über alle Eigenschaften des Ichs, außer denen des Denkens, der Sinnlichkeit, des Gefühls und der Mobilität verfügen.

Die Individuen der Klasse "non an" sind somit als körperliche, raumzeitliche, stationäre Organismen zu beschreiben.

Es ist leicht erkennbar, daß es sich bei den Individuen der Klasse "non-an" um den "abstrakten Begriff der Pflanze"(273) =

pL handelt. Demzufolge ergibt sich die Definition für die Individuen der Klasse "pl" wie folgt:

$$\text{non-an} = \text{an} - (\text{emot.sens.} + \text{mob.}) = \text{pL}$$

Demnach folgt:

$$\text{non-an} = \text{pL}.$$

### 1.4 Transzendente Deduktion der materiellen Welt

#### 1.4.1 Die Elementarteile, Der Mikrokosmos

Geht man nun davon aus, daß die Klasse der Individuen der Art "pl" ebenfalls endlich sei, so stellt sich die notwendige Frage nach der Definition der Individuen der Art "non-pl" = x.

Es war oben bei der Beschreibung des Ichs gezeigt worden, daß der raumzeitliche Körper des belebten Ichs unabhängig von seiner Vitalität, d.h. Eigenmobilität und Regenerativität, gegeben sein muß. Anderenfalls müßte davon ausgegangen werden, daß der raumzeitliche Körper jeweils mit der Vitalitätsempfindung und Sinneswahrnehmung ex nihilo entstände.

Eine solche Annahme kann jedoch weder rational noch empirisch gerechtfertigt werden. Es ist vielmehr rational zulässig, und auf vielfache empirische Weise betätigt, davon auszugehen, daß die Belebtheit von Organismen von der unabhängig existenten raumzeitlichen Körperlichkeit abhängig ist.

Demnach ergibt sich apriori eine konstruktive Definition der Individuen der Art "non-pl":

$$\text{non-pl} = \text{pl} - \text{vit.}$$

Dieser Begriff der Individuen der Art "non-pl" ist als der einer bloß raumzeitlichen Extension zu fassen(274).

Dieser Begriff der raumzeitlichen Extension, verbunden mit dem der Körperlichkeit, d.h. Gegenständlichkeit, ist aber die abstrakte Definition der "Materie". Demnach läßt sich der Begriff der Individuen der Klasse "non-pl" wie folgt beschreiben:

$$\text{non-pl} = \text{pl} - (\text{vit}) = \text{mat.}$$

$$\text{mat} = x_1 \cdot x_2 \cdot x_3 + t$$

Betrachtet man nun den Begriff der Individuen der Klasse "mat", so ergibt sich, daß der Begriff des körperlichen Gegenstandes für das Ich apriori allein durch seine privaten Sinnes- und Vitalwahrnehmungen gegeben ist(275).

Die "räumlichen Gebilde außer mir sind für das Ich also nur durch einen Kausalschluß von den raumzeitlichen Empfindungen im Ich auf jene "Dinge an sich"(276) gegeben, die ihrerseits nicht als Empfindungen, sondern als Objekte vorgestellt werden.

Dies geschieht dadurch, daß man bestimmte vierdimensionale Empfindungen im Ich als Objekte außer dem Ich setzt.

Z.B. kann man aus der raumzeitlichen Struktur eines subjektiven Seh- und Tasterlebnisses auf raumzeitliche Strukturen objektiver Gegenstände als deren Ursache schließen(277).

Die Extension der Dinge an sich, außer mir, ist für das Ich also nur mittelbar, d.h. dialektisch, durch die Extension meines eigenen Leibes gegeben.

Dieser, mein Leib, war oben als die Gesamtheit der Orte meiner intensiven, eigenphysischen Empfindungen, d.h. "Lokalzeichen" (278) konstituiert worden.

Somit muß das, was empirisch als Gegenstand, z.B. ein Apfel, bzw. Materie bezeichnet wird, als ein Produkt des Ichs angesehen werden, welches das Subjekt aufgrund seiner rein privaten Affektionen und Empfindungen als "Tast-Sehding" konstituiert(279).

Nun sind die privaten, optischen, akustischen etc. Empfindungen von sehr unterschiedlicher intensiver Qualität. Sie alle weisen jedoch eine raumzeitliche Struktur auf, insofern sie an bestimmten Orten meines Leibes, d.h. empirisch Sinnesorganen oder Körperteilen, aufzutreten pflegen(280).

Diese Empfindungen haben also außer der räumlichen, stets auch eine zeitliche Qualität, die entsteht, andauert und vergeht(281).

Darüber hinaus haben alle privaten Empfindungen auch den Charakter des unterschiedlichen Grades, der Intensität, d.h. der "Kraft"(282).

Nimmt man nun, entgegen der oben aufgestellten Forderung, den Begriff der Materie bzw. des objektiven Gegenstandes als ein allein dreidimensionales Etwas, so folgt daraus apriori die theoretische Möglichkeit, den als dreidimensional gedachten objektiven Gegenstand, z.B. den Apfel, kontinuierlich zu teilen(283).

Diese sowohl empirisch, wie gedanklich mögliche kontinuierliche Teilbarkeit von Gegenständen eröffnet nun den Begriff eines potentiell unendlichen Fortganges der Teilungsschritte. Dabei wird der räumliche Gegenstand so gedacht, als könne er ohne ein prinzipielles Ende, d.h. potentiell unendlich oft geteilt werden (284).

Nun führt diese Hypothese, wie Kant richtig feststellte, offenkundig in weitere empirische und begriffliche Widersprüche bzw. "Antinomien der reinen Vernunft". So könnte man sich z.B. denken, daß ein Stecknadelkopf so oft geteilt würde, bis man so viele Teilungselemente erhielte, wie z.B. der Erdball Atome enthält.

Diese Überlegung macht deutlich, daß der Gedanke einer potentiell unendlichen Teilbarkeit endlicher, räumlicher Gegenstände den Begriff der endlichen "Größe" auflöst(285).

Demgemäß scheint der Begriff der kontinuierlichen Teilbarkeit endlicher Größen, wie Kant meinte, eine weitere "Antinomie der reinen Vernunft" darzustellen, die eine Erörterung als widersprüchlich, d.h. irrational, in eine begriffliche Sackgasse laufen läßt.

Wie sich jedoch zeigen läßt, entsteht dieser "antinomische Schein" allein dadurch, daß der Begriff des räumlichen Gegenstandes als ein allein dreidimensionales Etwas verstanden wird.

Zieht man in Betracht, daß der Begriff des Gegenstandes apriori nur als ein vierdimensionales Etwas gegeben werden kann, so ergibt sich die Möglichkeit einer begrifflichen Auflösung der scheinbaren Antinomie des Begriffes der kontinuierlichen Teilbarkeit endlicher Größen.

"Denn der Begriff der extensiven Größe ist nur ein Vergleichsbild ohne Fundament"(286). Dieser wird nämlich allein durch die "intensive Größe als Vorbedingung der extensiven" gegeben(287). Der Begriff der allein dreidimensionalen Extension als solcher treibt somit mangels realen Bezugsobjektes, notwendig "zur Unendlichkeit, welche nicht im Verhältnis zur Eins, sondern zur Null, Einheit wird"(288).

Die endliche räumliche Extension kann somit nicht auf einer Zusammensetzung von unendlich kleinen Teilen beruhen, da "kein endliches Objekt einer unendlich oft wiederholten Verminderung statthalten" kann(289).

Wie oben dargelegt worden ist, gewinne ich den Begriff des räumlichen, objektiven Gegenstandes allein dadurch, daß ich die Orte privater, intensiver Empfindungen in Beziehung, d.h. als Teile einer andauernden Gesamtheit, d.h. meines Leibes, setze und von diesen subjektiven, raumzeitlichen Empfindungen auf die raumzeitliche Struktur von Gegenständen schließe, die ihrerseits außerhalb des Ichs objektiv existieren sollen, d.h. keine Seh- bzw. Tastempfindungen sind.

Da die empirische Materie eine Konstruktion aus den privaten, örtlichen Empfindungen darstellt, kann es apriori nicht das Problem sein, die Antinomie des Begriffes der kontinuierlichen Teilbarkeit extensiver, objektiver Dinge an sich aufzulösen.

Es ist vielmehr apriori allein zu klären, ob die tatsächliche Basis des Begriffes der Gegenstände, d.h. die subjektiven Empfindungen, die Intensität, die Kraft, ihrerseits die Antinomie der kontinuierlichen Teilbarkeit endlicher Größen enthalten.

Daß der Begriff des Dinges an sich antinomisch gefaßt werden kann, ist also zunächst ein begriffliches, und nicht ein tatsächliches Problem, weil der Begriff des Dinges an sich erst aus der raumzeitlichen Struktur der Lokalzeichen meiner tatsächlichen Empfindungen abgeleitet worden ist.

Der Begriff des allein dreidimensionalen Dinges an sich stellt gegenüber dem Begriff der raumzeitlichen Empfindungen bzw. der Intensität ein begriffliches Minus dar, da er den Begriff der Zeit aus dem Begriff der Größe eliminiert.

Die Aufgabe der Philosophie als synthetisch-apriorische Rekonstruktion kann es nur sein, eine widerspruchsfreie Darstellung der tatsächlich evident gegebenen raumzeitlichen Intensitäten zu geben.

Aufgabe einer rationalen Philosophie kann es hingegen nicht sein, apriori eine Definition räumlicher Dinge an sich zu liefern, die dem Ich überhaupt nicht apriori gegeben sind.

Nun ist klar, daß auch bei einer kontinuierlichen Teilbarkeit vierdimensionaler Intensitäten =  $(x_1 \cdot x_2 \cdot x_3 \cdot t)$ , d.h. der

Kraft, die Antinomie zwischen endlichem Grad und kontinuierlicher Teilbarkeit gedacht werden kann.

Es ist daher nach einem begrifflichen Modell zu suchen, das den Begriff der kontinuierlichen Teilbarkeit mit dem der endlichen Kraft widerspruchsfrei verbindet.

Verdeutlicht man sich nun, worauf die Antinomie der kontinuierlichen Teilbarkeit endlicher Größen letztlich beruht, so wird klar, daß dies nicht auf den Begriff der Teilbarkeit selbst zurückzuführen ist.

Betrachtet man den Begriff der "Teilbarkeit", so stellt man fest, daß dieser zugleich unausgesprochen den Begriff der "Verkleinerung" impliziert.

Dies macht klar, daß die begriffliche Antinomie zwischen der "endlichen Größe" und der "kontinuierlichen Teilbarkeit" lediglich in dem Begriff der "Verkleinerung" begründet ist.

Der Begriff der kontinuierlichen Teilbarkeit suggeriert nämlich die Vorstellung einer im Prinzip unendlich oft möglichen "Verkleinerung" endlicher Größen. Die Antinomie der kontinuierlichen Teilbarkeit ist also die Antinomie zwischen "endlicher Größe" einerseits und "kontinuierlicher Verkleinerung" andererseits.

Es ist also zu prüfen, ob der Begriff der "Verkleinerung" notwendig mit dem Begriff der "Teilbarkeit" verbunden zu denken ist, oder ob jener aus letzterem möglicherweise eliminiert werden kann.

Für die empirischen Gegenstände, wie z.B. einen Apfel, gilt nun zweifellos, daß deren hälftige Teilung auch eine Halbierung seiner Größe bedeutet.

Denkt man nun diesen Vorgang potentiell unendlich oft wiederholt, so gelangt man ohne Zweifel zu der von Kant festgestellten "Antinomie der reinen Vernunft".

Nun hat aber Hume richtig festgestellt, daß "kein endliches Objekt einer unendlich oft wiederholten Verminderung standhalten kann"(290).

Daraus folgt nun, daß der Begriff eines nichtantinomischen, kleinsten intensiven Elementarteiles nur dann gegeben werden könnte, wenn dieser anders zu definieren wäre, als dies für empirische Gegenstände gilt.

Bedenkt man nun, daß für das Ich der Begriff der Extension, d.h. der endlichen Größe, allein durch die raumzeitlichen Empfindungen, d.h. die "Intensität", gegeben wird, so könnte eine begriffliche Lösung gefunden werden.

Man könnte sich z.B. den durch den Begriff der subjektiven Empfindung apriori gegebenen Begriff eines kleinsten, endlichen, raumzeitlichen, d.h. vierdimensionalen Gebildes, denken, das wesentlich Intensität, d.h. Kraft bzw. Energie ist.

In diesem Falle würde eine Teilung des kleinsten Energiequantums nicht eine Verkleinerung der Extension, sondern nur eine Verringerung von Intensität bedeuten.

Bei einer Teilung eines solchen kleinsten Energiequantums würde dieses also die vollständige Größe, jedoch bei geringerer Intensität, erhalten.

Stellt man sich z.B. die Halbierung der Intensität eines Magnetfeldes um die Hälfte vor, so ergibt sich in intensiver Hinsicht eine Verringerung der Intensität um die Hälfte, nicht hingegen einer Halbierung der Extension.

Demnach fällt bei extensiven Energiequanten der Begriff von Verkleinerung aus dem der Teilbarkeit heraus. Der Begriff der Teilbarkeit von Intensitäten enthält den der Reduktion von Intensität und der "Kontinuität der Extension".

Von Intensitäten gilt danach, daß der Begriff der extensiven Verkleinerung aus dem Begriff der Teilbarkeit eliminiert werden kann.

Ein solches kleinstes, intensives Elementarteil könnte man also kontinuierlich teilen, ohne daß es in extensiver Hinsicht wesentlich kleiner würde. Es würde lediglich an Intensität, Stärke, Kraft bzw. Energie verlieren. Zugleich bliebe die Extension dieser Intensität im wesentlichen erhalten, da Energiequanten als stabile, extensive Entitäten zu denken sind.

Ein solches kleinstes, intensives Energiequantum bliebe also trotz kontinuierlicher Teilbarkeit stets ein kleinstes, extensives Gebilde, mit einer reduzierbaren Intensität.

Wir haben somit den theoretischen Begriff eines intensiven, endlichen Elementarteiles gefunden, der völlig widerspruchsfrei ist. Dieser Modellbegriff eines kleinsten, endlichen Elementarteiles verbindet, wie bei einem Magnetfeld, widerspruchsfrei die Be-

griffe von endlicher Größe und kontinuierlicher Teilbarkeit.

Es zeigt sich also, daß man sehr wohl einen widerspruchsfreien Modellbegriff der kontinuierlichen Teilbarkeit endlicher Größen konstruieren kann.

Die von Kant behauptete Antinomie des Begriffes der kontinuierlichen Teilbarkeit endlicher Größen ist also keineswegs notwendig. Der "antinomische Schein" entstand allein dadurch, daß Kant unzulässig das "Ding an sich" apriori als einen allein dreidimensionalen Gegenstand rekonstruiert hat.

Apriori hätte er aber nur von einem vierdimensionalen, raumzeitlichen Ding an sich ausgehen dürfen. Dieser apriori allein gegebene Begriff der Kraft impliziert jedoch, wie dargelegt, nicht zwingend die von Kant behauptete Antinomie der reinen Vernunft.

Der auf dem Begriff der Intensität aufbauende Modellbegriff vierdimensionaler, objektiver Gegenstände paßt ausgezeichnet zu dem apriori evidenten Sachverhalt, daß für das Ich die sog. objektiven Gegenstände nur als Empfindungen, d.h. Intensitäten, gegeben sind.

Der Begriff der objektiven Intensität, und der daraus bestehenden Materie, entspricht also genau der Definition, die oben für den subjektiven Leib gewonnen worden war. Die Definition der objektiven Intensität lautet somit:

$$\begin{aligned} \text{subj.int.} &= x_1 \cdot x_2 \cdot x_3 \cdot t. \\ \text{subj.int.} &= \text{obj.int.} \end{aligned}$$

Dieser "Modellbegriff" kleinster Energiequanten soll nachfolgend als "Monade" bezeichnet werden.

Dieser konstruktive Modellbegriff der Monaden (= mon) korrespondiert ausgezeichnet mit dem empirischen Sachverhalt, daß kleine empirische Gegenstände allein deswegen klein sind, weil sie weniger endliche Teile enthalten als entsprechend größere Gegenstände.

Nach diesem Begriff der Monaden ist also keinesfalls eine kontinuierliche "Verkleinerung" endlicher Größen, sehr wohl aber eine kontinuierliche "Teilbarkeit" möglich.

Dieser theoretische Modellbegriff eines kleinsten, intensiven Energiequantums erinnert an den empirischen Begriff von kleinen belebten Organismen, wie z.B. den einzelligen. Diese Individuen

verfügen ebenfalls über die Fähigkeit, sich zu teilen und trotzdem die volle Größe zu erhalten.

Zudem ergibt sich, daß der konstruktive Begriff der Monade z.B. dem empirischen Begriff des "Protons" ähnelt. Dabei handelt es sich um empirische Energiequanten, die sich z.B. beim Zusammenstoß zweier Teile in deren vier vervielfältigen. Da somit Protonen neu geschaffen werden können, können diese als "quasi-biologische" Phänomene bezeichnet werden. Zugleich folgt daraus, daß die Materie keine "Substanz", d.h. kein notwendiges, also unerschaffenes Sein hat.

Der Begriff der Modellvorstellung der Monade als einem teilbaren, und zugleich extensional stabilen Energiequantums könnte als quasibiologisch bestimmt werden(291).

Danach ist in gewisser Weise "unter der mechanischen Schicht eine biologische Schicht anzunehmen"(292).

Daher müßten die Monaden, aus denen die empirische Materie zusammengesetzt zu denken ist, als intensive Energiequanten, d.h. als Kraft, beschrieben werden, die durch die Kontinuität stabiler Größe in gewisser Weise einem Magnetfeld ähnlich sind.

Aus alledem ergibt sich nun, daß jeder endliche Körper, wie z.B. das Ich, als eine endliche Summe endlicher Monaden zu beschreiben ist. Damit liefert dieses Modell intensiver Energiequanten, den Monaden, als den kleinsten Elementarteilen, einen widerspruchsfreien, d.h. rationalen Begriff endlicher, raumzeitlicher Gegenstände.

#### 1.4.2 Das Universum, Totalität der Makrokosmos

Aus diesem Begriff der kleinsten, endlichen Teile folgt notwendig der Begriff der endlichen Gesamtheit, d.h. der "Totalität" dieser Teile(293).

Im Gegensatz dazu läßt sich aus dem "Begriff" des "unendlich Kleinen" nur der "Begriff" des "unendlich Großen" ableiten.

Beide "Begriffe" stellen bloße Negationen des Begriffes endlicher Größen, also eine "coincidentia oppositorum" dar. Beide Scheinbegriffe beziehen sich somit nicht auf endliche Größen, d.h. auf Gegenstände möglicher Erfahrung und sind damit im Rahmen einer rationalen Erörterung des Begriffes endlicher Größen nicht zu verwenden.

Daraus folgt nun, daß die Gesamtheit endlicher Teile apriori nur als ein "Totum", d.h. eine endliche Summe endlicher Teile darzustellen ist.

Der Begriff des "Alls", des Universums, kann apriori nur als eine Endlichkeit bestimmt werden, die sich aus endlichen Elementen zusammensetzt.

Die Scheinbegriffe des "unendlich Kleinen" bzw. "unendlich Großen" verschließen sich hingegen dem Begriff der Gesamtheit, weil der "Begriff" der Unendlichkeit notwendig im Widerspruch zu dem einer abgeschlossenen Gesamtheit steht. Der "Begriff" der Unendlichkeit als bloßer Negation der Endlichkeit kann, wie oben gezeigt, nicht auf Anschauung, d.h. empirische Objekte bezogen werden, da diese für das endliche Ich notwendig endlich sein müssen.

#### 1.4.3 Quasi-Genealogie

Geht man nun davon aus, daß Monaden, wie empirische Protonen, durch Teilung neu entstehen können, so ergibt sich erneut das Problem der Definition der evolutionären Entstehung der Monaden und damit der materiellen Welt.

Es ist also eine begriffliche Rekonstruktion der Entstehung der "Individuen der Klasse mon" zu liefern.

Hierzu leistet die oben gefundene Definition des Modellbegriffes der Monade wertvolle Dienste.

Es war gezeigt worden, daß es sich bei diesem rationalen Modellbegriff der Monade, d.h. kleinster, intensiver Teile, um extensiv stabile Energiequanten handeln muß. Dies bedeutet, daß die Eigenschaften der Monaden, wie der Protonen, als Energiequanten als "quasi-biologisch" beschrieben werden können.

Stellt man sich nun vor, daß aus der Halbierung einer Monade zwei, in extensiver Hinsicht gleichgroße, jedoch in intensiver Hinsicht schwächere Monaden hervorgehen, so ergibt sich eine interessante Parallele zu den oben beschriebenen genealogischen Strukturen.

Betrachte ich nämlich die Struktur des eben postulierten Erzeugungsprozesses von Monaden regressiv, so ergibt sich apriori, daß z.B. jeweils zwei Monaden aus einer vorangegangenen Monade entstanden sein müssen. Demnach ergäbe sich für die Monaden

eine "quasi-evolutionäre" bzw. "quasi-genealogische" Erzeugungsstruktur.

Diese quasi-genealogische Erzeugungsstruktur der unbelebten Monaden unterscheidet sich von der genealogischen Erzeugungsstruktur von Organismen dadurch, daß die monadische Erzeugungsstruktur eine strukturelle Umkehrung der organischen Erzeugungsstruktur bildet.

Im Rahmen der "Quasigenealogie" kann man nämlich im strukturellen Regress nicht von einem Individuum auf zwei vorangegangene zurückschließen. Man kann vielmehr nur im Progress von einer Monade auf zwei neue Monaden folgern. Demnach ergibt sich im quasi-genealogischen Regress in der monadischen Erzeugungsstruktur ein quantitativer Regress, der quasi-genealogisch z.B. wie folgt beschrieben werden kann:

$x \text{ mon etc. ... } 8 \text{ mon} \rightarrow 4 \text{ mon} \rightarrow 2 \text{ mon} \rightarrow 1 \text{ mon.}$

Die evolutionäre, monadische Erzeugungsstruktur lautet demnach umgekehrt:

$1 \text{ mon} \rightarrow 2 \text{ mon} \rightarrow 4 \text{ mon} \rightarrow 8 \text{ mon etc. ... } x \text{ mon.}$

Daraus folgt, daß es im quasi-genealogischen Regress nur zu einer quantitativen Verringerung, niemals jedoch zu einer Vielfältigung, wie bei belebten Wesen, kommen kann.

Der Einfachheit halber sollen die gegenüber der quadratischen Potenzierung bzw. Reduktion logisch gleichwertigen, sonstigen Begriffsmodelle vernachlässigt werden.

Nimmt man nun die Gesamtmenge der Monaden, d.h. aller Monaden des Universums, mit "x" an, so ergibt sich, daß eine "Quasigeneration" = (Qg) früher nur eine Menge von "x/2" Monaden bestanden haben kann. In der Quasigeneration 4 Qg existieren danach nur noch x/16 Monaden. Ergänzt man nun diese Formel um den Faktor, der die Teilungshäufigkeit pro Zeiteinheit (t) darstellt, so kann man rein konstruktiv abbilden, daß sämtliche Monaden des Universums und damit die aus ihnen zusammengesetzte Materie vor y Jahren aus einer einzigen "Urmonade" entstanden sein müssen.

Die intensiven Energiequanten, die Monaden, lassen sich somit apriori auf minimal ein einziges Urelement, die "Urmonade" reduzieren.

Demnach sind "alle Stoffe von der Ordnung eines einzigen ... Urtypus" hergeleitet"(294).

"Die Materie gehorcht auf diese Weise von Anfang an dem großen biologischen Gesetz ... der zunehmenden Verflechtung"(295).

Oben war gezeigt worden, daß davon auszugehen ist, daß jede Teilung einer Monade die Folge hat, daß sich deren Intensität bzw. Kraft entsprechend abschwächt.

Demgemäß ist für den "quasi-genealogischen" Regress im Umkehrschluß zu folgern, daß die Monaden von desto größerer Intensität, d.h. "Kraft"(296) sind, je weniger Teilungen diese durchgemacht haben.

Demnach steht die Intensität einer Monade in einem umkehrbar eindeutigen Verhältnis zur Anzahl der vorausgegangenen "Quasigenerationen".

Diese abstrakte, rein konstruktive Modellvorstellung eines begrifflich widerspruchsfreien Elementarteiles und der sich daraus ergebende quasi-genealogische Regress stellt als solche eine konstruktiv richtige Überlegung dar.

Dieses Begriffsmodell bildet darüber hinaus auch verblüffend gut neuere Theorien einer empirischen Kosmologie ab.

Diese gehen z.B. davon aus, daß das Universum vor ca.  $10^9$  Jahren entstanden ist(297), und die empirische Evolution aus einem einzigen "Uratom" hervorging(298).

Es fällt nun auf, daß der Begriff des "Atoms" als der eines nur dreidimensionalen Gebildes im Rahmen unserer Erörterung nicht verwendet worden ist.

Es war oben gezeigt worden, daß der Begriff eines dreidimensionalen Etwas gegenüber dem Begriff der Intensität ein begriffliches Minus darstellt, da der Begriff der Dreidimensionalität gegenüber der Intensität um den Begriff der Zeit reduziert ist.

Dafür enthält der Begriff des empirischen Gegenstandes die Vorstellung der Beharrlichkeit, d.h. eines von Empfindungen unabhängig, d.h. objektiv existierenden Etwas.

Es war jedoch oben gezeigt worden, daß dieser Begriff einer allein dreidimensionalen Materie notwendig antinomisch sein muß. Demgegenüber weist der Begriff der Kraft als eines vierdimen-

sionalen, d.h. auch zeitlichen Kontinuums, gegenüber dem herkömmlichen Materiebegriff wesentliche Vorteile auf.

Der hier vorgeschlagene Modellbegriff der Monade verdient als widerspruchsfreier, d.h. rationaler Begriff gegenüber den antinomischen, d.h. irrationalen Begriffsvarianten den Vorzug.

Dabei ist zudem zu berücksichtigen, daß dieser abstrakte Materiebegriff mit dem vom Einstein in der Relativitätstheorie begründeten empirischen Materiebegriff übereinstimmt.

Der im Rahmen dieser Erörterung bevorzugte Modellbegriff einer raumzeitlichen Intensität, d.h. stabilen "Monade", unterscheidet sich in gewisser Weise von der Definition der Monade, die Leibniz gefunden hat. Der Philosoph ging davon aus, daß Monaden als "Formales" bzw. "mathematische Punkte" aufzufassen seien(299).

Leibniz tat dies vermutlich, um der später von Kant ausdrücklich behandelten, scheinbaren Antinomie kontinuierlich teilbarer, endlicher Größen zu entgehen. Denn, wo keine endliche Größe ist, da kann es auch keine Antinomie der kontinuierlichen Teilbarkeit geben.

Demnach hat Leibniz auch die Differential- und Integralrechnung fälschlich auf dem Scheinbegriff der Unendlichkeit aufgebaut.

Mit dem oben gefundenen Begriff der Monade als kleinstem, endlichem Energiequantum ergibt sich die Notwendigkeit, diese Rechenarten auf der Anzahl 1 aufzubauen, die sich auf die Minimalmenge 1 bezieht. Der "Begriff" des Unendlichen schließt hingegen mangels Anschauung, und damit mangels empirischen Bezugsobjektes, d.h. ontologischen Fundamentes, die Anwendung der Zahl schlechthin aus. Denn ein Begriff ohne Anschauung ist, wie Kant richtig feststellt, leer.

Dieser Irrtum Leibnizens beruht vermutlich darauf, daß er unzulässig den Begriff der dreidimensionalen Extension und nicht den der vierdimensionalen Intensität zur Grundlage seiner Überlegungen machte.

Da aber die dreidimensionale Extension, wie oben gezeigt, ein bloß "abgeleitetes Vergleichsbild" auf der Basis der vierdimensionalen Intensität ist, kann der Leer- bzw. Scheinbegriff des Unendlichen nur auf die Null, d.h. auf das Nichts, bezogen werden.

Es ist nun unverkennbar, daß Leibniz mit dem Begriff der "unendlich kleinen Größe", dem metaphysischen Punkt, eine neue Antinomie konstruiert hat.

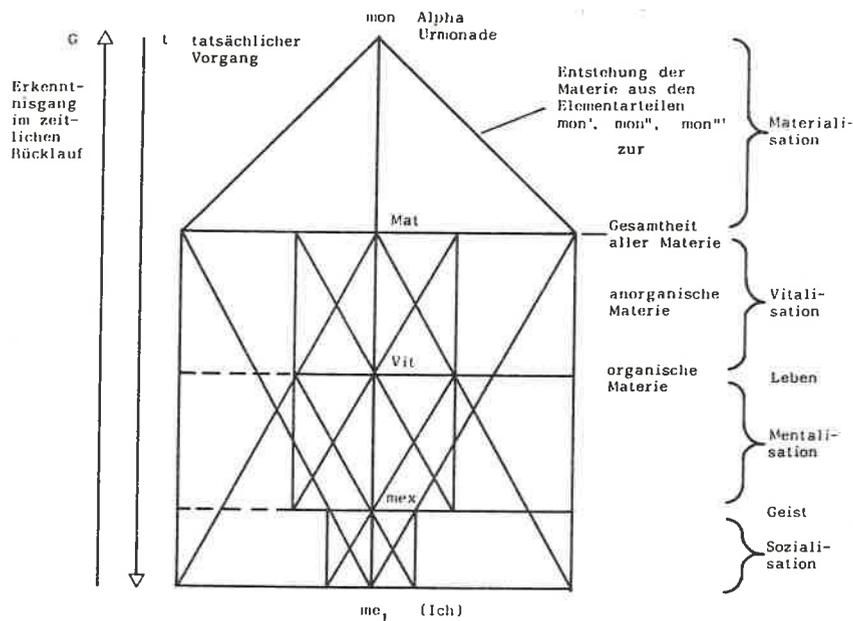
Wie Kant richtig feststellte, entfällt mit dem Begriff der Räumlichkeit eines Wesens, dessen Realität als "Ding an sich"(300).

Es ist konstruktiv nicht darstellbar, wie aus ausdehnungslosen Monaden ausgedehnte Zusammensetzungen, d.h. der Begriff der Materie, gewonnen werden könnte, denn mit dem Begriff der endlichen Größe entfällt die Bedingung der Möglichkeit eines endlichen Dinges an sich(301).

Um dieser weiteren Antinomie zu entgehen, hat Leibniz dann wohl die Monaden zu bloßen "Entelechien, Perzeptionen bzw. Seelen" (302) erklärt, womit er wohl auszudrücken bestrebt war, daß Realitäten nicht notwendig räumlichen Charakter haben müßten.

Spätestens mit diesem Punkt ist aber, wie Kant richtig zeigte, der Bereich möglicher Erfahrung und damit der Bereich ihrer rationalen Rekonstruktion, d.h. der Bereich der Philosophie, entgültig verlassen.

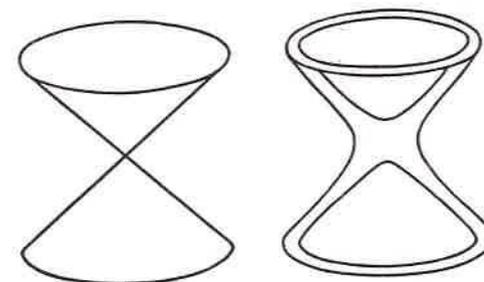
Damit ist synthetisch-apriori, d.h. konstruktiv, ein struktureller Begriff der vollständigen Ursachenreihe des Ichs, d.h. der Totalität seiner Bedingungen im Rahmen einer relationalen Konstitutionstheorie, dargestellt worden.



me<sub>1</sub> = Ich  
 mex = erster Mensch  
 Vit. = erstes Leben  
 Mat = erste Materie (vollständige Gesamtzahl)  
 Alpha = Ursubstanz

Das gesamte konstruktive Weltsystem stellt eine synthetisch-apriorische Extrapolation des Begriffes des Ichs, d.h. eine Deduktion, dar:

Die philosophische Genealogie gibt den abstrakten Relations- bzw. Strukturbegriff eines organischen Systems "bewegender Kräfte"(303), das der Einstein'schen "Zylinderwelt" nicht unähnlich ist(304).



(nach W.Heisenberg)

Die neue philosophische Methode erhellt die konstruktive Struktur eines "Erdsystems"(305), das als "Gliederkette" nicht nur die reinen Begriffe der Pflanzen und Tiere, sondern auch den des Menschen in einer organischen Gesamtheit umfaßt(306). Somit ist das Prinzip der Konstruktion einer "reinen Naturlehre"(307), d.h. die "Typologie der bewegenden Kräfte", apriori konstruiert(308).

Die damit rekonstruierte "Kette der Ursachen"(309) gibt den abstrakten, konstruktiven Begriff einer "durchgängigen Verwandtschaft"(310) in der "Erzeugung", d.h. "ein gemeinsames Schema", das einem "gemeinsamen Grund entspricht"(311). Das genealogische System gibt also den rationalen Begriff einer "generatio univoca"(312). Die Genealogie führt aus diesem Grund z.B. auch zu einem "Begriff der Übereinkunft so vieler Tiergattungen"(313).

Zugleich hat diese Modellvorstellung den Begriff einer Materie und ihrer Bestandteile entwickelt, der deutlich macht, daß die Materie keinen permanenten Bestand hat, sondern dem Entstehen und Vergehen unterworfen und somit keine "Substanz" i.S.d. klassischen Materialismus sein kann(314).

