

LMU

LUDWIG-  
MAXIMILIANS-  
UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

DISSERTATIONEN DER LMU

UB

56

MUJIE WANG

# Kausalität bei Kant und J.F. Flatt

Eine Untersuchung über deren kontroverse Auffassung

OLMS

# Kausalität bei Kant und J.F. Flatt

Eine Untersuchung über deren kontroverse Auffassung

Inauguraldissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie  
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von  
Mujie Wang  
2022

Erstgutachter: Prof. Dr. Wilhelm G. Jacobs  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl  
Tag der mündlichen Prüfung: 08.02.2022

Mujie Wang

Kausalität bei Kant und J.F. Flatt

Eine Untersuchung über deren kontroverse Auffassung

Dissertationen der LMU München

Band 56

# Kausalität bei Kant und J.F. Flatt

Eine Untersuchung über deren  
kontroverse Auffassung

von  
Mujie Wang

Eine Publikation in Zusammenarbeit zwischen dem **Georg Olms Verlag** und der **Universitätsbibliothek der LMU München**

Mit **Open Publishing LMU** unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.

Georg Olms Verlag AG  
Hagentorwall 7  
31134 Hildesheim  
<https://www.olms.de>

Text © Mujie Wang 2021

Diese Arbeit ist veröffentlicht unter Creative Commons Licence BY 4.0. (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Abbildungen unterliegen ggf. eigenen Lizenzen, die jeweils angegeben und gesondert zu berücksichtigen sind.

Erstveröffentlichung 2022  
Zugleich Dissertation der LMU München 2021

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.d-nb.de>

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:  
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-298994>  
<https://doi.org/10.5282/edoc.29899>

ISBN 978-3-487-16188-4

# Inhalt

Danksagung.....	VII
Einleitung .....	1
1. Flatt und die <i>Tübingschen gelehrten Anzeigen</i> .....	4
2. Flatt und das <i>Philosophische Magazin</i> .....	15
1. Kapitel. Bestimmung von Kausalität.....	23
1.1 Bestimmungen der Kausalität in Flatts Betrachtung.....	23
1.2 Flatts Auffassung der Begriffsdeutlichkeit.....	30
1.3 Flatts Auseinandersetzung mit Kants Begriffsbestimmung .....	34
1.4 Die Bestimmung eines Begriffs bei Kant.....	42
1.4.1 Begriffsdeutlichkeit.....	43
1.4.2 Kategorie.....	48
1.5 Bestimmung und Deduktion.....	51
2. Kapitel. Kants transzendente Argumentation bezüglich der Kausalität .....	61
2.1 Die transzendente Deduktion der Kategorien .....	62
2.2.1 Analogie der Erfahrung .....	81
2.2.2 Geltungsbeweis des allgemeinen Kausalgesetzes.....	85
2.2.2.1 Erster Schritt: Objektive Bedeutung der Sukzession der Erscheinung .....	87
2.2.2.2 Zweiter Schritt: Notwendigkeit des Zeitver- hältnisses.....	90
2.2.2.3 Dritter Schritt: Begründung des Satzes vom zureichenden Grund in kritischer Weise.....	99
3. Kapitel. Flatts Auseinandersetzung mit Kants Kausalitätskategorie .....	117
3.1 Die apagogische Beweisart .....	118
3.2 Außenwelt, Ding an sich und Kausalität .....	134
3.2.1 „Äußere Gegenstände“ und der kausale Schluss .....	138



3.2.2 Inkonsistenz-Vorwurf.....	148
3.2.2.1 Existenzbehauptung der Dinge an sich .....	153
3.2.2.2 Unerkennbarkeit der Dinge an sich.....	159
3.2.2.3 Der transzendente Gegenstand als Ursache der Erscheinung .....	166
4. Kapitel. Der Grundsatz der Kausalität nach Flatt.....	177
4.1 Flatts metaphysische Ableitung der allgemeinsten Grundsätze der Kausalität .....	178
4.2 Notwendigkeit und Realität des allgemeinsten Kausalitätsgrundsatzes .....	185
4.3. Argumente gegen Kants Beschränkung des Kausalitätsgrundsatzes .....	196
Schlussteil .....	221
Literaturverzeichnis.....	235

# Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2012/2022 von der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München als Dissertation angenommen. Bedanken möchte ich mich zuallererst bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Wilhelm G. Jacobs. Er hat mich auf das Thema der Arbeit aufmerksam gemacht und die Entstehung der Arbeit mit Interesse und steter Aufmerksamkeit begleitet. Ebenso gilt mein herzlicher Dank Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl, der das Zweitgutachten angefertigt hat. Ihm und Prof. Dr. Jörg Lauster danke ich sehr für ihre Teilnahme an der Disputation.

Den Kollegen und den Freunden in München danke ich ebenfalls; die unzähligen Diskussionen mit ihnen und ihre ständige Begleitung haben mir immer wieder Impulse gebracht. Schließlich möchte ich mich bei meiner Familie bedanken, die mich stets durch Liebe und Verständnis unterstützt hat.



# Einleitung

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der kontroversen Auseinandersetzung zwischen Kant und seinem Gegner, dem Tübinger Rationalisten Johann Friedrich Flatt (1759–1821). Zu den wichtigsten Texten dieser Untersuchung gehören neben Kants Kritik der reinen Vernunft zwei Texte von Flatt: zum einen die „*Fragmentarischen Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Causalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie*“ aus dem Jahr 1788; zum anderen die metaphysische Vorlesung, die von Flatt im Sommersemester 1790 gehalten und von dem damaligen Studenten August Friedrich Klüpfel nachgeschrieben wurde.<sup>1</sup> Erstere bietet Flatts durchdachte Darstellung der Kausalität in Bezug auf Kants Kritizismus an; Letztere, im Einklang mit dem Ersteren, eine Rezeption der Kantischen theoretischen Philosophie vor dem Hintergrund der Metaphysik seiner Zeitgenossen, besonders in Vergleich mit Ulrich.<sup>2</sup> Mit dieser Betrachtung versucht Flatt zu zeigen, dass die ganze kantische Theorie der Kausalität nicht hinreichend begründet sei. Diese Auseinandersetzung hat eine größere Ausdehnung und mündet in den berühmten Streit zwischen Eberhard und Kant um 1790 ein. Mithin gilt sie als einer der wichtigen Impulse der nachkantischen Denkbewegung.<sup>3</sup> Wir beschränken uns auf Flatts Gegensatz zu dem Kantischen theoretischen bzw. spekulativen Begriff der Kausalität. Damit soll ein Ausblick sowohl auf Flatts wie auch auf Kants Beitrag zur Diskussion in diesem Problemfeld gegeben werden.

1 Klüpfel war damals Kompromotionale von Hegel und Hölderlin. Im Jahr 1790 fertigte er zwei Nachschriften von Flatts Vorlesungen an, nämlich die Psychologie und die Metaphysik. Erwähnenswert gibt es zwischen der ersten und Hegels *Manuskript 27* mehrere überraschende Parallelen sowohl inhaltlich als auch wörtlich. Vgl. Flatt (2018: 16ff.).

2 Johann August Ulrich (1785): *Institutiones Logicae et Metaphysicae*. Die Vorlesung wurde von Ulrich im Wintersemester 1784 gehalten, wobei die Logischen Fragen zusammen mit der metaphysischen „insbesondere auf die Kantische Lehre Bezug genommen“ werden. Vgl. Hinske (1995:2).

3 Vgl. Henrich (1991:174ff.) Henrich legt Wert auf Flatts kritische Stimme bei der Ausbreitung der Kantischen Philosophie im Tübinger Stift, die sich bald als eine Ausgangsbasis der Entwicklung des deutschen Idealismus erweist. Vgl. dazu auch Onnasch (2017: 27). Flatts Einfluss auf Nachfolger v.a. Fichte und die jungen Tübinger Studenten sei immer unterschätzt. Fichtes Kant-Kenntnis stamme eigentlich aus Flatts Reinhold- und Kant-Kritik.

Flatt war damals nicht der erste und einzige Gegner von Kant. Vor seinen *fragmentarischen Beyträgen* wurde die KrV bereits von Hofrat Feder, Christian Garve, J.F. Abel, sowie Jacobi und anderen angegriffen. Flatt war ein guter Kenner ihrer Schriften.<sup>4</sup> Am Anfang nach dem Erscheinungsjahr 1781 wurde die KrV entweder gar nicht aufmerksam gelesen oder komplett missverstanden. Mit einem äußerst kritischen Ton wurde das transzendente System zuerst durch Garves Rezension als ein höherer Idealismus oder eine Annäherung an Berkeleys Idealismus vorgestellt.<sup>5</sup> Die kritische Philosophie wurde allmählich erst populär nach der Veröffentlichung der *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783), die zur Erleichterung der Hauptgedanken der KrV und zur Aufklärung ihrer Schwierigkeit wegen der ungewohnten Begriffe geschrieben wurden.<sup>6</sup> Zur Popularität der transzendentalen Philosophie trugen freilich auch ihre Verteidiger bei. Dazu gehören vor allem Johann Schulz, der 1784 schon eine Schrift zur Erläuterung der KrV veröffentlichte; Karl Leonhard Reinhold, der der Autor der berühmten Serie der *Briefe über die Kantische Philosophie* war, die seit 1786 im *Deutschen Merkur* erschienen; Christin Erhard Schmid, dessen Wörterbuch zur Erleichterung Kantischer Terminologie auch im Jahr 1786 erschien. Erwartungsgemäß kamen bis Ende der 1780er Jahre bereits zahlreichende kommentierende Erläuterungen, zugleich produktive kritische Betrachtung der KrV heraus.

Zur Antwort auf den frühesten Vorwurf legt Kant im Anhang der *Prolegomena* die Erklärung vor, dass sein System gerade das Gegenteil des Idealismus sei, weil es die Erkenntnis durch Erfahrungen und Sinne eben als Wahrheit festhalte. Das Missverständnis sei auf den Grundbegriff transzendental zurückzuführen, so sagt Kant, „dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Rezensenten nicht einmal gefasst worden“.<sup>7</sup> An die Gegner appelliert er im Rückbrief an Garve, sich

4 Vgl. Flatt (2018: 328).

5 Am 19. Januar 1782 erschien in den von Feder herausgegebenen *Göttingischen Anzeigen von Gelehrten Sachen* eine von Christian Garves verfasste aber gekürzte Rezension. Die ungekürzte Fassung wird im Oktober 1783 in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* veröffentlicht. Vgl. Landau (1991).