Damit stellt sich nun zugleich die Frage nach der Kausalursache für die erste Bewegung, d.h. nach dem "obersten Glied der Weltreihe"(315), der Urmonade, und damit auch die Frage danach, ob die Urmonade selbst ebenfalls erschaffen, d.h. Geschöpf, oder unerschaffen, d.h. Substanz, ist.

## 2. METAPHYSIK 2. TEIL: KAUSALURSACHE

### 2.1. Problemstellung:

Es stellt sich nach der Rekonstruktion der Struktur des endlichen Kausalzusammenhanges der Totalität sämtlicher Bedingungen des Ichs, d.h. des Universums, notwendig die Frage nach der zureichenden, obersten Weltursache(316).

Wie der große Aristoteles richtig feststellt, gilt, "wenn etwas entsteht, so muß etwas sein, woraus es entsteht und wodurch es gezeugt wird, und dies kann nicht ins Unbegrenzte fortgehen" (317). Da "somit alles entstehende aus etwas zu etwas als etwas entsteht"(318), ist der Begriff einer "zureichenden" Ursache und der ersten Bewegung zu entwickeln.

Hierbei ergeben sich mehrere, apriori konstruierbare Begriffsmodelle. Aufgabe einer rationalen Metaphysik hat zu sein, eine Antwort darauf zu geben, welche dieser hypothetischen Varianten mit einer rationalen Welterklärung und den Erkenntnissen der Erfahrungswissenschaften am besten vereinbart werden können.

### 2.2 Lineare Immanenzphilosophien.

Man könnte zunächst davon ausgehen, daß der oben gefundene Begriff der Urmonade, die oberste Weltursache, der einer unerschaffenen, überzeitlichen und daher "notwendigen Substanz" wäre(319).

Alle Eigenschaften, alle Individuen, die sich im Laufe der Evolution als eine "Emanation" der Urmonade realisieren, müßten daher in der Urmonade bereits der Möglichkeit nach angelegt sein(320). Es kann nämlich nur das real werden, was möglich ist.

Die Urmonade wäre somit die universale Potenz, die jede empirische Realität der Möglichkeit nach in sich enthielte. Demgemäß wäre auch das Ich mit allen seinen individuellen Bestimmungen als eine der Wirkungen der Urmonade von Anfang an der Möglichkeit angelegt gewesen. Die Evolution wäre danach die Entfaltung eines der Möglichkeit nach in der Urmonade bereits Vorhandenen.

Dieses begriffliche Modell einer endlichen Welt wirft notwendig die Frage nach der Ursache der "ersten Bewegung", z.B. der ersten Teilung der Urmonade auf. Einmal in Gang gesetzt, vermag sich die Bewegung widerspruchsfrei selbst fortzusetzen, bis die anfängliche Energie der "ersten Bewegung" erschöpft ist(321).

Nachdem im Rahmen der Erörterung der Genealogie der Begriff des gesamten Universums theoretisch auf den Begriff einer Urmonade reduziert worden ist, ist auch der Begriff der autonomen "Eigenbewegung" durch Prädikatsubtraktion, mit dem Begriff des Lebens aus der für die philosophische Erörterung zur Verfügung stehenden Zahl von Begriffen hinausgefallen. Es bleibt am Ende der Prädikatsubtraktion lediglich der Begriff eines vierdimensionalen, hochintensiven Energiequantums, der Urmonade, übrig.

Es kann nun ohne Vorstoß gegen die gewählte, rationale Methode der "Prädikatsubtraktion" der Begriff der Eigenbewegung für die Urmonade nicht wieder neu eingeführt werden, ohne daß hierfür eine widerspruchsfreie Erklärung geliefert würde.

Damit zeigt sich, daß im Rahmen einer rein immanenten Theorie der Begriff einer "zureichenden", widerspruchsfreien, obersten Weltursache immanent nicht geliefert werden kann.

Da zudem evident ist, daß die Eigenschaften wie z.B. Leben, Sinnlichkeit, Emotion und Denken, Eigenschaften des Ichs und damit einer objektiven Welt sind, vermag der Begriff der Urmonade wegen der Prädikatsubtraktion als bloßes Energiequantum auch keine widerspruchsfreie, d.h. rationale Erklärung einer zureichenden Weltursache zu liefern, die die vorgenannten Eigenschaften hervorgebracht haben könnte.

Darüber hinaus ist es nicht zulässig, für Gegenstände möglicher Erfahrung, wie die Urmonade, Eigenschaften, wie die der Überzeitlichkeit, der Unerschaffenheit bzw. Ewigkeit, zu fordern, die niemals Gegenstand möglicher Erfahrung für das endliche Ich sein können.

Die Philosophien, die die Urmonade, d.h. die bloße Intensität bzw. Kraft, als alleinige immanente Ursache der Evolution ansehen, sind daher als antinomisch, d.h. irrational, abzulehnen.

### 2.3 Zirkuläre Immanenzphilosophien

Ein weiterer philosophischer Entwurf könnte in einem zirkulären Begriffsmodell gefunden werden.

Ein solcher Rekonstruktionsversuch der zureichenden Ursache der Urmonade und der ersten Bewegung hätte davon auszugehen, daß die Urmonade als Ursache der Evolution zugleich das Endprodukt einer früheren, bereits abgeschlossenen Evolution sei.

Die Urmonade wäre somit zugleich Ursache der jetzigen und Endprodukt einer vorangegangenen Evolution. Auf diese Weise könnte der Begriff der ersten Bewegung und ihrer Ursache zwar nicht im genealogischen Regress erklärt werden.

Diese Möglichkeit bestünde jedoch über einen hypothetischen, vorangegangenen, evolutionären Vorgang, der seinerseits Ursache der Urmonade war.

Es gerät aber auch das zirkuläre System in die Antinomie der "ersten Bewegung". Ist nämlich die Urmonade Produkt eines früheren Weltumlaufes, so müßte gedacht werden, daß das Ende der abgeschlossenen Evolution darin bestand, daß sich die Gesamtheit der Monaden dieses früheren Universums auf minimal eine "Endmonade" reduzierte. Das Ende des früheren Universums wäre somit als ein Kontraktionsprozeß zu denken, in dessen Verlauf die Gesamtheit der Materie, d.h. aller Monaden, in die Endmonade "kollabierte"(322).

Es wird deutlich, daß auch in diesem Modell der Begriff der spontanen Eigenbewegung durch die Reduktion auf eine Endmonade entfällt und somit ohne Verstoß gegen die vorausgesetzte rationale Methode der Prädikatsubtraktion nicht wieder eingeführt werden kann.

Es bliebe also für die immanenten Philosophien allenfalls die Möglichkeit zu postulieren, daß der Evolutions- bzw. Kontraktionsprozeß im Rahmen einer zirkulären Welt nicht auf minimal ein Urelement zurückgeht. Demnach könnte die erste Bewegung als ein intermonadischer Prozeß im Sinne einer Wechselwirkung von Energiequanten dargestellt werden.

Damit müßte aber auch diese Philosophie die aktuelle Ewigkeit von Gegenständen möglicher Erfahrung behaupten. Diese Behauptung kann jedoch für eine rationale Metaphysik, d.h. eine apri-

orische Extrapolation des Begriffes des zeitlich endlichen Ichs, niemals gerechtfertigt werden.

Der "Begriff" der Ewigkeit, d.h. der zeitlichen Unendlichkeit, ist mangels Anschauung ein Leerbegriff, der auf keine mögliche Erfahrung bezogen werden kann.

Zudem könnte dieses philosophische Modell auf keine rationale Weise darlegen, aus welchem Grunde die Welt Eigenschaften wie z.B. Leben und Denken enthält. Die Methode der Prädikatensubtraktion hatte gerade ergeben, daß die Elementarteile selbst keine belebten oder denkenden Wesen sein können.

Die Behauptung, der "Zufall" sei die Ursache für die Entstehung von Leben und Denken, stellt den Versuch dar, die ratio mittels einer creatio ex nihilo, d.h. durch einen Irrationalismus, zu erklären.

Darüber hinaus besitzt die Behauptung einiger Naturwissenschaftler, z.B. das Leben sei durch "Zufall" entstanden, eine empirische "Wahrscheinlichkeit" von 1 zu  $20^{104}$  (323). Die statistische Wahrscheinlichkeit dieser Hypothese ist also fast Null(324).

Es bedarf keiner weiteren Erörterung, daß die "Zufallstheorie" im Rahmen eines rationalen Konstitutionssystems, d.h. einer wissenschaftlichen Metaphysik keine Anwendung finden kann.

Es ist ohne weiteres deutlich, daß diese Philosophien hoffnungslos antinomisch und damit irrational sind.

Es kann nämlich auf keine denkbare Weise begrifflich rekonstruiert werden, daß die energetischen Elementarteile der Materie bzw. Monaden selbst denken und empfinden könnten, nachdem diese Eigenschaften im Wege der "Prädikatsubtraktion" entfallen sind.

Selbst wenn man im Widerspruch zur gewählten Methode davon ausginge, daß die Monaden der Möglichkeit nach Empfindung, Leben, Fühlen und Denken enthielten, so ist damit noch lange nicht geklärt, wie es zu realem Empfinden, Leben, Fühlen und Denken kommen kann.

Der materialistische Monismus muß also einerseits behaupten, daß die Materie und ihre Elementarteile ohne Leben und Denken, d.h. reine Energiequanten seien.

Zugleich sieht er sich auch genötigt, im Widerspruch zu dieser Hypothese die Behauptung aufzustellen, es seien eben diese Energiequanten, die denken, leben und empfinden.

Da nun aber aus dem Begriff eines bloßem Energiequantums apriori der Begriff des Denkens, Lebens oder Empfindens auf keine denkbare Weise gewonnen werden kann, scheidet die monistische Philosophie für den Versuch einer rationalen Rekonstruktion der Welt als antinomisch aus.

Also enthalten der philosophische Pantheismus bzw. Materialismus, d.h. der Monismus, einen metaphysischen Glauben, der notwendig in ein antinomisches, d.h. irrationales Weltbild mündet.

Der pantheistische bzw. materialistische Ansatz muß zudem notwendig davon ausgehen, daß die Urmonade als Ursache bzw. Ziel jeder Evolution prinzipiell unerschaffen, d.h. ewig sein muß. Diese Philosophien postulieren also, daß die Materie bzw. die Monaden notwendige Substanz seien.

Die Hypothese ist durch die moderne, empirische Naturwissenschaft widerlegt. Diese hat festgestellt, daß die Materie vergehen bzw. entstehen kann.

Die Behauptung, Materie stelle die zureichende Ursache, d.h. die Substanz der objektiven Welt dar, kann daher auch nicht als eine empirisch verifizierbare Behauptung aufrechterhalten werden.

Zum anderen zeigt sich, daß der Begriff einer überzeitlichen, d.h. ewigen Materie kein rationaler, sondern ein irrationaler Scheinbegriff ist.

Der völlig metaphysische Glaube des Materialismus an die Ewigkeit der Materie, d.h. die Ewigkeit eines Gegenstandes möglicher Erfahrung, ist rational nicht zu rechtfertigen. Es ist nämlich klar, daß für ein zeitlich endliches Wesen, wie das Ich, eine aktuale, zeitliche Unendlichkeit ebenso ein Scheinbegriff ist, wie die aktuale, räumliche Unendlichkeit(325).

Bei dem Begriff der Unendlichkeit handelt es sich um den Begriff einer bloßen Negation endlicher Gegenstände. Da für das raumzeitliche, d.h. endliche Ich nur raumzeitliche, d.h. endliche Gegenstände Anschauung und damit mögliche Erfahrung sein können, kann eine aktuale Unendlichkeit kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein.

Im Rahmen einer rationalen, also wissenschaftlichen Philosophie, d.h. einer widerspruchsfreien Extrapolation des Begriffes des Ichs, kann aus dem Begriff eines aktual endlichen Ichs auf keine rationale Weise der Begriff eines aktual unendlichen Etwas gewonnen werden.

Die materialistische Metaphysik ist also zu der Behauptung genötigt, die Materie bzw. die Monaden, als Gegenstände möglicher Erfahrung, besäßen die Eigenschaft der Überzeitlichkeit, die auf keinen Fall als Eigenschaft eines Gegenstandes möglicher Erfahrung angesehen werden kann. Der Materialismus muß also behaupten, die Materie sei zugleich Gegenstand bzw. kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Es bedarf keiner weiterer Ausführungen, daß eine solche Behauptung vollständig irrational ist.

Wenn man mit dem materialistischen Monismus darüber hinaus davon ausgeht, die Materie selbst denke bzw. sei belebt, so ist man bei der Philosophie eines materialistischen "Animismus" bzw. "Panpsychismus" angelangt. Es war oben gezeigt worden, daß der "animistische Materialismus" bzw. "materialistische Animismus" den Begriff eines Weltbildes darstellen, das auswegslos antinomisch ist.

Da der metaphysische Glauben des monistischen Materialismus und Pantheismus eine "unzulässige Begriffsunterschreitung" darstellt und nicht den Anforderungen einer rationalen Welterklärung genügen kann, sollen diese Philosophien als Begriffsmodelle für die rationale Erklärung einer zureichenden Ursache des Universums abgelehnt sein.

## 2.4 Die Transzendenzphilosophien, Theologie 1. Teil: Kausalursache

### 2.4.1 Problemstellung:

Im Gegensatz zu den rein immanenten, monistischen Erklärungsversuchen der Universalursache steht die Postulierung des ontologischen "Dualismus", d.h. einer "vertikalen Transzendenz", als der Ursache der ersten Bewegung und der Urmonade.

Die Forderung einer vertikalen, d.h. ontologisch höheren Schicht, stellt die theoretische Postulierung des Begriffes eines objektiven, unabhängigen Seins dar, das gegenüber dem Begriff des Ichs einen "prädikativen Überschuß" aufweist.

Die ontologisch höhere Schicht enthält somit ein ontologisches Etwas, das als ontologisches "Novum" dem Ich prinzipiell verschlossen ist(326).

Das Verhältnis zwischen ontologisch niederer und höherer Ebene mag kurz durch die empirische Analogie des Verhältnisses von Bakterie und Mensch verdeutlicht werden.

Offenkundig verfügt der Mensch über eine Reihe von Eigenschaften, wie z.B. das Denken, die andere empirische Individuen, wie z.B. die Bakterie, nicht besitzen.

Der Begriff des Menschen bzw. des Ichs weist somit gegenüber allen ontologisch niedrigeren Ebenen notwendig einen prädikativen Überschuß, d.h. ein ontologisches "Novum" auf(327).

Dies bedeutet zugleich zwingend, daß die niedrigere Ebene mit der höheren auf der Grundlage des ontologischen Novums, als transzendenter Ebene, nicht korrespondieren kann, da "nur gleichartige Wesen füreinander Objekt sein können"(328).

Es gibt daher z.B. zwischen Mensch und Bakterie keinen intersubjektiven Austausch auf dem Gebiet des Denkens.

Hingegen gibt es auf der beiden Individuen gleichermaßen zukommenden Seinsebene des Lebens sehr wohl Formen vitaler Wechselwirkung, wie z.B. das empirische Phänomen der Krankheit beweist.

Die ontologisch höhere Ebene, d.h. der Mensch, erkennt die niedrigere, z.B. die Bakterie, nicht nur vollständiger als jene die höhere "erfassen" kann, sie "begreift" jene auch umfassender als diese sich selbst.

Die sinnliche und begriffliche Repräsentation der niedrigeren Wesen im Bereich der höheren ist nämlich notwendig komplexer als die Selbstrepräsentation der niedrigeren Ebene in sich selbst. Somit ist die ontologisch niedrigere Ebene für die höhere stets in einem viel umfassenderen Maße Objekt, als es die niedrigere für sich selbst sein kann(329).

Die Hypothese einer "vertikalen Transzendenz" im Sinne eines ontologisch höheren Wesens, als der Ursache der Urmonade sowie der ersten Bewegung, stellt also die These auf, daß es Bereiche des Seins gebe, die für das Ich sinnlich nicht faßbar sind.

Die Hypothese der vertikalen Transzendenz steht also in diametralem Gegensatz zu dem Grundsatz des "esse est percipi", den die Vertreter des Sensualismus aufgestellt haben.

Diese letztere These hält einer Kritik nicht stand, da sie die Grundlage der zweifelsfrei möglichen "Intersubjektivität" zerstört.

Nimmt man z.B. ein empirisches Objekt, einen Wahrnehmungsgegenstand, der für zwei Subjekte zugleich gegeben ist, so kann z.B. eines seine Augen schließen, ohne daß der Wahrnehmungsgegenstand, der für das eine damit verschwindet, für das andere aufhören würde zu existieren.

Der Satz "esse est percipi" läßt sich in objektiver Hinsicht also nur aufrechterhalten, wenn man einem subjektiven Idealismus anhängt, der die Welt als bloß privates Produkt ansieht.

Geht man hingegen davon aus, daß den beiden subjektiven Wahrnehmungsobjekten nur ein Ding an sich, ein reales Objekt, entspricht, so kann die These des "esse est percipi" nicht aufrechterhalten werden und stellt somit eine unzulässige Grenzüberschreitung dar. Denn sie setzt den subjektiven Wahrnehmungsgegenstand mit dem objektiven Ding gleich.

Die These des Sensualismus wurde auch durch die moderne Naturwissenschaft widerlegt. Zwar gilt nach wie vor, daß das primär Wahrgenommene stets die private Empfindung, die Wahrnehmung, ist.

Zugleich konnte aber empirisch nachgewiesen werden, daß es Seinsbereiche der Welt gibt, die sinnlich nicht wahrgenommen werden können. "Mit den von der Technik angebotenen "künstlichen Sinnesorganen" läßt sich so der Beweis führen, daß die Eigenschaften der Außenwelt unsere Wahrnehmungsmöglichkeiten überschreiten"(330). "Es dürfte also eine unvorstellbare, weitere Zahl objektiver Eigenschaften der Welt geben, von denen wir selbst auf einem solch indirekten Wege niemals etwas erfahren werden"(331).

So sind z.B. sogar empirisch nachweisbare Phänomene, wie z.B. die Radiowelle, sinnlich nicht erfassbar.

Der Satz "esse est percipi" kann somit nur in subjektiver, niemals aber in objektiver Hinsicht, zutreffen. Richtig muß es vielmehr heißen: "percipi est percipi" und "esse est esse"!

Daher ist dem Ich nur ein winziger "Ausschnitt der Außenwelt" sinnlich gegeben. Die sinnlich fundierte Erfahrungswelt des Ichs stellt also nur einen subjektiv gegebenen Ausschnitt aus einer objektiven Welt dar.

Nach alledem zeigt sich, daß der "Bereich der Erfahrung" deutlich umfassender ist als der "Bereich der Sinneswahrnehmung".

Die sinnlich gegebene Welt stellt nur einen Teilbereich der Erfahrungswelt dar. Diese letztere wiederum erfaßt nur einen Teil der objektiven Welt.

Daraus folgt, daß wesentlich mehr erfahren als wahrgenommen werden kann. Demnach zeigen bereits die empirischen Naturwissenschaften, daß Wahrnehmungsgrenzen keine Seinsgrenzen sind(332).

Der Begriff der Wahrnehmung und der der Erfahrung sind nicht vollständig, sondern nur partiell deckungsgleich. Es gibt also zahlreiche Gegenstände der empirischen Naturwissenschaften, die keine Objekte der Sinneswahrnehmung sind.

Daraus folgt, daß "die Subjektivitätsthese hinsichtlich der Ordnung der Natur, kein Widerruf der Unterscheidung zwischen der subjektiven Ordnung und der objektiven Ordnung der Welt" sein kann(333).

Die Postulierung einer ontologisch höheren Schicht kann u.a. apriori als Hypothese dadurch gerechtfertigt werden, daß der Begriff des Ichs selber der eines geschichteten Wesens ist(334).

Jede Eigenschaft des Ichs stellt gegenüber jeder anderen nämlich ein ontologisches Novum dar.

Zudem ergibt sich eine empirische Rechtfertigung daraus, daß der Seinsbereich umfassender ist als der Wahrnehmungsbereich. So ist empirisch klar, daß es ontologisch niedrigere Wesen als das Ich gibt, wodurch die Hypothese zulässig ist, daß es auch ontologisch höhere Ebenen als das Ich geben kann.

Da nun aber in einer rationalen Philosophie, als der apriorischen Extrapolation des Begriffes des Ichs, prinzipiell nichts Neues in das System gelangen kann, stellt sich die Frage nach dem Begriff des ontologischen Novums, der höheren Ebene, als dem Begriff der Definition dieser Ebene nicht.

Im Rahmen einer subjektiv fundierten Philosophie kann nämlich nicht vom Begriff der niedrigeren Ebene zum Begriff der höheren aufgestiegen, aber von dieser hinabgestiegen werden.

Demnach kann, ausgehend vom Begriff des Ichs, der Begriff der ontologisch höheren Ebene apriori nur insoweit gefaßt werden, als sie mit dem Begriff des Ichs, seiner Ursache, korrespondieren muß.

Damit ist zugleich die These aufgestellt, daß der ontologisch höhere Universalgrund einen immanenten Aspekt aufweist. Durch den Begriff der Kausalität ist nämlich gesagt, daß die Wirkung, die Urmonade, mit der Ursache, dem transzendentalen Universalgrund, ontologisch partiell deckungsgleich ist.

Die Philosophien, die eine ontologisch höhere Ebene als Weltursache fordern, pflegt man Deismus oder Theismus zu nennen. Diese Begriffssysteme behandeln als Theologien u.a. das Problem der "erstmaligen Entstehung"(336).

#### 2.4.2 Der Deismus

Die deistische Hypothese geht davon aus, daß die ontologisch höhere, d.h. unabhängige Ebene die Urmonade und die darin potentiell angelegte Evolution aus sich produziert und die evolutionäre Bewegung in Gang gesetzt hat(337).

Darüber hinaus postuliert der Deismus, die zureichende Schöpfungsursache des Universums nehme auf die Evolution keinen Einfluß, sondern lasse die Realisationen der Potenz der Urmonade sich selbst entfalten(338).

Nach diesem Begriff einer zureichenden, transzendenten Weltursache, d.h. Gottes, bleibt dieser als "unbewegter Beweger" (339), als bloßer Gesetzgeber hinter dem Schöpfungsakt zurück. Dieses Modell wäre also ohne weiteres mit dem herkömmlichen Materialismus zu vereinen.

Zugleich wird im Rahmen dieser Philosophie, mit Descartes davon ausgegangen, daß die übermateriellen Eigenschaften der empirischen Individuen, wie Leben, Sinnlichkeit, Fühlen und Denken, "Wechselwirkungen" zwischen der korpuskularen Materie und einer universalen, belebten, sinnlichen, fühlenden und denkenden Kraft bzw. Energie, d.h. Gott, ist.

Diese Auffassung entspricht etwa dem Begriff Newtons von der "geistigen Substanz".

Der Deismus postuliert also mit der ontologisch höheren Weltursache zugleich einen "erkenntnistheoretischen Dualismus".

Allein dieser Begriff einer transzendenten Weltursache vermag apriori, d.h. rational zu erklären, warum (!) es in der objektiven Welt lebende, denkende Wesen, wie z.B. das Ich, gibt.

Das subjektive Denken des Ichs ist danach eine Konkretisierung eines universalen Denkens. Diese Hypothese ist also nicht, wie der "Materialismus", genötigt, z.B. für das Denken des Ichs eine "creatio ex nihilo" zu postulieren.

Kant stellte daher richtig fest, daß der deistische Begriff einer zureichenden obersten Weltursache, d.h. Gottes, ein rein "regulatives Prinzip der Vernunft"(340) ist, der allerdings die objektive Gültigkeit des Begriffes nicht gibt(341).

Der Begriff Gottes als zureichende Weltursache ist somit ein völlig widerspruchsfreier, d.h. rationaler Begriff, der zudem partiell mit Bedeutungsinhalt aufgefüllt werden kann.

Da nämlich das Ich als Produkt bzw. Wirkung der Universalursache, d.h. Gottes, angenommen werden kann, kann zugleich gefordert werden, daß alle Eigenschaften des Ichs auch Eigenschaften seiner primären, zureichenden Ursache, d.h. Gottes, sind.

Der Begriff Gottes ist demnach dem Begriff des Ichs insoweit gleichgeordnet, als die ontologisch höhere Ebene alle Prädikate seiner Produkte in sich enthält.

Soweit der Begriff Gottes die Eigenschaften enthält, die sein Produkt, das Ich, enthält, sind beide Ebenen prinzipiell gleichrangig.

Insofern dagegen der Begriff Gottes den Begriff eines ontologischen Novums enthält, stellt er gegenüber dem Begriff des Ichs einen prädikativen Überschuß, d. h. eine ontologisch prinzipiell höhere Ebene dar, die prinzipiell kein Gegenstand möglicher Erfahrung und damit der Philosophie sein kann(342).

Da der Begriff Gottes also ein ontologisches Novum bezeichnet, zeigt er auch seine "präexistente und transzendente" Eigengesetzlichkeit(344).

Der Begriff Gottes als der Begriff des "zureichenden Grundes" (345) der Evolution ist also keineswegs vollständig außerhalb des Begriffes der Kausalreihe möglicher Erfahrungsgegenstände, sondern enthält als "Grenzbegriff"(346) etwas "Positives, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben", (d.h. der Evolution), "als zum Raum, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist er doch eine wirkliche, positive Erkenntnis"(347).

Soweit die postulierte, ontologisch höhere Ebene also zureichende Ursache der Erfahrungswelt ist, ist sie auch nicht prinzipiell aus dem Bereich möglicher Erfahrung ausgeschlossen.

Da aber Gott kein unmittelbar sinnlich gegebener Gegenstand ist, kann er nur nichtsinnlich, d.h. in rein privaten Empfindungen und Gedanken zum Objekt der niedrigeren Ebene werden.

Dies erweist sich durch das völlig empirische Phänomen des Glaubens, d.h. der rein subjektiven Überzeugung bzw. Erfahrung von der Realität eines sinnlich nicht faßbaren, ontologisch höheren Wesens.

D.h. "Gott ist für mich durch mich, für die Vernunft nur durch die Vernunft"(348). Apriori gilt also: "Gott ist (nur) ein Gegenstand des Menschen"(349). Der Glaube an das ontologisch höhere Wesen ist also nur subjektiv zureichend, objektiv hingegen unzureichend(350).

Der Begriff Gottes als zureichender Schöpfungsgrund ist ein regulativer Vernunftbegriff(351) und somit ein rationalistisches Ideal(352), was für eine begriffliche Konstruktion im Rahmen einer rationalistischen Philosophie völlig ausreicht. Die Hypothese der "Begrenzung des Erfahrungsfeldes" durch etwas, was nicht in ihr enthalten ist, ist eine Hypothese, "die der Vernunft .... noch übrig bleibt"(353).

#### 2.4.3 Der Theismus

Diese Erörterung leitet zu der zweiten Variante der transzendent fundierten Philosophien über. Es handelt sich dabei um den sog. "Theismus"(354).

Die theistische Hypothese behauptet nicht nur, wie der Deismus, eine zureichende, transzendente Welt- und Bewegungsursache.

Diese Hypothese meint zudem, daß diese ontologisch höhere

Schicht als ein "denkendes und zugleich sinnliches Wesen"(355) aktiv gestaltend in den evolutionären Prozeß eingreift. Insoweit enthält der Begriff des Theismus in prädikativer Hinsicht einen partiellen "Antropomorphismus"(356), da er davon ausgeht, daß der Universalgrund nicht nur zumindest alle die Eigenschaften enthalten muß, die seine Schöpfungen, wie z.B. das Ich, enthalten, sondern zudem davon ausgeht, daß der Schöpfungsgrund zweckgerichtet handelt, indem er die Welt laufend aktiv gestaltet.

Entsprechend dem Begriff des Deismus geht auch der Theismus davon aus, daß der Begriff der "ersten Bewegung" notwendig den Begriff eines "Beweggrundes"(357) enthält. Zugleich enthält der Beweggrund als Seinsursache zugleich den Begriff der "zureichenden Ursache" der Urmonade und damit des Universums.

Daraus folgt nun, daß sowohl der theistische, wie auch der deistische Begriff einer obersten, transzendenten Weltursache, rein konstruktive Vernunftsbegriffe sind, die durch Extrapolation des Begriffes des Ichs synthetisch-apriori deduziert werden können.

Zugleich wird deutlich, daß der Begriff z.T. prinzipiell außerhalb des Bereiches möglicher Erfahrung, und damit der Philosophie, liegen muß.

## 2.5 Vergleich der Transzendenzphilosophien mit den Immanenzphilosophien

Die transzendent fundierten Hypothesen sind gegenüber den immanenten Begriffsmodellen als widerspruchsfrei erkenntnistheoretisch vorzuziehen.

Folgende konstruktive Gründe sprechen apriori für die Annahme einer transzendenten Kausalursache.

Im Rahmen der Erörterung der immanenten Philosophien hatte sich das Problem der zeitlichen Unendlichkeit, d.h. der Ewigkeit, von Gegenständen möglicher Erfahrung sowie der creatio ex nihilo als prinzipiell unlösbar erwiesen.

Es fragt sich nun, ob im Rahmen der deistischen bzw. theistischen Philosophien das Problem der Ewigkeit bzw. creatio ex nihilo eine befriedigendere Lösung gefunden werden kann.

Es ist oben dargelegt worden, daß der Begriff der zeitlichen

Ewigkeit ein verdeckter Negativbegriff, d.h. ein abgeleiteter Leer- bzw. Scheinbegriff ist, der nur dadurch gebildet werden kann, daß er als Negation zeitlich endlicher Realitäten als objektiv existent gesetzt wird.

Nun gerieten die immanent fundierten Philosophien unausweichlich dadurch in die Antinomie, daß sie die aktuale Überzeitlichkeit, d.h. Ewigkeit, der Materie, also der Gegenstände möglicher Erfahrung, behaupten müssen.

Da nun der "Begriff" einer aktualen Unendlichkeit der Zeit auf keine Weise aus dem Begriff des zeitlich aktual endlichen Ichs apriori gewonnen werden kann, darf in einer rationalen Extrapolation des Begriffes des Ichs der Begriff der Ewigkeit als Eigenschaft von Erfahrungsgegenständen grundsätzlich keine Verwendung finden.

Der antinomischen Konsequenz, in die jede rein immanente Philosophie geraten muß, ist hingegen ein Begriffssystem enthoben, das eine transzendente Weltursache, d.h. ein ontologisch höheres Wesen, wie z.B. Gott, behauptet.

Lasse ich nämlich den "Begriff" der Ewigkeit in den überrationalen Bereich, d.h. in das ontologische Novum des höheren Wesens der transzendentalen Universalursache fallen, so ist der Scheinbegriff der Ewigkeit als ein begriffliches Problem der Immanenz, d.h. des Bereiches möglicher Erfahrung, eliminiert.

Als unbestimmte "Eigenschaft" (= x) eines postulierten transzendenten, höheren Wesens, d.h. Gottes, ist der Begriff der Ewigkeit prinzipiell keine Eigenschaft von Gegenständen möglicher Erfahrung, sondern die eines ontologischen Novums und damit grundsätzlich kein Problem für die Philosophie.

Die gleiche Erwägung hat hinsichtlich der creatio ex nihilo der nicht materiellen Eigenschaften der empirischen Welt, Denken, Leben, Sinnlichkeit, zu gelten.

Während den immanenten Metaphysiken, wie dem Materialismus oder Pantheismus, mit den Scheinbegriffen der Realität aktualer Ewigkeit und der creatio ex nihilo notwendig ein "irrationaler Rest" inhärent bleiben muß, kann die transzendent orientierte Philosophie diesen "irrationalen Rest" konstruktiv auflösen.

Es war oben gesagt worden, daß der Begriff der transzendenten Weltursache, insoweit er sämtliche Eigenschaften des Begriffes seiner Produkte, z.B. des Ichs, enthält, prinzipiell ontologisch gleichartig und damit prinzipiell Gegenstand möglicher Erfahrung, also etwas "Positives"(358) als eine Grenze selbst etwas ist, das das "Erfahrungsfeld" begrenzt, also noch zum Teil zu diesen gehört.

Soweit der Begriff des zureichenden Universalgrundes, d.h. Gottes, gegenüber dem Begriff des Ichs ein ontologisches Novum aufweist, ist der Begriff der höheren Seinsebene vollständig transzendent, d.h. prinzipiell kein Gegenstand möglicher Erfahrung, und damit kein Gegenstand der Philosophie.

Nun ist gezeigt worden, daß der Begriff der Überzeitlichkeit, d.h. der Ewigkeit für ein zeitlich endliches Wesen, notwendig ein bloßer "Scheinbegriff" bleiben muß, der nicht auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden kann.

Es bietet sich damit für die transzendent fundierten Theorien die konstruktive Möglichkeit an, die, bei Verwendung für Gegenstände möglicher Erfahrung irrationalen Begriffe der Unendlichkeit und der creatio ex nihilo, in den prinzipiell transzendenten, d.h. überrationalen Bereich des Begriffes einer obersten Weltursache, einer ontologisch höheren Ebene, zu transponieren.

Gibt es im Rahmen des Deismus bzw. Theismus somit kein immanentes Problem des "Unendlichkeitsbegriffes" bzw. der "creatio ex nihilo", da es sich hierbei um die prinzipiell unbestimmbaren Begriffe eines ontologischen Novums und damit um ein Scheinproblem handelt, so ergibt sich, daß der Begriff der ontologisch höheren Ebene, soweit sie partiell als prinzipiell transzendent gedacht wird, die konstruktive Möglichkeit bietet, die Antinomie der Unendlichkeit und der creatio ex nihilo als immanente Probleme zu beseitigen, wodurch immanent ein völlig rationales Weltbild gewonnen werden kann.