6 Vgl. den Brief Kants an Garve vom 7. August 1783. In: Briefwechsel, AA XI, 338.

7 Kant: *Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht*. In: Prol., AA IV, 373. Anm.

ungeachtet der terminologischen Schwierigkeiten mehr auf die in den Prolegomena deutlich vorgelegte Kernaufgabe, „wie synthetische Erkenntnisse a priori möglich sein“, zu konzentrieren (Prol., AA IV, 341). Das Konzept dieser Aufgabe ist Kant zufolge durch das Hume'schen Problem des wichtigen metaphysischen Begriffes der Kausalität ange-regt. So schreibt er in der Vorrede, dass es Humes Erinnerung war, die ihm den dogmatischen Schlummer unterbrach und seinen Unter-suchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung brachte (Prol., AA IV, 260). In dieser neuen Richtung geht es um die verallgemeinerte Frage, ob die Vernunft imstande ist, Begriffe wie Kausalität, deren Notwendigkeit nicht durch Erfahrungen gefasst werden könne, zu denken und richtig anzuwenden. Sofern aus die-sen Begriffen eben die Metaphysik besteht, ist die Frage der Möglich-keit derselben als wahrer Erkenntnis von der Lösung dieses Problems abhängig, mithin von der Rechtfertigung solcher Begriffe als Bedin-gungen der synthetischen Erkenntnis a priori.

Dieses Kantische kritische Interesse und dessen Beziehung auf die Kausalität werden von Flatt genau erfasst. Am Anfang seiner metaphysi-schen Vorlesung zeigt er große Anerkennung für Kants Leistung bezüg-lich der Metaphysik unter dem Aspekt philosophischer Geschichte: „Doch hat keiner die Untersuchung so tief und gründlich angestellt, als Kant, und er hat auch das Verdienst, diese Wissenschaft zuerst in ein System gebracht zu haben.“<sup>8</sup> Als Zeuge der Entwicklung der kanti-schen Philosophie bemerkte Flatt im Jahr 1786 ihren Aufschwung und sah schon die Notwendigkeit, diese neue Sprache der Philosophie mit dem Maßstab des Ulrich'schen Lehrbuchs über Logik und Metaphysik zu messen.<sup>9</sup> In der zweiten Hälfte des Jahres 1787 befasste er sich intens-iv mit dem Kausalitätsproblem. Nur etwas früher erschien die Schrift Feders *Über Raum und Kausalität zur Prüfung der Kantischen Philo-sophie*. Die beiden Beiträge waren also die ersten, die Kants Theorem der Kausalität thematisierten und gründlich prüften, obgleich aus ver-schiedenen Prämissen. Im Folgenden wird betrachtet, wie Flatt diese Untersuchung in die Wege leitete. Dazu müssen einige Flatt betreffende intellektuelle biografische Hinweise angebracht werden.

8 Flatt (2018: 317).

9 TGA, 33. St. den 24. April 1786, 258.

## 1. Flatt und die *Tübingschen gelehrten Anzeigen*

Flatt war im Tübinger Stift der Meisterschüler von Gottlob Christian Storr, der bekannt ist als Begründer der „Tübinger Orthodoxie“ und Vorkämpfer des Rationalismus mit seinem biblischen Supernaturalismus. 1775 wurde Storr außerordentlicher Professor in Tübingen in der philosophischen Fakultät, 1777 in der theologischen. Flatt stand damals unter dem Einfluss von Storr und übernahm von ihm das Interesse in beiden Richtungen. Nach dem Abschluss des theologischen Examens (1780) blieb er im Stift als Bibliothekar und 1782 als Repetent. 1784/5 machte er eine „gelehrte Reise“ nach Göttingen. Nach der Rückkehr wurde er außerordentlicher Professor und lehrte bis zum Wintersemester 1788/9 Logik und Metaphysik mit Gottfried Ploucquetes Compendium, das dieser unter Berücksichtigung der Leibniz'schen Philosophie entwickelt hatte.<sup>10</sup> Danach führte das Interesse an Kants und Ulrichs Gedanken zum Wechsel des Lehrbuches.

Seit 1786 begann Flatt philosophisch zu veröffentlichen, wobei er die Entwicklung der Kantischen Philosophie fokussierte. Die Rede ist von den Rezensionen in den *Tübingschen gelehrten Anzeigen* (im Folgenden abgekürzt als TGA). Die Aufsätze in den TGA erschienen gewöhnlich anonym, aber deren Verfasser waren aus dem jeweiligem „Tonfall und Lieblingsthema“ erkennbar.<sup>11</sup> Flatt erhob in diesen Rezensionen ständig Einwendungen der Inkonsequenz in Kants Kritizismus, die er in den kantischen transzendentalen Deduktionsbeweisen der Erkenntnis- und Moralprinzipien zu finden glaubte.

Als der erste dieser Einwände gilt die am 16 Februar 1786 erschienene Rezension von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).<sup>12</sup> Ein Selbstwiderspruch entsteht nach Flatt vor allem aus der Behauptung der Apriorität der moralischen Prinzipien. Diese Kantische Schrift hat ihm zufolge die Absicht, „alle bisher aufgestellte[n] empirische[n] Prinzipien der Moral“ (v. a. das Prinzip der Glückseligkeit) zu

<sup>10</sup> Zu Flatts Vorlesungsverzeichnis sehe Flatt (2018: 71ff.).

<sup>11</sup> Ebd., 28 ff.

<sup>12</sup> TGA, 14. St., den 16. Febr. 1786, 105–112.

vernichten, und „an deren Stelle einen neuen, ganz vom empirischen unabhängigen Grundsatz festzusetzen, der, ebenso wie die Kantischen Anschauungen und Kategorien, von allem Empirischen unabhängig, ganz a priori abgeleitet werden solle“ (S. 106). Zu diesem „Hauptzweck“ nehme Kant an, dass aus unserer Erfahrung, sofern wir beschränkte vernünftige Wesen seien, gar kein wahrer moralischer Grundsatz, der für alle vernünftige Wesen gelte, abgeleitet werden könne. Dennoch sei es bei ihm unbewiesen, dass es irgendein vernünftiges Wesen außer dem Menschen gebe. So sei der Ausdruck aller vernünftigen Wesen unklar und sinnlos. Der Kantische kategorische Imperativ, sofern er auf die Menschheit als einzige vernünftige Wesen eingeschränkt werde, die wir kennen, sei zwar erweislich, aber ohne alle Rücksicht auf Erfahrung problematisch. „Wie man ganz a priori, ohne Rücksicht auf die Folgen, die wir bloß durch Erfahrung kennen, in den wichtigsten Fällen beurteilen könne, was denn allgemein gesetzmäßig sei“, dies sei durch Kants Argument nicht begründet (S. 110). Die Vernachlässigung der Erfahrung mit dem fraglichen Konzept „vernünftiges Wesen“ führe auch zur Inkonsequenz bei seiner Einwendung gegen das empirische Prinzip der Glückseligkeit. Einerseits sei Kant zufolge das Prinzip der Klugheit, das sich auf eigene Glückseligkeit beziehe, an sich bloß zufällig, mithin gar kein wahres bzw. notwendiges Gesetz. Andererseits behaupte er, dass der Mensch als beschränktes vernünftiges Wesen aus Naturnotwendigkeit die Absicht der Glückseligkeit habe, das heiße, dass man eigene Glückseligkeit und deren Prinzipien keinesfalls aufgeben könne (S. 107–8). Kants Einwendung gegen das empirische Moraltheorem sei generell nicht wirksam. Einige Punkte, die Kant gegen empirische Grundsätze anführe, seien gerade das, was „die besten der empirischen Moralphilosophen (z. B.) Eberhard“ nicht behaupten (S. 107).

In diesen Zeiten betrachtete Flatt die Prüfung der Kantischen Philosophie schon als eine ernste Aufgabe, insofern, so schrieb er in der zwei Monate später erschienenen Anzeige: „die alles zermalmende Kantische Philosophie ihr Haupt empor zu heben beginnt, und durch eine neue Art von Hieroglyphen und Mysterien eine allgemeine Revolution in der philosophischen Welt hervorzubringen droht“.<sup>13</sup> In diesem

13 TGA, 33. St., den 24. April 1786, 258–264. Hier: 258.



Fall sei nach Flatt Ulrichs Lehrbuch *Institutiones logicae et metaphysicae* als das dem Bedürfnis unseres gegenwärtigen Zeitalters angemessene, mithin das „beste und brauchbarste Compendium“ dringend zu empfehlen (S. 258). Flatt stimmte mit Ulrich völlig überein, dass das Bewusstsein selbst bzw. alle aufeinanderfolgenden Empfindungen des inneren Sinnes nicht bloße Erscheinungen, sondern etwas Reelles sein müssen. Es sei also ungereimt anzunehmen, die Kausalitätskategorie, bei der es um den Bewusstseinswechsel gehe, bald auf transzendente Objekte anzuwenden, bald nur auf Erscheinungen zu beschränken. So habe Ulrich ganz recht, zu urteilen, dass „Kant entweder ganz unzulänglich sei und im Grund auf nichts führe, oder selbst schon einen allgemeinen Satz des Grundes voraussetze“ (S. 260). Es müsse aber nach Flatt noch hinzugefügt werden, dass, sofern der metaphysische Satz des Grundes oder der Kausalität (auch der Satz vom Widerspruch) für objektiv gültig gehalten sei, er auf „einer notwendigen Übertragung eines in unserer Natur gegründeten subjektiven Denkgesetzes auf das Objektive beruhe“ (S. 33 f.).

Diese Rezension setzt sich schließlich mit Ulrich über die Anwendung des Satzes vom Grund im Bereich der natürlichen Theologie auseinander. Ulrichs Behandlung des Gottesproblems und Begründung gegen den kosmologischen Beweis scheinen Flatt nicht überzeugt zu haben. Der kosmologische Schluss von Veränderungen auf Abhängigkeit sei ihm zufolge vielmehr eben so richtig und gültig wie der physiko-theologische Schluss von der Weltordnung auf einen ordnenden Schöpfer. Zum besten Beweisgang der Existenz Gottes sei also vorzuschlagen, die beiden Schlussarten zu verbinden.

Schon aus Flatts eigener Darstellung ist klar zu ersehen, dass Ulrichs System ein Bezugspunkt seiner Kant-Rezeption ist. Daraus entwickelt Flatt nicht nur den entscheidenden kritischen Punkt. Ebenso übernimmt er die nach ihm genau bestimmte Formel des Satzes vom zureichenden Grund mittels des Begriffs der Veränderung. Diese lautet: „wenn irgend etwas anders sein könnte, als es ist; so muss es einen bestimmenden Grund haben, warum es so und nicht anders ist“ (S. 260). Es ist also verständlich, warum er in der Vorlesung 1790 Ulrichs Metaphysik der KrV gegenüberstellt.

Unter dem Einfluss von Ulrich wurde die Skizze des Kernarguments gegen die Kantische Beschränkung der Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen bereits im Frühling 1787 geformt. In der Rezension von Carl Christian Erhard Schmid's „Wörterbuch“ bestreitet Flatt<sup>14</sup>, dass die Veränderung nicht einzig in der subjektiven Form ihren Grund habe, vielmehr habe sie ihn auch in reellen Objekten. Dies führt weiter auf zwei Kritikpunkte. Zuerst sei die Priorität der Zeit in Zweifel zu ziehen, weil Kant nicht überzeugend beweise, dass deren Begriff, „so wie wir ihn haben, nicht aus empirischem Stoff gebildet sei“ oder nicht wenigstens einem Teil desselben etwas in den Objekten an sich entspreche (S. 172). Ebenso wenig werde erwiesen, dass Dinge an sich nicht verändert werden können. Zweitens wird die Inkonsistenz bei der Kausalitätskategorie wieder behauptet. Hier stellte Flatt die konkrete Frage, ob Dinge an sich bzw. transzendente Objekte als die Ursache der Erscheinungen anzusehen seien. Mit ein paar textlichen Belegen, die Flatt in der KrV und Prolegomena zu finden glaubte, zeigt er das Dilemma: Sofern Kant die Realität der Erscheinungen belegen wolle, müsse er transzendente Objekte als Ursache derselben zu Grunde legen. In diesem Fall lasse sich der Begriff „Ursache“ bereits auf transzendente Objekte anwenden. Auch im Kontext der Moralthorie sei die Behauptung widersinnig, dass wir einerseits vom Ding an sich gar nichts wissen können, andererseits die Vernunft selbst als ein Ding an sich betrachtet werden müsse. Als Hinweis auf die – seiner Meinung nach – zutreffende Lösung fragt der Rezensent: „lassen sich wohl auch Inkonsistenzen von der Art aus Leibnizens ontologischem System herleiten?“ (S. 173). Damit wird vorgeschlagen, die Kategorien, die nur unter der Zeitbedingung gelten, von denjenigen zu unterscheiden, denen die Zeitbedingung nicht anlebe. Diese Unterscheidung sei nötig „wenigstens in Absicht auf die Begriffe von Realität, von Ursache und von Substanz“ (S. 174). Dieser Punkt scheint der Jacobi'schen Gegenthese der Kantischen Paradoxa vom Ding an sich, mithin dem Dilemma zwischen Idealismus und Realismus näherzustehen, wobei für problematisch gehalten wird, dass es keine reellen erkennbaren Objekte in Kants transzendentelem System gibt.<sup>15</sup>

14 TGA, 22. St., den 15. März 1787, 171–176.

15 Vgl. Jacobi (2004).

Ihr Zusammenhang mit Jacobi zeigt sich in zwei 1787 erschienenen Rezensionen. Die erste<sup>16</sup> befasst sich mit Feders antikantischer Schrift *Über Raum und Kausalität zur Prüfung der Kantischen Philosophie*, die zweite mit Jacobis *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*.<sup>17</sup> In den beiden Rezensionen wird das Problem der Außenwelt in den Vordergrund gestellt. Die Schrift Feders schien Flatt deutlich zu einem angemessenen Stoß gegen die Kant-Partei beizutragen, die sich beeilt – so zitierte er Jacobi – „die Kantische Philosophie mit lauter Stimme und in vollen Thönen anzupreisen, als ob Kants Einsichten der einzige Maßstab von Wahrheiten und Kants Kritik das längstewartete Heil wäre“.<sup>18</sup> (S. 554). Mit einer „nüchternen unparteiischen und vollständigen Prüfung“ zeigte der Empirist Feder nach Flatt erfolgreich, dass Kants Beweis des Begriffes vom Raum in Absicht auf die Körperwelt sowie seine Einwendung gegen den empirischen Ursprung des Begriffes vom Raum zulänglich seien. Dies sei gegen Kant, der bei allen seinen Beweisen apodiktische Gewissheit verlange, schon viel gewonnen. Diese Unzulänglichkeit mache die Inkonsequenz in Kants System deutlich und stelle sich auch klar bei seiner Deduktion des Begriffes der Ursache heraus. Beispielsweise setze der kantische Ableitungsbeweis seines nichtempirischen Kausalitätsbegriffes bereits „eine wahre Erfahrung“ voraus (S. 555). Feder sei demnach berechtigt, Kants Einschränkung desselben auf den Erfahrungsgebrauch zu widerlegen, weil die Abhängigkeit des Gegründeten von einem Grund in der Erfahrung gar keinen Gegenstand habe. Flatt sieht jedoch nicht, dass der Begriff „Ursache“ selbst empirisch ist. Somit kann lediglich aus der Analogie a posteriori abgeleitet werden, mithin basierend auf Wahrscheinlichkeit. Dessen Realität lasse sich doch auch notwendigerweise (d.h. nicht nur in wahrscheinlicher Weise) erweisen, und zwar, wie Tetens sagt, „aus einem notwendigen Denkgesetz, das bei allen vernünftigen Wesen stattfinden muß.“<sup>19</sup> Dies scheint auf die oben erwähnte Unter-

16 TGA, 70. St., den 30. Aug 1787, 554–558.

17 TGA, 90. St., den 3. Nov 1787, 713–719.

18 Jacobi (1787:121 f).

19 Vgl. Tetens (1777: 504 f.): „Mich deucht, die Ursache von der Verbindung der Abhängigkeit mit dem Begriff des Entstehens, liege tiefer in der Natur unserer Denkkraft;“ Es geht um „ein Gesetz des Beyfalls [...] wenn die Reflexion bei der Betrachtung und

scheidung beim Begriff „Kausalität“ zu verweisen: Die Kausalität, die der Zeit und dem Empirischen anklebt und dadurch erwiesen werden könne, solle bloß ein Gebrauch des ganz reinen Gedankens der Kausalität sein. Für Letztere, die eine ausgedehnte Anwendung auf nicht-empirische Gegenstände haben könne, sei der Beweis auf empirische Weise nicht ausreichend.

Das Außenweltproblem in Bezug auf die Kausalität wird in der Rezension von Jacobis Schrift fortgesetzt und deutlich dargestellt. Der Rezensent sieht in dieser Schrift eine adäquate Verbindung zwischen der Kausalitätsdeduktion und der Frage des Daseins der äußeren Gegenstände. Eine „eigentümliche Deduktion“ solle darauf die Demonstration der wahren objektiven Bedeutung des Kausalitätsbegriffes zeigen, die so lautet: Er sei derjenige Begriff, der nicht nur allem Endlichen gemein sei, sondern auch in den Dingen an sich seine von uns unabhängigen Gegenstände habe. So könne erst die Annahme der Realität, dass „mehrere wirkliche Dinge außer einander seien und in Verbindung mit einander stehen“, gestützt werden (S. 716). Zur Rechtfertigung dieser objektiven Bedeutung führt Jacobi nach Flatt „auf eine[...] sehr scharfsinnige[...] Art“ das Gesetz des Glaubens ein, dass „unsere Überzeugung von dem Dasein der Gegenstände außer uns, so wie die Überzeugung von unserer eigenen Wirklichkeit, nicht auf Vernunftgründen, nicht auf einer Schlussfolge beruhe, also eine unmittelbare Überzeugung sei, die [...] als [...] Offenbarung bezeichnet“ werden könne (S. 715 f.). Dieses solle ein unwiderlegbares Prinzip der Wahrheit oder der Erkenntnis sein: Weder die Überzeugung der außer uns wirklich bestehenden Objekte noch die Gewissheit bei der Anwendung unserer subjektiven Gesetze, nämlich durch Vernunftgründe, könne völlig erwiesen werden.

Ein solcher „Realismus“ veranlasse Jacobi, eine „starke [,] aber treffende“ These gegen Kants transzendentalen Idealismus aufzustellen. Wäre bei unseren Sinnen und Verstand die Rede immer nur von einer subjektiven Struktur, gar nicht von der Beschaffenheit der Dinge an sich

Vergleichung zweier Ideen nichts in ihnen antrifft, warum sie bejahend oder verneinend über sie urteilen sollte; so entsteht gar kein Urteil, oder kein Verhältnißgedanke, ohne dass ein anderer Grund hinzu komme, und die Reflexion bestimme.“

im transzendentalen Verstand, so würden wir bei solcher Sinnlichkeit und Verstand „nicht anders wie eine Auster damit leben“. Kants System sage also nichts Weiteres als: „ich bin alles, und ausser mir ist im eigentlichen Verstande Nichts. Und Ich mein alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form, gerade so ein Gespenst, wie die anderen Erscheinungen, die ich Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnung und ihre Gesetze“ (S. 716 f.).

Dieser Kritikweg gegen Kants transzendentalen Idealismus führt weiter bis zum Gottesproblem hin. Flatt sieht hier die Möglichkeit, Jacobis Argument mit der Leibniz'schen Monadologie zu verbinden. Die Realität der Kausalität als angeborener Begriff unter Betrachtung der prästabilierten Harmonie ist ihm zufolge eine nicht nur „prüfungswerte“, sondern zusätzlich vorteilhafte Untersuchung (S. 719). Dafür scheint es aber in Jacobis Äußerung keinen genauen Beweis zu geben, sondern nur ein paar Hinweise auf den einheitlichen Zusammenhang zwischen Empfindung und Vernunft. Flatt richtete am Ende dieser Abhandlung mit Ehrlichkeit einen Appell an Jacobi, die Überstimmung der Richtigkeit der Deduktion der Kausalität mit dem System der prästabilierten Harmonie vollständig zu belegen.