Damit zeigt sich, daß der Leerbegriff eines ontologischen Novums einer transzendenten Weltursache, d.h. Gottes, gerade durch seine teilweise Überrationalität die Basis eines rationalen Erklärungsmodelles für die Erfahrungswelt bilden kann.

Somit ergibt sich, daß allein die transzendent fundierte Metaphysik apriori zu einer immanent rationalen Rekonstruktion der Welt führen kann, da sie die Antinomie einer immanenten Unendlichkeit und der creatio ex nihilo auflösen kann.

Der überrationale, transzendente Teil des Begriffes Gottes ist somit conditio sine qua non eines immanent widerspruchsfreien, d.h. rationalen Weltbildes.

Diese Argumentation gilt nicht nur hinsichtlich des Leerbegriffes der "Unendlichkeit", sondern auch für die Frage der "erstmaligen Entstehung" der übermateriellen Prädikate des Ichs. Nur die Annahme eines Schöpfers auf einer ontologisch höheren Ebene, d.h. der Begriff eines u.a. denkenden, sinnlichen und belebten Gottes, schließt die Antinomie einer "creatio ex nihilo" aus.

Schon aus diesen rein konstruktiven, theoretischen Gründen gebührt der transzendenten Theorie apriori der Vorzug vor rein immanenten Begriffssystemen.

Der Begriff Gottes als "notwendiges Urwesen" bzw. "Ursache" ist daher nicht nur ein Postulat der "praktischen Vernunft"(359), sondern darüber hinaus auch ein "regulatives Prinzip"(360) der theoretischen Vernunft, um "darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendige Einheit in der Erklärung derselben zu gründen"(361).

Zugleich wird damit auch deutlich, daß diese Begriffskonstruktionen keinen "Gottesbeweis" im Sinne der Scholastik liefern können. Vielmehr ergibt die rationale Konstruktion lediglich den "abstrakten Begriff eines solchen Beweises".

Der Beweis selbst, d.h. der Nachweis der objektiven Gültigkeit dieser apriorischen Begriffskonstruktionen, kann nur empirisch erfolgen(362), da bei den Menschen Erkenntnis nur durch Verbindung von Anschauung und Verstand möglich ist.

Auf der theoretischen Basis der im transzendentalen Ich fundierten Philosophie ergibt sich somit folgender konstruktive Begriff der zureichenden höchsten Weltursache, d.h. Gottes:

def (de/caus) = def ((me) + ont. nov. x) + univ.

Nach alledem zeigt sich, daß durch die genealogische Methode, als theoretische Extrapolation des Begriffes des Ichs, d.h. durch synthetische Sätze apriori, also konstruktiv, die "drei transzendentalen Ideen"(363), der "Einheit des denkenden Subjekts", der "Einheit der Reihe der Bedingungen" sowie der "absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt"(364), in einen rational rekonstruierbaren Kausalzusammenhang gesetzt werden können.

Die "transzendente Seelenlehre", die "transzendente Weltwissenschaft" und die "transzendente Gotteslehre"(365) werden somit durch die Genealogie in einen rekonstruierbaren, d.h. rationalen Strukturzusammenhang gesetzt, der eine widerspruchsfreie Abbildung einer objektiven Außenwelt in Form einer "angewandten Konstitutionstheorie" ermöglicht(366).

Die Genealogie als konstruktive, philosophische Methode ermöglicht dieses Resultat, da sie erstmalig einen rationalen Begriff eines Kausalgesetzes geben konnte, mit dem man apriori über den Begriff des Ichs hinausgehen kann(367).

Es zeigt sich dabei, daß das ganze genealogische System ausschließlich eine strukturelle Extrapolation der im Ich apriori gegebenen Begriffe darstellt.

Da in dem ganzen Begriffsgebäude dieser rationalen Philosophie nur die im Ich selbst apriori vorfindlichen Begriffe Anwendung finden können, "kann nichts prinzipiell Neues in das System gelangen"(368). Das gefundene Begriffssystem stellt somit eine Gesamtheit deduktiver, d.h. "wahrheitskonservierender Erweiterungssätze"(369) dar, die als mathematische Abbildung aller Gegenstände möglicher Erfahrung eine "Metaphysik als Wissenschaft"(370) bildet.

Das gefundene System stellt daher den theoretischen Ansatz zu einem deduktiven "Einheitssystem aller Begriffe"(371) dar, das die Grundlage zur Realisation der Leibniz'schen Idee einer "mathesis universalis"(372), einer "ars combinatoria" bzw. einer "physica generalis" legt.

Dies macht deutlich, daß mit der Genealogie als einer mathematisch beschreibbaren Strukturwissenschaft, die von Kant geforderte konstruktive, d.h. wissenschaftliche Metaphysik gefunden ist.

Die Genealogie liefert in Umgehung des sog. "Hume'schen Argumentes" erstmals einen konstruierbaren, d.h. rationalen Begriff der Kausalität(373). Sie stellt demnach eine "evolutionäre Erkenntnistheorie"(374) dar, in der das von der Evolution hervorbrachte Ich die Natur theoretisch reproduziert.

Die objektive Welt, d.h. die Natur, ist das "Original", die Genealogie ist die "Kopie" bzw. "Nachahmung", d.h. eine "freie Wiederholung"(375).

"Auf diese Weise beginnt sich das Bild einer Welt zusammenzufügen, in der alles mit allem zusammenhängt"(376).

Die Welt erweist sich nach dieser Betrachtungsweise als ein vernetztes System, d.h. eine "organisierte Gesamtheit"(377) bewegender Kräfte. Durch die Genealogie wird die "Formentypik des evolutionären Prozesses" dargestellt(378). Mit Hilfe mathematischer Funktionen(379) kann der objektive Zusammenhang "organischer und bewegender Kräfte" rekonstruiert und so auf den konstruktiven Begriff einer "Weltorganisation"(380) gebracht werden.

Diese rationale Rekonstruktion der objektiven Welt macht deutlich, daß entgegen der Auffassung Hegels und seiner beiden sozialistischen und biologistischen Epigonen, des Marxismus und Nazismus, gerade nicht die "Dialektik", der Gegensatz, sondern der synthetisch-produktive Schöpfungs- und Zeugungszusammenhang das ontologische Grundprinzip des Seins bildet. Nicht das antagonistische, zerstörerische Prinzip der Dialektik von These und Antithese, sondern das "sympathische, schöpferische Prinzip von Zeugung und Geburt" bildet das oberste, ontologische Grundgesetz.

Daher stellt Feuerbach richtig fest, daß "die Liebe der wahre ontologische Beweis"(381) ist.

Demgegenüber hat die Dialektik im Rahmen der Evolution nur eine sekundäre, dienende Funktion.

Im Rahmen einer deistisch bzw. theistisch fundierten Metaphysik bildet der Begriff Gottes, als der zureichenden Schöpfungsursache des Universums, den theoretischen Ausgangspunkt des evolutionären Kausalzusammenhanges, der von jenem mittels der Evolution bis zum Ich führt.

Der Begriff des Ichs, als eine Schöpfung Gottes, stellt somit notwendig ein partielles Abbild des Begriffes des universalen Schöpfungsgrundes dar, da die Wirkung mit der Ursache ontologisch partiell gleichrangig sein muß. Gott als Begriff einer zureichenden Weltursache muß zumindest alle Eigenschaften enthalten, die seine Produkte, z.B. das Ich, enthalten.

### 3. METAPHYSIK 3. TEIL: DAS ICH UND DIE GESELLSCHAFT

#### 3.1 Transzendente Deduktion der Gesellschaft

Die genealogische Methode eröffnet nach alledem die theoretische Möglichkeit, durch synthetische Sätze apriori, d.h. konstruktiv, in einem abstrakten Regreß die Kausalstruktur des realen Progreß der Evolution deduktiv abzubilden. Es konnte dabei festgestellt werden, daß "der Mensch die Mitte ist in dem Blickfeld, aber zugleich auch im Bau des Universums"(382).

Das Ich als Element eines "Gewebes, eines Netzes"(383), ist als theoretische und praktische "copula"(384) Teil einer "kosmologischen Konstruktion"(385), die "jedes Ding nach rückwärts verlängert", und das "strebt, sich nach vorne fortzusetzen"(386).

So ergibt die Genealogie die mathematische Struktur eines quantitativen Entwicklungsgesetzes, d.h. einen "morphologischen Begriff"(387), der uns erklären kann, "wie die Evolution von Stufe zu Stufe fortschreitet"(388).

Auf diese Weise "erscheint die ganze Unermeßlichkeit des Raumes als der in einem Zeitpunkt X gedachte Schnitt durch den Stamm, dessen Wurzeln in den Abgrund der Vergangenheit tauchen und dessen Äste in die Zukunft reichen"(389).

Im Rahmen der genealogischen Konstitutionstheorie konnte somit durch Extrapolation des Begriffes des Ichs apriori ein struktureller Begriff aller Bedingungen des Ichs, d.h. des Universums, gewonnen werden.

Aus dem Begriff des endlichen Ichs konnte apriori allein der Begriff eines endlichen Universums und seiner zureichenden Ursache deduziert werden.

Nun ist evident, daß der Begriff des evolutionären "Progresses einen tatsächlichen Vorgang", eine stetige "Entwicklung" des empirisch noch nicht Vorhandenen aus dem Gegebenen bezeichnet(390).

Jede Realisation im Rahmen der Evolution muß demnach der Möglichkeit nach bereits vorher angelegt gewesen sein(391). Es kann nämlich nichts wirklich werden, was nicht auch möglich ist.

Die Genealogie als rationale Rekonstruktion der realen Struktur der Reihe der Bedingungen des Ichs bezieht sich demnach notwendig auf ein Antecedenz, ein Nicht-mehr, d.h. etwas jeweils Vergangenes(392).

Daher kann eine begriffliche Darstellung der Zukunft nicht als "Rekonstruktion" geleistet werden. Die Zukunft als Konsequenz der Gegenwart, d.h. als Noch-nicht(393), gibt nämlich keinen Abbildungsgegenstand, auf den eine begriffliche Konstruktion bezogen werden könnte.

Während also für die Vergangenheit die "Re-konstruktion" die angemessene Methode bildet, muß für die Zukunft die Projektion bzw. "Spekulation" angewendet werden(394).

Beide Methoden finden auch im Rahmen der empirischen Naturwissenschaften ständige Verwendung. Die begriffliche Rekonstruktion vergangener Zustände und Prozesse und ihrer Regelmäßigkeit macht die Erkenntnis der Naturgesetze möglich.

Die Anwendung dieser Gesetze für eine erwartete Zukunft macht statistische Voraussagen über zukünftige, regelhafte Prozesse der Natur möglich.

Die Spekulation als zeitlich "progressive Konstruktion" unterscheidet sich als solche nicht prinzipiell von der "regressiven Konstruktion", der Genealogie. Soweit es sich in beiden Fällen um eine abstrakte Extrapolation des Begriffes des Ichs handelt, stellen beide Begriffsbildungen logisch gleichwertige, rationale Strukturen dar.

Der Unterschied besteht lediglich darin, daß für die Genealogie empirische Bezugsobjekte fast vollständig gegeben werden können, was für die Spekulation nicht möglich ist.

In beiden Konstruktionen kommen jeweils ausschließlich die im Begriff des Ichs vorfindlichen Elementar-begriffe zur Anwendung. Hierbei handelt es sich um die dem Ich apriori gegebenen, rein privaten, eigenpsychischen und eigenphysischen Elementarerlebnisse sowie die Grundrelation der Kausalität.

Der Begriff des "transzendentalen Ich" bildet daher auch im Rahmen der Spekulation notwendig die theoretische "Basis"(395), das "Prinzip der Philosophie"(396).

Die Spekulation ist daher nicht minder Konstruktion, d.h. synthetisch-apriorische Begriffsbildung, als die Genealogie. Spekulative Sätze, die im Rahmen der Spekulation nach den Regeln der Logik gebildet werden, sind als "reine Strukturaussagen"(397) ebenso "richtige" Sätze wie die Genealogie.

Die Richtigkeit der Konstruktion besteht nämlich unabhängig von ihrer "Wahrheit", d.h. ihrem objektiven Zutreffen auf tatsächliche Gegenstände der Erfahrung(398).

Sowohl bei der Genealogie wie bei der Spekulation handelt es sich um hypothetische Begriffsmodelle, deren Erfolg allein in der "Anwendbarkeit" auf Objekte liegt(399).

Der methodische Unterschied zwischen Genealogie und Spekulation besteht allein darin, daß für die auf empirische Phänomene der vergangenheitsbezogenen Sätze der genealogischen Rekonstruktion in gewissem Umfang Falsifikationen bzw. Verifikationen gegeben werden können(400).

Diese Möglichkeit scheidet für die Zukunft, als dem ontologischen "Noch-nicht", naturgemäß aus.

Für spekulative Sätze, wie den induktiven Prognosen der empirischen Naturwissenschaften, können Bestätigungssätze allenfalls nachträglich geliefert werden.

Bei Sätzen dieser Art handelt es sich nämlich um bloße "Erwartungen", die sich aus empirischen Beobachtungen der Vergangenheit herleiten lassen.

Während also in der Genealogie die "ratio cognoscendi" der "ratio essendi" entgegenläuft(401), wird die Spekulation in die gleiche Richtung wie die des evolutionären "Vorganges" konstruiert. Die Spekulation läuft also parallel zur "ratio essendi" und ist wie diese progressiv auf die Zukunft gerichtet.

Die Spekulation ist somit entgegen der Genealogie keine spiegelbildliche, sondern eine gleichgerichtete Abbildung des evolutionären Progresses.

Die Spekulation als synthetisch-apriorische Begriffsbildung basiert, ebenso wie die Genealogie, notwendig auf dem vollständigen Begriff des Ichs, als der Basis aller Philosophie.

Der Begriff des Ichs war oben als der eines denkenden, emotio-

nal, sinnlichen, belebten, vierdimensionalen Wesens, d.h. eines denkenden Organismus bestimmt worden.

In Richtung des evolutionären Progresses zielend, legt auch die Spekulation ihr Augenmerk zunächst auf den ontologischen Grundsatz der Abstammung.

Dieser letztere Begriff eröffnet mit Whitehead zugleich den Begriff der Einbindung des Ichs in einen "Nexus von wirklichen Einzelwesen" in die "Klasse" gleichartiger Individuen(402). Der Begriff des Ichs als "ens creatum"(403) impliziert, wie oben gezeigt, notwendig den Begriff des "homo socialis" bzw. des "zoon politikon".

"Die Person verweist auf ihre Familie", d.h. auf einen organischen, intersubjektiven "Ordnungszusammenhang"(404). Das "Wesen des Menschen ist also nur in der Gemeinschaft geschaffen, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen, eine Einheit, die sich aber nur auf den Unterschied von Ich und Du stützt."(405).

Empirische Phänomene wie Sprache, Kunst und Wissenschaft etc. sind nur als intersubjektive, d.h. soziale Prozesse erklärbar(406).

Die Genealogie hatte bereits gezeigt, daß das "Ich als Mann sich notwendig auf ein anderes Ich oder Wesen, das Weib, bezieht. Die Anerkennung des Individuums, das ist notwendig die Anerkennung von wenigstens zwei Individuen"(407). "Also ist der Mensch ... die Welt des Menschen, Staat, Sozietät"(408).

Die ontologische Grundsituation des Ichs ist also gerade nicht, wie der Solipsismus und der Existenzialismus behaupten, die der Einsamkeit und der "Geworfenheit"(409).

Grundprinzip der Existenz ist vielmehr die intersubjektive Verbundenheit des Ichs. Der fundamentale Zeugungs- und Schöpfungszusammenhang stellt eine organische Beziehungsstruktur dar, durch welche die physische Welt zutreffend als eine "Gemeinschaft", als ein "sozialer Hintergrund"(410), beschrieben wird, in dessen "Solidarität" der Mensch "beheimatet" sein kann.

Eine lebende endliche Person verlangt also notwendig, apriori eine "unmittelbare Umgebung, die ein lebender und sozialer Nexus ist"(411).

Der "Begriff eines Einzelwesens bedeutet ein Element zu sein"

(412). Der Begriff des Ichs ist also der eines "Elementes in einer genetischen Relation in einer seriellen Ordnung"(413). Das Ich ist ohne seinen "sozialen Hintergrund"(414) apriori nicht widerspruchsfrei denkbar.

Somit zeigen sich "oberhalb der genealogischen Büschel politische und kulturelle Gebilde, eine Skala verwickelter Verbindungen der geographischen, der ökonomischen Bindungen, der religiösen Anschauung und der sozialen Institutionen"(415) als "überindividuelle Formen des Geisteslebens"(416).

Die verschiedenen Gruppenbildungen von Individuen bilden in ihrer strukturierten Gesamtheit die sog. Gesellschaft, den Staat als "Relationsgefüge von Menschen" inter- und überpersonale Produktions- und Erhaltungszusammenhänge(417), die das individuelle Leben erschaffen, fördern und erhalten.

Alle diese komplexen sozialen Strukturen bauen auf der o.g. "triadischen Fundamentalstruktur" von Vater, Mutter und Kind auf. Dies ist die primäre interpersonale, d.h. soziale Ordnung der ontologischen Erzeugungs- und Erhaltungsfunktion, die allen anderen zugrundeliegt.

Der somit aus dem Begriff des Ichs deduzierbare Begriff der Familie stellt, wie Kant zutreffend ausführt, einen Aspekt der Gesetzmäßigkeit der Evolution und ihrer Ursache dar.

"Es gibt nämlich nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der inneren Organisation zusammenhängt, ... dieses ist die Organisation beiderlei Geschlechtes"(418).

"Warum mußte ein solches Paar existieren? Die Antwort ist: Dieses macht allererst ein organisierendes Ganzes aus, ob zwar nicht in einem einzigen Körper"(419). Die "Zweiheit des Geschlechtes ... ist ein Mittel der Beschleunigung und Verstärkung jenes doppelten Effektes der Vervielfältigung und der Differenzierung"(420). Die Dualität der Geschlechter ist das "allgemeinste und beständigste und folglich bezeichnendste Mittel, derselben sich das Leben zu seiner Verbreitung bedient"(421).

"Die Vereinigung des Mannes und des Weibes macht die tätige Mitte des Ganzen und das Element, in die Extreme des göttlichen und menschlichen Gesetzes entzweit, ebenso ihre unmittelbare Vereinigung aus"(422).

Es kann also mit Hegel gesagt werden, daß in dem sozio-ontologischen, triadischen Grundgesetz Vater, Mutter und Kind, d.h.

in dem Begriff der Familie, ein Gesetz des Universalgrundes und somit in gewisser Weise "das göttliche Gesetz" waltet(423).

Eine oder mehrere der grundlegenden Dreiecksstrukturen, die auf einem Paar basieren können, bilden den strukturellen Begriff der Familie.

Hieran knüpfen sich die nach oben und unten sowie zur Seite konstruierbaren Relationen verwandtschaftlicher Beziehungen(424).

Es war oben gezeigt worden, daß sich diese interpersonalen Strukturen im Rahmen einer Konstitutionstheorie ohne weiteres logistisch-mathematisch darstellen lassen(425).

Auf der Grundlage der Genealogie ergibt sich daher folgender spekulative Grundsatz:

$$\begin{array}{c} \text{fam} = \text{me (masc.)} \times \text{me (fem)} \\ \swarrow \quad \searrow \\ \text{me (inf.)} \end{array}$$

Demnach lassen sich weitere, komplexere soziale Strukturen verschiedener Ebene auf triadischer Basis konstruieren. Diese lassen sich mit der zweiten, spekulativen Formel fassen.

Durch diese Strukturen quantitativer Komplexe von Individuen werden soziale Strukturen wie Familien, Familiengruppen, Gemeinden, Stämme, Nationen bzw. und Organisationen, Gruppen verschiedener theoretischer oder praktischer Zweckrichtungen abgebildet(426).

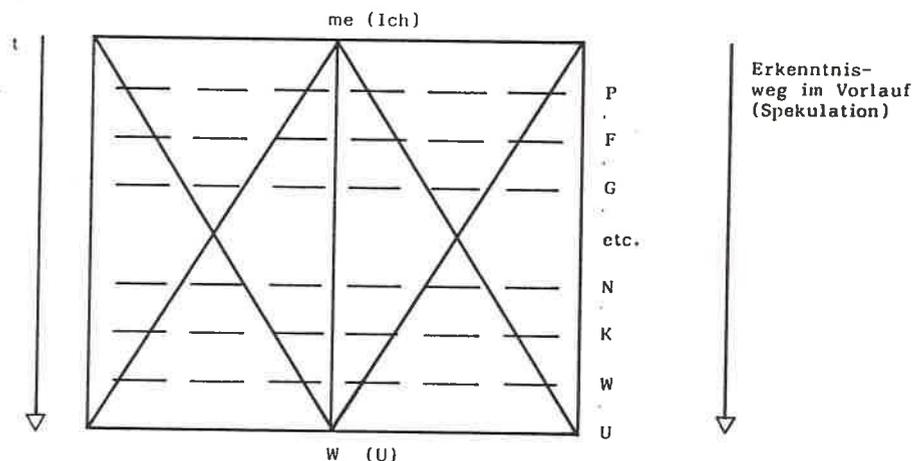
In allen diesen sozialen Gruppen bildet die Dreiecksstruktur das ontologische Grundmuster. Je zwei Elemente beliebiger struktureller Ebene ergeben gemeinsam eine höhere Struktur, z.B. bilden mindestens zwei Nationen gemeinsam eine inter- bzw. übernationale Gemeinschaft.

Die Dreiecksform der Familie bildet somit die soziale Basis- oder Mikrostruktur.

Demgegenüber ist der "Weltstaat"(427) der auf die Erde bezogene Begriff des sozialen Gesamt- bzw. Makrostruktur, die als umfassendste alle niedrigeren sozialen Strukturen enthält.

Da nun aus dem Begriff des endlichen Ichs apriori nur der Begriff eines endlichen Universums abgeleitet werden kann, ergibt

sich der Modellbegriff des "Universalstaates" als der denkbar höchste Oberbegriff aller sozialen Strukturen denkender Individuen.



- me = Ich als Grundelement der Sozialisation
- P = Paar
- F = Familie
- G = Gruppe (Clan, Gemeinde, etc.)
- N = Nation
- K = Kultur
- W = Weltstaat
- U = Universalstaat

Einer bestimmten Menge entspricht eine bestimmte Struktur.  
Je umfassender die Menge, desto komplexer die Struktur.

Nun basieren die sozialen Basis- bzw. Mikrostrukturen wesentlich auf der interpersonalen Relation des Zeugungs- und Abstammungszusammenhanges.

Diese ontologischen Beziehungen werden durch positive, subjektive und intersubjektive Empfindungen, wie z.B. Liebe, Freund-

schaft, Solidarität etc. ergänzt. Diese Empfindungen dienen der Schaffung, Erhaltung und Förderung des ontologischen intersubjektiven Grundzusammenhanges.

So ist z.B. für die Familie als "Element der Wirklichkeit der eigentümliche Zweck der einzelne als solcher"(428).

Die Fixierung der sozialen Regeln sachlicher und interpersonalen Beziehungen ergibt den Begriff von Konventionen, Sitte und Gesetz.

Der partiell regelhafte, soziale Prozeß stellt im Innenverhältnis eine Wechselwirkung von hierarchischen und gleichgeordneten Elementen und Strukturen wie z.B. private und öffentliche Kooperation der unterschiedlichsten Art dar, die die verschiedenen sozialen Abläufe positiv bzw. negativ bzw. neutral strukturieren.

Im Außenverhältnis können sich zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen synthetische und kooperative, aber auch dialektische, antagonistische Interaktionen entwickeln. Wenn die sozialen Prozesse nicht durch einvernehmliche Konventionen wie Verträge und Gesetze in stetige Abläufe geordnet werden, kann es zur sozialen Auseinandersetzung bis zu militärischen Konflikten kommen.

Nach alledem zeigt sich, daß das Ich in einem ontologischen Zusammenhang zu anderen Menschen und zur Natur steht.

Auf diesen Konnex richten sich auch die theoretischen und praktischen Aktivitäten der Kunst, der Wissenschaft und der Technik.

Die Künste verhelfen in ihren verschiedenen, auf die jeweiligen Sinne wie z.B. Gehör und Auge, gerichteten Ausprägungen, wie z.B. Musik und darstellende Kunst, zu ästhetischem Reiz und zu einer emotional-intellektuellen Wechselwirkung, die die Sensibilität des Menschen zu steigern vermag und so zu einer differenzierten Wahrnehmung bzw. einem neuen Erlebnis der Welt und zu deren Genuß führen kann.

Die Naturwissenschaften hingegen zielen auf die Entdeckung der Regeln raumzeitlicher Mengenverhältnisse empirischer Zustände und Prozesse, d.h. auf die Gesetze der Natur.

Die praktische, apparative Umsetzung dieser Erkenntnisse zum Zwecke der Förderung der praktischen Lebensbelange macht die moderne Technik aus.

Soweit sich die theoretischen Bemühungen auf das Subjekt bzw. die Gesellschaft richten, handelt es sich um die "Geistes- und Gesellschaftswissenschaften".

Das praktische Handeln im Hinblick auf die Gesellschaft macht die "Politik" im weiteren Sinne aus.

Die Gesamtheit dieser menschlichen Aktivitäten formt einen Gesamtprozeß, der den Begriff der "Geschichte" bzw. "Kultur" bildet.

Die Geschichte und die Kultur des Menschen stellt somit eine Fortsetzung der Evolution der Natur auf höherer Ebene(430) dar.

### 3.2. Teleologie

Somit zeigen sich die konstruktiven Methoden der Genealogie und der Spekulation nicht nur als strukturelle Abbildungen eines "Erdsystems", sondern eines "Weltsystems"(431).

"Dieses Weltsystem ist zugleich Weltorganisation. Es ist also ein notwendiger Gedanke, daß das ganze Weltall an der Erzeugung organischer Gebilde direkt oder indirekt beteiligt sein muß. Wenn auch nur ein einziger Organismus in der Welt existiert, so muß das ganze als zweckmäßig angesehen werden"(432).

Der Mensch "ist also immer ein Glied in der Kette der Naturzwecke ... aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder"(433).

"Somit ist der Mensch nicht bloß, wie alle organisierten Wesen als Naturzweck, sondern hier auf Erden als der letzte Zweck der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen von Vernunft"(433) aufzufassen.

"Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjektive Bedingung, nämlich die Tauglichkeit sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur. Also kann nur Kultur der letzte Zweck sein"(435).

Der Begriff des Zweckgesichtspunktes der Evolution ist also zumindest "tatsächlich dann gegeben, wenn sich die beabsichtigten Erklärungen auf Vorgänge im menschlichen Bereich beziehen, soweit an diesen Vorgängen handelnde Personen beteiligt sind"(436).

Der Begriff der "teleologischen Erklärung" impliziert dabei den Begriff der "kausalen Erklärung"(437). "Das Vorliegen bewußter Zielsetzung handelnder Wesen ist auch der einzige Fall, in dem von teleologischen Erklärungen gesprochen werden kann"(467).

Dies gilt schon apriori, da der Begriff des zweckmäßigen Handelns aus dem vollständigen Begriff des denkenden und belebten Ichs folgt.

Mit dem theoretischen Modellbegriff des immanenten Zieles der Evolution des endlichen Universums ist zugleich gesagt, daß mit Erreichung des Höchstpunktes die endliche Potenz der Urmonade zu ihrer höchsten, praktischen Entfaltung gelangt ist.

Demnach beinhaltet der Begriff des Zieles zugleich den des Endes eines endlichen Vorganges. Somit ist der Begriff des Zieles zugleich ein Grenzbegriff, der die vollständige Realisation eines Prozesses als Vergangenheit, d.h. "Nicht-mehr" in sich trägt.

Mit Erreichen des Zieles stellt sich notwendig die Frage nach der Zukunft, dem "Noch-nicht", jenseits des konstruktiven Höhe- und Endpunktes der Evolution.

Es zeigt sich somit, daß der Begriff des endlichen Zieles, ebenso wie der des Anfanges, die Frage nach der Transzendenz erzwingt.

Das Ende der spekulativen Konstruktion, als dem Begriff des Endes der evolutionären Progresses läßt die Antinomie des letzten Gliedes einer endlichen Reihe(438) aufbrechen.

#### 4. METAPHYSIK 4. TEIL: TRANSCENDENTALE DEDUKTION EINER RATIONALEN FINALURSACHE

Der Begriff des Zieles bzw. Endzweckes(439) einer endlichen Evolution gliedert sich im Rahmen der spekulativen Konstruktion, wie bei der Genealogie, in die Modelle eines immanenten oder eines jenseitigen Endzweckes.

##### 4.1 Der immanente Endzweck

Der immanente Begriff eines Zieles der Evolution gliedert sich im wesentlichen in drei weitere Unterbegriffe.

##### 4.1.1 Der Utilitarismus und Hedonismus

Die Vertreter der rein subjektiv ausgerichteten Immanenzphilosophien sehen die Erreichung einer höchstmöglichen Intensität und Dauer körperlicher und geistiger Lustzustände als den wesentlichen Zweck. Letzter Zweck des Lebens ist danach der Selbstzweck des Ichs.

Diese Philosophien in den Formen des "Epikuräismus", des Utilitarismus und des modischen "Hedonismus" suchen dem Verlangen des Ichs nach "Erfüllung durch Lust" dadurch Geltung zu verschaffen, daß sie die anderen Individuen, die Natur, die gesamte Welt, diesem subjektiven Zweck unterordnen. Dadurch werden die Welt und die darin lebenden Individuen und Menschen zum Objekt des subjektiven Lustverlangens gemacht. Die Welt wird dadurch begrifflich zum "Lustobjekt".

Wesentliche Bestimmung der Lustobjekte ist die der "Lusterfüllung" für das Subjekt. In dieser eingeengten Zweckbestimmung erschöpft sich für extreme Vertreter dieser Immanenzphilosophien letztlich der Sinn der Welt, ja sogar der Mitmenschlichkeit.

Die praktische Maxime dieses Weltbildes ist der egoistische Vorteil, dessen Leitspruch lautet: "private vices are public wealth".

Die theoretische Maxime bildet hingegen das Geld, und damit die allgemeine "Käuflichkeit" bzw. Verfügbarkeit zum Zwecke der Lust.

Da apriori in einem endlichen Universums stets nur endliche Objekte vorgefunden werden können, ergibt sich logisch, daß die sog. "Lustobjekte" und "Lustsubjekte" nur über eine endliche Kapazität zur Lusterfüllung verfügen.

Mit dem Verbrauch dieser Kapazität ist für die Vertreter dieser Philosophien die eigentliche Zweckbestimmung des Subjektes und der objektiven Welt fortgefallen. Dies bedeutet, daß die Untauglichkeit zur Erfüllung der Lust die Sinnlosigkeit des Subjektes und der objektiven Welt bedeutet.

Aus der Endlichkeit der Lustkapazität des Subjektes und der Objekte der Welt, und des daraus folgenden Sinnverlustes, ergibt sich der Begriff der "Wegwerfgesellschaft".

Sie stellt den Begriff der sozialen Verhaltensweise des "Ausbeutens" und "Verbrauches" der Subjekte und Objekte zum angenommenen höchsten Zweck, der Lusterfüllung, dar.

Das lustunfähige Individuum, der Alte oder Kranke, oder das luthindernde Individuum, der Embryo und das Kind, sind daher die erklärten oder unerklärten Feinde der hedonistischen Geisteshaltung. Euthanasie, permissive Abtreibung und Suicid, sowie Tötung auf Verlangen, sind logische Folgen des allgemeinen Utilitarismus und Hedonismus, die den modischen Maßstab des aktuellen Zeitgeistes für die "Selektion" des "lebensunwerten Lebens" bilden.

Da nun der Begriff des Ichs in jeder Hinsicht ein endlicher ist, müssen diese Philosophien als Extrapolationen des Begriffes des Ichs apriori auf den Begriff des Verbrauches der subjektiven Lustkapazität, d.h. Lebenskraft, hinauslaufen. Der Begriff des endlichen Ichs führt in der Zukunft notwendig auf den Begriff des Endens, d.h. des Todes. Angesichts dieses Sachverhaltes wird die Erhebung des Lustprinzipes zum eigentlichen Seinszweck in seiner Sinnlosigkeit deutlich. Rein immanent betrachtet, läuft das subjektive Sein des endlichen Ichs notwendig in den Begriff der Endlichkeit der Lust, des Endes, des Todes, und damit des Scheiterns aus.

So ist es nur konsequent, daß Freud zutreffend das der Verdrängung und Kompensation dienende Lustprinzip auf das "Nirwana-Prinzip" oder den "Todestrieb" zurückgeführt hat.

Da jede apriorische Extrapolation des Begriffes des endlichen Ichs rein immanent nur auf das Ende, d.h. den Tod, schließen kann, ist jede Immanenzphilosophie genötigt, den Tod als letzten

Zweck des Universums zu postulieren. Jede reine Immanenzphilosophie ist somit apriori eine "Philosophie des Todes". Dieses notwendige, begriffliche und praktische Scheitern auch des Lustprinzips, und damit der subjektiven Immanenzphilosophien, führt zu dem Begriff der "Verzweiflung" und damit ebenfalls, mangels bleibenden Seinszweckes, zum subjektiv motivierten Nihilismus. Hierin liegt die Ursache dafür, daß die Vertreter der hedonistischen Philosophien häufig zu den zirkulären Weltmodellen der pessimistischen Immanenzphilosophie tendieren.