Zur Deduktion dieses dem Glauben zugrunde liegenden Prinzips besteht ein weiterer Vorschlag von Flatt darin, „die Bedingungen und die Grenzen der Gültigkeit desselben“ genau zu bestimmen. Mithin seien gewisse Merkmale anzugeben, um die Täuschung des inneren oder des äußeren Sinns von der Wahrheit zu unterscheiden (S.719). Diese Worte von „Bedingung“, „Grenzen“ sowie „Gültigkeit“ klingen besonders nach dem Ton, den Kant in seiner transzendentalen Logik angab. Es scheint, dass hier der Rezensent im kantischen Kontext der Vernunftkritik eine Rechtfertigung des Kausalitätsbegriffes in Absicht auf eine Wiederbestimmung seiner objektiven Bedeutung suchen wollte, zu welcher Bestimmung Jacobis Glaubenslehre nach Flatt einen sicheren Beitrag leiste. Das Kausalitätsprinzip in diesem Verstand wird selbstverständlich als der Zugang zum Schluss von einem wahrgenommenen Wirklichen auf ein nicht empfundenes oder nicht empfindbares Wirkliches erwiesen. Dass Jacobi dieses Prinzip und den verwandten Gottesbeweis auf den Satz der Identität zurückführe, schien Flatt nicht überzeugend zu sein. Sonst sei Jacobi nach dem Rezensenten

„der wahrhaft große Mann“ und mit seiner vorzüglichen Untersuchung recht anzupreisen (S. 720).

Eben in dieser Zeit, und zwar nicht später als 1788, vollendete Flatt seine eigene Erforschung des Kausalitätsproblems in Bezug auf Kants Kritizismus. Diese wurde unter dem Titel „Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Caussalität“ im Jahr 1788 veröffentlicht, deren „Vorrede“ mit dem Datum 1. November 1787 – einen Tag vor dem Erscheinen dieser Jacobi-Rezension in den TGA – unterschrieben wurde. Diese Publikation (im Folgenden abgekürzt als „Beyträge“) erwies sich schließlich als ein Begründungsversuch der Kausalität auf demselben Weg, den Flatt in der Jacobi-Rezension andeutete. In diesem Versuch wurde die „Harmonie“ zwischen unseren Denkgesetzen und den äußeren Objekten im transzendentalen Sinn hervorgehoben. Dies bildet den wichtigsten Bezugspunkt des ganzen Deduktionsbeweises, der in Flatts Formulierung eigentlich „nur geglaubt, nicht bewiesen werden kann“ (Beyträge, S. 125). Aufgrund solchen „Glaubens“ sei es einleuchtend, ein mit unserer Existenz zugleich eingepflanztes subjektiv-notwendiges Denkgesetz anzunehmen. Somit lässt sich die Rechtfertigung der Kausalität auf die Natur unserer Denkkraft zurückführen, nach der die Vernunft in Urteilen auf jeden Fall nur aus Gründen etwas für wahr (oder falsch) halte. Es gebe demgemäß einen Grundsatz des Grundes oder der Kausalität nach der Notwendigkeit dieses subjektiven Denkgesetzes, wodurch der Verstand aus einem Grund zwei Wirkliche verknüpfe. Er müsse diesen Grund in reellen Objekten finden, weil er sonst die Verknüpfung widerlegen würde.<sup>20</sup> Dies scheint eine Lösung zur Frage nach dem Merkmal zur Unterscheidung der Wahrheit von der sinnlichen Illusion anzubieten, die Flatt an Jacobi stellte. Auf diese Weise scheint die Frage nach dem „Merkmal“ zur Unterscheidung der Wahrheit von der sinnlichen Illusion, die er in seiner Jacobi-Rezension stellte, gelöst zu sein.

Dies Merkmal entspricht, wie Henrich sagt, dem gewöhnlichen rationalen Begründungsbeweis, „der rein nur Zufälliges aus dem Bereich des Denkbaren ausschließen will“.<sup>21</sup> Zur Wahrheit gehöre demnach nur

<sup>20</sup> Flatt entwickelt hier die Beweismethode in Bezug aufs subjektive notwendige Denkgesetz aus Tetens' Argumentation (wie Anm. 19).

<sup>21</sup> Vgl. Henrich (2004: 63).

das, was schlechterdings aus der subjektiven Notwendigkeit des reinen Denkens entstehe. Auch mit Rücksicht auf dies Merkmal wird gefolgert, dass die Zeitbestimmung, ob der Sukzession oder des Zugleichseins, welche Flatt zufolge unvermeidlich mit Sinnlichem bzw. empirisch Zufälligem verbunden sei, von der Bestimmung des Begriffs „Grund“ oder „Kausalität“ ausgeschlossen werde. In diesem Punkt schließt sich die Rechtfertigungsfrage bei Flatt wieder an die Bestimmungsfrage an. Die Analyse der verschiedenen Bestimmungen der Kausalität zielt — so behauptet er — auf die Entdeckung der allgemeinsten Grundsätze in Absicht auf die genaue Entscheidung der Kantische Frage: „Wie weit dehnt sich der Gebrauch aus, den der Verstand von den Kategorien zu machen berechtigt ist“ (Beyträge, S. 32). Als Folge dieser Analyse ist die eigentliche Begriffsbestimmung allein mithilfe des Begriffs „Grund“ a priori im Rahmen des Leibniz-Wolff'schen Satzes vom zureichenden Grund möglich, der Flatt zufolge wirklich allem Empirischen vorhergehe, mithin im transzendenten Verstand gefasst werden müsse. Dies ist die These, die er, wie man in der Ulrich-Rezension sieht, von Ulrich übernahm. Sie sollte zeigen, dass die Kausalität unter Bezug auf die Zeitbestimmungen tatsächlich den Satz vom zureichenden Grund voraussetze. Dies werde zum Außenweltproblem beitragen, besonders zur Auflösung der Schwierigkeit in Kants Ding-an-sich-Theorie. So besteht das Argumentationsziel in dem Rest dieser Schrift darin, den Satz vom zureichenden Grund als einen transzendenten Grundsatz der Kausalität zu beweisen, der die allgemeinste objektive Gültigkeit hat.

Dazu wird eine genauere Diskussion der Bedeutung der objektiven Gültigkeit ausgeführt, die auf Kants Begriff aller vernünftigen Wesen gerichtet ist. Diese entspricht der Inkonsequenz-Behauptung, die Flatt in der Rezension über Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* aufstellt. Die objektive Gültigkeit der Urteile bestehe entweder 1) in der Allgemeinnotwendigkeit des subjektiven Denkgesetzes für jedes denkende Wesen; 2) in der Allgemeingültigkeit in Ansehung der Menschen als eines der vernünftigen Wesen, welches beschränkt sei; 3) in der Übereinstimmung zwischen den Denkgesetzen und den außer uns reellen Objekten. Flatt äußert hier deutlicher, dass man die objektive Gültigkeit nicht allein in der zweiten Bedeutung annehmen dürfe, weil sie tatsächlich auf der ersten Bedeutung beruhe. Der allgemeinste Grundsatz

der Kausalität müsse in der ersten Bedeutung gerechtfertigt werden, und zwar um zu zeigen, dass der Grundsatz „in einem allgemeinen und notwendigen Gesetz unserer Denkkraft gegründet“ sei (Beyträge, S. 123). Eben erst dieses Gesetz führe zur Annahme, dass die Kausalität außer uns reelle Objekte bzw. objektive Gültigkeit im dritten Sinn habe. Dies gelte also als die Voraussetzung „bei allen auf das wirkliche sich beziehenden kategorischen Urteilen und Philosophie, es sei theoretisch oder praktisch“ (Beyträge, S. 125). Kant müsse daher auch dieses Gesetz annehmen, sowohl zu seiner Erkenntnistheorie wie auch zur moralischen These, wie etwa bezüglich der Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit.

Nach dieser Feststellung der objektiven Bedeutungen des Begriffs und Grundsatzes der Kausalität geht die Untersuchung fort zur Verteidigung der kosmologischen Schlussfolgerung, d.h. die Zufälligkeit bzw. Abhängigkeit des Daseins aus den Veränderungen zu beweisen. In diesem Zusammenhang ist es Flatt zufolge nötig und zuverlässig, den Grundsatz der Kausalität oder des Grundes mithilfe des auf Dinge an sich ausgedehnten Begriffes „Veränderung“ als Grundsatz der Zufälligkeit zu formulieren. Dieser lautet: „Alles, was anders sein könnte, als es ist, und überhaupt alles zufällig Existierende setzt als ein solches eine Ursache im rein transzendenten Verstand voraus“ (S. 101). Dieser Gedankengang Flatts scheint, wie die Leser der TGA wohl sofort bemerken können, ein Umbau von Ulrichs metaphysischem System zu sein. Dabei hält Flatt einerseits mit Ulrich den transzendenten Begriff „Veränderung“ als Bestandteil des allgemeinsten Grundsatzes der Kausalität fest. Andererseits argumentiert er gegen die Unmöglichkeitshauptung des kosmologischen Beweises des Daseins Gottes durch den Übergang von der Entstehung und Veränderung zum intellektuellen Begriff der Zufälligkeit.

Es lässt sich daraus Folgendes ersehen: Fast alle Punkte, die in den oben erwähnten Rezensionen gegen Kants Kritizismus aufgestellt werden, werden nun gut zu einem System entwickelt. Deswegen scheinen diese *Beyträge* nicht wirklich eine „fragmentarische“, vielmehr eine vollständige Untersuchung mit einem „systematischen Zuschnitt“ zu sein.<sup>22</sup>

22 Flatt (2018: 38).



Dies ist wieder ein Indiz für die Annahme, dass Flatt der Autor dieser Rezensionen ist. Diese vollständige Untersuchung des Kausalitätsproblems umfasst vier Stücke unter folgenden Titeln:

- I. Ueber die Bestimmung der verschiedenen Begriffe von Ursache.
- II. Ueber die Deduktion der Begriffe von Ursache und der darauf sich beziehenden allgemeinen Grundsätze.
- III. Ueber die Anwendung der allgemeinsten Grundsätze der Causalität auf transcendente Objekte, und über die transcendente Realität des Begriffs von Veränderung.
- IV. Ein Beytrag zur Grundlegung der natürlichen Theologie.

In einer im Juni 1788 erschienenen Anzeige, worin eine prägnante Darstellung des Hauptinhalts von Flatts *fragmentarischen Beyträgen* geliefert wird, werden diese vier Fragmente als „vier genau mit einander zusammenhängende Aufsätze“ vorgestellt.<sup>23</sup> Die in dem dritten Fragment behandelten allgemeinsten Grundsätze der Kausalität werden eben durch die Betrachtung in den ersten zwei Fragmenten festgestellt, in welchen der Verfasser verschiedene Bestimmungen und Deduktionsmethoden aufzählt, vergleicht und analysiert. Das letzte Fragment befasst sich mit der transzendentalen Anwendung dieser Grundsätze auf die Behauptung des Daseins Gottes. Die Übersicht über ein Problemfeld und über seine Zusammenhänge mit andern Problemfeldern ist nach Henrich gerade die Stärke von Flatt.<sup>24</sup> Seiner Argumentationslinie folgend werden in den Kapiteln 1–4 seine Thesen, die gegen Kants Kausalitätstheorie polemisieren, genau betrachtet.