#### 4.1.2 Die "pessimistischen" Immanenzphilosophien

Das "pessimistische" Modell der Finalursache im Rahmen der Immanenzphilosophie legt die spekulative Konstruktion zugrunde, daß spätestens nach Erreichen des denkbaren Höhepunktes der Evolution des Universums, z.B. des "Universalstaates", die endliche Potenz der Urmonade nach vollständiger Realisation aller in ihr enthaltenen Möglichkeiten erschöpft sei. Nach Erreichen des Finalpunktes der Evolution sei daher eine Weiterentwicklung begrifflich nicht darstellbar. Es müsse daher davon ausgegangen werden, das Universum werde, nach Überschreiten des evolutionären Höhepunktes, untergehen.

Da nun die Evolution als ein quantitativer Vervielfältigungs- und Expansionsprozeß und zugleich als ein qualitativer Komplexions- und Entfaltungsprozeß anzusehen sei, müsse nach der pessimistischen "Katastrophentheorie" der Begriff des Unterganges des Universums, als der Negation der Entstehung, als ein quantitativer Kontraktionsprozeß und eine qualitative Reduktion angesehen werden.

Demgemäß hätte der Untergangsprozeß als Umkehrung der Entstehung die Struktur einer quantitativen und qualitativen Minimierung. Der denkbare Minimalpunkt eines Universums muß aber, wie oben gezeigt, mit dem Begriff der Urmonade beschrieben werden.

Während also der Begriff der Evolution als eine Entfaltung und Realisierung der universalen Potenz in Form einer quantitativen Expansion und qualitativen Komplexion zu betrachten ist, muß im Rahmen der spekulativen Begriffskonstruktion deren pessimistische Variante als das Modell einer allgemeinen Potenzialisierung, d.h. Auflösung bzw. Zerstörung der Realität, angesehen werden. Demnach fielen der Begriff des Zieles der Evolution im Rahmen

der pessimistischen Modellvorstellung mit dem Begriff der Ursache, d.h. des universalen Kausalgrundes, der Urmonade, zusammen.

Der Finalpunkt der Evolution wäre nach dieser Theorie die "Endmonade", d.h. zugleich universale Potenz, die möglicher Kausalpunkt für einen weiteren Weltumlauf sei, et cetera in indefinitum.

Die pessimistische Variante der spekulativen Konstruktion, die "Katastrophentheorie", stellt also den Begriff des Zieles der Evolution mit dem Begriff des Anfanges der Evolution gleich. Nach diesem zirkulären Modell fallen sowohl die Kausal- wie die Finalursache in den ontologischen Begriff einer universalen Möglichkeit, der Ur- bzw. Endmonade.

Es ist offenkundig, daß diese Immanenzphilosophie die Ewigkeit der Urmonade, d.h. eines Gegenstandes möglicher Erfahrung, behaupten muß. Die pessimistische Variante der Immanenzphilosophie enthält also einen Irrationalismus, der dadurch entsteht, daß man im Rahmen der begrifflichen Extrapolation des Begriffes des endlichen Ichs unzulässig über diesen Begriff hinausgeht und die zeitliche Unendlichkeit als Eigenschaft von Objekten möglicher Erfahrung behauptet.

Zudem müßte diese Philosophie die creatio ex nihilo der ersten Bewegung und der nichtmateriellen Eigenschaften, wie z.B. Denken und Leben, postulieren. Dieses Postulat ist aber antinomisch und daher als irrational abzuweisen. Im Rahmen der Prädikat-subtraktion waren diese Begriffe eliminiert worden. Sie können daher ohne Verstoß gegen die rationale Methode nicht erneut verwendet werden.

Da dieser Verstoß gegen die Methode einer rationalen Philosophie, als einer apriorischen Extrapolation des Begriffes des Ichs, nicht zulässig ist, ist die "pessimistische" Variante der Immanenzphilosophie als antinomisch und daher irrational zu verwerfen.

Hinzu kommt, daß im Rahmen des zirkulären Weltmodells der Zweck der Evolution nicht über ihren Grund hinausführen kann. Demnach muß eine solche Welt als letztlich "zwecklos" angesehen werden, denn der Begriff des Zweckes besagt, daß ein solches Ziel auf einer höheren Ebene liegt als die der Ursache. Ein Prozeß ist also zweck- und daher sinnlos, wenn der zu erreichende "Zweck" mit dem Ausgangspunkt zusammenfällt.

Das konstruktive Bild einer solchen sinnlosen, zirkulären Welt der "ewigen Wiederkehr" entspricht auffällig den philosophischen Vorstellungen des "Hinduismus" und verschiedenen modernen Philosophien, wie z.B. die eines Nietzsche(440).

Dieses Weltmodell geht von einer ewigen und damit sinnlosen Wiederholung immer gleicher oder ähnlicher Weltumläufe aus. In einer solchen Welt einer ewigen Wiederholung gibt es mangels eines über diese hinausweisenden, bleibenden, positiven Zieles, keine letzte Erfüllung, keine Erlösung.

Die Befreiung des Ichs aus der Sinnlosigkeit des Seins, als ewiger Wiederkehr, vermag nach diesem Weltbild nur der endgültige Ausstieg aus dem Lebenskreis, d.h. das Nichts, das "Nirwana" zu sein.

Im Rahmen der rationalen Extrapolation des Begriffes des endlichen, d.h. sterblichen Ichs(441), kann apriori nur der Begriff eines endlichen Universums gewonnen werden. Daher kann im Rahmen eines zirkulären Weltmodells der Ausweg aus dem Zwang von ewiger Geburt und Tod nur der Begriff des "Nichts" sein. Hierbei handelt es sich nur um einen "leeren Begriff ohne Gegenstand"(442).

Die pessimistische, zirkuläre Immanenzphilosophie fällt somit in metaphysischer mit einem Irrationalismus und in ethischer Hinsicht mit der Philosophie des "Nihilismus"(443) zusammen, der mangels eines sinngebenden Zweckes genötigt ist, die Sinnlosigkeit der Welt zu postulieren. Dieses Begriffsmodell ist nach alledem abzulehnen. Diese Situation läßt die Frage nach alternativen Philosophien entstehen, die den theoretischen Begriff einer "Hoffnung" implizieren können.

#### 4.1.3 Die "optimistischen" Immanenzphilosophien

##### Der Kollektivismus

Die "optimistische" Variante der Immanenzphilosophie weicht von der vorgenannten dadurch ab, daß sie den Begriff eines bleibenden, positiven, immanenten Zieles der Evolution postuliert. Die kollektivistische Variante der Immanenzphilosophie fordert also eine höhere Seinsebene als Zweck und Erfüllung der Evolution.

Diese immanente, spekulative Konstruktion stellt den Begriff einer "endzeitlichen Erfüllung" im Diesseits, d.h. den Begriff eines "Paradieses auf Erden" als Zweck des Universums auf. Die unter diesem Begriff zu subsumierenden Philosophien hegen die theoretische Hoffnung, es werde praktisch möglich sein, den evolutionären Progress nach Erreichen des denkbaren Höhepunktes der Evolution in eine statische Welt einmünden zu lassen.

Demnach stellen diese immanenten Philosophien nicht nur das Postulat auf, es werde der Gemeinschaft der denkenden Individuen des Universums, d.h. der "Gesellschaft" praktisch möglich sein, die Evolution zu einem positiven, d.h. glückhaften Endzweck zu führen und dadurch zu vollenden. Die optimistischen Immanenzphilosophien fordern zudem, daß dieser hypothetische Idealzustand einer endzeitlichen Erfüllung im Diesseits vor einem allgemeinen Untergang des Kosmos bewahrt werden könne.

Der konsequente Begriff eines solchen konstruktiven Weltmodelles impliziert im Extrem die Idee, es werde der universalen Gesellschaft aller denkenden Individuen möglich sein, alles theoretisch Wissbare zu wissen(445) und demzufolge alles praktisch Machbare tun zu können. Der Begriff der "optimistischen" Immanenzphilosophie fordert letztlich eine kollektive Allwissenheit und damit Allmacht(446).

Sie verlangt darüber hinaus, daß es möglich sein werde, die denkenden Individuen im evolutionären Progreß insgesamt zu Individuen einer ontologisch höheren Stufe umzuformen.

Diese Vorstellung deckt sich mit den in der Philosophiegeschichte bekanntgewordenen, politischen Forderungen nach dem "neuen Menschen"(447) bzw. dem "Übermenschen"(448), der über den gegenwärtigen Stand der Evolution planmäßig transzendiert wird. Diese Vorstellung fordert konsequent z.B. die Züchtung des Menschen notfalls mit Hilfe der genetischen Normierung(449).

Eine solche Vorstellung von der Evolution des Menschen postuliert, daß nicht nur der individuelle Mensch, sondern auch die Gesellschaft, d.h. die Geschichte "machbar" und damit "Objekte" politischen Handelns seien. Es handelt sich um den Begriff des von transzendenter Bindung befreiten, prometheischen, d.h. "entfesselten" Menschen, wie er aus den historischen Beschreibungen der Turmbauer von Babylon, "des Fürsten" von Machiavelli, des zukünftigen Übermenschen des "Marxismus" und des "Nazismus", bekannt ist.

Eine solche hypothetische Zukunft müßte im Extrem die intellektuelle und technische Fähigkeit bringen, den Untergang des Universums zu verhindern.

Nur durch eine vollständige Revolution der "conditiones humanae" und die Zerstörung der natürlichen Bindungen, kann es nach dieser Vorstellung begrifflich möglich sein, den postulierten idealen Menschen und damit den "paradiesischen" Endzustand des Universums zu erreichen und bleibend zu konservieren.

Es muß nach diesem konstruktiven Begriff einer "optimistischen" Immanenzphilosophie zur Erreichung des postulierten Endzweckes möglich sein, den Prozeß der Evolution selbst grundlegend umzugestalten. Die Immanenzphilosophie läuft also, konsequent zu Ende gedacht, letztlich auf die Forderung hinaus, der zukünftige "Übermensch" werde gleichsam "demiurgische" Fähigkeiten erlangen, die praktisch eine Neuschöpfung des Universums nach den Bedürfnissen des Menschen insgesamt ermöglichen sollen.

Die Immanenzphilosophie zielt in ihrem verstiegensten Extrem auf die bizarre Vorstellung, der "zukünftige" Mensch werde selbst ein demiurgischer "Kosmo-Kreator" sein(450). Die konsequente, "optimistische" Immanenzphilosophie stellt letztlich also die anmaßende "Hoffnung" auf, der Mensch werde aus eigener Kraft, d.h. im evolutionären Prozeß, eine ontologisch höhere Ebene erreichen, d.h. aber, "gottähnlich" oder "gottgleich" werden.

Diese theoretische Zielvorstellung führt notwendig zu einem praktischen "Totalitarismus" und "Kollektivismus". Um nämlich diese Vorstellung einer idealen Zukunft, durch vollständige Umgestaltung des Menschen, der Gesellschaft und der Natur, politisch-praktisch realisieren zu können, ist es erforderlich, alle praktischen Hindernisse, die einem solchen vorgestellten Zweck entgegenstehen, zu beseitigen.

Die theoretisch-historische und praktisch-politische Methode dieser optimistischen Immanenzphilosophien ist folgerichtig das antagonistische Prinzip der "Dialektik"(451), deren leninistische bzw. nazistische Anwendung behauptet, jede "positive", historische Entwicklung könne nur durch "Vernichtung" der Gegner dieser Entwicklung erreicht werden.

Demnach ergibt sich für diese dialektischen, antagonistischen Begriffsmodelle die praktische Konsequenz, den sozialen "Klassenkampf"(453) oder den biologischen "Rassenkampf"(454) zum Grundprinzip der Geschichte zu erheben.

Die kollektivistischen Varianten der optimistischen Immanenzphilosophie erheben somit die "Diktatur des Proletariats"(455) bzw. die "Herrschaft des Übermenschen" zum wesentlichen Mittel politischen Handelns. Die damit planmäßig verfolgte Zerstörung des "Klassenfeindes" bzw. des "Untermenschen" kann dabei zum Tagesziel der politischen Praxis werden.

Die Vertreter der "optimistischen" Immanenzphilosophien sehen sich zur Erreichung ihres Zieles eines "höheren Menschen" erforderlichenfalls genötigt, alle Menschen "auszuschalten", die nicht willens oder in der Lage sind, das angebliche "Paradies auf Erden" zu erreichen.

Demgemäß ist der theoretische Leitsatz solchen praktisch-politischen Handelns die Gewalt, der "Terror". Nach dieser Vorstellung kommt letztlich die "politische Macht aus dem Gewehr"(456).

Die Resultate der praktisch-politischen Anwendung der dialektischen und antagonistischen Philosophien sind verheerend. Seit Übertragung der dialektischen Weltanschauung Hegels(457) in die ideologisch-politische Praxis wurde die Geschichte als "Kampf der Gegensätze" verstanden. Dutzende Millionen von Menschen haben für den Irrglauben der politischen Theoretiker des Marxismus und Nazismus mit dem Leben bezahlen müssen.

#### 4.2. Der transzendente Endzweck. Theologie 2. Teil.

Gegenüber den vorgenannten Varianten der Immanenzphilosophien weist der spekulative Begriff eines obersten Zieles der Evolution in Form transzendent ausgerichteter Philosophien erhebliche, theoretische und auch praktische Vorzüge auf.

Soweit die transzendent fundierte Spekulation einen Strukturbegriff der historischen Evolution konstruiert, zeigt sich naturgemäß keine strukturelle Abweichung zu den rein immanent fundierten Philosophien.

Beide Philosophien enthalten hinsichtlich der Strukturbeschreibung von Gegenständen möglicher Erfahrung keinerlei Abweichungen.

D.h. auch im Rahmen der auf einen transzendenten Zweck ausgerichteten Philosophien wird der evolutionäre Fortschritt in Form einer wissenschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklung bejaht.

Die transzendent ausgerichteten Philosophien bestreiten jedoch entgegen den kollektivistischen Immanenzphilosophien, daß es den Individuen der Art "me" möglich sein werde, evolutionär, d.h. aus eigener Kraft, eine ontologisch höhere Ebene, wie z.B. den "Übermenschen", aus sich heraus zu realisieren.

Dies entspricht völlig den Anforderungen, die an eine rationale Spekulation zu stellen sind. Diese darf sich nämlich bei der abstrakten Beschreibung von Gegenständen möglicher Erfahrung nur auf die Begriffe stützen, die apriori im Begriff des Ichs enthalten sind.

Der Begriff des Übermenschen stellt jedoch den Begriff eines Wesens dar, der gegenüber dem Begriff des Ichs einen prädikativen Überschuß, d.h. ein ontologisches Novum, aufweist.

Da es ausgeschlossen ist, aus dem Begriff des Ichs apriori einen Begriff zu gewinnen, der nicht in diesem apriori enthalten ist, muß der Begriff des "Übermenschen" als Begriff eines Gegenstandes möglicher Erfahrung als irrational abgewiesen werden.

Ein solcher spekulativer Begriff einer ontologisch höheren Ebene wäre allenfalls dann apriori zulässig, wenn man das ontologische Novum (= x) für ein überrationales, d.h. transzendentes Wesen, wie z.B. Gott, fordern würde.

In diesem Falle wäre nämlich eine irrationale Konstruktion im Sinne eines logischen Widerspruches begrifflich ausgeschlossen, da es sich bei dem Begriff eines überrationalen Wesens niemals um einen Irrationalismus handeln kann.

Es ist also keine unzulässige, sondern eine logisch zulässige Grenzüberschreitung, wenn man für ein ontologisch höheres Wesen, wie z.B. Gott, Eigenschaften (= x) fordert, die im Begriff des Ichs nicht enthalten sind.

Da nun die progressive Extrapolation des Begriffes des Ichs, die Spekulation, zu dem Begriff einer endlichen Evolution gelangen muß, stellt sich auch für die transzendente Spekulation die Frage nach dem obersten Zweck der Geschichte der denkenden Wesen und des Universums.

Es ist klar, daß der Begriff eines transzendenten Zieles oder Zweckes der Evolution auf den Begriff einer transzendenten, ontologisch höheren Ebene, d.h. auf den Begriff des "Deismus" oder "Theismus" hinauslaufen muß.

Diese "spekulativen Vernunftbegriffe" einer höheren Seinsebene als Zweck des Universums gehen davon aus, daß es für die ontologisch niedrigere Ebene nicht möglich sei, aus eigenem Vermögen die höhere Ebene erkenntnistheoretisch oder praktisch zu erreichen.

Dies würde nämlich bedeuten, daß das Ich selbst eine ontologisch höhere Ebene erreicht bzw. selbst produziert. Demnach müßte die ontologisch höhere Ebene ex nihilo im Ich entstehen können.

Eine solche Überlegung enthielte jedoch keine rationale Konstruktion und muß wegen Verstoßes gegen den ersten ontologischen Grundsatz als antinomisch abgewiesen werden. Denn aus dem Begriff des Ichs kann apriori kein Begriff abgeleitet werden, der nicht in diesem selbst apriori gegeben wäre.

Demnach kann die zureichende Kausal- und die Finalursache des Universums nur insoweit den genealogischen und spekulativen Konstruktionen zugänglich sein, als diese jedenfalls auch die Prädikate enthalten, die auch im Ich, als dem Produkt der Universalursache, enthalten sind.

Da die für eine rationale Philosophie apriori zur Verfügung stehenden Begriffe abschließend durch den Basisbegriff des Ichs festgelegt sind, kann eine Fortsetzung der Konstruktion nur in inter- bzw. überpersonalen Strukturen erfolgen. Dies ist im Rahmen der Immanenzphilosophie bei der begrifflichen Rekonstruktion sozialer, d.h. überpersonalen Komplexe geschehen.

Im Zusammenhang einer transzendent fundierten Philosophie ist jedoch der Begriff einer ontologisch höheren Schicht soweit wie möglich spekulativ zu konstruieren. Danach könnte folgender Begriff einer transzendenten Finalursache postuliert werden: Es kann also apriori konstruiert werden: "Das transzendente Ziel der Evolution, der Punkt "Omega"(458), wird dann erreicht, wenn das individualisierte, personale Bewußtsein sich mit dem universalen Bewußtsein verbindet. Die "Addition allen Bewußtseins" (459) durch Omega, d.h. Gott, hat also eine allgemeine "Noogenese"(460) zum Ziel.

"In dem Begriff Gottes findet also eine Konzentration eines bewußten Universums aus den konvergierenden Strahlen von Millionen von elementaren Brennpunkten"(461), d.h. eine geistige Synthese, statt.

Ziel der Evolution wäre somit das Einswerden des privaten Bewußtseins mit einer "transzendenten, präexistenten", universalen Finalursache(462). Zweck des personalen Bewußtseins ist also, selbst universal, d.h. gottähnlich bzw. -gleich zu werden (463). Die postulierte, ontologisch höhere Finalursache, "der Punkt Omega, enthüllt sich uns am Ende des Vorganges, in dem Maße, als der Aufbau der Synthese in ihm auf seinen Gipfel gelangt"(464). Doch beachten wir, daß "er unter dem Gesichtspunkt der Evolution sich nur halb zeigt. Er ist das letzte Glied der Reihe und doch zugleich außerhalb der Reihe"(465).

Soweit der Begriff Gottes also ein ontologisches Novum impliziert, bleibt der Begriff für das Ich apriori notwendig leer.

Der Begriff Gottes ist für das Ich somit nur partiell mit einem Sinn auffüllbar. Soweit also der Begriff Gottes einen Grenzbegriff für den Bereich möglicher menschlicher Erfahrung darstellt, soweit enthält dieser Begriff auch eine "positive Erkenntnis". Die Prädikate der zureichenden Universalursache, d.h. Gottes, enthalten notwendig auch den Begriff seiner Wirkungen bzw. Produkte, d.h. auch des Ichs. Daher besteht zwischen dem Begriff der Universalursache und dem Begriff seiner Produkte notwendig eine teilweise ontologische Deckung.

Daraus folgt im Umkehrschluß, daß der Begriff Gottes notwendig auch im Begriff des Ichs partiell enthalten ist. Die Begriffe von Ich und Gott, d.h. Wirkung und Ursache, stehen somit in einem teilweisen Abbildungsverhältnis(466).

In diesem engen Rahmen geht man bei der Erörterung des Begriffes Gottes also nicht über den Begriff des Ichs hinaus(467).

Da die genealogische und spekulative Konstruktion des Begriffes Gottes als Kausal- bzw. Finalursache des Universums nicht über den Begriff der theoretischen Basis, d.h. den Begriff des Ichs, hinausgehen kann, zeigt sich z.B. der theistische Begriff Gottes als der eines universalen, sinnlichen, denkenden Wesens.

Dieser partielle "Antropomorphismus" des Begriffes Gottes ist nicht nur zulässig, sondern notwendig, da es sich bei diesem abstrakten Vernunftbegriff einer zureichenden Weltursache um eine Extrapolation des Begriffes des Ichs handelt.

Die Kritiker dieses theoretischen Begriffes Gottes verkennen, daß jeder empirische und abstrakte Begriff einer objektiven Außenwelt subjektiv fundiert ist und daher einen zumindest partiellen

Antropomorphismus enthalten muß(468), da, wie Kant richtig feststellt, die Seinsformen des Ichs zugleich Formen der Wahrnehmung und damit zugleich auch die Formen des Wahrgenommenen, d.h. der Natur, sein müssen.

Die Feststellung, daß Wahrnehmung, Wahrnehmendes und Wahrgenommenes apriori eine erkenntnismäßige Einheit bilden, macht deutlich, daß der Antropomorphismus jeder menschlichen Erkenntnis zwingend zugrundeliegt.

Es ist dabei z.B. zu bedenken, daß für das Ich die empirische Welt ausschließlich Varianten der Eigenschaften enthält, die es apriori in sich selbst vorfindet. Das sind nämlich: Denken, Gefühl, Sinnlichkeit, Leben und Raum-Zeit.

Demnach enthält der Begriff Gottes den vollständigen Begriff des Ichs. Der Unterschied besteht allein darin, daß Gott nicht als eine konkrete, sondern als eine universale Person gedacht wird, die gegenüber dem Begriff des Ichs zugleich mindestens ein ontologisches Novum = x aufweist.

Der Strukturbegriff Gottes als Finalursache der Evolution lautet somit wie folgt:

def (De fin) = def ((me) + ont. nov. X) + univ.

Setzt man nun voraus, daß der Begriff des obersten Zieles der Evolution eine ontologisch höhere Ebene impliziert, so ergibt sich, daß diese als Final- und Kausalursache gegenüber der Evolution ontologisch unabhängig ist(469). Für die eigengesetzliche, unabhängige Seinsebene bildet das Ich, als ontologisch niedrigere Ebene, einen Erkenntnisgegenstand.

Hingegen bildet die ontologisch höhere Ebene für die niedrigere nur einen partiellen Erkenntnisgegenstand, d.h. auch einen teilweisen Leerbegriff.

Setzt man nun die ontologisch höhere Ebene als eine universale lebendige, sinnliche und denkende Kraft, so stellt das Ich als ontologisch niedrigere Ebene ein mögliches Objekt des Denkens und auch Handelns der ontologisch höheren Ebene dar.

Denkt man sich nun die universale, ontologisch höhere Ebene als konkrete Personifikation auf der Seinsebene des Ichs, so hat man den reinen Vernunftbegriff Jesu Christi (470). Die "Christologie" ist somit der praktische Begriff einer theistischen Antropologie.

Der Begriff des "Sohnes Gottes" steht, zwar nicht im biologischen Sinn, für den rein konstruktiven Begriff eines ontologisch höheren Wesens, das aus freiem Willen in der Form eines ontologisch niedrigeren Wesens erscheint, zugleich aber wesentlich Teil der ontologisch höheren Ebene bleibt. Die ontologisch höhere Ebene kann also Gegenstand möglicher Erfahrung für die niedrigere Ebene werden, sich also "offenbaren", soweit jene die Prädikate der niedrigeren Seinsebene enthält.

Demgemäß bedeutet der Begriff der Person Jesu Christi abstrakt zugleich den vollständigen Begriff des Ichs und darüber hinaus ein ontologisches Novum, das nicht Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann.

Der konstruktive Begriff des Christus lautet somit wie folgt:

def (Chr.) = def (me + ont nov).

Demgemäß enthält der konstruktive Begriff des Christus vermittels des ontologischen Novums den spekulativen Begriff eines ontologischen "Brückenschlages" von einer höheren, universalen zu einer niedrigeren, konkreten Seinsebene.

Der Begriff Christi steht also für den abstrakten Vernunftbegriff einer "immanenten Spitze des menschlichen Kegels"(471) und zugleich für den konstruktiven Begriff eines transzendenten, höheren, d.h. göttlichen Wesens.

Christus als "pontifex maximus", d.h. Brückenschläger zwischen Gott und Mensch, enthält damit zugleich den Begriff des Zweckes der Evolution, nämlich die Verheißung der Vollkommenheit: "Ihr werdet sein wie ich"(472).

Dieses ontologisch höhere Sein, das den Individuen der Art "me" damit als oberster Seinszweck in Aussicht gestellt wird, kann nach diesem konstruktiven Begriff jedoch nicht evolutionär, d.h. z.B. durch Arbeit, sondern allein durch den freien Willen der höheren Seinsebene, d.h. durch "Gnade"(473) erreicht werden.

Der Begriff der Gnade bedingt den der "Würde". Würdig ist, der die Gnade annimmt, d.h. die höhere Ebene aus freiem Entschluß akzeptiert, d.h. für verbindlich anerkennt, d.h. unter anderem, eine unerkennbare Transzendenz als objektiv gegeben anerkennt, also "glaubt"(474).

Aus diesem konstruktiven Begriff der Erreichung der ontologisch höheren Ebene aus Gnade folgt somit, "gerecht geworden sind wir durch den Glauben"(475).

Setze ich den Begriff Gottes als eine universale, denkende und lebendige Kraft, so bedeutet dies den universalen Zusammenhang dieser Energie. Der universale Energiezusammenhang impliziert zugleich den Begriff der "Allgegenwart" bzw. "Allheit".

Der Begriff der Allgegenwart einer zugleich denkenden und lebendigen Energie bedeutet zugleich "Allwissenheit" und "Allmacht"(476).

Zugleich fällt in den Begriff dieser universalen "Einheit" der Begriff der Widerspruchsfreiheit, das heißt Aufhebung der Subjekt-Objektpaltung, und damit die Abwesenheit der "Negation". Die Abwesenheit der Negation, des Widerspruches, und damit auch der Möglichkeit des Bösen, impliziert(477) zugleich den Begriff des höchsten "Guten"(478) und damit den Begriff des höchsten "Glückes" und der "Liebe".

Da nun das Ich als ein individuelles, denkendes, belebtes Kraftfeld, d.h. als Konkretisierung der universalen, personalen "Kraft", als ein "Abbild Gottes"(479), notwendig als "frei" zu bestimmen ist, ergibt sich für das Individuum die reale Möglichkeit, in Abwendung von den Prinzipien der ontologisch höheren Ebene, in antagonistische Beziehungen zu dieser, zu anderen Individuen und zur empirischen Welt zu treten.

In dieser dialektischen und widersprüchlichen Beziehung zwischen Welt und Ich, zwischen Subjekt und Objekt liegt die tatsächliche und begriffliche Basis des Gegensatzes und damit des moralisch Bösen.

Die begriffliche Möglichkeit des Bösen ergibt sich rein konstruktiv aus den Begriffen der Freiheit und der Vielheit der zum Teil gegensätzlichen Zwecke endlicher Individuen.

Damit fällt der Begriff des monadisch strukturierten, empirischen Ichs aus dem Begriff der universalen Person Gott, und damit aus dem notwendig Guten heraus. Diese Trennung vom universalen Guten, d.h. die "Sünde", stellt somit eine begrifflich notwendige Implikation des Begriffes des endlichen Ichs dar.

Zugleich enthält der Begriff der Universalität den Begriff des widerspruchsfreien, universalen Zusammenhanges von Denken, Emotion, Sinnlichkeit und Leben und Raum-Zeit. Ein solch universaler Zusammenhang kann zutreffend mit dem Begriff der kosmischen "Liebe"(480) beschrieben werden.

Der widerspruchsfreie, konstruktive Zusammenhang der Begriffe ist die Logik.

Der widerspruchsfreie Zusammenhang von Begriff und Objekt bzw. Sinnlichkeit und Objekt ist der Begriff der Wahrheit.

Der widerspruchsfreie Zusammenhang positiver, subjektiver Empfindungen ist der Begriff der Freude, der personalen Liebe.

Der widerspruchsfreie Zusammenhang organischer Prozesse ist der Begriff des Lebens.

Der widerspruchsfreie Zusammenhang des Zeugungs- und Schöpfungskontinuums ist der Begriff der körperlichen Liebe, der Lust und der Evolution.

Der Zusammenhang der unbelebten Materie ist der Begriff der "Gravitation".

Somit zeigt sich, daß mit dem Begriff des universalen widerspruchsfreien Energiezusammenhanges, d.h. mit dem Begriff der Liebe als einer universalen, denkenden, belebenden Kraft, die eine, universale Person Gott apriori hinreichend konstruktiv dargestellt werden kann.

Setzt man demgemäß den abstrakten Begriff Gottes, d.h. einer universalen, liebenden, intelligenten Kraft, als den höchsten Wert und letzten Zweck der Evolution, so folgt daraus zugleich, daß dieser Zweck zugleich die höchste Regel für die Erreichung dieses Zweckes darstellt.

Somit ist der Satz "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst und Gott über alles" die theoretische und praktische Forderung an das Ich, die sich notwendig aus dem theoretischen Begriff des obersten Zieles der Evolution ergibt, sofern dieses wesentlich als u.a. universales, belebtes, sinnliches, empfindendes, intelligentes Kontinuum, als Liebe, bestimmt wird.

Der Begriff der Nächstenliebe als interpersonaler Zusammenhang ist somit ein aus dem Begriff der Universalität Gottes abgeleiteter Begriff. Die Liebe der Menschen zur universalen Liebe,

d.h. zu Gott, enthält notwendig die Liebe zu den Schöpfungen, den Konkretisierungen der universalen Kraft, so auch zum Menschen.

Da nun aber jedes endliche Wesen, im Gegensatz zum universalen Wesen, notwendig "egoistisch" und damit partikular denkt, empfindet und handelt, impliziert der Begriff des endlichen Wesens notwendig den Begriff des "Gegensatzes" zu anderen endlichen Wesen und ihren jeweiligen Zwecken, und damit den Begriff des Streites, des Kampfes und des Bösen.

Der Begriff des endlichen Wesens bedeutet somit nicht nur die Möglichkeit von Gegensätzen zwischen diesen endlichen Individuen und deren überpersonalen Gruppierungen, wie z.B. Staaten.

Dieser Begriff enthält zugleich die Möglichkeit des Widerstreites von Subjektivität und Objektivität, d.h. die Möglichkeit von Irrtum und Lüge.

Daraus folgt, daß das Ich als endliches Wesen notwendig sündhaft sein muß, da es sich unabwendbar in dem Konflikt von Subjektivität und Objektivität befindet.

Da der "Nächste" für das Ich auch Teil der objektiven Welt ist, macht sich das Ich gegenüber dem Nächsten notwendig schuldig, da ein endliches Wesen bestrebt ist, seine egoistischen Zwecke gegenüber denen anderer notfalls mit Lüge und Gewalt durchzusetzen.

Der sogenannte "Kampf um das Überleben" und damit die Feststellung: "homo hominis lupus" folgt notwendig aus der Subjekt-Objektspaltung endlicher Wesen.

Da nun jede konkrete Person Ausdruck, und daher Abbild der universalen Person ist, gilt apriori: "was du dem Geringsten getan hast, das hast du mir getan"; was also die konkrete Person sich oder seinem Nächsten antut, das tut sie zugleich der universalen Person, d.h. Gott an.

Dieser konstruktive Begriff enthält somit zugleich den Begriff des allmächtigen, liebenden und doch "leidenden" Gottes, da die universale, denkende, organische Energie in ihren Konkretisierungen, z.B. im Menschen, mitleidet.

Zugleich wird deutlich, daß die universale, d.h. allmächtige Person Gott es vorzieht, in jedem einzelnen Menschen zu leiden, als dem Menschen die Quelle des Bösen, die Freiheit, zu verschließen.

Denn die Freiheit ist zugleich Ausdruck der Souveränität und Würde jedes Einzelnen. Die Freiheit ist also das, was die individuelle Person mit der universalen Person Gottes verbindet.

"Lebensaufgabe" des Menschen bleibt daher, das Gute aus freiem Willen und nicht aus göttlichem Zwang, d.h. automatisch, zu tun, da anderenfalls der Begriff des Guten mangels freier Willensbildung als sinnlos entfiel. Somit zeigt sich, daß Freiheit und Würde des Menschen in einem Spannungsverhältnis zum Negativen stehen. Die Moral und Ethik fordern also die Entscheidung aus freiem Entschluß zwischen Gut und Böse.

Der Begriff der "Sünde", d.h. der Begriff der Trennung von der universalen Liebe, wird folglich überwunden durch das Anerkenntnis der eigenen Schuld in Verbindung mit dem Glauben an die universale Person, d.h. an die Liebe Gottes. Schuldanerkenntnis und Glauben an die universale Liebe sind somit die begrifflichen Voraussetzungen für die Gnade Gottes, d.h. zugleich die Erreichung des höchsten Zweckes der Evolution.

Damit wird deutlich, daß allein durch den Glauben die Sünde, die die konkrete von der universalen Person trennt, überwunden werden kann. Da der Mensch als korpuskularer Leib durch Trennung seiner feldartigen Eigenschaften, wie Denken und Leben, von der überzeitlichen Person Gott sterblich ist, kann er durch Vergebung der Sünden diese Trennung überwinden, wenn der Leib zerfällt, also stirbt, und damit gerecht und also unsterblich werden(481).

Nach dieser Begriffskonstruktion erhält das endliche Potential der Urmonade seine transzendente Vollendung dadurch, daß die vollständige Realisation der empirischen Welt von der ontologisch höheren Ebene, der Kausal- und Finalursache in sich aufgenommen und erhalten wird.

Da in den Begriff der ontologisch höheren Ebene zugleich der überrationale Begriff der Überzeitlichkeit, d.h. der Ewigkeit fällt, fallen der Begriff der "Erfüllung" der Welt und der Begriff der Überzeitlichkeit apriori zusammen. Dies ist der abstrakte Begriff des sog. "Paradieses" bzw. "Reiches Got-

tes"(482). Demnach ist also die "Geburt Christi"(483) der Begriff der Immanenz Gottes, nämlich seines Einganges in die empirische Welt.

Zugleich bedeutet der Begriff der "Auferstehung" Jesu den konstruktiven Begriff des Ausganges aus der empirischen in eine ontologisch höhere Welt(484). Christi Geburt, Tod, Auferstehung und Wiederkehr enthält somit den Begriff eines antropologischen Beweises der "Überwindung des Todes", d.h. des "ewigen Lebens"(485).

Gott ist danach also zugleich der im Menschen "Mitleidende" und dadurch "Verstehende"(486). "Der Begriff der Vollendung und Entzöhnung der Welt führt also über den Begriff der Brücke zwischen Mensch und Gott, d.h. Christus, zur Vereinigung Gottes mit seiner Schöpfung"(487).

Dieser Begriff eines transzendenten Zieles der Evolution bedeutet nichts anderes als das Zusammenfallen der Begriffe von "Universalismus" und "Personalismus"(488). Diese "Christologie" bezeichnet die "Kommunion", d.h. die "Einheit des endlichen Menschen als Sohn und des Vaters, als Gott, durch die Vermittlung des heiligen Geistes"(489).

Demnach wäre das Ziel der Evolution als eine "Vergottung der Welt" zu beschreiben(490).

Dieses oberste Ziel der Evolution kann als der Punkt "Omega" bezeichnet werden, der das "präexistente, göttliche Wesen"(491) bezeichnet, in dem die Evolution zu ihrer Erfüllung kommt, da sie in diesem universalen, geistigen, lebenden Wesen zur Vollkommenheit gelangt(492). "Somit wäre im Begriff Gottes, d.h. der ewigen Liebe und damit des ewigen Glückes, das Leid und der Schmerz der Menschen aufgehoben"(493). "In dieser Idee Gottes liegt nun auch die Versöhnung des Schmerzes und des Unglückes in sich"(494).

Die "Konzentration eines bewußten Universums wäre sinnlos, wenn sie nicht zugleich mit allen bewußten Wesen zusammenkäme, wodurch zugleich Differenzierung stattfände"(495). Erst durch die geistige Synthese aller denkenden Wesen auf ontologisch höherer Ebene wäre also die "Vollkommenheit und Vollendung, höchste Steigerung zu harmonischen Komplexen möglich"(496). Diese universale Synthese stellt "somit eine vollkommene Einheit dar, in der jedes Element, das mit hineingetaucht ist, zugleich mit dem Universum seine Vollendung findet"(497).

"Die Personalität des Alls, die durch die Personalität der Elemente ohne Vermischung, erreicht ihren höchsten Grad in einer aus Einheiten zusammengesetzten Denkgesamtheit"(498), nämlich Gott.

Demnach nimmt die Evolution ihren Ausgang und ihr Ende in einer ontologisch höheren Ebene, d.h. in Gott.

Die Evolution stellt nach diesem Begriff einen endlichen Prozeß zwischen dem Kausalpunkt "Alpha" und dem Finalpunkt "Omega" dar, der durch das unabhängig von der empirischen Welt existente, höhere Wesen kontinuierlich vermittelt und erhalten wird.

Somit zeigt sich, daß der biblische Gottesbegriff:

"Ich bin (!) A und O, der Anfang und das Ende, der da ist, und der da war, und der da kommt"(499),

ein vollständig rationaler Strukturbegriff, ein "regulatives Prinzip der Vernunft"(500) einer obersten transzendenten Kausal-, Final- und Erhaltungsursache der Evolution ist. Abstrakt kann dies wie folgt ausgedrückt werden:

def De = De contin. + De caus. + De fin.

Es zeigt sich somit die formale Gültigkeit des ontologischen Grundsatzes "causa æquat effectum", da sich die Seinsursache, d.h. Gott, und die Erkenntnisursache, das Ich, begrifflich partiell entsprechen. Der Satz

"Ich bin, der ich bin"(501)

gilt nämlich sowohl für Gott als auch das Ich.

Es wird zugleich deutlich, daß diese strukturelle Dreiheit des rationalen, einheitlichen Gottesbegriffes sich in der strukturellen Dreiheit von Gott, Sohn und heiligem Geist fortsetzt und über die begriffliche Dreiheit von Gott, Maria und Christus in den evolutionären Prozeß eingeht, wo diese Struktur sich in der triadischen Relation von Vater, Mutter und Kind abbildet.

Wir sehen somit, daß die strukturelle Dreiheit eine ontologische Grundstruktur ist, die sich durch das Sein insgesamt hindurchzieht. Dieser Begriff entspricht in gewisser Weise dem Hegel'schen Begriff von "These, Antithese und Synthese".

Da nun der immanent irrationale Begriff der Ewigkeit im Rahmen einer transzendent fundierten Philosophie in den Begriff eines partiell übrationalen, transzendenten Wesens, d.h. Gott, transponiert werden kann, führt die transzendent gegründete Theorie zu einer immanent vollständig rationalen Erklärung.

Demgegenüber leiden sämtliche rein immanenten Theorien apriori notwendig an dem Irrationalismus, der durch die Antinomie der Begriffe "ewiger" Gegenstände möglicher Erfahrung und der creatio ex nihilo entsteht.

Demnach verdient auch im Rahmen der Spekulation die transzendent ausgerichtete, rationale Philosophie apriori den konstruktiven Vorzug.

Da eine solche Philosophie davon ausgehen muß, daß die Erfüllung der Evolution in dem postulierten Jenseits eintritt, wird eine begriffliche Abstraktion des transzendenten Zieles von der immanenten Erfahrungswelt erreicht.

Wird nach dieser Philosophie das höchste Ziel der Evolution nur durch die subjektiven Akte des Glaubens, der Liebe, des Verzeihens und des Schuldbekenntnisses erreichbar, so gelangt eine solche Modellvorstellung notwendig zu dem Resultat, daß jedes Individuum, als partielles Abbild Gottes, in seinem Denken und demnach Handeln zur Erreichung dieses Zweckes "frei" sein muß und soll.

Demnach kann ein solcher Begriff des Ichs, als Ebenbild Gottes, keine theoretische Rechtfertigung für politischen oder ideologischen Zwang geben, denn ein solcher kann nur ein rationales Mittel zur Erreichung empirischer, d.h. praktischer Zwecke sein.

Da aber Gott kein unmittelbar praktischer Zweck ist, kommt es für diese Philosophie in praktischer Hinsicht wesentlich auf die Mittel des Handelns, z.B. die Liebe, und nicht den transzendenten Zweck an. Dieser ist nämlich gerade nicht durch praktisches Handeln, sondern allein durch die Gnade der ontologisch höheren Ebene erreichbar.

Nach alledem zeigt sich, daß der Begriff eines transzendenten, obersten Zieles der Evolution, d.h. der "Dualismus", gegenüber der immanenten Konstruktion des "Monismus" erhebliche theoretische, praktische und ethische Vorzüge hat.

Allein ein dualistischer Modellbegriff ermöglicht die Transponierung von Irrationalismen wie "Unendlichkeit" und "Creatio ex

nihilo" aus der Immanenz in die Transzendenz und damit ein immanent rationales Weltbild.

Nur der Dualismus führt notwendig zu dem Begriff des praktischen Handelns in Liebe aus freiem Entschluß. Der Begriff Gottes als transzendenter Finalursache, ein "regulatives Prinzip der Vernunft", verdient den Vorzug gegenüber immanenten Zwecken. Demnach sind "die Verbindungen in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgemeinen ... notwendigen Ursache entspringen und darauf ist die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen"(502).

Darüber hinaus verdient der Begriff Gottes nicht nur als theoretisches Prinzip, sondern auch als Forderung der "praktischen Vernunft" den Vorzug, denn ein unmittelbar und praktisch unerreichbares Ziel vermag keine Rechtfertigung für praktischen Zwang zu geben. Die Begriffe Freiheit und Toleranz finden daher im Begriff Gottes ihr eigentliches Fundament.

##### 5. METAPHYSIK, 5. TEIL: MONADOLOGIE - TRANSCENDENTALE DEDUKTION EINER RATIONALEN MORPHOLOGIE DER OBJEKTIVEN AUSSENWELT; (PHYSIK 2. TEIL)

Unabhängig davon, wie man die immanente bzw. transzendente Kausal-, Final- oder Erhaltungsursache des Universums begrifflich konstruiert, kommen alle Rekonstruktionen immanent zu dem gleichen Resultat. Die empirische Welt ist danach ein endliches, bipolares vernetztes System, das sich in einem raumzeitlichen, vierdimensionalen Expansions- und Komplexionsprozeß aus dem endlichen Potential der Urmonade dynamisch realisiert.

Es handelt sich bei dem konstruktiven Begriff dieser Welt um den abstrakten Begriff eines abgeschlossenen "DS-Systems", das die Struktur von Ablaufgesetzen in Form von "materiellen Implikationen" und von "Äquivalenzen" aufweist, die die theoretische Möglichkeit von Voraussagen und Retrodiktionen ermöglichen.

Es zeigt sich nun bei genauer Betrachtung, daß genau wie der Begriff des Gesamtprozesses, auch jeder Einzelvorgang und jedes Einzelwesen unter dem Begriff eines bipolaren, raumzeitlichen Systems gefaßt werden kann(503).

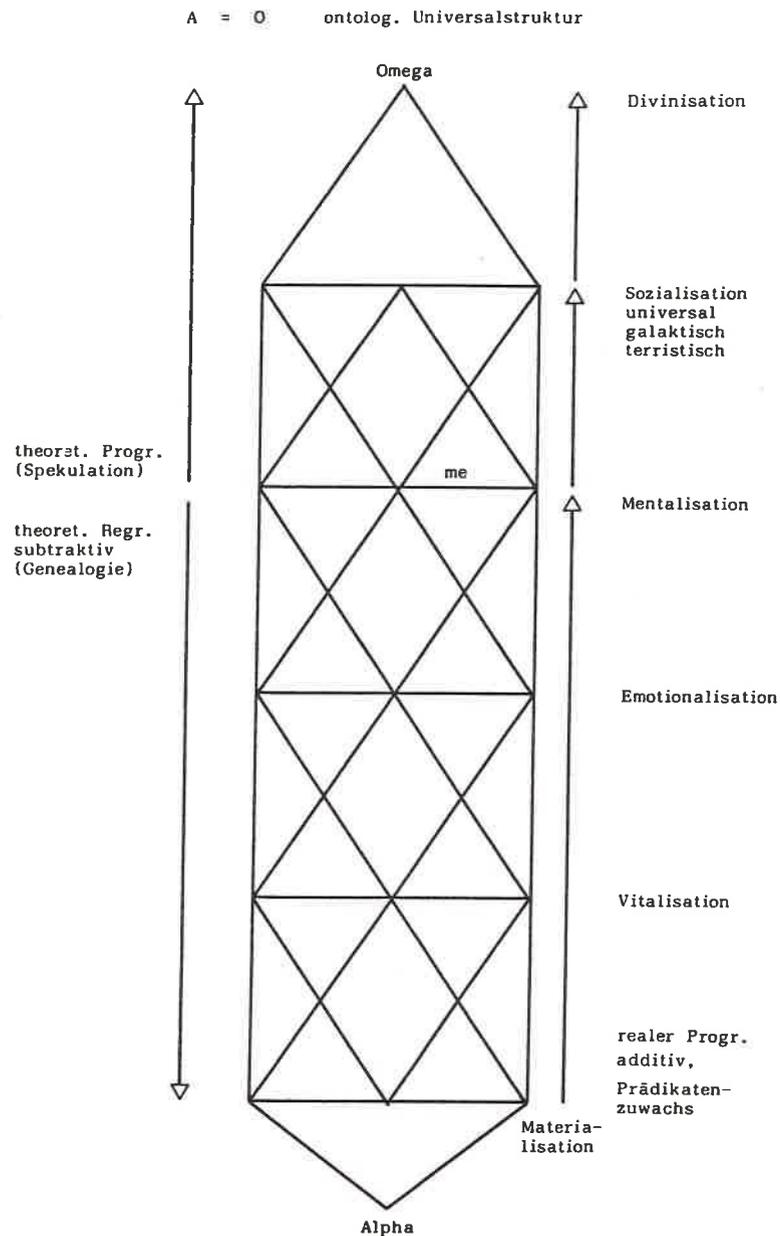
Jedes Wesen hat z.B. bestimmte "Kausal- und Erhaltungsfunktionen", wie z.B. die verschiedenen Zeugungs-, Ernährungs- und Bewegungsmechanismen(504).

Darüber hinaus verfügen auch alle Wesen über bestimmte, jeweils variierende "Finalfunktionen". Hierzu zählen z.B. Wachstumspunkte, mechanische, sensitive und geistige Steuerungs-, Wahrnehmungs- und Reflexionsprozesse. Demgemäß kann eine allgemeine, morphologische Grundstruktur für alle Individuen gebildet werden.

Dieser Modellbegriff läßt sich sehr gut auf den apriori gegebenen Bereich möglicher Empfindungen, den Leib des Ichs, anwenden.

Angesichts dieser allgemeinen morphologischen "Ähnlichkeit"(505) sämtlicher Individuen stellt sich die Frage nach der Ursache dieses erstaunlichen Phänomens.

Im Rahmen der Genealogie war konstruktiv dargestellt worden, daß alle Individuen des Universums eine gemeinsame Abstammung haben müssen. Alle korpuskularen Strukturen sind nämlich aus



der immanenten, universalen Potenz, der Urmonade, hervorgegangen.

Die "Kette der Ursachen"(506) bedeutet daher eine "durchgängige, zusammenhängende Verwandtschaft"(507) in der "Erzeugung", d.h. ein "gemeinsames Schema"(508), das einem gemeinsamen Grund entspringt. Somit gelangt die genealogische Konstruktion zu einem Verständnis z.B. der strukturellen "Übereinkunft so vieler Tiergattungen"(509) in der "Analogie der Formen" durch den Begriff der "generatio univoca"(510).

Der Grund für die strukturelle Ähnlichkeit aller Individuen des empirischen Universums und die ihr zugrundeliegende "Verwandtschaft" muß somit in immanenter Hinsicht in der Struktur der Urmonade gesucht werden(511).

Oben war gezeigt worden, daß der Strukturbegriff der Evolution apriori aus dem Begriff des Ichs extrapoliert werden kann. Insofern reproduziert das Ich die Struktur des Universums in theoretischer Hinsicht, d.h. "ideell"(512). Umgekehrt produziert das Universum das Ich in praktischer Hinsicht, d.h. "reell"(513).

Daraus kann nun gefolgert werden, daß die Struktur der Evolution gerade so ist, wie sie ist, weil deren Struktur bereits in der Urmonade potentiell angelegt war.

Demnach muß zwischen der Struktur der Evolution, d.h. der Makrostruktur, der Struktur des Ichs, d.h. der erkenntnistheoretischen "copula" und der Struktur der Urmonade, d.h. der Mikrostruktur, eine Ähnlichkeit bzw. eine zumindest partielle Abbildbeziehung bestehen.

Es kann also davon ausgegangen werden, daß "von oben bis unten, vom Größten bis zum Kleinsten ein und dieselbe Struktur sichtbar" wird(514).

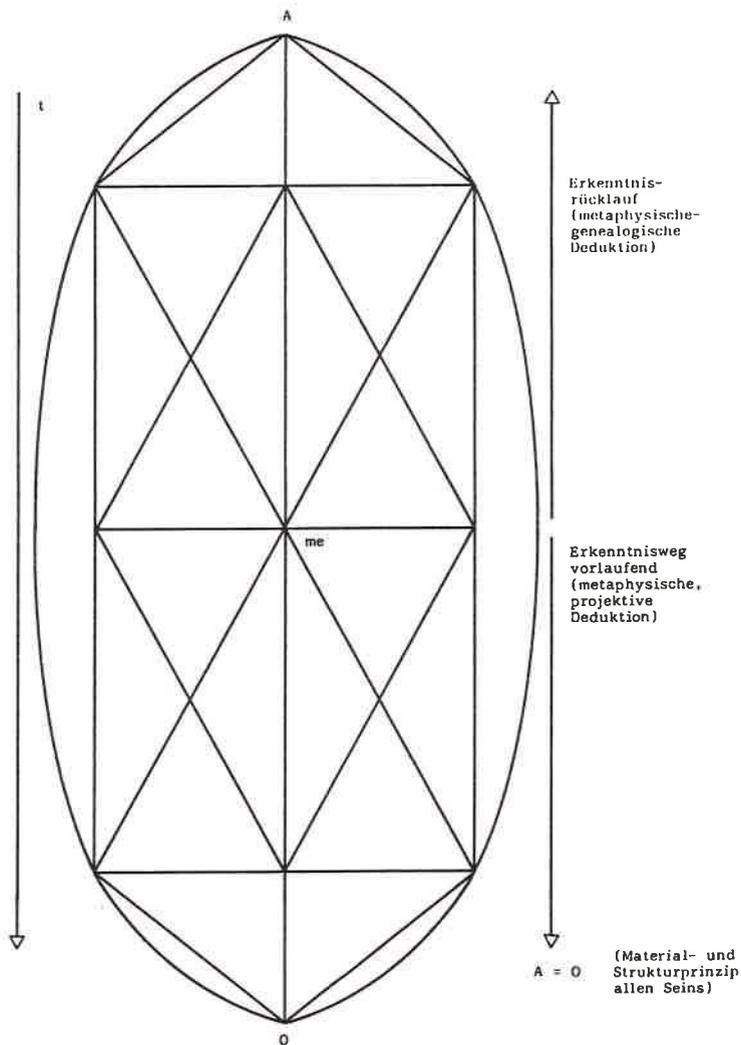
Es wird also die Hypothese aufgestellt, daß jeder Realisation der empirischen Welt eine reale Gegebenheit in der Struktur der Urmonade bzw. der aus dieser hervorgegangenen Monade entspricht.

Jeder Punkt der Realisation in der Struktur des Universums hat also eine eindeutig zuordnungsbar Entsprechung in der Struktur der Monaden, so daß "jede Monade nach ihrer Weise ein Spiegel der Welt ist"(515).

Die Urmonade stellt damit ein strukturelles Vorbild bzw. Urbild des evolutionären Prozesses und seiner korpuskularen Realisatio-

nen dar, "so daß sie das ganze All auf ihre Weise ausdrückt" (516).

Der Modellbegriff der "Monade" entspricht also nicht gänzlich dem von Leibniz geprägten. Die Monade enthält nämlich entgegen Leibniz keine "ganze Welt"(517), sondern nur deren potentiell, strukturelles Vorbild.



Daraus kann nun gefolgert werden, daß jedes Einzelwesen, wie z.B. das Ich, in der universalen Potenz, der Urmonade, der Möglichkeit nach strukturell angelegt gewesen sein muß.

Die systematische Beziehung zwischen der Urmonade und dem Universum entspricht der ontologischen Beziehung, die z.B. zwischen einem Samenkorn, d.h. der in diesem enthaltenen DNS-Struktur, und dem daraus hervorgegangenen Lebewesen existiert.

Da nun jedes Wesen seinerseits eine Komplexion von ähnlichen Monaden darstellt, muß angenommen werden, daß jedes Wesen, d.h. auch das Ich, das Potential einer überabzählbar großen Menge ähnlicher Universen enthält.

Dies entspricht dem empirischen Sachverhalt, daß jede Körperzelle die DNS-Struktur enthält, die das morphologisch-strukturelle Urbild des sie enthaltenden Wesens bildet.

Da nun alle Monaden als Dublikate der Urmonade zu betrachten sind, kann geschlossen werden, daß diese eine isomorphe Struktur besitzen.

Abweichend von der Leibniz'schen Monadologie ist also davon auszugehen, daß die Monaden nicht reale, verschiedene, sondern potentielle, ähnliche Welten enthalten.

Nach alledem kann die oben gefundene Universalstruktur in strukturelle Analogie zu ihrer Ursache, der Urmonade, und damit allen Monaden gesetzt werden. Die Universalstruktur befindet sich somit in struktureller Entsprechung zur Mikrostruktur der Monaden.

Dabei hat man sich zu verdeutlichen, daß die strukturelle Analogie von Makro- und Mikrostruktur allein durch die Extrapolation des Begriffes des Ichs, der erkenntnistheoretischen "copula", hergestellt wird, "durch die das ganze System zustandekommt".

Zwischen dem Begriff des Ichs, der erkenntnistheoretischen Basis, dem Begriff des Universums, der Makrostruktur und dem Begriff der Urmonade, der analogen Mikrostruktur, besteht also ein, zumindest teilweises, Abbildverhältnis, da es sich in beiden letzteren Fällen um Extrapolationen, d.h. Deduktionen aus dem Begriff des Ichs handelt.

Da nach diesem Modellbegriff die materielle Welt und deren Individuen und Prozesse als Komplexe von Monaden und deren Re-

lationen angesehen werden müssen, folgt auch, daß die Monaden zur Realisierung der in ihnen enthaltenen Potentiale in bestimmte strukturelle Beziehungen treten müssen.

Die Monaden müssen also, entgegen Leibniz, notwendig "Fenster" (518) haben.

Nur so kann widerspruchsfrei gedacht werden, daß die Potentiale der Monaden sich je nach Art der intermonadischen Beziehungsstrukturen spezifisch realisieren.

D.h., die Art und Weise "wie" diese "intermonadischen" Beziehungen strukturiert sind, bestimmt die Art und Weise der ontologischen Realisationen.

Die Art und Weise der "intermonadischen" Relationen kann aber nur dadurch festgelegt sein, daß diese in bestimmter Weise mit den "innermonadischen" Strukturen korrespondieren.

Das heißt also, die intermonadischen Strukturen werden durch die innermonadischen Strukturen bedingt. Die intermonadischen Strukturen müssen so beschaffen sein, daß die innermonadischen Strukturen in spezifische Beziehungen treten können, um spezifische Realisationen hervorbringen zu können.

Daraus folgt weiter, daß die innermonadischen Strukturen die Menge der möglichen Varianten intermonadischer Strukturen als eine endliche Varianzbreite abschließend festlegen.

Da die empirische Materie ihrerseits eine Zusammensetzung darstellt, sind die Kombinationsmöglichkeiten der Materie und aller ihrer Hervorbringungen, d.h. die gesamte empirische Welt und die möglicher, aber nicht realisierter Welten, durch die strukturellen Potentiale der Urmonade endlich festgelegt.

Es ergibt sich somit, daß die Welt, entsprechend der großartigen Theorie von Leibniz, als ein System "prästablierter Harmonie" angesehen werden muß (519).

Allerdings kann diese Harmonie nicht als eine statische, endgültige bzw. bereits vorhandene, sondern nur als eine dynamische, verstanden werden. Die Harmonie, als "Einklang des Werdens" (520) kann immanent demnach nur tendenziell, schrittweise, und damit nur teilweise, realisiert werden.

Da alle Monaden als Produkte der Urmonade aufzufassen sind, muß nach den ontologischen Grundsätzen der "Verschiedenheit"

bzw. "Identität" davon ausgegangen werden, daß jede Monade gewisse Abweichungen enthält. Es gibt nämlich weder begrifflich noch praktisch "zwei ununterscheidbare Einzeldinge" (521). Es gibt danach keine vollkommen identischen, kongruenten Einzelwesen.

Die Monaden haben somit nur eine strukturelle Ähnlichkeit, d.h. sie weisen gewisse Abweichungen auf. Es muß also davon ausgegangen werden, daß die Häufigkeit der Teilungen bzw. Regenerationen von Monaden zu einer wachsenden strukturellen Abweichung führt.

Die Häufigkeit der Teilungs- und Regenerationsschritte verhält sich also proportional zum Grad struktureller Abweichungen.

Da die materielle Welt somit als eine Wechselwirkung strukturell nur ähnlicher Energieteile aufgefaßt werden darf, muß es als ausgeschlossen angesehen werden, daß die Monaden, und damit die Materie, vollständig deterministische Strukturen miteinander bilden. Wegen der strukturellen Abweichungen der innermonadischen Struktur kommt es also auch zu strukturellen Abweichungen der intermonadischen Strukturen. Das ist der Grund dafür, daß die Individuen der empirischen Welt nur strukturelle Ähnlichkeiten und keine Kongruenzen aufweisen. Mangels vollständig kongruenter Strukturen muß es als ausgeschlossen angesehen werden, daß die Welt ein vollständig deterministisches System darstellt. Es kann vielmehr angenommen werden, daß sie ein "gemischtes, deterministisch-statistisches System" ist (522).

Wendet man diese Modellvorstellung nun auf einen empirischen Fall, wie z.B. das apriori evidente Phänomen des Lebens an, so ergibt sich folgendes Resultat:

Es ist davon auszugehen, daß Leben, z.B. im Ich, sich dann realisiert, wenn die Monaden bzw. intermonadische Komplexe, d.h. empirisch Materie, in spezifische Relationen und Wechselwirkungen treten.

Nun kann aber nach dem oben gefundenen Begriff der Monade, als einem bloßen Energiequantum, nicht davon ausgegangen werden, daß dieses selbst bzw. die Materie ein lebendiges Wesen sei.

Diese Auffassung wird durch die moderne Atomphysik bestätigt. Es ist kein einziges empirisches oder rationales Indiz dafür ersichtlich, daß die Elementarteile selbst bzw. deren Zusammensetzungen, die Materie, denkende, lebendige Wesen seien.

Da nach diesem "strengen Materialismus" die Materie, als bloße Energiequanten, selbst nicht lebt, wahrnimmt, empfindet und denkt, ist zu folgern, daß diese Phänomene keine innermonadischen bzw. innermateriellen, sondern intermonadische bzw. intermaterielle Phänomene sind. Es handelt sich also bei den Erscheinungen des Denkens und Lebens in gewisser Weise um "Charakteristika des leeren Raumes"(523), d.h. transmaterielle Erscheinungen.

Dabei ist der Begriff der "Leere" hier nicht in absolutem Sinne, d.h. als Vakuum, sondern im Sinne einer relativen Leere, d.h. der Abwesenheit von korpuskularen Elementarquanten, zu sehen. Vielmehr ist dieses ontologische Verhältnis zwischen korpuskularer Struktur und feldartiger Kraft, d.h. Denken, Leben etc., dem ontologischen Verhältnis zwischen materiellem Radioapparat und nichtmateriellem Radiofeld, vergleichbar.

Demnach können die chemisch-physikalischen Prozesse, die z.B. dem Leben oder Denken zugrundeliegen, selbst nicht als das Leben oder als das Denken angesehen werden.

Die Gesetze der Chemie und der Physik z.B. sind nämlich nicht die der Logik(524).

Auch die den seelischen Empfindungen, der Phantasie oder der Sinneswahrnehmung zugrundeliegenden chemisch-physikalischen Prozesse können nicht mit diesen ontologisch gleichgesetzt werden.

Die Wechselwirkung raumzeitlicher Monaden, bzw. der empirischen Materie, ist somit in keiner Weise als Denken, Empfinden oder Leben zu bezeichnen.

Es ist also nicht möglich, übermaterielle Phänomene mit materiellen Phänomenen in jeder Hinsicht gleichzusetzen.

Der materialistische "Monismus" stellt also in theoretischer Hinsicht eine unzulässige "Grenzunterschreitung" dar, da er versucht, nichtmaterielle Phänomene allein durch den Begriff der Materie, d.h. raumzeitliche Wechselwirkungen und Zustände zu erklären.

Dieser unzulässige "Reduktionismus" führt notwendig in einen antinomischen Materiebegriff. So gehen Vertreter dieser Auffassung, z.B. in der Physik, davon aus, daß Materie weder leben noch denken. In der Biologie und Medizin hingegen fordert man, daß die Materie selbst leben und denken.

Die Unzulässigkeit dieses antinomischen Materiebegriffes im Rahmen des Monismus macht z.B. der empirische Sachverhalt der Kybernetik klar. Jede sogenannte "künstliche Intelligenz" ist stets von einer bereits vorhandenen Intelligenz, z.B. der menschlichen, abgeleitet. Ebenso hat das intelligente Phänomen der feldartigen Struktur eines Radiofeldes und deren empirische Umsetzung sicher nicht seine Ursache in der korpuskularen Struktur des Radioapparates. Dieser bildet vielmehr nur eine geeignete korpuskulare Struktur für die nicht wahrnehmbaren, feldartigen Kräfte, die z.B. Informationen, d.h. Intelligenz, transportieren.

Demgemäß erweist sich die Hypothese des "Parallelismus" als unhaltbar, soweit er z.B. behauptet, die materiellen Prozesse des Gehirns seien der Gedanke selbst(525).

Es sind vielmehr Varianten der "Wechselwirkungstheorie" anzunehmen, die sowohl die innermonadischen wie die intermonadischen, korpuskularen Strukturen, wie auch die intermonadischen, nichtkorpuskularen Realisationen berücksichtigen.

Eine solche Wechselwirkungstheorie müßte also den Standpunkt des Materialismus vollständig übernehmen, aber zugleich über diesen hinausgehen, um nicht der Antinomie der unzulässigen Grenzunterschreitung des Reduktionismus zu verfallen.

Hierbei können wiederum immanente und transzendente Lösungsmöglichkeiten unterschieden werden.

### 5.1 Immanente Monadologie: Der Monismus

Die immanente Begriffskonstruktion geht davon aus, daß die Monaden als Energiequanten aus sich heraus intermonadische, d.h. ontologisch höhere Phänomene, wie z.B. Denken und Leben, produzieren.

Dieser, von Teilen des philosophischen "Materialismus"(526) bzw. "Pantheismus"(527) vertretene "Monismus(528) behauptet somit, die raumzeitlichen Energiequanten seien fähig, aus sich heraus ein ontologisches Novum, wie z.B. Leben, hervorzubringen. Dieser Monismus nimmt also zwar dem Schein nach die Position der Wechselwirkungstheorie ein. Dies ist begrifflich aber nur dann möglich, wenn man behauptet, die nicht belebten und nicht denkenden Materiestrukturen seien in der Lage, ex nihilo übermaterielle Phänomene zu produzieren.

Es war aber oben die Behauptung einer creatio ex nihilo im Rahmen einer rationalen Philosophie als antinomisch und daher unzulässig verworfen worden. Demnach kann diese Hypothese im Rahmen einer widerspruchsfreien Begriffskonstruktion keine Verwendung finden.

Wegen der oben gewählten Methode der Prädikatsubtraktion kann auf keine rational rekonstruierbare Weise der Begriff des Denkens, der Sinnlichkeit oder des Lebens, aus dem Begriff der Monade oder der Materie deduziert werden.

## 5.2 Transzendente Monadologie: Der Dualismus

Die transzendent orientierte Monadologie gesteht zu, daß die Monaden bzw. die Materie der Möglichkeit nach die korpuskulare Basis bzw. Träger übermaterieller Eigenschaften wie Leben, Sinnlichkeit und Denken sein können.

Das bedeutet, daß die Materie unter bestimmten, strukturellen Voraussetzungen "geeignet" sein kann, nichtmaterielle Phänomene, wie z.B. Denken, zu transportieren.

Diese Theorie vertritt also die Auffassung, die Materie gebe lediglich den unter Umständen geeigneten Träger für nichtmaterielle Phänomene ab. Diese Hypothese sieht in der Monade, der Materie, einen bloß korpuskularen, energetischen "Stoff", der die Möglichkeit enthält, nichtstoffliche Phänomene, wie z.B. Denken, aufzunehmen

Demgemäß wäre z.B. das Gehirn, wie ein eigentätiger Apparat anzusehen, der in der Lage ist, transmonadische bzw. transmaterielle Energieformen zu rezipieren, zu konservieren und zu reproduzieren.

Dies führt notwendig zu der Hypothese, daß z.B. Denken und Leben nichtmaterielle, energetische, d.h. feldartige Prozesse sind, die sich unter Umständen an bestimmten Materiestrukturen konkretisieren können.

Die "transmateriellen" Phänomene, wie z.B. Denken und Leben, wären somit gegenüber den korpuskularen Energiequanten der Materie als ontologisch unabhängige, feldartige Energieformen zu bestimmen.

Diese Modellvorstellung kann z.B. mit dem empirischen Sachver-

halt der Wechselwirkung zwischen dem korpuskular strukturierten Mechanismus eines Radioapparates und der feldartigen Energie von Radiowellen verglichen werden. Das Radio ist lediglich korpuskularer Empfänger bzw. Reproduzent von transmateriellen Energieformen, wie z.B. einer Radiosendung.

Die feldartige Energie einer durch Radiosendung übermittelten Information beweist nachdrücklich die Möglichkeit intelligenter Phänomene unabhängig von der Existenz korpuskularer Materie.