In diesen Flatt'schen Erörterungen wird die Konfrontation zwischen dem dogmatischen Rationalismus und Kants Kritizismus im Kausalitätsproblem hervorgehoben. Flatt schien einen Vermittlungsversuch zu liefern, der die Schwierigkeit und Unzulänglichkeit im kritischen Theorem der Kausalität durch den Rückblick auf das Leibniz'sche Denken zu beseitigen versuchte. Diese Untersuchung passt in diesem Fall perfekt zu dem kritischen Ton Johann August Eberhards.

<sup>23</sup> TGA, 46. St., den 9. Jun 1788, 361–365. Hier: 361.

<sup>24</sup> Henrich (2004: 58).

## 2. Flatt und das *Philosophische Magazin*

Schon im ersten Band des *Philosophischen Magazins* (abgekürzt als PM) wurden die *Beyträge* zitiert und rezensiert. Das Magazin wurde 1788 von Eberhard gegründet, mit der Intention, die Verteidigung der kritischen Philosophie zu bekämpfen, besonders die der von Schulz begründeten *Allgemeinen Literatur-Zeitung*. Der erste Band (1788–9) besteht aus vier Stücken, die je verschiedene Probleme zum Gegenstand haben. Im ersten Stück werden Flatts *Beyträge* (zusammen mit Feders Schrift über Raum und Kausalität und Maaß' Briefen über die Antinomien) für eine ausführliche Untersuchung im Anschluss an den Aufsatz *Ueber die Schranken der menschlichen Erkenntnis* von Maaß empfohlen. Letzterer erstellt bei der Frage nach dem Umfang der Erkenntnis eine Übersicht der „philosophischen Streitigkeiten“ vor, besonders in Bezug auf Leibniz und Hume, „welche Herr Kants Kritik der reinen Vernunft veranlasst hat“.<sup>25</sup>

Im zweiten Stück steht die Rezension, die den Kerninhalt von Flatts *Beyträgen* treu und vollständig darstellt.<sup>26</sup> Die Rezension ist von Maaß verfasst. Am Anfang derselben werden die *Beyträge* als eine scharfsinnige Untersuchung mit würdigem Ziel und „wahrem philosophischen Geist“ gelobt nicht nur für ihre Behandlung des Gottesproblems in Bezug auf die Kausalität, sondern ebenso für die Prüfung der Kantischen kritischen Philosophie:

Die in diesem Werk enthaltenen scharfsinnigen Untersuchung, müssen uns um desto willkommen sein, je höher das Ziel ist, zu dem der tiefdenkende Verfasser hinstrebt, ein Ziel, dessen Erreichung den kühnsten Flug der menschlichen Vernunft gebietet, und desselben würdiger ist, als irgend ein anderer Gegenstand unser gesamten Erkenntnis (S. 193).

Flatt sah das *Philosophische Magazin* auch als Plattform an, auf der er seine Widerlegung des Kantischen Systems fortsetzen kann. Im dritten Stück des zweiten Bands (1789) erschien eine kurze Abhandlung über

<sup>25</sup> PM (1788), Bd.1, St. 1, 29.

<sup>26</sup> PM (1788), Bd.1, St. 2, 193–234.

Gottesbeweise, in der er einige Bedenklichkeiten bei Kants Behauptung der Ungültigkeit des kosmologischen Beweises hinzufügte, die nach ihm die Kantianer nicht verfolgen.<sup>27</sup> Es geht hauptsächlich um Kants Argument in der KrV B 634 ff., wo Kant den kosmologischen Beweis auf den ontologischen zurückführte. Dabei hat die Anwendung der Kausalität in diesem Fall keine objektive Gültigkeit. Die Vernunft kann allerdings ein absolut notwendiges Wesen als subjektiv gültigen zureichenden Grund für alles Zufällige annehmen. Diese Behauptung schien Flatt unbegründet und paradox zu sein. Die Unterscheidung zwischen dem subjektiv und dem objektiv zureichenden Grund löse das Inkonsequenz-Problem beim Ding an sich bezüglich der Kategorienanwendung nicht. Anschließend an diese Abhandlung verfasst Eberhard noch eine Anmerkung, in der er Flatts Behauptung zustimmt.<sup>28</sup>

Es ist also nicht überraschend, dass Flatt in dieser Phase von seinen Zeitgenossen schon als ein bekannter Mitkämpfer des PM betrachtet wurde. Reinhold verfasste in demselben Jahr für die *Allgemeine Literatur-Zeitung* eine kritische Rezension der *Beyträge*.<sup>29</sup> Auch in seinem Brief an Kant vom 9. April 1789 wurde Flatt neben Eberhard und Weisshaupt erwähnt. In diesem Brief schlug Reinhold Kant vor, dass er deren Angriff zwar nicht unbeantwortet lassen dürfe, aber, um seine kostbare Zeit zu sparen, nur eine einfache öffentliche Erklärung, statt völliger Erwiderung machen solle.<sup>30</sup> Er hoffe daneben, dass seine Schrift über das Vorstellungsvermögen dazu etwas beitragen könne, „dem unglücklichen Gange“, der durch den Angriff der Eberhardianer bekannt gemacht werde, „eine andere Wendung zu geben“, denn „so lange man auf diesem Wege fortfährt Sie [Kant] zu widerlegen; kann schlechterdings nichts für die Wahrheit gewonnen werden, ausser etwas Beschämung ihrer Gegner durch sich selbst.“<sup>31</sup>

27 Flatt: *Etwas über die Kantische Kritik des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes*. In: PM (1789), Bd. 2, St. 1, 93–106.

28 Ebd., 106–110.

29 ALZ, Bd.1, Nr. 3, den 3. Januar 1789, 18–22.

30 Vgl. den Brief von Carl Leonhard Reinhold vom 9. April 1789. In: Kants Briefwechsel, AA XI, 17–18.

31 Ebd., 18.

Kant antwortete auf Reinholds Brief erst einen Monat später. Er konnte sein Urteil über den Angriff des PM nicht früher senden, weil es in den lokalen Läden schwer war, einmal alle drei ersten Stücke dieses Magazins zu kaufen. Seiner Ansicht nach galten die drei ersten Stücke des ersten Bandes schon ziemlich als ein Ganzes.<sup>32</sup> Man kann also daraus folgern, dass Kant nicht nur Flatts *Beyträge*, die im zweiten Stück von Maaß vorgestellt wurden, kannte, sondern sie auch als einen Bestandteil des Angriffs von Eberhards Partei ansah. Eberhard wurde von Kant beschuldigt, ihn mit Absicht unverständlich zu machen. So brachte er eine Bemerkung an, um die irreführenden Punkte in Eberhards Argument in dem ersten und dritten Stück des PM zu zeigen. Am Ende dieses Briefs überließ Kant Reinhold seine Bemerkung als Materie zur beliebigen Verwendung in seinen eignen geplanten Entgegnungsbeiträgen. Eine Woche später sandte Kant ihm eine weitere Bemerkung über das zweite Stück des PM.<sup>33</sup> Hier betrachtete Kant die Erwiderung auf Eberhard als „eine ekelhafte Arbeit“, „weil sie lauter Wortverdrehungen zurecht zu stellen hat“.<sup>34</sup> Aber es betraf tatsächlich nicht nur Wortverdrehungen. Die Bemerkungen in den beiden Briefen erwiesen sich bald als eng parallel zum Argument im 1790 erschienenen Werk *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrllich gemacht werden soll*. Dies erhellt Folgendes: Kant änderte seinen ursprünglichen Plan, dass er selbst nicht viel an der Kontroverse teilnehme, sondern nur Bemerkungen schreibe. Somit wurden die Bemerkungen schließlich zu einem kleinen Werk entwickelt. Es lässt sich auf zwei weitere Briefe an Reinhold verweisen: einerseits auf den Brief im September, im dem Kant erwähnt, dass er einen kurzen Aufsatz über den ersten Band des Eberhard'schen Magazins vorbereite; andererseits äußerte Kant Interesse an dem ersten Stück des zweiten Bandes dieses Magazins und die Bitte, ihm dieses per Post zu schicken.<sup>35</sup> Zusätzlich beantwortete er den Brief im Dezember, laut welchem die Schrift über Eberhard hoffentlich mit der Kritik der Urteils-

32 Vgl. den Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789, ebd., 33–40.

33 Vgl. den Brief an Reinhold vom 19. Mai 1789, ebd., 40–48.

34 Ebd., 41.

35 Vgl. den Brief an Reinhold vom 21. September 1789, ebd., 88–89.

kraft um Ostern Reinhold geschickt werden könne.<sup>36</sup> Diese ist die *Entdeckung*, die, wie erwartet, am 20. April 1790 erschien. Damit beendete Kant seinen eigenen Zurückweisungsbeitrag in dieser Kontroverse.<sup>37</sup>

Im Zentrum dieser bemühten Debatte steht die Frage nach der Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntnis. Die Antwortschrift *Entdeckung* beschränkt sich hauptsächlich auf die Aufsätze „Ueber die logische Wahrheit und transzendente Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis“ und „Ueber die Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische“ usw., durch welche Eberhard den Satz vom zureichenden Grund formulierte. Eberhard mit seinen Gefährten stellte mit der Leibniz-Wolff'schen Position die Hauptthese gegen den Kritizismus auf, dass Kants Philosophie der Vernunftkritik „entweder ganz oder zum Teil in der Leibniz'schen Theorie enthalten“ sei und „außerdem noch vieles, was diese ohne Grund verwirft“.<sup>38</sup> Damit ist Kants Theorie als „die neue philosophische Sprache“ methodisch immer in Vergleichung zur alten, v.a. der Leibniz'schen Tradition zu prüfen. Deren Ziel sei, wie es Eberhard im Vorwortteil des Magazins formulierte, „die Notwendigkeit und Grenzen der philosophischen Reformation genauer zu beurteilen“.<sup>39</sup>

Im Einklang mit den Eberhardianern findet sich auch in Flatts Erwiderung auf Reinhold eine ähnliche Darstellung, dass „alle Kantische Einwürfe gegen die Leibniz'sche Theorie auf einem einzigen Missverständnisse beruhen.“<sup>40</sup> Diesbezüglich ist auffallend, dass er in seiner Metaphysik-Vorlesung 1790 Leibniz' sowie Lockes Philosophie unter

36 Vgl. den Brief an Reinhold vom 1. Dezember 1789, ebd., 111–112.

37 Die Kontroverse kommt aber nicht mit dem Erscheinen der *Entdeckung* zum Ende. Zur weiteren Auseinandersetzung trägt vor allem Schultz' Erwiderung auf Maaß bei. Maaß hatte in dem Aufsatz *Ueber den Satz des zureichenden Grundes* Flatts Thesen gegen die transzendente Kausalitätstheorie übernommen und Eberhards Ansatz verteidigt. Vgl. PM (1790), Bd. 2, St.2, 173–204. Zur Nachgeschichte sehe auch Henry E. Allison (1973: 12 ff.); und Gawlina (1996: 279–290).