Nach dieser Hypothese wären die korpuskularen Monaden, sowie die daraus gebildeten Materiestrukturen, als Empfänger für transmonadische, feldartige, vitale und mentale Energien aufzufassen.

Setzt man nun eine universale, denkende und lebendige, feldartige Energieform, die unabhängig von den nichtbelebten und nichtdenkenden, korpuskularen Energiequanten existiert, so sind die individuellen Denk- und Lebensprozesse des Ichs als personale Konkretisierung einer universalen Kraft anzusehen.

Dieses Verhältnis entspricht etwa dem zwischen individueller Radiosendung und allgegenwärtigem Radiofeld.

Dieser "Dualismus" korpuskularer und feldartiger Energien zeigt somit, daß die personale Intelligenz des Ichs eine bruchstückhafte, subjektive Ausprägung einer universalen, überpersonalen Intelligenz ist, die mit dem Begriff Gott beschrieben werden kann.

Die Monaden bzw. die Materie als korpuskulare "res extensa" bzw. besser "quanta intensiva" sind demnach, wie Descartes richtig feststellt, unabhängig existent von der feldartigen, universalen "res cogitans" und ihren Konkretisierungen.

Diese dualistische Theorie konstruiert die Begriffe nach dem ontologisch-rationalistischen Grundsatz, daß aus dem Nichts nichts entstehen kann. Diese Modellvorstellung Descartes stellt somit die These auf, Denken könne nur aus Denkendem, nicht hingegen aus Nichtdenkendem entstehen. Demnach muß die subjektive Intelligenz als autonome Lokalisation bzw. Konkretisierung einer universalen Intelligenz bezeichnet werden.

So ist z.B. auch die sog. "künstliche Intelligenz" des Computers gerade nicht als "technischer Animismus" im Sinne eines "mens ex machina", sondern als nur abgeleitete Intelligenz zu beschreiben. Die in einem Computerprogramm niedergelegte, intelli-

gente Struktur hat also notwendig eine andere Intelligenz, z.B. den Menschen, zur Voraussetzung.

Muß es schon als ausgeschlossen angesehen werden, daß ein Computerprogramm zufällig entstehen könnte, so ist es statistisch als noch wesentlich unwahrscheinlicher anzusehen, daß die wesentlich komplexere, menschliche Intelligenz durch Zufall aus dem Nichts entstehen könnte.

Entsprechend dem oben vertretenen ontologischen Grundsatz ist davon auszugehen, "wenn etwas entsteht, so muß etwas sein, woraus es entsteht und wodurch es gezeugt wird"(529), denn es ist nicht möglich, daß etwas entsteht, wenn es nicht schon vorher dem Prinzip nach vorhanden war. "Das Erzeugende ist so beschaffen wie das Erzeugte, aber nicht identisch"(530).

Da nur diese Hypothese die Behauptung einer creatio ex nihilo umgeht und damit zu einer widerspruchsfreien Rekonstruktion der Welt führen kann, ist im Rahmen einer wissenschaftlichen Philosophie, die den Gesetzen der Logik genügen will, davon auszugehen, daß Monaden bzw. Materie selbst keine lebenden, sinnlichen oder denkenden Phänomene sind.

Daraus folgt, daß übermaterielle Phänomene, wie z.B. Denken, unabhängig von der korpuskularen Materie in Form feldartiger und präexistenter Energie vorhanden sein müssen(531).

Ein empirisches Indiz für diese begriffliche Hypothese liefern z.B. die naturwissenschaftlich gut gesicherten, aber bislang nicht erklärbaren Phänomene der "Telepathie".

Es ist danach empirisch unstrittig, daß es Gedankenübertragungen gibt, die nicht durch korpuskular-materielle, d.h. sinnliche Vermittlung erfolgen.

Daraus muß notwendig gefolgert werden, daß zwischen dem Gedanken zweier Personen eine nichtmaterielle, rein gedankliche, d.h. direkte Übertragung stattfinden kann. Dies kann aber widerspruchsfrei nur dann möglich sein, wenn das Denken ein energetisches Phänomen ist, das nicht allein an die korpuskularen, materiellen Prozesse des Gehirns gebunden, sondern ein transmaterielles Phänomen nach Art einer feldartigen Energie ist, die den objektiven Raum zwischen den beiden Personen, zwischen denen die Gedankenübertragung stattfindet, wie ein Radiofeld erfüllt.

Diese Erörterung macht deutlich, daß im Rahmen der Monadologie

der richtige, systematische Anknüpfungspunkt für die Wechselwirkungstheorie Descartes gefunden ist. Dieser sah, als strenger Materialist, die korpuskulare Materie, die Energiequanten zutreffend nur als bloße "res extensa", von der unabhängig die "res cogitans" existiert.

Es ist daher mit Descartes davon auszugehen, daß die diskreten, korpuskularen Energieteile, die Materie, mit einem universalen, belebten und denkenden Energiefeld in Wechselwirkung stehen.

Damit ist nun lediglich der theoretische Ansatz für eine wissenschaftliche Monadologie geliefert. Die eigentliche Aufgabe der im Einzelnen noch zu entwickelnden Monadologie muß es sein, aus dem Modellbegriff der Makrostruktur der Evolution, d.h. der Genealogie, und der Mikrostruktur der empirischen Einzelwesen apriori ein allgemeines mathematisches Strukturmodell der Monaden, der Materie und damit der empirischen Welt zu entwickeln. Die apriori gefundene Mikrostruktur der Monaden liefert zugleich die Möglichkeit die intermonadische Strukturen darzustellen. Die Wechselwirkung von innermonadischer und intermonadischer Struktur liefert die wahren Aufbaugesetze der Materie und der aus ihr gebildeten empirischen, korpuskularen, materiellen Welt.

Sollte diese Hypothese zutreffen, so eröffnet sich damit die komplexe wissenschaftliche Aufgabe im Rahmen einer synthetisch-apriorischen Konstruktion, die von Kant geforderte "rationale Physiologie"(532) zu errichten. Mit dieser konstruktiven "Morphologie" ist apriori der "Übergang von der Metaphysik zur Physik, als einem Ganzen außerhalb des Subjektes" (533), und damit die gesuchte "reine Naturwissenschaft(534) gewonnen.

Damit ist der methodische Ansatz für eine "mathesis universalis", "physica generalis", d.h. ein "apriorisches System der Natur" bzw. eine "reine Naturwissenschaft" geliefert(535).

## 6. METAPHYSIK 6. TEIL, ERKENNTNISTHEORIE: SENSUALISMUS TRANSZENDENTALE DEDUKTION EINER WAHRNEHMUNGSLEHRE

Als Frucht der bisherigen Abhandlung ist es nun abschließend möglich, apriori einen konstruktiven Ansatz zur Deduktion einer rationalen Erkenntnistheorie bzw. Wahrnehmungslehre begrifflich zu entwickeln.

Oben waren bereits die auf Objekte möglicher Erfahrung bezogenen rationalen, abstrakten Konstruktionen der Genealogie, der Spekulation und der Monadologie dargestellt worden. Diese gaben apriori ein synthetisches Modell der Struktur, d.h. eine konstruktive Morphologie, der objektiven Außenwelt.

Nunmehr ist im Rahmen einer rationalen Wahrnehmungstheorie, d.h. des Sensualismus, die Frage zu klären, wie apriori widerspruchsfrei gedacht, d.h. rational konstruiert, werden kann, daß die objektive Außenwelt und ihre Eigenschaften gewissen subjektiven Empfindungen im Ich entsprechen können. Es ist also zu klären, wie gedacht werden kann, daß die Objekte außerhalb des Ichs den privaten Empfindungen innerhalb des Ichs in gewisser Weise korrespondieren.

Zunächst beruht dies, wie Kant richtig feststellte, ganz offenkundig darauf, daß die subjektiven, "reinen Formen des äußeren und inneren Sinnes"(536), "Raum und Zeit"(537), apriori Seins- und damit auch Wahrnehmungsformen des Ichs, und dadurch zugleich auch Eigenschaften der sinnlichen Wahrnehmungen und damit der empirischen Welt sind(538).

Wenn nun das Ich sich selbst apriori als ein raumzeitliches Gebilde, d.h. als einen Leib, empfindet, so muß dieses Gebilde sich notwendig in einem dieses umgebenden Raum befinden. Es ist nämlich völlig ausgeschlossen, daß sich ein evident reales, raumzeitliches Gebilde nicht in einem realen Raum befindet. Demnach ist die Raumzeit notwendig sowohl in mir als außer mir.

Es stellt sich apriori lediglich die Frage, ob außerhalb meines Leibes, d.h. jenseits meiner Wahrnehmungen, ein leerer Raum oder andere "Dinge an sich" existieren(539).

Nun kann die Privatheit der raumzeitlichen, sinnlichen Wahrnehmungen begrifflich keinesfalls als rationale Widerlegung der Objektivität räumlicher Gegenstände verstanden werden(540).

Es stellt sich somit apriori die Frage nach der Ursache der sinnlichen Affektionen meines Leibes und der kausalen Verbindung derselben mit der angenommenen objektiven Welt außerhalb meines Leibes.

Hume meinte in diesem Zusammenhang, daß eine Antwort auf diese Frage nicht gegeben werden könne, da die sinnlichen Erlebnisse in mir aus "unbekannten Gründen" entstünden(541).

Hume ging also davon aus, daß es prinzipiell ausgeschlossen sei, eine kausale, d.h. notwendige Beziehung zwischen einem rein privaten, sinnlichen Erlebnis und seiner objektiven Ursache zu rekonstruieren(542).

Hume bestritt damit die Möglichkeit einer rationalen Rekonstruktion der objektiven Außenwelt aus subjektiven Empfindungen und umgekehrt(543).

Er negierte damit, daß zwischen dem Ding an sich und der subjektiven Empfindung ein rekonstruierbarer Kausalzusammenhang festgestellt werden könne(544).

Danach wäre Erfahrung gemäß Hume also nur als "Gewohnheit" (545) zu beschreiben, die den Begriff der Notwendigkeit nicht enthält(546).

Hume geht also davon aus, daß der Begriff der Notwendigkeit in diesem Zusammenhang aus dem Begriff der Kausalität zu eliminieren sei(547).

Demgegenüber stellt Kant richtig fest, daß Raum und Zeit notwendige materiale Bestandteile der Erfahrung seien, weil dies die notwendigen Formen subjektiver Wahrnehmung seien, in denen dem Ich die objektive Welt allein erscheinen könne. Demgemäß ist es, wie Kant richtig feststellt, das raumzeitliche Subjekt, das die raumzeitliche Form der Erfahrung "notwendig" vorgibt.

Da nun, wie im Rahmen der Genealogie gezeigt worden ist, die objektive Außenwelt jedenfalls als ein objektiver raum-zeitlich strukturierter Prozess "bewegender organischer Kräfte" verstanden werden muß, ist durch eine Umgehung des sogenannten "Hume'schen Argumentes" die theoretische Möglichkeit gezeigt worden, gewissen raum-zeitlichen Phänomenen in mir gewisse raum-zeitliche Phänomene außer mir durch genealogische, d.h. kausale Relationen zuzuordnen.

Hierin liegt bekanntlich auch das tatsächliche und theoretische Fundament der exakten Naturwissenschaften, die ja den sinnlichen, raumzeitlichen Erlebnissen im Ich objektive, raumzeitliche Dinge außer dem Ich korrespondieren lassen.

Die Naturwissenschaften sind also dadurch erfolgreich, daß sie die mathematische Beschreibung der raumzeitlichen, sinnlichen Erlebnisse im Ich zugleich als mathematische Beschreibung raumzeitlicher Dinge außerhalb des Ichs postulieren und dabei empirische und intersubjektive Bestätigungen für diese Hypothese erhalten.

Es war oben gezeigt worden, daß Genealogie, Spekulation und Monadologie als rein konstruktive Wissenschaften diesen Kriterien der exakten Naturwissenschaften völlig genügen.

Der einzige Unterschied besteht darin, daß im Rahmen dieser Metaphysik, im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, außer den Begriffen Raum und Zeit auch Begriffe wie Denken, Sinnlichkeit und Leben in der Konstruktion eine materiale Verwendung finden.

Für eine rationale Rekonstruktion reicht es jedoch nicht aus, die raumzeitlichen Entsprechungen zwischen den vierdimensionalen, privaten Erlebnissen und den vierdimensionalen, realen Objekten abstrakt zu postulieren.

Wie Hume richtig gezeigt hat, muß für eine rationale Rekonstruktion der Abbildbeziehung zwischen subjektiver Erscheinung und dem erscheinenden Objekt, d.h. dem "Ding an sich" eine "notwendige, kausale Beziehung" nachgewiesen werden.

Da nun rein privat, d.h. apriori, keine Beziehung zu etwas Nicht-privatem aufgezeigt werden kann, scheint Hume Recht zu behalten, daß zwischen den sinnlichen Erscheinungen in mir und den ihnen entsprechenden Objekten außer mir ein notwendiger, kausaler Bezug nicht rekonstruierbar ist.

Oben war nun im Rahmen der Genealogie, als dem Rückschluß vom Sein des Ichs auf dessen Seinsursache, im Unterschied zum Sensualismus, als dem Schluß vor der Empfindung auf deren Kausalursache, in Umgehung des Hume'schen Argumentes, gefunden worden, daß die objektive Außenwelt als ein "organisches Weltsystem", eine vierdimensionale "Weltorganisation" "bewegender Kräfte"(548) strukturell rekonstruiert werden kann.

Dieser strukturelle Begriff einer objektiven Außenwelt ist als ein System von Wechselwirkungen zwischen korpuskularen Energiequanten, den Monaden, und einem universalen, denkenden, sinnlichen und belebten Kraftfeld, d.h. Gott, dargestellt worden.

Es konnte im Rahmen der regressiven, genealogischen Konstruktion gezeigt werden, daß die Monaden, als Produkte der Urmonade, eine strukturelle Ähnlichkeit aufweisen müssen.

Nun ist z.B. evident, daß die Eigenschaft "Blau" eine rein private Empfindung ist, die in mir für mich, d.h. unmittelbar, apriori und evident gegeben ist.

Es ist völlig unbezweifelbar, daß es sich bei der Eigenschaft "Blau" um ein Produkt meiner subjektiven Wahrnehmungsorgane, d.h. meines Ichs und nicht um die Eigenschaft eines Dinges handelt.

Fraglich ist somit, ob es sich bei meinen subjektiven Empfindungen um Eigenschaften handelt, denen auch Eigenschaften von Objekten der Außenwelt entsprechen. Da nun das Ich notwendig als ein Teil des organischen, personalen Gesamtzusammenhanges (549), der objektiven Welt, gedacht werden muß, sind die privaten Eigenschaften des Ichs, wie z.B. Blau, notwendig auch Eigenschaften der objektiven Welt. Existiert die Eigenschaft Blau in mir, d.h. subjektiv, so existiert sie auch in einer objektiven Welt, d.h. objektiv.

Da also notwendig alle subjektiven, privaten Erscheinungen auch Eigenschaften eines Objektes, des Ichs, sind, ist nicht die Frage zu klären, ob es sich um subjektive oder objektive Eigenschaften handelt, denn alle subjektiven Erscheinungen sind notwendig auch objektive.

Ungeklärt ist lediglich, ob den subjektiven Erscheinungen in mir analoge Eigenschaften von Objekten außer mir entsprechen.

Es ist also zu fragen, ob der sinnlichen Empfindung "Blau" in mir auch die objektive Eigenschaft "Blau" eines Dinges an sich außer mir korrespondiert.

Hierzu müßte gezeigt werden, daß die Eigenschaft Blau nicht nur an einem Ort, nämlich in meinem Gehirn, sondern auch an anderen Orten außerhalb meines Gehirnes, d.h. in Objekten, real ist.

Aufgabe der rationalen Rekonstruktion des Sensualismus ist es also nachzuweisen, daß die Eigenschaft Blau an vielen Orten zugleich existiert.

Es war nun oben gezeigt worden, daß Leben, Sinnlichkeit und Denken etc. als trans- bzw. intermonadische Eigenschaften des universalen Kraftfeldes angesehen werden müssen, da die Monaden nur als strukturierte, vierdimensionale Energiequanten ohne jede spezifische Eigenschaften, wie z.B. Blau, beschrieben werden können.

Daraus ist zu folgern, daß sich z.B. Blau konkretisiert, d.h. subjektiv empfunden wird, wenn die intermonadische, d.h. materielle Struktur die spezifische "geometrische Eignung" aufweist, die dafür erforderlich ist, um die Empfindung der realen, d.h. transmonadischen Eigenschaft Blau des universalen Kraftfeldes in dem intermonadischen Bereich der korpuskularen Strukturen, z.B. im Gehirn, zu konkretisieren bzw. zu empfinden.

Diese geometrische Eignung der intermonadischen, d.h. materiellen Strukturen, muß so gestaltet sein, daß die innermonadischen Potenzen in eine Austausch- bzw. Wechselwirkung mit den extramonadischen Realitäten des universalen Kraftfeldes treten können.

Dieser Vorgang muß so gedacht werden, daß die innermonadischen Potentiale und die intermonadischen Komplexe, die Materie, durch "Vermittlung" der extramonadischen Realitäten zu subjektiven Konkretisierungen wie z.B. Leben, Empfindungen oder Denken werden.

"Die physische und die psychische Energie ... treten ... zusammen auf und gehen ... ineinander über"(550).

Die innermonadischen Energiepotentiale geraten, wie Whitehead richtig feststellt, durch Vermittlung der intermonadischen Strukturen und des universalen Kraftfeldes in einen Übergangsprozeß, eine Übertragung bzw. einen "Fluß von vektoriellem Charakter"(551).

Es handelt sich dabei um eine "dynamische Reihe von Stadien des Prozesses ... um einen kontinuierlichen Nexus, der das zeitlich Auseinanderliegende in eindeutige, irreversible Abhängigkeit verknüpft"(552).

Diese intermonadischen Empfangs- und Übertragungsprozesse lassen sich als quantitative, deterministische "Mikro-, Sukzessions- und Nahwirkungsgesetze" darstellen(553).

Diese ontologischen Beziehungen entsprechen z.B. den Verhältnissen zwischen der feldartigen, nichtsinnlichen Struktur der Information bzw. "Intelligenz" eines Radiofeldes und der korpuskularen, sinnlichen Struktur eines Radioapparates und der sinnlich gegebenen Radiosendung.

Nun war oben gesagt worden, daß die Monaden als bipolare Energiequanten anzusehen sind. Da nun das Universum apriori als ein bipolarer, endlicher Prozeß analog zu beschreiben ist, folgt, daß der Kausalpunkt der Evolution, der Punkt Alpha, den erzeugenden Kräften des universalen Kraftfeldes, d.h. dem Leben, der Sinnlichkeit zuzuordnen wäre.

Demgegenüber wäre der strukturelle Finalpunkt der Evolution, d.h. Omega, den geistigen Eigenschaften des universalen Kraftfeldes zuzuordnen.

Der Strukturpunkt Alpha der Monaden stellt somit analog den Empfangs- bzw. Vermittlungspunkt für die Phänomene des Lebens und der Sinnlichkeit, der Punkt Omega für die Phänomene des Denkens dar.

Damit nun Leben, Sinnlichkeit bzw. Denken sich als intermonadische Prozesse realisieren können, muß apriori konstruiert werden, daß im Falle des Lebens und der Sinnlichkeit der jeweiligen Punkte Alpha und im Falle des Denkens die jeweiligen Punkte Omega in eine nähere raumzeitliche Beziehung treten müssen, damit die jeweils zuzuordnenden, realen Eigenschaften des universalen, objektiven Kraftfeldes sich als intermonadischer "Fluß" subjektiv realisieren können.

Diese strukturelle Eignung der materiellen Komplexe kann analog der DNS-Struktur dadurch gedacht werden, daß z.B. gegenüberliegende Monadenreihen sich an den jeweiligen Polen Alpha bzw. Omega berühren, so daß z.B. entlang einer Doppelreihe intermonadischer Berührungspunkte Alpha eine Konkretisierung der entsprechenden universalen Realitäten des Lebens möglich wird.

Daraus folgt, daß es sich bei diesem Modellbegriff nicht um "Zustandsgesetze" wie in der Physik, sondern um echte "Ablaufgesetze"(554), wie auch in der Genealogie, handelt.

Diese dynamischen Ordnungsgesetze, die die Individualität jeder besonderen Substanz bewirken, stehen in einer genauen Beziehung zu dem, was in jeder anderen Substanz und im ganzen Universum geschieht(555).

Es gibt also eine "prästabilierte Harmonie"(556), einen "Einklang des Werdens, der zu einer positiven Beziehung aller Ereignisse in dieser Gemeinschaft zu jeder anderen einzelnen von ihm führt"(557).

Aus der oben skizzierten Wechselwirkung zwischen korpuskularen Energiequanten, intermonadischer Struktur und universellem Kraftfeld kommt es also zu einer tatsächlichen Vermittlung bzw. Abbildung zwischen subjektiver Empfindung und objektiver Eigenschaft.

Insoweit findet die platonische "Ideenlehre"(558) bzw. der sogenannte "Realismus" eine gewisse Bestätigung, da die primären Realitäten, d.h. Eigenschaften wie z.B. Denken und Leben, nicht Eigenschaften der korpuskularen Materie selbst, sondern "Charakteristika des leeren Raumes", d.h. Konkretisierungen höheren Seins sind.

Zugleich findet aber auch das auf dem Gedanken der Induktion beruhende Weltbild der modernen Naturwissenschaften volle Bestätigung.

Diese haben sich nämlich allein mit den sinnlichen Konkretisierungen der transmonadischen Realitäten im Ich, d.h. der subjektiven, sinnlichen Erfahrung und deren raum-zeitlichen Beziehungen, d.h. empirischen Gesetzmäßigkeiten, zu beschäftigen.

Aus dieser Theorie des Wahrnehmens ergibt sich nun eine mögliche Lösung des sog. "Universalienstreites", der die Scholastik so lange beschäftigt hat.

Aus der obigen Konstruktion folgt, daß z.B. Blau sowohl innermonadisch, d.h. potentiell, wie intermonadisch, d.h. subjektiv und objektiv, d.h. konkret, wie auch transmonadisch, d.h. universal und real, existieren muß, wenn angenommen werden soll, daß Blau nicht nur eine private Erscheinung, sondern auch eine Eigenschaft von Objekten der objektiven Außenwelt ist.

Demnach findet der sog. "Universalienstreit" folgende Lösung: die "Wesenheit" Blau ist "ante rem" soweit sie in der Kausalursache "Alpha" des Universums, dem universalen Kraftfeld real existiert. Blau ist "in rem" soweit sie in den Monaden potentiell besteht. Blau ist "inter rem" soweit die Konkretisierung des universalen Kraftfeldes im intermonadischen Bereich stattfindet. Blau ist "in mente" soweit es im erkennenden Subjekt Erkenntnisgegenstand wird. Blau ist "post rem" soweit es im Finalpunkt, des Universalkraftfeldes Omega, vorgegeben ist(559).

Aus alledem folgt, daß z.B. die Eigenschaft Blau als Eigenschaft des universalen Kraftfeldes, nicht nur eine subjektive Empfindung, sondern auch eine reale Eigenschaft in Objekten sein muß, da die universale Kraft allgegenwärtig ist. Das universale Kraftfeld vermittelt also identische Eigenschaften, wie z.B. Blau, im Subjekt mit denen im Objekt.

Es stellt sich nach alledem für die Monadologie und den Sensualismus die Aufgabe, die Vielzahl der möglichen intermonadischen Strukturen ausfindig zu machen, die die Eignung zur Konkretisierung bestimmter transmonadischer Phänomene besitzen.

Da nun die intermonadischen Strukturen durch die innermonadischen bestimmt werden, ist es erforderlich, zunächst die geometrische Makrostruktur der gesamten Evolution des Universums und ihrer Teilprozesse zu untersuchen. Hierzu bietet sich an, z.B. die geometrische Struktur der irdischen Evolution, d.h. die Genealogie, als Ausgangspunkt der Konstruktion zu wählen, um von da auf die Makro-Struktur des gesamten Universums, und von dieser auf die Mikrostruktur der Monaden zu folgern.

Einen ersten Anhaltspunkt für die strukturelle Gestaltung des evolutionären Prozesses hatten im Rahmen der Genealogie, der Spekulation und der Theologie gefunden werden können. Sobald also eine hinlänglich exakte Kenntnis der vierdimensionalen, evolutionären Makrostruktur des Universums vorliegt, kann von diesen auf die vierdimensionale Mikrostruktur der Monaden bzw. der Materie geschlossen werden.

Aus den damit deduzierten innermonadischen Strukturen kann abstrakt eine konstruktive Theorie entwickelt werden, die die geometrische Eignung bestimmter intermonadischer Strukturen für die Abbildung bestimmten transmonadischer Phänomene "vektoriell" festlegt(560).

Auf diese Weise wäre eine rationale Theorie des Aufbaus der Materie, und damit auch der Übertragung von Empfindungen, d.h. ein rationaler Sensualismus, gewonnen(561).

Es wird deutlich, daß in dieser erkenntnistheoretischen Richtung sich der bislang völlig unbekannte, riesige Bereich einer konstruktiven, d.h. "reinen Wahrnehmungslehre" und damit einer "reinen Naturwissenschaft"(562) in Form einer mathematischen Struktur- bzw. Prozeßwissenschaft und damit der "Faden im Labyrinth" eröffnet(563).

Damit ist der "Leitfaden für die Konstruktion der Geschichtlichkeit"(564) "nach Art einer Rechnung"(565) gefunden.

Es handelt sich um die "physica generalis" in der Form einer "mathesis universalis", also einer "ars combinatoria", die die architektonischen Muster der objektiven Welt apriori-synthetisch darstellen, d.h. konstruieren kann.

Damit ist auch der Übergang von der Philosophie zur Physik vollzogen.

Es wird zudem klar, daß diese hiermit projektierte "reine Naturwissenschaft" als rationale Rekonstruktion der Welt in vollem Einklang mit dem reinen Vernunftsbegriff eines ontologisch höheren Wesens, Gott, gesehen werden muß.

Die Begriffe der rationalen Wissenschaft und der Vernunftreligion werden somit durch die rationale Konstruktion der Philosophie in eine widerspruchsfreie, sich notwendige, ergänzende Beziehung gesetzt.

Damit scheint auch ein Ansatzpunkt für die von Einstein geforderte "Feldtheorie" gefunden zu sein. Die inner- und intermonadischen Strukturen lassen nämlich möglicherweise Rückschlüsse auf die Struktur des universalen Kraftfeldes zu, wodurch vielleicht eine "Theorie der Struktur des Raumes" geschaffen werden könnte.

## 7. METAPHYSIK 7. TEIL, THEOLOGIE 3. TEIL: ERHALTUNGSURSACHE

### Transzendente Deduktion einer rationalen Erhaltungsursache

Der oben gefundene rationale Strukturbegriff einer "obersten Weltursache" zeigte die universelle, denkende, belebte Schöpferkraft im Rahmen der Genealogie als "zureichende Kausalursache" (Alpha) der Evolution(566).

Die spekulative Konstruktion ergab hingegen den Begriff der universalen Person und des Reiches Gottes als transzendente Zweck- und "Finalursache" (Omega) der Evolution des Kosmos.

Diese beiden Aspekte des rationalen Grenzbegriffes einer obersten, zureichenden Weltursache bzw. Weltzweckes haben hinsichtlich ihres immanenten Aspektes in den beiden Theologien eine teilweise Rekonstruktion erfahren können.

Nun war bei der Darstellung der Relationssysteme der Monadologie und des Sensualismus die Hypothese aufgestellt worden, die subjektiven Phänomene wie Leben, Empfinden, Sinnlichkeit und Denken seien nur dadurch rational rekonstruierbar, daß davon ausgegangen werde, im inter- bzw. und transmonadischen Bereich seien diese Eigenschaften als Prädikate einer universalen, feldartigen Energie existent, um durch "vektorielle Vermittlung"(567) im intermonadischen Bereich, d.h. im Subjekt konkretisiert, d.h. empirisch zu werden.

Die mit diesem "Dualismus" bzw. "Pluralismus" zugleich postulierte Wechselwirkungstheorie geht also davon aus, daß die feldartigen Eigenschaften sowohl konkret im Subjekt, wie im Objekt, als auch universal existent sind. Es handelt sich also um das "System einer Welt, die den Erfahrenden enthält und transzendiert"(568).

Daraus folgt nun, daß z.B. der subjektiven Empfindung im Ich, wie z.B. Blau, eine objektive Eigenschaft in der Sache entsprechen muß, da das universale Kraftfeld, das eigentlich Träger der realen Eigenschaft Blau ist, sowohl im Subjekt wie im Objekt gegenwärtig ist.

Damit wird zugleich deutlich, daß z.B. Blau nicht die Eigenschaft der Monaden bzw. der Materie selbst sein kann, weil anderenfalls die Übertragung dieser Eigenschaft vom Objekt in das Subjekt undenkbar wäre, wenn man nicht eine "Fernwirkung" an-

nehmen wollte, was aber den bekannten naturwissenschaftlichen Grundsätzen widerspräche(569).

Würde man die Hypothese aufstellen, die Monaden bzw. die Materie selbst seien lebendig bzw. denkend, so würde man in die unüberwindlichen Antinomien des Materiebegriffes des Monismus geraten.

Es wäre in einem solchen Begriffssystem z.B. unerklärlich, wie das Ich vom Zustand des Nichtdenkens in der Ohnmacht in den Zustand des Denkens übergehen konnte. Es wäre auch schlechthin unbegreiflich, wie es verstanden werden soll, daß der belebte Leib des Ichs aus offenkundig anorganischer Materie zusammengesetzt sein soll.

Entweder die Materie selbst ist belebt und denkt, dann ist der Materialismus hinfällig, oder die Materie ist unbelebt, dann ist das Phänomen des Lebens im Rahmen des Monismus unbegreiflich (570).

Will man also diese Antinomie des Monismus vermeiden, der Leib des Ichs sei zugleich belebt und nicht belebt, so muß davon ausgegangen werden, daß Leben die Erscheinungsform einer feldartigen Energie ist, die unabhängig von den korpuskularen Energiequanten existiert.

Die gleiche Erwägung hat auch hinsichtlich des Denkens zu gelten. Es gibt, wie bereits dargestellt, keinen empirischen Nachweis dafür, daß die Materie selbst denken könnte.

Auch eine creatio ex nihilo, d.h. eine Zufallsschöpfung des Denkens aus der Materie, muß als ein völlig irrationaler, metaphysischer "Animismus" verworfen werden.

Der evidente "ontologische Dualismus" wird somit allein durch den "begrifflichen Dualismus" richtig abgebildet und führt somit zu einer rationalen Begriffsbildung.

Allenfalls kann eine für die Konkretisierung von nichtmateriellen Eigenschaften, wie z.B. Leben oder Denken, erforderliche "geeignete", korpuskulare Struktur durch "zufällige", materielle Kombinationen entstanden sein.

Die Entstehung des denkenden Ichs durch Zufall ist hingegen im Vergleich zur Entstehung eines Computersprogramms durch Zufall als noch wesentlich unwahrscheinlicher anzusehen. Es handelt

sich bei dem Ich nämlich um ein wesentlich komplexeres Phänomen.

Nach alledem spricht auch in empirischer Hinsicht eine ganz überwiegende, statistische Wahrscheinlichkeit dagegen, daß z.B. Leben und Denken durch Zufall entstanden sein könnten.

Der Umstand, daß das Ich vom Nichtdenken zum Denken gelangt, und im Rahmen des Stoffwechsels "tote" in "lebende" Materie "verwandelt", kann begrifflich nur so vorgestellt werden, daß es sich bei diesen subjektiven Phänomenen um eine Wechselwirkung zwischen unbelebten, korpuskularen Materiekomplexen und einer feldartigen Energie handelt, die kontinuierlich belebt, sinnlich und denkend ist.

Daraus ergibt sich, daß die "res cogitans", d.h. das universale Kraftfeld des Lebens, Empfindens und Denkens, d.h. Gott, die kontinuierliche Erhaltungsursache für die subjektiven Konkretisierungen dieser Eigenschaften darstellt. Wie bereits Descartes feststellte, ist die res cogitans die "Erhaltungsursache"(571) meines Denkens.

Da das universale Kraftfeld als allgegenwärtige Energie aufzufassen ist, stellt dieses Feld eine universale Einheit dar. Als Einheit enthält dieses Feld jedoch nicht die Relation verschiedener Einheiten, wie die Monaden, in sich.

Da der Begriff der "Zeit" aber nur durch die Empfindung bzw. Vorstellung der Relation von Verschiedenheiten gegeben ist, muß das universale Kraftfeld als allgegenwärtige Einheit auch als überzeitlich angesehen werden, da sich in dieser universalen Einheit die Möglichkeit von Relationen von Verschiedenheiten nicht ergibt. Der Begriff der universalen Einheit schließt den Begriff der Verschiedenheit, des Gegensatzes und damit deren Wechselwirkungen, wie z.B. die Zeit aus.

Dem entspricht auch, daß der überrationale Leerbegriff der Ewigkeit in den Begriff des universalen Kraftfeldes, d.h. in den Begriff Gottes, transponiert worden war. Daraus folgt, daß die Existenz Gottes für sich als überzeitlich angesehen werden muß.

Die Zeitlichkeit der Existenz des Ichs ist somit nur dadurch gegeben, daß die Konkretisierungen überzeitlicher Eigenschaften im Leibe des Ichs in gewisser Weise aus dem universalen Kraftfeld herausfallen.

Die Vielfältigkeit der Konkretisierungen, und die dadurch bedingte Relation derselben untereinander, d.h. die Relativität, ermöglicht erst den Begriff der Zeit.