38 PM (1788), Bd. 1. St.1, 26, 391.

39 Eberhard: *Nachricht von dem Zweck und der Einrichtung dieses Philosophischen Magazins*, ebd., 4.

40 Flatt: Antikritik, in: PM (1790), Bd. 2, St. 3, 384–389. Hier: 390. Diese Äußerung ist offensichtlich direkt gegen Reinholds Vorwurf in der Rezension von den Flatt'schen *Beiträgen* gerichtet, dass alle Einwände Flatts auf den vom Urheber abweichenden Gebrauch der Kantischen Terminologien, v.a. Ding an sich, Erscheinung und transzendental, zurückgeführt werden können. Vgl. ALZ (1789: 19 f). (wie Anm. 31).

dem Begriff „Vernunftkritik“ als solche fasste, die dem Kantischen Kritizismus gleichen:

Bei älteren und neuen Schriftstellern, besonders Locke und Leibniz kommen schon Fragmente der Kritik der reinen Vernunft vor; —Lockes Versuch über den menschlichen Verstand und Leibnizens Untersuchung über den Lokischen Versuch haben viel Ähnlichkeit damit.<sup>41</sup>

Bezüglich Kants These der Erkenntnis a priori gebe es zwischen Leibniz und Kant viele Parallelen:

Das kantische System zeichnet sich durch seine angenommene Kenntnisse a priori nur eigentlich von dem reinen Empirismus aus. Leibniz hat in eben dieser Materie sehr viel Ähnlichkeit mit Kant. [...] In einigen scheint Leibniz von Kant abzugehen, wo sie aber im Wesentlichen doch zusammenstimmen, und nur in den Worten verschieden sind. Z E. Kant sagt nirgends, daß Vorstellungen a priori uns angebohrt seien, Leibniz hingegen redt von angebohrten Begriffen; im Grund aber versteht er nichts anders darunter, als was Kant Vorstellung a priori heißt.<sup>42</sup>

Darin zeigt sich auch Flatts unklare Position. Er konnte, wie in den *Beyträgen* dargestellt, weder die rein empirische Epistemologie noch die Kantische transzendente gründlich widerlegen. Die Leibniz-Wolff'sche Formulierung des Kausalprinzips sei der Kants und Lockes überlegen, weil sie präziser und allgemeiner als die zwei letzteren sei. Der Kausalitätsbegriff sei zwar, wie Kant behauptete, nichtempirisch, dessen Beweis dürfe dennoch in der gemischten Weise ausgeführt werden, die entweder auf dem Wahrscheinlichkeitsgesetz beruhe, demzufolge keine apodiktische Gewissheit erreiche oder von „einem empirisch erweisbaren Denkgesetz“ ausgehe, das „die synthetische Beweisart“ genannt werden könne.<sup>43</sup> Es ist nicht überraschend, dass die *Beyträge* neben *PM* in der *Philosophischen Bibliothek*, die einen Bezug zur englischen

<sup>41</sup> Flatt (2018: 317).

<sup>42</sup> Ebd., 321 f.

<sup>43</sup> Vgl. *Beyträge*, S. 84, S. 92 f.

Empirismus-Tradition hat, zitiert und angepriesen wurden.<sup>44</sup> In diesem Punkt wich Flatt aber von Eberhard ab.<sup>45</sup> Eberhard und Maaß waren der Ansicht, dass der Satz vom zureichenden Grund zwar synthetisch a priori sei, aber doch mit apodiktischer Gewissheit aus dem Satz vom Widerspruch abgeleitet werden müsse. Flatt sah aber das nicht so. Mit der These der synthetischen Apriorität des Satzes vom zureichenden Grund legte er mehr Wert auf das Argument der natürlichen Theologie: Erkenntnisgründe zur Annahme Gottes als Realgrund der Welt seien zu rechtfertigen. Dafür reiche ein analytischer Satz vom Grund nach Flatt nicht aus. An Kants Lehre der spekulativen Theologie in Bezug auf die transzendentalen Ideen zeigte Eberhard weniger Interesse.<sup>46</sup>

In dieser Kontroverse ging es Kant im Grunde darum, den Satz vom zureichenden Grund, den Leibniz, Wolff und Baumgarten vertraten als einen bloß analytischen Satz zu bestimmen. Mit dieser Behauptung eng verbunden ist die Argumentation gegen eine transzendente Theologie in der KrV. Die Falschheit der Eberhardianer liegt Kant zufolge in dem Verwechseln des transzendentalen Grundsatzes mit dem bloßen logischen. Im letzten Kapitel werden die kontroversen Ansichten von

44 *Philosophische Bibliothek* (1789), Bd. 2, 119–136.

45 Der empirische Aspekt Flatts ist nach Henrich seiner gelehrten Reise nach Göttingen im Jahr 1784/5 zu verdanken. Ihm zufolge finden sich in Flatts Denken beide Strömungen: „Zuvor hatte Flatt durch den Unterricht und die Anregung seines Vaters, der selbst Kenner der Leibniz-Wolff’schen Philosophie war, und durch den Tübinger Professor Plouquet die Theorien und Begründungsweisen der Leibniz’schen Tradition kennengelernt. Im Göttingen war er dann einer vor allem von Locke bestimmten Lehre ausgesetzt. Beide hat er in seinen philosophischen Theorieversuchen miteinander zu verbinden gesucht“ (Henrich 2004: 58). Vgl. ferner Macor (2012: 89): „Ziel beider Zeitschriften war, Kants Thesen zu kritisieren, obgleich aus unterschiedlichen Prämissen. Grob gesagt kann man die Perspektive des *Philosophischen Archivs* als rationalistisch, die der *Philosophischen Bibliothek* als empiristisch bezeichnen [...] Im ersten Fall war Leibniz der philosophische Bezug, im zweiten Fall was es die englische Tradition. Als möglichem eminentem Mitkämpfer gegen die neue Philosophie wird Flatt von beiden Zeitschriften hofiert.“

46 Die spekulative Theologie gilt Eberhard nur als ein besonders Problem der Grenzbestimmung der Erkenntnis. Darüber gibt es im PM nur wenige Aufsätze. Vgl. Gawlina (1996: 8f). Außer Flatts *Etwas über die Kantische Kritik des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes* (1789) erschienen 1790 noch zwei im zweiten Band: *Ueber ein neues merkwürdiges Resultat der philosophischen Geschichte, in Beziehung auf die Frage vom Dasein Gottes* (436–446), und *Ueber Herrn Reinholds Resultat der Geschichte der Philosophischen Lehre von Gott* (447–459). Die beiden werden auf den Streit zwischen Flatt und Reinhold über Kants Behandlung der Gottesbeweise bezogen.

Flatt und Kant im Kontext dieser Debatte betrachtet. Der *Entdeckung* entsprechend wies Kant im Brief an Reinhold schon darauf hin: Der Übersprung vom logischen Grundsatz des zureichenden Grunds zum transzendentalen der Kausalität – demgemäß die Annahme, dass der letzte bereits im ersten enthalten sei – sei eine gewöhnliche „Volte“, die „Taschenspieler der Metaphysik“ machen.<sup>47</sup> Flatt scheint durch seine *Beyträge* gerade diese Metaphysik zu verteidigen. Demnach ergeben sich die zwei grundlegenden polemischen Thesen: i) Der transzendente Grundsatz der Kausalität ist der einzige beweisbare Grundsatz, dem alle Gegenstände der Sinnenwelt (selbst Erscheinungen) unterworfen sind. Somit darf er keine Anwendung auf den Schluss vom Sinnlichen auf das Nichtsinnliche finden. ii) Der transzendente Grundsatz der Kausalität setzt schon den Satz vom zureichenden Grund voraus. Er ist eben deswegen objektiv gültig.

Kants Unterscheidung seines transzendentalen Grundsatzes der Kausalität von dem Satz vom zureichenden Grund in der älteren Philosophie kann auf die kritische Betrachtung über die vor der Kritik seit Langem bestehenden paarigen Begriffe Ideal-/Erkenntnisgrund und Realgrund zurückgreifen. Diese kritische Erörterung wurde von Kant bereits seit der *Nova Dilucidatio* (1755) durchgeführt. Ganz deutlich zeigt sich diese Erörterung als ein Prozess des Verabschiedens von dem Leibniz'schen dogmatischen Rationalismus und der Entdeckung der synthetischen Bedeutung des Grundsatzes der Kausalität. In diesem Zusammenhang scheint die These ii, die Flatt gegen den Kritizismus aufstellt, selbst auf Kants Seite eine Schwierigkeit zu sein, die im Fortschritt der Transzendentalphilosophie liegt und die dadurch überwunden werden muss. Die Frage selbst, wie und inwiefern Kant sich um diese Überwindung bemüht, bietet damit eine Perspektive zur Betrachtung der Flatt- und Eberhard'schen These über den Kritizismus als eine nichthinlängliche „neue Sprache der Philosophie“. In dieser Rücksicht wird auf Kants Behandlung des alten Konzepts des Satzes vom zureichenden Grund in Kontrast zur Flatt'schen Verteidigung der theoretischen Grundlage für den Gottesbeweis eingegangen.