Da somit davon auszugehen ist, daß das Denken und Leben des Ichs subjektive Konkretisierungen universaler Realitäten sind, ergibt sich, daß die zeitliche Person des Ichs ein Ausschnitt, ein "Abbild" der überzeitlichen, universalen Kraft, d.h. Gottes, ist(572). Die konkrete Person ist eine praktische Konkretisierung der universalen Person. Der Begriff der universalen Person ist als solcher eine theoretische Extrapolation der konkreten Person.

Diese Wechselwirkungstheorie impliziert damit den platonischen Gedanken der "Teilhabe" der individuellen an der universalen Realität bzw. die cartesische Idee der Wechselwirkung von "res extensa" und "res cogitans".

Daraus folgt zugleich, daß die subjektiven Eigenschaften des Denkens, der Sinnlichkeit und des Lebens abgeleitete Eigenschaften sind.

Die einzige Eigenschaft, die das Ich somit von dem universalen Kraftfeld unterscheidet, ist seine vierdimensionale, raumzeitliche, korpuskulare Struktur.

Da nun das transmonadische, universale Kraftfeld als kontinuierliche, überzeitliche Erhaltungsursache seiner personalen Konkretisierungen zu denken ist, ist das Ich, soweit es lebt, empfindet und denkt, zugleich Teil der ontologisch höheren Seinsebene.

Die universale Kausal-, Final- bzw. Erhaltungsursache, d.h. Gott, ist "also nicht wesensverschieden von den anderen wirklichen Einzelwesen"(573). Daraus folgt, daß Gott und Mensch "nicht wesensverschieden", sondern eine tatsächliche Einheit sind(574).

Geht man, wie oben bereits gezeigt, davon aus, daß das Ich auch Teil der ontologisch höheren Schicht ist, so stellt sich die Frage, was mit der personalen Konkretisierung, dem Ich als denkendes Wesen, geschieht, wenn sich die monadische Struktur des Ichs auflöst, d.h. der raumzeitliche Leib des Ichs stirbt.

Rein konstruktiv könnte gefordert werden, daß nach der Auflösung der korpuskularen Struktur des Ichs, dem Tod, das personale Denken, Empfinden, Wahrnehmen und Leben als feldartige Phänomene unterschiedslos in seiner universalen Erhaltungsursache aufgeht.

Eine solche Vorstellung liefe in gewisser Weise auf die zirkuläre Vorstellung des Hinduismus vom "Nirwana" hinaus.

Eine solche Theorie müßte davon ausgehen, es sei der Zweck der Evolution, nur den Zustand wieder herzustellen, der bereits vor ihrem Beginn bestanden hatte.

Somit müßte davon ausgegangen werden, daß die Evolution letztlich ein sinn- und zweckloser Vorgang ist. Der Begriff des Zweckes impliziert nämlich die bewußt angestrebte Erreichung von etwas. In einer zirkulären Welt wäre das Ziel der Evolution nicht die Erreichung einer ontologisch höheren Ebene, sondern der Rückfall auf den Ausgangspunkt.

Diese Modellvorstellung, die der Hinduismus und auch neuzeitliche, zirkuläre Weltmodelle vertreten, führt notwendig zu der Postulierung der Sinnlosigkeit des Lebens und Seins. Das zirkuläre Weltmodell führt daher, ebenso wie der Materialismus und Existenzialismus, zum "Nihilismus". Diese Theorien waren wegen ihrer offenkundigen Irrationalismen oben abgelehnt worden.

Eine andere konstruktive Variante fordert apriori hingegen den Fortbestand der individuellen Konkretisierung auf ontologisch höherer, überzeitlicher Ebene.

Denn die "Konzentration eines bewußten Universums wäre sinnlos, wenn sie nicht zugleich mit allen bewußten Wesen zusammenkäme, wodurch zugleich Differenzierung stattfände"(575). Erst durch die geistige Synthese aller denkenden Wesen auf ontologisch höherer Ebene wäre also die Vollkommenheit und Vollendung höchste Steigerung zu "harmonischen Komplexitäten" möglich(576). Diese universale Synthese stellt "somit eine vollkommene Einheit dar, in der jedes Element, das mit hineingetaucht ist, zugleich mit dem Universum seine Vollendung findet"(577).

"Die Personalität des Alls, die durch die Personalität der Elemente ohne Vermischung erreicht ihren höchsten Grad in einer aus Einheiten zusammengesetzten Denkgesamtheit"(578), nämlich in Gott.

Das würde bedeuten, daß die personale Konkretisierung unabhängig von ihrer intermonadischen, d.h. leiblichen Realität, fortbestehen kann(579).

Hinzu kommt, daß die universale Person als zureichende Kausalursache die Urmonade als universale Potentialität geschaffen hat. Damit hat sie auch die Möglichkeit der Realisierung der darin angelegten Möglichkeiten gewollt.

Falls sich also eine dieser Möglichkeiten im Verlauf der Evolution realisiert hat, kann mit Teilhard de Chardin gefordert werden, daß die universale Person diese "Schöpfung"(580) gewollt hat. Die zweckhaft, d.h. sinnvoll handelnde universale Person, hätte somit auch das Ich geschaffen, um es als solches zu erhalten.

Der Begriff der universalen Erhaltungsursache impliziert demnach neben der Erhaltung des Lebens, Wahrnehmens, Empfindens und Denkens des endlichen, empirischen Ichs, auch gerade eine darüber hinaus weisende "Perpetuierungsfunktion".

Die ontologisch höhere Ebene, die universale Person Gott, will nach dieser Begriffskonstruktion also nicht nur die zeitliche Existenz, d.h. das empirische Leben des Ichs schaffen und erhalten, sondern insbesondere auch dessen überzeitlichen Fortbestand auf ontologisch höherer Ebene.

Der Begriff der überzeitlichen Fortexistenz des Ichs, als Produkt und Abbild der ontologisch höheren, überzeitlichen Ebene, ergibt sich somit rein konstruktiv aus dem Begriff der überzeitlichen Universalursache in Verbindung mit der Wechselwirkungstheorie und ihrer Anwendung auf das Ich.

Dieser rationale Vernunftbegriff der überzeitlichen Fortexistenz bzw. Erhaltung des Ichs auf ontologisch höherer Ebene im universalen Kraftfeld, d.h. in Gott, ist die rationale Rekonstruktion des religiösen Begriffes des "ewigen Lebens"(581).

Wie bereits erwähnt, bedeutet dies, daß das Wesen des Menschen in einer Wechselwirkung der korpuskularen Monaden, der Materie, mit einer universalen, feldartigen Energie besteht.

Der Mensch besitzt nach dieser rationalen Konstruktion somit "zwei Leiber", nämlich einen korpuskularen, d.h. materiellen, und einen feldartigen, also "einen himmlischen und einen irdischen"(582).

Während somit die korpuskulare Struktur aufgelöst werden kann, d.h. nur zeitlichen Bestand hat, existiert die feldartige Konkretisierung des universalen Denkens, Empfindens und Lebens, d.h. das Ich, als Teil des universalen Kraftfeldes überzeitlich und

unabhängig von seiner nur zeitlichen, monadischen, d.h. leiblichen Basis, fort. Der "natürliche Leib" ist somit vergänglich, der "geistliche Leib" als Teil des universalen Kraftfeldes hingegen überzeitlich(583).

Damit nun das Ich mit der ontologisch höheren Ebene eins werden kann, muß es die Bindung an die monadische Struktur verlieren, d.h. sterben(584).

Da aber das endliche Ich begrifflich aus sich selbst heraus nicht vollkommen, d.h. universal sein kann, ist dies nur durch den Begriff der Aufhebung des Begriffes des Menschen im Begriff Gottes, d.h. durch die "Erlösung von den Sünden" durch die "Gnade Gottes" denkbar, in dem dieser die ontologisch niedrigere zur ontologisch höheren Ebene erhebt.

"Die Welt schaffen, vollenden und entsöhnen, ist für Gott die Einigung der Welt in einer organisierten Vereinigung mit sich selbst"(585).

Kann nun das notwendig mangelhafte Ich ohne Schuldbekennnis, Reue und Glauben die Gnade der ontologisch höheren Ebene nicht erlangen, so fällt der Begriff des Ichs notwendig aus dem Begriff der universalen Einheit, d.h. der Vollkommenheit, des Guten und der Liebe heraus. Diese "Entscheidung" zwischen dem "Guten" und dem "Bösen", als dem Zusammen- oder Auseinanderfallen des Begriffes des Ichs und des Begriffes Gottes, folgt somit aus dem freien Akt des autonom handelnden Ichs und ergibt damit apriori den konstruktiven Begriff des "Jüngsten Gerichtes"(586).

Der Begriff der überzeitlichen Fortexistenz aller Guten in der Unmittelbarkeit der universalen Liebe, und damit des Glückes, bildet den rationalen Begriff des "Paradieses"(587) bzw. des "Reiches Gottes" als einer "großen Familie"(588).

Der Begriff der universalen Erhaltungsursache bringt somit als Endzweck der Evolution den Begriff des Alls und den der Person zur Synthese(589).

## S C H L U S S B E T R A C H T U N G

Es zeigt sich nach alledem, daß der Begriff einer vollständigen rationalen Rekonstruktion der Welt zu einem Modell führt, das das naturwissenschaftliche, das mathematisch-logische, das philosophische und religiöse Weltbild zu einer rationalen, d.h. widerspruchsfreien Einheit, einer "Universalwissenschaft" verbindet.

Die aus dem Begriff des vierdimensionalen Ichs extrapolierten Konstitutionstheorien der Genealogie, Spekulation, Monadologie und des Sensualismus, erweisen sich als konstruktive Verbindungsstücke zwischen den empirischen Naturwissenschaften auf der einen Seite und den rationalen Vernunftbegriffen der Theologie, d.h. den Begriffen der zureichenden Kausal-, Final- und Erhaltungsursache des Universums auf der anderen Seite.

Dieser strukturelle Zusammenhang der rationalen Rekonstruktion der Evolution zeigt zudem, daß die einzelnen Elemente der Begriffssysteme der Naturwissenschaften und der Philosophie ohne die ergänzenden Begriffssysteme der Theologie in einem immanenten Irrationalismus münden müssen.

Nur die synthetische Verbindung aller drei Begriffssysteme der Genealogie, Kosmologie und Theologie ergibt die vollständige Extrapolation des Begriffes des Ichs und damit einen vollständigen Begriff des Kosmos und seiner Ursache.

Es wird somit ersichtlich, daß die Genealogie, die Spekulation, die Monadologie und der Sensualismus gemeinsam die formalen Strukturen des "physikotheologischen, kosmologischen und ontologischen Gottesbeweises" darstellen(590).

Die Genealogie und Spekulation gehen entsprechend dem physikotheologischen Beweis "von einer bestimmten Erfahrung (dem Ich), aus und steigen von hier nach dem Gesetz der Kausalität bis zu den höchsten Ursachen der Welt hinauf"(591).

Zugleich entsprechen diese begrifflichen Hypothesen der Struktur des kosmologischen Gottesbeweises, daß nämlich "wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen exi-

stieren. Nun existiere zumindest ich selbst, also existiert ein absolut notwendiges Wesen"(592).

Ebenso erfüllen diese aus dem Begriff des Ichs als "verkleinertes und gleichsam zusammengezogenes Bild des Universums"(593), deduzierten Begriffssysteme auch die formalen Anforderungen des ontologischen Gottesbeweises, wenn sie "gänzlich apriori, aus bloßen Begriffen aus eine höchste Ursache schließen"(594).

Zugleich wird aber deutlich, daß diese rein konstruktiven Extrapolationen des vollständigen Begriffes des Ichs mit dem Mittel eines rationalen Kausalbegriffes nicht den genealogischen bzw. spekulativen "Beweis Gottes" erbringen können, sondern lediglich die "formale Struktur dieses Beweises" rekonstruieren!

Der "Beweis" folgt nicht aus der bloßen Richtigkeit einer begrifflichen Konstruktion, sondern allein aus den empirischen Realitäten.

"Das Ideal des höchsten Wesens ist nach dieser Betrachtung nichts anderes als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindungen in der Welt so anzunehmen, als ob sie aus einer allgemeinen notwendigen Ursache entspringen, um darauf die Regel einer systematischen, und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen"(595).

Somit ist durch diese Philosophie ein konstruktiver Begriff der Kausalität, und damit der einer objektiven Welt insgesamt gewonnen. Damit ist die "Metaphysik als Wissenschaft"(596) begründet. Die Philosophie erscheint damit ansatzweise in einen "beharrlichen Zustand gebracht, der einer Vermehrung durch neue Entdeckungen nicht fähig ist"(597).

Es ist somit ein transzendentes System synthetisch-apriorischer, d.h. konstruktiver Sätze gewonnen, bei dem es sich in materialer Hinsicht ausschließlich um deduktive Sätze über die systematische "Basis", das "Prinzip aller Philosophie", d.h. das Ich, handelt.

Alle Sätze im Rahmen dieser Philosophie sind also inhaltlich allein Sätze über das vierdimensionale Ich, auch wenn der Begriff des Ichs in diesen Sätzen nicht erscheint. Alle Sätze über das Nicht-Ich, und damit die gesamte Außenwelt, sind lediglich konstruktive Ableitungen, Extrapolationen aus dem Begriff des Ichs. Alle Sätze dieser Philosophie sind daher als konstruktive Deduktionen "wahrheitskonservierende Erweiterungssätze".

Somit besteht diese Philosophie ausschließlich aus relationalen Strukturbegriffen über "das Ich, das Nicht-Ich (d.h. die objektive Außenwelt) und das sie verbindende Dritte"(598), das ist das Kausalprinzip.

Diese theoretische Dreiheit ist das konstruktive Abbild der triadischen Grundstruktur der objektiven Welt. Da nur diese Theorie zu einer vollständigen, rationalen Rekonstruktion der Welt als der Gesamtheit des Bereiches möglicher Erfahrung führen kann, scheint nur diese Theorie zu einem vollständigen und rationalen Begriff der Welt zu führen.

Hinzu kommt in praktischer Hinsicht, daß nur durch die konstruktive und ontologische Einbindung des Ichs in den sozialen Hintergrund, in die objektive Welt die Begriffe der Liebe, der Vernunft, der Ethik und des Rechtes eine rationale und tatsächliche Begründung erhalten.

Die hiermit vorgestellte Philosophie enthält also den theoretischen Ansatzpunkt zu einer "Vernunftreligion", für die ein rationaler Widerspruch zwischen Wissen und Glauben nicht zwingend ist. Vielmehr ergibt allein deren Ergänzung die Möglichkeit zur Errichtung eines immanent widerspruchsfreien, d.h. rationalen Weltbildes.

Nach alledem ist klar, daß für die tatsächliche Existenz Gottes die begrifflichen Konstruktionen keinen Nachweis geben können. Ein solcher kann, wie erwähnt, nur aus den empirischen Tatsachen selbst, d.h. der Erfahrungen jedes Einzelnen, fließen.

Ein tatsächliches, intersubjektives Indiz für die Existenz Gottes stellt das empirische Phänomen des Glaubens vieler Menschen an eine ontologisch höhere Ebene dar.

Den Begriff eines historisch-antropologischen Beweises Gottes stellt die Person Jesu Christi dar.

Einen empirischen Nachweis für die Unabhängigkeit gedanklicher Phänomene von materiellen Strukturen, wie z.B. das Radiofeld, bildet das bislang empirisch nicht erklärbare, aber wissenschaftlich gut gesicherte Phänomen der "Telepathie".

Die statistische Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes folgt aus der statistischen Unwahrscheinlichkeit einer creatio ex nihilo bzw. einer Zufallsschöpfung des Lebens, der Sinnlichkeit, des Empfindens und Denkens des Universums.

Damit ist abschließend klar, daß die nur subjektive Überzeugung von der Existenz Gottes kein Beweis sein kann.

Das subjektive, private Führhalten einer ontologisch höheren Ebene bleibt in jedem Falle ohne empirischen Nachweis bloßer Glauben, d.h. ohne objektive und absolute Gültigkeit.

Demnach kann abschließend festgestellt werden, daß "ich es jetzt stückweise erkenne"(599). Wenn das Ich aus Gnade in den Stand gesetzt ist, die ontologisch höhere Ebene zu erkennen, "werde ich erkennen, gleich wie ich erkannt bin"(600).

Wenn ich aber auf ontologisch höherer Ebene "erkenne, wie ich erkannt bin", wird damit "Subjekt-Objektspaltung" überwunden. Wenn nämlich die konkrete Person auf ontologisch höherer Ebene mit der universalen Person Gott eins wird, so fällt jedes Objekt in das Subjekt und das Subjekt in jedes Objekt.

Bis zur Erreichung der Vollkommenheit, der ontologisch höheren Ebene, bleiben dem gläubigen Ich somit "Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei, aber die Liebe ist die Größte unter ihnen" (601).

S

- S D G -

G

Henning von Wahl

Schleswig,  
im Sommer 1987

E

## A N M E R K U N G E N

- 1 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Nr.89
- 2 Wittgenstein, a.a.O., Nr.109
- 3 Wittgenstein, Das Blaue Buch, Seite 75
- 4 Wittgenstein, a.a.O., Nr.132, 133
- 5 Kant, Kritik der reinen Vernunft (KrdV), B 540
- 6 Kant, KrdV, B 536-543
- 7 Kant, a.a.O., B 523
- 8 Kant, a.a.O., B 536-542
- 9 Wittgenstein, tractatus logicus philosophicus, Nr.4.1122
- 10 Kant, Prolegomena, § 60
- 11 Schelling, System des transzendentalen Idealismus, III, Nr.405
- 12 Schelling, a.a.O., Nr.405
- 13 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Nr.246
- 14 Hermann Cohen, Grundsatz der Antizipation der Wahrnehmung, Materialien z. Kants KrdV, S.248 ff.
- 15 Kant, KdrV, B 207-208
- 16 Platon, Politeia, Nr.514a-517a
- 17 Kant, KrdV, A 367
- 18 Kant, KdrV, A 368
- 19 Kant, KrdV, B 207-218
- 20 N. Hartmann, Geschichtliches und Übergeschichtliches i.d. Kant'schen Philosophie, Materialien zu Kants Kritik der reinen Vernunft, S.209-210
- 21 N. Hartmann, a.a.O., S.209-210
- 22 Kant, KdrV, A 377
- 23 Kant, KdrV, A 371-372
- 24 Kant, KdrV, A 104
- 25 Kant, KdrV, A 104
- 26 Hume, Traktat, über die menschliche Natur I, über den Verstand, I 4,2
- 27 Whitehead, Prozeß und Realität, S.569

- 28 Hume, a.a.O., I 4,2  
 29 Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Nr.129, 130, 134, 168-184  
 30 Carnap, a.a.O., Nr.160, 163-184  
 31 Kant, KdrV, B 38, 46, A 23, 30, 31  
 32 Kant, a.a.O., B 38, 46, A 23, 30, 31  
 33 Kant, a.a.O., B 38-39, A 24  
 34 Kant, a.a.O., B 38-39, A 23  
 35 Kant, a.a.O., B 206, A 164  
 36 Hübner, Das transzendente Subjekt als Teil der Natur, S.51, 52, 79 f.  
 37 Einstein, Grundzüge der Relativitätstheorie, S.33-34  
 38 Einstein, a.a.O., S.34  
 39 Einstein, a.a.O., S.34  
 40 Einstein, a.a.O., S.34  
 41 Einstein, a.a.O., S.58  
 42 Einstein, a.a.O., S.34  
 43 Kant, Prolegomena, § 10  
 44 Kant, KdrV, B 741, Prolegomena § 10  
 45 Kant, a.a.O., B 741, a.a.O. §10  
 46 Kant, a.a.O., B 741 f., Kant, a.a.O. § 13  
 47 Kant, a.a.O., B 741 f., Kant, a.a.O. § 13  
 48 Kant, a.a.O., B 309, A 253-254  
 49 Kant, a.a.O., B 313, A 258  
 50 Wittgenstein, tractatus logicus mathematicus Nr.2.15  
 51 Kant, KdrV, B 863-864  
 52 Kant, a.a.O., B 8-9, A 7,  
 53 Kant, a.a.O. B 875-876  
 54 Kant, a.a.O., B 73  
 55 Kant, a.a.O., B 73, Kant, Prolegomena, §§ 17-19  
 56 Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Einleitung Schulz, XXVI, (X.93 ff.)  
 57 Schelling, a.a.O., III, Nr.348  
 58 Schelling, a.a.O., III, Nr.360  
 59 Kant, KdrV, B 313, A 258  
 60 Kant, KdrV, B 273, A 225  
 61 Kant, KdrV, B 273-274

- 62 Schelling, a.a.O., III, Nr.397  
 63 Whitehead, Prozeß und Realität, S.31  
 64 Wittgenstein, tractatus logicus mathematicus, Nr.2.15  
 65 Wittgenstein, a.a.O., Nr.2.15  
 66 Wittgenstein, a.a.O., Nr.2.15.1, 2.15.12  
 67 Popper, Logik der Forschung, Kapitel 4  
 68 Whitehead, a.a.O., S.40  
 69 Whitehead, a.a.O., S.40  
 70 Whitehead, a.a.O., S.42  
 71 Whitehead, a.a.O., S.31  
 72 Whitehead, a.a.O., S.35  
 73 Whitehead, a.a.O., S.35  
 74 Schelling, a.a.O., III, Nr.364  
 75 Schelling, a.a.O., III, Nr.364-365  
 76 Schelling, a.a.O., III, Nr.376-377  
 77 Schelling, a.a.O., III, Nr.377  
 78 Schelling, a.a.O., III, Nr.378  
 79 Schelling, a.a.O., III, Nr.372-373  
 80 Schelling, a.a.O., Nr.372  
 81 Schelling, Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, S.222  
 82 Kant, Prolegomena, Auflösung, Nr. 370-371  
 83 Kant, a.a.O., § 60  
 84 Kant, a.a.O., § 60  
 85 Descartes, Meditationes, III, Nr.15  
 86 Spinoza, Traktatus de Intellectu, S.39  
 87 Sartre, Das Sein und das Nichts, S.137  
 88 Descartes, Discours de la Methode, Rdnr.33  
 89 Husserl, Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Beilage VI, VII  
 90 Sartre, a.a.O., S.177 ff.  
 91 Sartre, a.a.O., S.426  
 92 Kant, KdrV, B 49, 194  
 93 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, S.246  
 94 Heidegger, Sein und Zeit, S.424  
 95 Husserl, a.a.O., Beilage VII, 3. Kapitel, S.401

- 96 Krausser, Kants Theorie der Erfahrung und der Erfahrungswissenschaften, S.69-70
- 97 Husserl, a.a.O., § 25
- 98 Husserl, a.a.O., § 18
- 99 Descartes, Mediationes, III,21
- 100 Popper, Das Ich und sein Gehirn, P 4, Kapitel 38
- 101 Kant, KdrV, A 362-363
- 102 Husserl, a.a.O., § 27
- 103 Husserl, a.a.O., § 27
- 104 Strawson, Die Grenzen des Sinnes, S.88
- 105 Krausser, a.a.O., S.66
- 106 Krausser, a.a.O., S.66
- 107 Hume, Traktatus, I 4,2, Kant, Prolegomena, § 48,
- 108 Kant, KdrV, B 232 f., 278 f., Prolegomena, §§ 47, 48
- 109 Popper, a.a.O., P4, Kap.38
- 110 Popper, a.a.O., P4, Kap.20, 29, 38
- 111 Sartre, a.a.O., S.425
- 112 Aristoteles, Metaphysik, 948a, 999b, 1010a, Descartes, Meditationes, Antwort des Verfassers auf die 4. Einwände, S.339, Hume, Traktatus I 3,3, III 3, Sartre, a.a.O., S.64, 404
- 113 Whitehead, Prozeß und Realität, S.218
- 114 Hübner, a.a.O., S.81
- 115 Kant, Prolegomena, § 48, Nr.335
- 116 Hübner, a.a.O., S.51, 79 f.
- 117 Hübner, a.a.O., S.51, 79 f.
- 118 Kant, Prolegomena, § 48, Nr.335, Hegel, Phänomenologie, S.203, Popper, a.a.O., Dialog I
- 119 Hübner, a.a.O., S.79 f.
- 120 Carnap, a.a.O., Nr.129-130
- 121 Carnap, a.a.O., Nr.130-131
- 122 N. Hartmann, a.a.O., S.336-337
- 123 Hübner, a.a.O., S.81
- 124 N. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, S.306
- 125 N. Hartmann, a.a.O., S.496
- 126 N. Hartmann, a.a.O., S.519-520

- 127 N. Hartmann, a.a.O., S.519-520
- 128 Spinoza, Ethik, Propositio I-XXXVI
- 129 Carnap, a.a.O., Nr.132
- 130 Einstein, a.a.O., S.34
- 131 Cohen, Materialien zu Kants KdrV, S.236-239
- 132 Sartre, a.a.O., S.425
- 133 Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 6, Einstein, a.a.O., S.34, Hübner, a.a.O., S.79, 81
- 134 Heidegger, a.a.O., S.413
- 135 Heidegger, a.a.O., S.234-235, 332
- 136 Heidegger, a.a.O., S.332
- 137 Heidegger, a.a.O., S.234, 240
- 138 Heidegger, a.a.O., S.240, Sartre, a.a.O., S.200-201
- 139 Heidegger, a.a.O., S.373
- 140 Fichte, Gesamte Wissenschaftslehre (1795), I Nr.184
- 141 Spinoza, Ethik, 1. Teil, 4 L. Beweis
- 142 Sartre, a.a.O., S.201 ff.
- 143 Schelling, a.a.O., Einleitung von W. Schulz, XXVI (X 93 f.)
- 144 Heidegger, a.a.O., S.375
- 145 Heidegger, a.a.O., S.375
- 146 Heidegger, a.a.O., S.332
- 147 Heidegger, a.a.O., S.21
- 148 Sartre, a.a.O., S.200-202
- 149 Sartre, a.a.O., S.200-202
- 150 Sartre, a.a.O., S.201-202
- 151 Kant, KdrV, B 539-540, A 511-512
- 152 Sartre, a.a.O., S.144
- 153 Kant, KdrV, A 497
- 154 Whitehead, a.a.O., S.127
- 155 Whitehead, a.a.O., S.104
- 156 Whitehead, a.a.O., S.103
- 157 Carnap, a.a.O., Nr.135, 165, Stegmüller, Aufsätze zur Wissenschaftstheorie, Kausalitätsprobleme, 3, 4b
- 158 Schelling, a.a.O., Einleitung XIV, Kant, Prolegomena, § 57, Nr.354
- 159 Descartes, Meditationes, III, Nr.29

- 160 Descartes, a.a.O., Antwort auf die Einwände, Nr.140-141  
 161 Descartes, a.a.O., III, Nr.32-36  
 162 Sartre, a.a.O., S.27  
 163 Aristoteles, Metaphysik, 1032a-b, 1049b-1050b,  
 164 Aristoteles, Metaphysik, 1010a, 1049b-1050b  
 165 Kant, KdrV, B 809  
 166 Kant, a.a.O., B 526, A 497-498  
 167 Carnap, a.a.O., Nr.26  
 168 Carnap, a.a.O., Nr.126 ff.  
 169 Carnap, a.a.O., Nr.144  
 170 Carnap, a.a.O., Nr.4  
 171 Carnap, a.a.O., Nr.144  
 172 Carnap, a.a.O., Nr.119  
 173 Carnap, a.a.O., Nr.102  
 174 Carnap, a.a.O., Nr.41, 50, 86  
 175 Carnap, a.a.O., Nr.61, 75, 119, 153  
 176 Carnap, a.a.O., Nr.39  
 177 Carnap, a.a.O., Nr.39  
 178 Carnap, a.a.O., Nr.94  
 179 Carnap, a.a.O., Nr.50  
 180 Carnap, a.a.O., Nr.96  
 181 Carnap, a.a.O., Nr.103  
 182 Carnap, a.a.O., Nr.33  
 183 Carnap, a.a.O., Nr.33  
 184 Carnap, a.a.O., Nr.39, 102  
 185 Carnap, a.a.O., Nr.137  
 186 Aristoteles, Metaphysik, 1033 a-b, 1044 b, 1049 b-1050 b  
 187 Carnap, a.a.O., Nr.140  
 188 Kant, O.P., 190,1,1  
 189 Carnap, a.a.O., Nr.137-140  
 190 Carnap, a.a.O., Zusammenfassung E  
 191 Aristoteles, Metaphysik, 1032 a, 1033 b  
 192 Schelling, a.a.O., III, Nr.397-398  
 193 Schelling, a.a.O., III, Nr.362-374  
 194 Aristoteles, a.a.O., 1032 a - 1033 b, Kant, KdrV B 523, 536-542,  
 Descartes Meditationes III Nr. 29, Carnap, a.a.O., Nr.1-5, 103-  
 107

- 195 Kant, KdrV, B 10-11, A 8, 189, 193, 667, 749, 792, Prolegomena,  
 § 2  
 Carnap, a.a.O., Nr.39, 41, 50, 119, 144  
 196 Carnap, a.a.O., Nr.164  
 197 Feuerbach, a.a.O., § 61  
 198 Whitehead, a.a.O., S.75  
 199 Whitehead, a.a.O., S.177-178  
 200 Kant, Kritik der Urteilskraft (KdU), B 380-381  
 201 Kant, KdU, B 380-381  
 202 Carnap, a.a.O., Nr.176, Kant, Prolegomena, Vorrede, Nr.257  
 203 Schelling, a.a.O., Einleitung W. Schulz, XXVI (X 93f.),  
 Kant, Prolegomena, § 16, 17  
 204 Wittgenstein, Traktatus, Nr.2.22  
 205 Wittgenstein, Traktatus, Nr.2.15, 2.151, 2.1512  
 206 Carnap, a.a.O., Nr.12  
 207 Carnap, a.a.O., Nr.11  
 208 Carnap, a.a.O., Nr.3,164  
 209 Carnap, a.a.O., Nr.6,34, Wittgenstein, Traktatus, Nr.4.1.222  
 210 Stegmüller, Aufsätze zur Wissenschaftstheorie. Das Problem der  
 Kausalität, S.12, 13, 20, Kausalitätsprobleme 3,5 d  
 Carnap, a.a.O., Nr.165  
 211 Carnap, a.a.O., Nr.158  
 212 Carnap, a.a.O., Nr.164  
 213 Carnap, a.a.O., Nr.164  
 214 Carnap, a.a.O., Nr.173  
 215 Carnap, a.a.O., Nr.27, 33, 94  
 216 Carnap, a.a.O., Nr.96  
 217 Stegmüller, Aufsätze zur Wissenschaftstheorie. Das Problem der  
 Kausalität, S.13-14  
 218 Hume, Traktatus, I,3,2,6  
 Stegmüller, a.a.O., Das Problem der Kausalität, S.13, 14  
 219 Hume, a.a.O., I,4, S.22  
 220 Kant, KdrV, B 59, 66, 518-519, A 129, 251-252  
 Kant, Prolegomena, § 9, 32, 49, 57  
 221 Stegmüller, Das Problem der Teleologie, S.32-34

- 222 Kant, KdU, B 354  
 223 Kant, KdU, B 354  
 224 Kant, KdU, B 354  
 225 Kant, KdU, B 367  
 226 Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, S.32  
 227 Cohen, Materialien zu Kants KdrV, S.240  
 228 Hume, Traktatus, 4. Abschnitt, S.210ff.  
 229 Hume, a.a.O., 14. Abschnitt  
 230 Kant, KdrV, B 688  
 231 Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie, Einfache Modelle für deterministische und probabilistische Erklärungen, S.211-213  
 232 Kant, KdrV, B 688  
 233 Kant, a.a.O., B 687  
 234 Kant KdrV, B 525-526, A 497-498  
 235 Kant, a.a.O., B 538-540, A 511-512  
 236 Kant, a.a.O., B 525 ff., A 497 ff.  
 237 Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie, Einfache Modelle, S.212  
 238 Ditfurt, Wir sind nicht nur von dieser Welt, S.48  
 239 Einstein, Grundzüge der Relativitätstheorie, S.127-128  
 240 Kant, KdrV, B 540-542, A 512-514  
 241 Schelling, a.a.O., III, Nr.380, Sartre, a.a.O., S.39  
 242 Kant, a.a.O., B 75, 93, 345-346  
 243 Kant, a.a.O., B 545, 799  
 244 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Nr.68  
 245 Kant, a.a.O., B 125, 294, 303, Kant, Prolegomena, § 22  
 246 Kant, KdrV, B75, 93, 345-346  
 247 Cusanus, Über die Vermutungen, 1. Buch, S.207  
 248 Stegmüller, Aufsätze zur Wissenschaftstheorie, Kausalitätsprobleme, 7 b  
 249 Hume, Traktatus, 14. Abschnitt, S.210 ff.  
 250 Carnap, a.a.O., Nr.64  
 251 Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 61  
 252 Carnap, a.a.O., Nr.12, 27, 106  
 253 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Nr.68