47 Vgl. den Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789. In: Kants Briefwechsel, AA XI, 36.





# 1. Kapitel. Bestimmung von Kausalität

Flatts Betrachtung der verschiedenen Bestimmungen der Kausalität in den *Fragmentarischen Beyträgen* entfaltet sich zielgerichtet in der Weise, dass er das zeitgenössische Problemfeld seiner Untersuchung aufzeigt. Dadurch verwies Flatt auf die Schwierigkeiten, die besonders bei Kants Überlegung derselben angetroffen werden. Flatt übernahm vor allem die kantische Frage nach dem legitimen Gebrauchsumfang des Begriffs der Kausalität. Er versuchte, zu berücksichtigen, wie die Kausalität bestimmt werden könne, damit ihr die allgemeinste Gültigkeit zukomme. Dazu schlug Flatt eine metaphysische Bestimmung der Kausalität vor, die nicht nur für die Erscheinungen, sondern für die Dinge an sich gelte. Um Kants Begriff der Kausalität von anderen zu unterscheiden, bezeichnete er diese als den transzendenten Begriff der Kausalität. Flatts Formulierung derselben orientiert sich an der ontologischen These der Dinge, die außer uns existieren, bzw. an der Frage: „Ist man berechtigt, einen von unserer Vorstellung verschiedenen Gegenstände als Ursache der Erscheinung anzunehmen“?<sup>48</sup>

Mittels solcher Erörterung der Bestimmung von Kausalität baute Flatt ein transzendentes System der Kausalität auf, die im Gegensatz zu Kants transzendentaler steht. Im Folgenden werden zuerst Flatts Fragestellung der Bestimmung der Kausalität und auch seine Argumente gegen Kant präsentiert (1.1–1.3). Danach wird Kants Auffassung der Bestimmung eines Begriffs überhaupt behandelt (1.3–1.4). Abschließend werden die beiden entgegengesetzten Positionen zusammenfasst mit dem Zusammenhang von Bestimmung und Deduktion betrachtet (1.5).

## 1.1 Bestimmungen der Kausalität in Flatts Betrachtung

In seinem ersten Fragment bestimmte Flatt den Begriff der Kausalität auf dreifache Weise. Der Begriff von Kausalität sei entweder

<sup>48</sup> Flatt (2018: 356, vgl. 358, 379).

- I. „durch den Begriff von Zeit ohne Zusatz einer reinen Kategorie bestimmt, oder
- II. bloß durch Kategorien ohne Einmischung der Zeitbedingung bestimmt, oder
- III. durch eine Vermischung reiner Kategorien mit dem Zeitbegriff bestimmt“ (Beyträge, S.4).

Reine Kategorien und der Zeitbegriff gelten als die zwei Elemente der Bestimmungen der Ursache. Sie werden auf verschiedene Weise zusammengesetzt. So entsprangen für Flatt der rein sinnliche, der rein transzendente, sowie der gemischte Begriff von Ursache. Hier befasste Flatt sich mit den Fragen, die bei der Auseinandersetzung der Kausalität seit Langem umstritten sind: Sind alle kausalen Verbindungen auch immer zeitlich miteinander verknüpft? Stammt dieser Begriff rein vom Empirischen oder aus der Erfahrung? Soweit man die Zeitbedingung wegnimmt und den Begriff bloß durch die reinen Kategorien bestimmt (auf die Bestimmungsart II), ist er nach Flatt der rein transzendente Begriff. Im Gegensatz dazu steht der ganz sinnliche Begriff der Ursache, dessen Bestimmung lediglich vom Zeitbegriff abhängt (auf die Bestimmungsart I). Dieser Unterteilung gemäß scheint es, dass die Zeit, die bei Flatt bloß sinnlich ist, den reinen Kategorien entgegensteht, welche zum reinen Denken gehören. Eine Vermittlung zwischen den beiden Angeführten stellt sich als die Bestimmungsart III dar, durch die der gemischte Begriff der Kausalität hervorgebracht wird. Unter Bezug auf diese Bestimmungsarten führte Flatt die drei entsprechenden Formulierungen der Kausalität an, die in seinem Jahrhundert die herrschenden waren. Unter Ursache (A) wird verstanden:

- i. eine Sache A, auf die eine andere (B) folgt. So oft A wieder da ist, erfolgt B;
- ii. das, was den Grund von der Wirklichkeit eines von ihm reell verschiedenen B enthält;
- iii. etwas, das regelmäßig einem andern (B) vorhergeht.

Um diese unterschiedlichen Formulierungen beurteilen zu können, stellte Flatt ein Bewertungskriterium zur Verfügung: die Deutlichkeit

der Bestimmung dieses Begriffs. Sofern mit der Kausalität überhaupt eine Relation zwischen Ursache und Wirkung gemeint ist, muss man bei ihrer Bestimmung auch den Begriff der Wirkung berücksichtigen. Die Ursache und die Wirkung müssen aufeinander verweisen, denn unsere Erkenntnis einer kausalen Verknüpfung besteht darin, dass wir aus dem einen das andere erkennen. Die Frage ist aber: Wodurch können wir die Ursache von der Wirkung unterscheiden? Für Flatt sei diese Frage auf die Bestimmung der Ursache zurückzuführen. Er war davon überzeugt, dass man beide klar unterscheiden könne, solange man den Begriff der Ursache deutlich bestimme. Zur Deutlichkeit des Kausalitätsbegriffs sei also nach Flatt die Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung in Betracht zu ziehen. Er versuchte dann zu erforschen, was dazu beitragen könnte, Ursache und Wirkung voneinander zu unterscheiden.

Die Formulierung i finde sich in Humes Erkenntnistheorie. Diese behauptet, dass alle Begriffe (Vorstellung: *Ideas*) keinen apriorischen Ursprung haben, sondern nur aus Eindrücken der Sinneswahrnehmungen (*impressions of sensation*) entspringen. Da alle *Ideas* bloß die schwachen Abbilder der stärkeren, lebhafteren *Impressions* seien, sei es uns unmöglich, etwas zu denken, das wir nicht vorher wahrgenommen haben. Demnach lassen sich die Vorstellungen einer Ursache und einer Wirkung allein dadurch erwerben, dass zwei benachbarte Ereignisse in einem raumzeitlichen Zusammenhang von uns wahrgenommen werden. Die Ursache ist in dieser Formulierung das Vorhergehende in der Zeit. Eben dadurch unterscheidet sie sich von der Wirkung. Flatt fragte sich nun, ob sich alle kausalen Verbindungen aus der zeitlichen Sukzession erklären oder umgekehrt, ob die zeitliche Sukzession immer kausal ist. Wenn dies nicht der Fall ist, wo liegt dann die Differenz? Eine Möglichkeit besteht darin, dass man der kausalen Verknüpfung die Beständigkeit zuschreibt. Dadurch gilt die kausale Verbindung nicht bloß als eine allgemeine zeitliche Sukzession, sondern eine besondere, nämlich als das beständige Nacheinander des einen auf das andere in der Zeit. Demgemäß kann man unter dem Begriff der Ursache nichts Weiteres als die in der Zeit vorhergehende Sache verstehen, auf die eine andere folgt – derart, dass so oft dieselbe Sache wieder erscheint, auch derselbe Erfolg darauf wieder eintritt. Ein solcher Begriff der Kausalität

lässt sich als rein sinnlich bezeichnen, insofern er aus dem Eindruck eines in der Zeit früher erscheinenden Ereignisses ableitet wird. Demnach gründet sich die kausale Verbindung auf die Wiederholung der Wahrnehmung von zwei in der Zeit aufeinander folgenden Ereignissen. Dabei lässt sich die Abfolge von Ursache und Wirkung zwar feststellen. Somit sind die beiden nicht miteinander zu verwechseln. Die notwendige Verbindung zwischen denselben ist allerdings noch infrage gestellt. Diesbezüglich beruht für Hume die Kausalität in der Tat darauf, dass die Abfolge ähnlicher Ereignisse oft beobachtet wird, und dann auf der Gewohnheit, angesichts des einen das andere zu erwarten.

Im Gegensatz dazu steht die Bestimmungsart II. Statt die Kausalität mit der Zeitbedingung zu verbinden, bestimmt man sie auf diese Weise nur durch den Verstand selbst, indem man sie mit dem Begriff von Grund verbindet. Flatts Formulierung dieser Bestimmung lautet: „Denkt man sich A als das, was den Grund von der Wirklichkeit eines von ihm reell verschiedenen B enthält, so denkt man sich einen Begriff von Ursache, in welchem der Zeitbegriff gar nicht vorkommt“ (Beyträge, S. 7). Die Begriffe des Grundes und der Ursache lassen sich auseinanderhalten. Der erste muss bei der Bestimmung der letzten zugrunde gelegt werden. Unter Grund verstand Flatt im Leibniz'schen Sinn den „Vernunftgrund“, was „nicht nur die Ursache unseres Urteils, sondern auch der Wahrheit selbst ist,“ was man „in dieser Hinsicht auch Grund a priori“ nennt.<sup>49</sup> Da die Ursache in den Dingen nach Leibniz derselben in der Erkenntnis entspricht, soll dieser Grund a priori jederzeit zureichend sein. So ist das Kausalprinzip aller Dinge auf das Denkgesetz des Satzes vom zureichenden Grund zurückzuführen, „aufgrund dessen wir keine Tatsache als wahr oder existierend annehmen, keine Aussage als wahrhaftig, ohne daß es einen zureichenden Grund gäbe, weswegen es sich so verhielte und nicht anders“.<sup>50</sup> Jedes kausale Urteil und das ihm korrespondierende reelle Ereignis müssen also auf dem gleichen Grund a priori beruhen, wonach gewiss ist, dass aus der Ursache A nicht anders, sondern gerade B als die Wirkung begriffen werden kann.

<sup>49</sup> Leibniz (1926: Kap. IV, §17, 576).

<sup>50</sup> Leibniz (2002: § 32, 125).