- 254 Carnap, a.a.O., Nr.68, 144, 160  
 255 Carnap, a.a.O., Nr.144, 160  
 256 N. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, S.499 ff  
 257 N. Hartmann, a.a.O., S.496 f.  
 258 N. Hartmann, a.a.O., S.544 f.  
 259 N. Hartmann, a.a.O., S.433 f.  
 260 N. Hartmann, a.a.O., S.433 f.  
 261 Carnap, a.a.O., Nr. 15 a E, 99  
 Thomas v. Aquin, Summa Theologica, I 2.1, S.45  
 262 Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S.321  
 263 Carnap, a.a.O., Nr.137, v.Aquin, Theologische Summe, Art.1, Nr.3a  
 264 Carnap, a.a.O., Nr.50, 56ff.  
 265 Carnap, a.a.O., Nr.50  
 266 Kant, Materiale Anfangsgründe der Metaphysik, 470, Hübner, a.a.O., S.7f.  
 267 Kant, KdrV, B 536-542  
 268 Kant, M. Ag. d. Natur, 470, Hübner, a.a.O., S.7f  
 269 Heidegger, a.a.O., S.376  
 270 N. Hartmann, a.a.O., S.610  
 271 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.106  
 272 N. Hartmann, a.a.O., S.544 ff.  
 273 Hübner, a.a.O., S.7, 10  
 274 Einstein, a.a.O., S.33-34, Cohen, Materialien zu Kants KdrV, S.242-244, Carnap, a.a.O., Nr.125 ff.  
 275 Carnap, a.a.O., Nr.125 ff.  
 276 Kant, KdrV, A 366-367  
 277 Carnap, a.a.O., Nr.125 ff, Kant, KdrV, A 366-367, Strawson, a.a.O., S.96  
 278 Carnap, a.a.O., Nr.125 ff.  
 279 Carnap, a.a.O., Nr.130  
 280 Carnap, a.a.O., Nr.125-127, Cohen, a.a.O., S.245-246, Hübner, a.a.O., S.51-52  
 281 Carnap, a.a.O., Nr.3, 134-136, 168  
 282 Kant, KdrV, B 211-212, 555, Cohen, a.a.O., S.242-244  
 283 Kant, KdrV, B 550-555, Kant, Prolegomena, § 51-53

- 284 Kant, KdrV, B 434-438, 442, 447, A 415-416; Kant, Prolegomena, § 51-52
- 285 Hume, Traktatus, Bd.I, 2T., 4 Abschn., S.44f.
- 286 Cohen, Materialien zu Kants KdrV, S.242-244
- 287 Cohen, a.a.O., S.243-244
- 288 Cohen, a.a.O., S.243-244
- 289 Hume, Traktatus, Bd.I, 2.T., 4. Abschn., S.44
- 290 Hume, a.a.O., S.44
- 291 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.46
- 292 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.37, 46, Whitehead, a.a.O., S.416
- 293 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.31
- 294 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.37, 46
- 295 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.37
- 296 Leibniz, Das Neue System, Nr.3, 4, 11
- 297 Ditfurt, a.a.O., S.48
- 298 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.37, 46, Whitehead, a.a.O., S.518-520
- 299 Leibniz, Das Neue System, Nr. 3, 4, 11
- 300 Kant, KdrV, B 59, 66, 518-519, A 128, 386
- 301 Kant, KdrV, B 70-72
- 302 Leibniz, Monadologie, §§ 14, 18-19, 22-24, 29, Leibniz, Das Neue System, Nr.3, 11
- 303 Hübner, a.a.O., S.85
- 304 Diemer, Grundriß der Philosophie, Bd.II, S.697-699
- 305 Hübner, a.a.O., S.82 f.
- 306 Hübner, a.a.O., S.7-9, 82 f.
- 307 Hübner, a.a.O., S.7, 82 f.
- 308 Hübner, a.a.O., S.10, 82 f.
- 309 Kant, KdU, B 379
- 310 Kant, KdU, B 368-370
- 311 Kant, KdU, B 367-368
- 312 Kant, KdU, B 367-368
- 313 Kant, KdU, B 369
- 314 Heisenberg, Elementarteile der Materie, Atom zur Welt, S.45-58  
Popper, Das Ich und sein Gehirn, P 1, P 3,  
Teilhard de Chardin, a.a.O., S.37, 46

- 315 Kant, KdrV, B 487-488, A 459-460
- 316 Kant, Prolegomena, §§ 51-52
- 317 Aristoteles, Metaphysik, 1010 a, 1044 b
- 318 Aristoteles, Metaphysik, 999 b, 1032 b, 1044 b
- 319 Kant, KdrV, B 183, A 144
- 320 Aristoteles, Metaphysik, 999 b, 1010 a, Popper, Das Ich und sein Gehirn, P 7, P 8
- 321 Aristoteles, Metaphysik, 999 b, Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Nr.68
- 322 Ehlers, Probleme und Ergebnisse der modernen Kosmologie, S.27
- 323 Ditfurt, Wir sind nicht nur von dieser Welt, S.48
- 324 Popper, Das Ich und sein Gehirn, P 1,8
- 325 Kant, Prolegomena, § 23, Nr.306
- 326 N. Hartmann, a.a.O., S.610
- 327 N. Hartmann, a.a.O., S.519-520
- 328 Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 7
- 329 N. Hartmann, a.a.O., S.519-520, 610
- 330 Ditfurt, a.a.O., S.155
- 331 Ditfurt, a.a.O., S.155
- 332 Ditfurt, a.a.O., S.155
- 333 Strawson, a.a.O., S.94-95
- 334 N. Hartmann, a.a.O., S.496
- 335 N. Hartmann, a.a.O., S.610
- 336 Stegmüller, Aufsätze zur Wissenschaftstheorie, Probleme der Teleologie, S.34
- 337 Kant, Prolegomena, § 57, Rd.Nr.355
- 338 Kant, KdrV, B 703-704
- 339 Aristoteles, Metaphysik, 1071 b - 1073 a
- 340 Kant, KdrV, B 647
- 341 Kant, KdrV, B 849-858
- 342 Kant, KdrV, B 517-518, 730, XXX
- 343 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.279
- 344 Teilhard de Chardin, S.321-322
- 345 Leibniz, Monadologie, § 32
- 346 Kant, Prolegomena, § 57, Rd.Nr.352-357
- 347 Kant, Prolegomena, § 59, Rd.Nr.361

- 348 Feuerbach, a.a.O., § 17  
 349 Feuerbach, a.a.O., § 7  
 350 Kant, KdrV, B 849  
 351 Kant, KdrV, B 727  
 352 Whitehead, a.a.O., S.96  
 353 Kant, Prolegomena, § 57, Teilhard de Chardin, a.a.O., S.266, 304, Feuerbach, a.a.O., § 12  
 354 Kant, Prolegomena, § 57, Rd.Nr. 356-357, § 59, Nr. 361  
 355 Feuerbach, a.a.O., § 12  
 356 Kant, Prolegomena, § 57, Rd.Nr.356-357  
 357 Kant, Prolegomena, § 57, Rd.Nr.361  
 358 Kant, Prolegomena, § 57, Rd.Nr.361  
 359 Kant, KdrV, B 346-347  
 360 Kant, KdrV, B 727, A 714, 843-844  
 361 Kant, KdrV, B 647  
 362 Kant, KdrV, B 129, 146, 355, 747  
 363 Kant, KdrV, B 391-392, A 334-335  
 364 Kant, KdrV, B 391-392, A 334-335  
 365 Kant, KdrV, B 391-392, A 334-335  
 366 Carnap, a.a.O., Nr. 3, 41, 103  
 367 Kant, KdrV, B 73  
 368 Carnap, a.a.O., Nr.144  
 369 Kant, KdrV, B 10-11, Kant, Prolegomena, § 2  
 370 Kant, Prolegomena, Auflösung Nr.365  
 371 Carnap, a.a.O., Nr.2-4  
 372 Leibniz, Opuscules et fragmentes S.348  
 373 Kant, Prolegomena, §§ 27-30, 33, Hume, Traktatus, Bd.I, S.99-110, Carnap, a.a.O., Nr.165, Stegmüller, Aufs. z. Wissenschaftstheorie, Kausalitätsprobleme, 7.Kap., S.471-476  
 374 Ditfurt, a.a.O., S.61  
 375 Schelling, System des transzendentalen Idealismus, III, Nr.397  
 376 Ditfurt, a.a.O., S.61  
 377 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.32, Ditfurt, a.a.O., S.61, 179  
 378 N. Hartmann, a.a.O., S.285, 304  
 379 Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie, Einfache Modelle ..., S.215, Carnap, a.a.O., Nr.164

- 380 Hübner, a.a.O., S.82f.  
 381 Feuerbach, a.a.O., § 34  
 382 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.19  
 383 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.32  
 384 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.35  
 385 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.35  
 386 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.35  
 387 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.76-77, 168  
 388 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.35f.  
 389 Popper, a.a.O., P 1,7, Teilhard de Chardin, a.a.O., S.35-36  
 390 Popper, a.a.O., P 1,8  
 391 Aristoteles, Metaphysik, 1010 a, 1031-1032 a, 1049 b  
 392 Kant, KdrV, B 662-663, Stegmüller, Das Problem der Induktion, Humes Herausforderung, 1  
 393 Stegmüller, a.a.O., Humes Herausforderung, 1 b  
 394 Carnap, a.a.O., Nr.132, 156, 163  
 395 Carnap, a.a.O., Nr.26, 61, 68, 160  
 396 Schelling, a.a.O., III, Nr.372, 377-378  
 397 Carnap, a.a.O., Nr.6  
 398 Wittgenstein, tractatus, N.2.22  
 399 Wittgenstein, tractatus, Nr.4.01, 4.03  
 400 Carnap, Testability and meaning, 3,425, Popper, a.a.O., Dialog 1, Stegmüller, Probleme der Induktion, 2 A  
 401 N. Hartmann, a.a.O., S.55, 610  
 402 Whitehead, a.a.O., S.177  
 403 Thomas v. Aquin, Theologische Summe, Art.3, Nr. 2, 3.b, Sartre, a.a.O., S.137  
 404 Carnap, Der Logische Aufbau der Welt, Nr.164  
 405 Feuerbach, a.a.O., § 61  
 406 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.101, 107, 211  
 407 Marx, Über das Wesen des Christentums in Bezug auf das Einzige und sein Eigentum.  
 408 Marx, Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie, Einleitung.  
 409 Heidegger, a.a.O., S.134-137, 179  
 410 Whitehead, a.a.O., S.139, 161, 177, 178  
 411 Whitehead, a.a.O., S.64-65

- 412 Whitehead, a.a.O., S.75  
 413 Whitehead, a.a.O., S.177-178  
 414 Whitehead, a.a.O., S.177-178  
 415 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.211  
 416 N. Hartmann, a.a.O., S.331 f.  
 417 Carnap, a.a.O., Nr.151, 164  
 418 Kant, KdU, B 381-382, Teilhard de Chardin, a.a.O., S.211  
 419 Kant, KdU, B 380-381  
 420 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.101  
 421 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.101  
 422 Hegel, Phänomenologie, S.332ff.  
 423 Hegel, a.a.O., S.332  
 424 Carnap, a.a.O., Nr.151  
 425 Carnap, a.a.O., Nr.6, 10-15  
 426 Carnap, a.a.O., Nr.151  
 427 Kant, Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, §§ 22-30  
 428 Kant, Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, §§ 22-30, Hegel, Phänomenologie, S.332, Hegel, Bes. Rechtsphilosophie, §§ 158-181  
 429 Heidegger, a.a.O., S.38, 152-153, 372-397  
 430 Popper, a.a.O., Dialog III, Teilhard de Chardin, a.a.O., S.286-288  
 431 Hübner, a.a.O., S.82f.  
 432 Hübner, a.a.O., S.85  
 433 Kant, KdU, B 390-391  
 434 Kant, KdU, B 388  
 435 Kant, KdU, B 390-391  
 436 Stegmüller, Aufsätze zur Wissenschaftstheorie, Einige Beiträge zum Problem der Teleologie, S.25-27  
 437 Stegmüller, a.a.O., S.25-37  
 438 Kant, KdrV, B 434-438, N. Hartmann, a.a.O., S.314  
 439 Kant, KdU, B 336-338, 388, 390  
 440 Nietzsche, Also sprach Zarathustra, S.302f., Heidegger, Die ewige Wiederkehr des Gleichen, 1. S.255-472  
 441 Heidegger, Sein und Zeit, S.372-374  
 442 Kant, KdrV, B 347-348  
 443 Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 2. Abt., Aph. 21. 24. 3.

- Abt., Aph. 14  
 444 Heidegger, Der europäische Nihilismus in Nietzsche, 2, S.31-256  
 445 Feuerbach, a.a.O., § 12  
 446 Feuerbach, a.a.O., § 12  
 447 Marx, MEW, Ergebnisse, Bd.1 (1968), S.539  
 448 Nietzsche, Also sprach Zarathustra, S.139, 142f., 192, 244  
 449 A. Huxley, Schöne neue Welt, S.19 f.  
 450 Beci, Galaktische Philosophie, S.327-338  
 451 Marx, MEW, 29, 32, 550, 2260, Das Kapitel I, S.38ff., Marx, Grundrisse der Kritik der ökonomischen Verhältnisse, S.217, 445 Engels, MEW, 11, 20 ff., 475, 481, 493, 515, 583  
 452 Lenin, Werke, 19, S.441-442, 21, S.644, Mao-Tse-tung, Das Rote Buch, S.42  
 453 Marx, MEW, 19, 28, Engels, MEW, 22, 235, Lenin, Werke, 28, 294  
 454 Hitler, Mein Kampf.  
 455 Marx, ME Ges.Ausg., 19, 28  
 456 Mao-Tse-tung, Das Rote Buch, S.42  
 457 Hegel, Phänomenologie WG, 2, 55, 58; 4, 45, Logik WG, 4, 45  
 458 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.264f., 276f., 302f.  
 459 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.268  
 460 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.268f., 282f., 297  
 461 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.266, 302f.  
 462 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.279, 322  
 463 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.304-305  
 464 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.279  
 465 Kant, Prolegomena, § 57  
 466 Feuerbach, a.a.O., §§ 6, 7, 10, 12, 15, 16, 21  
 467 Kant, Prolegomena, § 57  
 468 Kant, KdrV, B 703-704  
 469 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.279, 321-322  
 470 Bibel, Matthäus, 26, 63, 64, Marcus, 14, 62, Lucas, 22, 70, Hegel, Philosophie der Geschichte, 3. Teil, 2. Kap., S.446  
 471 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.307 ff.  
 472 Bibel, 2. Korinther 6, 1, 8, Marcus 2, 16  
 473 Bibel, Römer 3, 21-26  
 474 Bibel, Römer 3, 23-25, 28, 5, 1

- 475 Bibel, Marcus 16, 16, Römer 5, 1  
 476 Bibel, Psalm, 32,6; 148,5; 118, 1-6, 146, Genesis 18, 14, Lucas 1, 37  
 477 Kant, Metaphysik der Sitten, 321-322  
 478 Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, 2. Stück III, 36, Kant, Metaphysik der Sitten, 321,2, Hartmann, Ethik, 39, Kap. I, Thomas v. Aquin, Summa Theologica I, 2., 1, 3, S.45f., 57f.,  
 479 Bibel, Genesis 1,26f., 5,1, 9,6, Hebräer 10,11, Psalm 8,6f., Kolosser 1,15, Korinther 4,4, Römer 8,29  
 480 Bibel, 1. Joh. 4, 9, 16  
 481 Bibel, Römer 6,23  
 482 Bibel, 1. Korinther 15,23  
 483 Bibel, Matthäus Kap.1-2, Marcus 1, Lucas 1-2  
 484 Bibel, Matthäus, 28, Marcus 16, Lucas 24  
 485 Bibel, Marcus 16, 14-16, Lucas 24, 36-53  
 486 Whitehead, a.a.O., S.625-627  
 487 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.304-305  
 488 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.266ff., 304, 309  
 489 Hegel, Philosophie der Geschichte 3.T., 2.Kap., S.446  
 490 Whitehead, a.a.O., S.622  
 491 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.279, 321-322  
 492 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.266-268  
 493 Hegel, Philosophie der Geschichte, S.446-449  
 494 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.446-449  
 495 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.269f.  
 496 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.270  
 497 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.305  
 498 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.270f.  
 499 Bibel, Offenbarung 1, 8  
 500 Kant, KdrV, B 631-633, 647, Wittgenstein, Tractatus Nr. 222, 222.4,  
 501 Bibel, Exodus 3, 14  
 502 Kant, KdrV, B 647  
 503 Whitehead, a.a.O., S.438, Teilhard de Chardin, a.a.O., S.53

- 504 Kant, KdU, § 65  
 505 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.89, 180, Ditfurt, a.a.O., S.37, 54  
 506 Leibniz, Monadologie, § 47, Kant, KdU B 379, Popper, a.a.O., P 1,3, Whitehead, a.a.O., S.518, Teilhard de Chardin, a.a.O., S.37  
 507 Kant, KdU, B 368-369, Teilhard de Chardin, a.a.O., S.96  
 508 Kant, KdU, B 367  
 509 Kant, KdU, B 367-368  
 510 Kant, KdU, B 367-369  
 511 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.37  
 512 Schelling, a.a.O., III Nr.372-373, 376  
 513 Schelling, a.a.O., III Nr.372-373  
 514 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.138  
 515 Leibniz, Monadologie, § 63  
 516 Leibniz, Metaphysische Abhandlungen Nr.9, Erläuterungen zu der Schwierigkeit  
 517 Leibniz, Metaphysische Abhandlungen Nr.9, Monadologie, §§ 62, 63, 66, 67, 77  
 518 Leibniz, Monadologie, § 7  
 519 Leibniz, Monadologie, §§ 80-81, 87-88  
 520 Whitehead, a.a.O., S.238  
 521 Leibniz, Monadologie § 9, Wittgenstein, Tractatus, Nr.5.5301  
 522 Stegmüller, Probleme und Resultate, Determinismus und Indeterminismus, S.500-503  
 523 Whitehead, a.a.O., S.205, Popper, a.a.O., P 3, 120  
 524 Popper, a.a.O., P 3, 120  
 525 Popper, a.a.O., P 3,21  
 526 Haeckel, Die Welträtsel, S.159ff  
 527 Spinoza, Tractatus de Intellectu, Ethik, II, props. X, IV, praef.  
 528 Haeckel, a.a.O., S.20-21, 229, 418, 427, Carnap, a.a.O., Nr.162  
 529 Aristoteles, Metaphysik, 1010 a  
 530 Aristoteles, Metaphysik, 1032 b  
 531 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.321-322

- 532 Kant, KdrV, B 875-876  
 533 Hübner, a.a.O., S.6f., 82f.  
 534 Kant, Prolegomena, §§ 23, 25-26, 36  
 535 Kant, KdrV, B 18-24, Kant, Prolegomena, §§ 4, 5, 14, 28  
 536 Kant, Prolegomena, §§ 15, 30  
 537 Kant, KdrV, B 35, 43, 49, 342, 522, Prolegomena, §§ 9-10  
 538 Kant, KdrV, A 374-376  
 539 Wittgenstein, tractatus, Nr. 2.0121, 2.0122  
 540 Strawson, a.a.O., S.94-95  
 541 Hume, Traktatus, I. 4.Abschn., S.22-23, Whitehead, a.a.O., S.568-569  
 542 Hume, a.a.O., S.22-23  
 543 Hume, a.a.O., S.22-23  
 544 Stegmüller, Aufs. z. Wiss.Theo., Das Problem der Kausalität, S.3, 13-16, Whitehead, a.a.O., S.568-569  
 545 Hume, Traktatus, S.22-23  
 546 Hume, a.a.O., S.22-23  
 547 Stegmüller, Aufs. z. WissTheo., a.a.O., S.3, 13-16  
 548 Kant, O.P., S.140, 1, 100, 13,2  
 549 Whitehead, a.a.O., S.51, 75, 177, 208, 308, 522  
 550 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.53  
 551 Whitehead, a.a.O., S.434-437  
 552 N. Hartmann, a.a.O., S.62  
 553 Stegmüller, Aufs.z.Wisstheo., Das Problem der Kausalität, S.13  
 554 Stegmüller, a.a.O., Einfache Modelle ..., S.211-215, 218-221  
 555 Leibniz, Monadologie, § 60  
 556 Leibniz, Theodizee, I § 58, Leibniz, Monadologie, §§ 87-88  
 557 Whitehead, a.a.O., S.238  
 558 Platon, Timaios, 48-55a, Politeia, resp., VI, 506-511  
 559 Stegmüller, Das Universalienproblem einst und jetzt, S.64-65  
 560 Whitehead, a.a.O., S.223-226, 434-436  
 561 Whitehead, a.a.O., S.223-226, 434-436  
 562 Kant, Prolegomena, §§ 15-18  
 563 Leibniz, Kleine Schriften, Über den Begriff der Substanz, S.197  
 Carnap, a.a.O., Nr.12  
 564 Heidegger, a.a.O., S.376

- 565 Aristoteles, Metaphysik, 1072 a, Leibniz, Monadologie, §§ 32-39, Kant, KdrV, B 809-811  
 566 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.279  
 567 Whitehead, a.a.O., S.434-435, 556-557  
 568 Whitehead, a.a.O., S.583  
 569 Stegmüller, Aufs. z. Wisstheo., Das Problem der Kausalität, S.13-14  
 570 Haeckel, Der Monismus, S.28, Die Welträtsel, S.20ff, 154, 229, 418  
 571 Descartes, Meditationes III, Nr. 14-29  
 572 Thomas v. Aquin, Summa Theologica I, 1.1, 1.2, S.11f, Cusanus, Über den Beryll VI  
 573 Whitehead, a.a.O., S.152  
 574 Whitehead, a.a.O., S.152  
 575 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.270  
 576 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.270  
 577 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.305  
 578 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.270  
 579 Whitehead, a.a.O., S.619-623  
 580 Bibel, Genesis, 1.1, 26-27  
 581 Bibel, Markus 10,17, Römer 5,21; 6,22, Johannes 3,15  
 582 Bibel, 1. Korinther 15,40  
 583 Bibel, 1. Korinther 15,42,44  
 584 Bibel, 1. Korinther 15,35-37  
 585 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.305  
 586 Bibel, Römer 2,5, 1. Korinther 5,10  
 587 Bibel, 2. Petrus 2,9, Thessaloniker 1,5-10  
 588 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.304-305  
 589 Teilhard de Chardin, a.a.O., S.309  
 590 Kant, KdrV, B 631-633, A 590-591  
 591 vgl. 590  
 592 vgl. 590  
 593 Schelling, a.a.O., III, Nr.492  
 594 Kant, KdrV, B 617-618, A 590-591  
 595 Kant, KdrV, B 647  
 596 Kant, Prolegomena, § 60

- 597 Kant, Prolegomena, Auflösung, Rd.Nr.366  
 598 Schelling, Materialien zu Schellings Philosophischen Anfängen, S.222,  
 599 Bibel, 1. Korinther 13,12  
 600 Bibel, 1. Korinther 13,12  
 601 Bibel, 1. Korinther 13,13

## F

## L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

- Adickes, Erich, Kants Opus Posthumum, Verlag Reuther und Reichhard, 1920  
 Aquin, Thomas v., Summe der Theologie, Felix Meiner Verlag, 1982  
 Aristoteles, Metaphysik, Reclam Verlag, 1978  
 Beci, Kurt, Galaktische Philosophie, Econ Verlag, 1979  
 Bibel, Die Heilige Schrift, Deutsch von Dr. Martin Luther  
 Carnap, Rudolf, Der logische Aufbau der Welt, Ullstein Verlag, 1979  
 Carnap, Rudolf, Testability and Meaning, Philosophy of Science, Bd.III, New Haven, 1954.  
 Cohen, Hermann, Grundsatz der Antizipation der Wahrnehmung, Materialien zu Kants KdrV, Suhrkamp Verlag, 1975  
 Cusanus, Nikolaus, Über den Beryll, Carl Schönemann Verlag, Über die Vermutungen, Carl Schönemann Verlag, 1957  
 Descartes, René, Meditationes, Felix Meiner Verlag, 1977  
 Descartes, Discours de la Methode, Felix Meiner Verlag, 1969  
 Descartes, Meditationen, Mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen, Felix Meiner Verlag, 1972  
 Diemer, Alwin, Grundriß der Philosophie, Bd. II, Verlag Anton Hain, 1964  
 Dtifurt, Hoimar v., Wir sind nicht nur von dieser Welt, Hoffmann und Campe Verlag, 1981  
 Einstein, Albert, Grundzüge der Relativitätstheorie, Vieweg Verlag, 1981  
 Ehlers, Probleme und Ergebnisse der modernen Kosmologie, Mitteilungen astronomischer Gesellschaften, 1969  
 Engels, Friedrich, Marx-Engels-Werke, Bd.1-39, Dietz Verlag, 1981 ff.  
 Feuerbach, Ludwig, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, VMA Verlag, 1980  
 Fichte, Johann, Gottlieb, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1795), Felix Meiner Verlag, 1979

- Haeckel, Ernst, Der Monismus, A. Kröner Verlag, 1908
- Haeckel, Ernst, Die Welträtsel, A. Kröner Verlag, 1922
- Hartmann, Nicolai, Der Aufbau der realen Welt, de Gruyter Verlag, 1940
- Hartmann, Nicolai, Geschichtliches und übergeschichtliches in der Kant'schen Philosophie, Materialien zu Kants KdrV, Suhrkamp Verlag, 1975
- Hartmann, Nicolai, Ethik, de Gruyter Verlag, 1962
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Besondere Rechtsphilosophie, Bd.1-6, Frommann-Glotzboog Verlag, 1973
- Hegel, Logik, WG, Felix Meiner Verlag, 1967
- Hegel, Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp Verlag, 1977
- Hegel, Philosophie der Geschichte, Reclam Verlag, 1975
- Heidegger, Martin, Der europäische Nihilismus in Nietzsche, Bd.2, Günter Neske Verlag, 1961
- Heidegger, Die ewige Wiederkehr des Gleichen, Bd.1, Günter Neske Verlag, 1961
- Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, 1979
- Heisenberg, Werner, Elementarteile der Materie, Atom zur Welt
- Hitler, Adolf, Mein Kampf, 1925
- Hübner, Kurt, Das transzendente Subjekt als Teil der Natur, Diss. Kiel, 1951
- Hume, David, Ein Traktat über die menschliche Natur, Bd.I-III, Felix Meiner Verlag, 1978
- Husserl, Edmund, Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Max Niemeyer Verlag, 1980
- Huxley, Aldous, Schöne neue Welt, Fischer Verlag, 1988
- Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Reclam Verlag, 1943
- Kant, Kritik der reinen Urteilskraft, Suhrkamp Verlag, 1981
- Kant, Kritik der reinen Vernunft, Insel Verlag, 1960
- Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, Felix Meiner Verlag, 1978

- Kant, Materiale Anfangsgründe der Metaphysik, Werkausgabe B.1-12, Suhrkamp Verlag, 1974-1977
- Kant, Materiale Anfangsgründe der Natur, Werkausgabe Bd.1-12, Suhrkamp Verlag, 1974-1977
- Kant, Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Akad. AG, Verlag Georg Reimer, 1914
- Kant, Prolegomena, Insel Verlag, 1958
- Krausser, Peter, Kants Theorie der Erfahrung und der Erfahrungswissenschaft, Klostermann Verlag, 1981
- Leibniz, Freiherr v., Gottfried, Wilhelm, Kleine Schriften, Erläuterung zu den Schwierigkeiten, Insel Verlag, 1965
- Leibniz, Kette der wunderbaren Beweise
- Leibniz, Kleine Schriften, Über den Begriff der Substanz, Insel Verlag, 1965
- Leibniz, Metaphysische Abhandlungen, Insel Verlag, 1965
- Leibniz, Monadologie, Europäische Verlagsanstalt, 1962
- Leibniz, Das Neue System, Insel Verlag, 1965
- Leibniz, Nouveaux essais, Dürr Verlag, 1904
- Leibniz, De principio individui, Sämtl. Schriften und Werke, Akademie-Verlag, Bd.1 ff.
- Leibniz, Opuscules et fragmentes, Conturat, Alcan Verlag, 1903
- Leibniz, Philosophische Schriften, Bd.1-6, Leibniz-Forschungsstelle, 1962
- Leibniz, Die Theodizee, Felix Meiner Verlag, 1968
- Lenin, Wladimir, Iljitsch, Sämtl. Werke, Bd.1-27, Dietz Verlag, 1965
- Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der ökonomischen Verhältnisse, Dietz Verlag, 1962
- Marx, Das Kapital, Dietz Verlag, 1962
- Marx, Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie, Fischer Verlag, 1966
- Marx, Über das Wesen des Christentums in Bezug auf das Einzige und sein Eigentum, Dietz Verlag, 1959
- Mao-Tse-Tung, Das Rote Buch, Fischer Verlag, 1967

- Nietzsche, Friedrich, Also sprach Zarathustra, Consortium AG, 1974
- Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Consortium AG, 1974
- Platon, Politeia, Rowohlt Verlag, 1978
- Platon, Timaios, Rowohlt Verlag, 1978
- Popper, Karl, Das Ich und sein Gehirn, Piper Verlag, 1982
- Popper, Logik der Forschung, J.C.B. Mohr Verlag, 1966
- Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts, Rowohlt Verlag, 1976
- Schelling, F.W.J.V., System des transzendentalen Idealismus, Felix Meiner Verlag, 1957
- Schelling, Materialien zu Schellings philos. Anfängen, Suhrkamp Verlag, 1975
- Spinoza de, Baruch, Ethik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978
- Spinoza, Tractatus de Intellectus, Wissensch. Buchgesellschaft, 1978
- Stegmüller, Wolfgang, Aufsätze zur Wissenschaftstheorie, Das Problem der Kausalität, Wissensch. Buchgesellschaft, 1979
- Stegmüller, Aufsätze zur Wissenschaftstheorie, Erklärung, Voraussage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979
- Stegmüller, Einige Beiträge zum Problem der Teleologie, Wissenschaftliche Buchges., 1979
- Stegmüller, Das Problem der Induktion, Humes Herausforderung, Wissenschaftliche Buchges., 1975
- Stegmüller, Das Universalienproblem einst und jetzt, Wissenschaftliche Buchges., 1974
- Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie: Kausalitätsprobleme, Einfache Modelle für deterministische und indeterministische Erklärungen, Determinismus und Indeterminismus, Springer Verlag, 1969
- Strawson, Die Grenzen des Sinnes, Ein Kommentar zu Kants KdV, Königsstein, 1981
- Teilhard de Chardin, Pierre, Der Mensch im Kosmos, DTV, 1988
- Whitehead, Alfred, Prozeß und Realität, Suhrkamp Verlag, 1984
- Wittgenstein, Ludwig, Das Blaue Buch, Suhrkamp Verlag, 1980

- Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Basil Blackwell Verlag, 1967
- Wittgenstein, Tractatus logicus-philosophicus, Suhrkamp Verlag, 1982

Hans-Michael Elzer

**Lebendige Vergewisserung**  
Kleine Philosophie in Briefen an Freunde

Frankfurt/M., Bern, 1981. 200 S.  
ISBN 3-8204-5901-4

br. DM 46.--/sFr. 37.80

Eine Reflexion und Meditation über Philosophie und ein philosophisch begründetes Leben aus Erkenntnis und geistiger Freiheit - dies in einer Welt, die diese sinn- und normative Legitimation nicht kennt, diese ablehnt: Briefe, im 2. Weltkrieg entstanden und an Freunde in der Heimat und an der Front verschickt.

*Aus dem Inhalt:* Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik, Rechts- und Staatsphilosophie - Thematisiert durch die Frage: was ist der Mensch? Was bin ich als Mensch vor mir, vor den Anderen, vor der Welt, vor Gott? - Wie ist eine philosophische Anthropologie möglich? Wie läßt sie sich lebendig-existentiell aufweisen?



Verlag Peter Lang Frankfurt a.M. · Bern · New York · Paris  
Auslieferung: Verlag Peter Lang AG, Jupiterstr. 15, CH-3000 Bern 15  
Telefon (004131) 321122, Telex pela ch 912 651, Telefax (004131) 321131

- Preisänderungen vorbehalten -

Die Arbeit entfaltet das schon von Descartes und Kant angedeutete "genealogische Argument".

Da das transzendente Ich sich apriori als Gesamtheit endlicher Denk-, Wahrnehmungs- und Lebensakte erfaßt, ist evident, daß das Ich als geborenes Wesen notwendig eine objektive Existenzursache haben muß. Die Hypothese, das Ich (me) habe stets zwei Ursachen ( $2me'$ ) zur Bedingung, ergibt die theoretische Möglichkeit, einen mathematisch beschreibbaren Kausalbegriff zu rekonstruieren ( $me \rightarrow 2me' \rightarrow 4me''$  - etc.), der über den Begriff des Ichs hinausführt. Dadurch wird die notwendige, ontologische Einbindung des Ichs in die Reihe seiner Bedingungen, d.h. in die Evolution und somit in den Kosmos insgesamt, apriori beschrieben. Hierdurch können die Voraussetzungen für ein mathematisches Strukturmodell der Außenwelt bezüglich des Bereiches möglicher Erfahrung und seiner Grenzen, unter Auflösung der sogenannten Antinomien der reinen Vernunft, entworfen werden. Das "genealogische Argument" erweist sich demnach als eine Umgehung des sogenannten "Hume'schen Argumentes", wodurch die Grundlagen einer wissenschaftlichen Metaphysik und damit einer reinen Naturwissenschaft errichtet werden.

Henning von Wahl wurde 1949 in Schleswig geboren. Nach Absolvierung seines Wehrdienstes studierte er 1970 bis 1978 mit einjähriger Unterbrechung Rechtswissenschaften an den Universitäten München und Kiel. 1978 erstes juristisches Staatsexamen, 2. juristisches Staatsexamen 1981 in Berlin. Seit 1977 beschäftigte sich der Autor mit philosophischen Fragestellungen. Er studierte von 1978 neben seiner beruflichen Tätigkeit als Jurist Philosophie an den Universitäten Berlin, Heidelberg und Kiel.