Flatt war davon überzeugt, dass sich Ursache und Wirkung eindeutig voneinander unterscheiden lassen, ohne mit dem Zeitbegriff verbunden zu sein, falls die kausale Verknüpfung als das Verhältnis des Grunds a priori zum Gegründeten verstanden werde. Soweit diese Formulierung der Ursache nur den reinen begrifflichen Bestandteil in sich enthielt, nannte Flatt sie den transzendenten Begriff von Ursache. Dadurch hängt die Unterscheidung der Ursache von der Wirkung nicht mehr von der Wahrnehmung der zeitlichen Abfolge der zwei Ereignisse ab, sondern beruht auf deren apriorischen, d.h. notwendigen Bestimmung. Da diese notwendige Beziehung keine Zeitbedingung betrifft, führte Flatt hier auch den Begriff „Idealgrund a priori“ ein. Demgemäß gebe es bei einem kausalen Verhältnis nur zwei Fälle: A ist die Ursache von B zu nennen, „wenn es sich außer der Vorstellung des denkenden Wesens zu B verhält, wie ein Idealgrund a priori zum Gegründeten; oder wenn es in einer solchen objektiven Beziehung zu B steht, daß für den Verstand, der sich A deutlich und vollständig vorstellt, die Idee von A, oder das Urtheil: A existirt, ein Idealgrund a priori in Beziehung auf die Idee von B, oder in Beziehung auf das Urtheil: B existirt, ist“ (Beyträge, S. 11 f.). Damit stellt Flatt fest: „In der Leibnizisch=Wolffschen Philosophie findet sich also ein bestimmter reintranscendenter, ein zur Unterscheidung der Ursache von der Wirkung hinreichender, aus reinen Kategorien zusammengesetzter, und von der Zeitbedingung ganz reiner Begriff von Ursache“ (Beyträge, S. 13 f.). Das Wort „transzendent“ müsse aber nach Flatt nicht im strengsten Sinn, sondern nur in einem weiteren Sinn verstanden werden. Damit meinte er, dass der Begriff der Ursache selbst zwar in Ansehung ihrer Bestimmung die Zeitbedingung nicht in sich schließe, aber beim Gebrauch desselben, zumindest auf sinnliche Gegenstände, die Zeitbedingung nicht schlechterdings davon abgesondert werden könne. Das, was wir als Ursache und Wirkung begreifen können, erfahren wir dort in der Zeit.<sup>51</sup>

51 Diese Verwendung des Wortes transzendent entspricht Flatts Unterscheidung der Art, „wie wir einen Idealgrund denken, von dem Idealgrund selbst [...]. Das Denken des Grundes und des darin gegründeten erfolgt bei uns immer in der Zeit; aber der Begriff von Idealgrund selbst schließt den Begriff von Zeit nicht nothwendig in sich“ (Beyträge, S. 11 Anm.). Vgl. ferner *Beyträge*, S. 7 Anm.)

Eine weitere Möglichkeit, Kausalität zu bestimmen, sei, die Zeit in die reine Bestimmung durch die Kategorien einzubeziehen. Diese dritte Bestimmung wird zwar auch mit den reinen Begriffen wie „Grund“ und „Notwendigkeit“ vereinigt. Sie unterscheidet sich aber von der zweiten Bestimmung dadurch, dass sie sich zugleich in gewisser Weise auf die Zeit bezieht. Sofern sie aus diesen zwei verschiedenen Bestandteilen besteht, hält Flatt sie für gemischt. Dabei müsse man nach Flatt die Art berücksichtigen, wie der Zeitbegriff auf die reine Kategorie der Kausalität bezogen wird. Seiner Beobachtung nach mischt sich die Zeit in den reinen Begriff der Kausalität in drei möglichen Fällen ein. Im ersten Fall werde der Begriff Ursache ohne Bezug auf den Zeitbegriff formuliert, obwohl seine korrespondierenden Gegenstände immer der Zeitbedingung unterworfen seien. Der Begriff der Ursache kann diesbezüglich als „das, was den Grund von der Entstehung eines andern, oder überhaupt von dem Dasein eines andern in der Zeit, enthält“ (Beyträge, S. 27), verstanden werden. Allerdings ist diese Formulierung der Ursache von dem obigen transzendenten Begriff nicht ganz abweichend, sofern sie beide in Hinsicht auf die Anwendung in der Zeit in Zusammenhang stehen. Im zweiten Fall verbindet man allein die reine Kategorie der Notwendigkeit mit dem Begriff der Sukzession. Somit wird ein Begriff „Ursache“ erzeugt, der laut Flatt dem rein sinnlichen Kausalitätsbegriff näherkomme.<sup>52</sup> Im dritten Fall verbindet man den reinen Verstandesbegriff „Ursache“ mit dem Zeitbegriff und behauptet, dieser reine Begriff kann ohne Bezug auf die Zeitbedingung keineswegs auf die in der Zeit vorkommenden Gegenstände angewendet werden. Das sei nach Flatt der Fall der kantischen Bestimmung der Kategorie der Kausalität. Flatts Ansicht nach vertrat Kant eben die Behauptung, dass die Kausalität allein deutlich sei, wenn sie mittels der Idee des Vorhergehenden in der Zeit zu formulieren sei. Das heißt, dass sich Ursache und Wirkung nur durch die Zeitfolge voneinander unterscheiden können. Dieser Behauptung stimmte Flatt nicht zu. Er behauptete, dass Kant in der KrV den Begriff der Kausalität undeutlich bestimmt.

52 Da dieser Begriff nach Flatt von keinem Philosophen behauptet wird, hat er diesen übersprungen. Vgl. Beyträge, S. 31.

Es ist nunmehr nicht schwer zu ersehen, dass die Frage der Bestimmung des Kausalitätsbegriffes in Flatts Betrachtung durch die Analyse der Bestandteile schließlich zum Zeitproblem führt. Mit einer solchen Einteilung der verschiedenen Bestimmungen deutete Flatt die Schwierigkeit jeder der angeführten Kausaltheorien an, die in der Beziehung zwischen der Kausalität und der Zeitbestimmung bestand. Dabei ist die entscheidende Frage für Flatt die: Ist es nötig, um jenen Begriff klar zu formulieren sowie ihn zu gebrauchen, die Zeitbestimmung hinzuzufügen?

Hinsichtlich dieser Frage bieten sich Flatt gemäß seiner Darlegung der ersten beiden Bestimmungen der Kausalität folgende Alternativen an: Der Begriff von Ursache wird entweder ganz empirisch bestimmt. Dann hängt er völlig von den Wahrnehmungen ab. Dabei kann man zwar Ursache und Wirkung durch die zeitliche Abfolge deutlich voneinander unterscheiden, aber: Angesichts des Mangels der apriorischen Bestimmung der Kategorie lässt sich die Verknüpfung derselben nicht für notwendig halten. Alternativ bestimmt man den Kausalitätsbegriff lediglich als Begriff a priori, durch welchen die Notwendigkeit desselben gesichert ist. Fragen ließe sich, wie es möglich ist, ohne Hilfe der Zeitfolge Ursache und Wirkung zu unterscheiden. Dies lässt sich nach Flatt vermeiden, wenn man den Begriff des Grunds a priori annimmt. So steht bei ihm fest, dass für eine hinreichende Bestimmung von Ursache zwei Bedingungen erfüllt sein müssen: zum einen die Notwendigkeit in Ansehung der apriorischen Quelle der Begriffe, zum anderen die klare Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung. So ist klar, dass die Bestimmungsart I zur notwendigen Bestimmung derselben nicht genügt. In diesem Punkt stimmte Flatt also mit Kant überein, dass der Begriff von Ursache oder Kausalität nicht aus der Erfahrung stammen könne.

Mit Bezug auf die Bestimmungsart III behauptete Flatt allerdings, dass Kants „gemischter Kausalitätsbegriff“ in die Unbestimmtheit gerate, weil Kant die Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung von der Zeitbedingung abhängen lasse. Flatt zufolge nähert sich der reine Verstandesbegriff der Kausalität durch diesen Zusatz der Zeitbedingung wieder dem sinnlichen Begriff. Flatt vertrat alsdann die entgegengesetzte Position, dass die Kausalität an sich die hinreichende Bestimmung besitzen muss, ohne sich auf die Zeit zu beziehen.



Er verteidigte daher den Begriff der transzendenten Ursache auf die Bestimmungsart II, der mit Hilfe des Begriffs „Grund a priori“ im Leibnitz- und Wolff'schen Sinn bestimmt wird. Solange dieser bei der Bestimmung der Kausalität eingeführt werde, verwirrt man keineswegs Ursache und Wirkung. So sah er den transzendenten Begriff der Ursache als den bestimmtesten Begriff. Da dieser der Deutlichkeit nach vorteilhafter als alle anderen Bestimmungen der Kausalität sei, sollte er bei allen Bestimmungen der Kausalität vorausgesetzt werden.

Flatt stellte in seiner Darlegung der verschiedenen Bestimmungen von Ursache ein geschichtliches Bild der kantischen Kausaltheorie dar. Er sah Kants Kausalitätsbegriff zwischen dem Empirismus und dem Rationalismus. Wie bekannt, weckte der skeptische Empirist Hume Kant „aus seinem dogmatischen Schlummer“ und führte ihn so auf seinen kritischen Weg einer transzendentalen Theorie. Diese kantische innovative Methode hielt Flatt für fragwürdig. Er sah Kants Kausalitätsbegriff nur als einen gemischten Begriff, der aus den zwei Elementen bzw. der Zeit und dem apriorischen Begriff bestehe, welche Elemente jeweils Empirismus und Rationalismus bereits betont haben. Flatts Auffassung nach scheiterte Kant dabei, die genügend bündige Antwort auf Humes Kausalitätsproblem zu geben. Kants, wie Flatt es verstand, gemischter Begriff der Kausalität sei ihm zufolge schließlich von der herkömmlichen Idee abhängig, nach der die Kausalität ohne Zeit nicht gedacht werden könnte. Kants Verständnis von Kausalität schien Flatt also bloß ein Kompromiss zu sein – oder ein Versuch, dieser gewöhnlichen Denkart zu entkommen. Was Flatt versuchte, für einen transzendenten Begriff von Ursache anzuführen, ist eben dies, dass zur deutlichen Bestimmung der Kausalität die Hinzufügung der Zeit überflüssig sei. Im Folgenden wird gezeigt, wie Flatt seine Argumentation durchführte.

## 1.2 Flatts Auffassung der Begriffsdeutlichkeit

Die These von der Unnötigkeit des Zeitbegriffes für den Kausalitätsbegriff, die Flatt durch seine Analyse der Bestimmungen jenes Begriffes einführte, kann tatsächlich in zwei getrennten Schritten dargestellt werden: 1) Die Zeitbedingung betrifft nicht die wesentliche Bestimmung der Kausalität. 2) Mit dem Zusatz der Zeitbestimmung wird der Begriff von

Ursache unbestimmt. Wenn diese Schritte jeweils geklärt sind, kann, wie Flatt glaubte, die Richtigkeit der Annahme einer transzendenten Bestimmung der Ursache bzw. des Grundes a priori bewiesen werden.

Der erste Schritt betrifft vor allem die primäre Bedeutung der Ursache überhaupt. Flatts Erklärung beruht darauf, dass die Zeit und die reinen Verstandesbegriffe nicht gleichartig seien. Wenn man von dem Begriff der Ursache überhaupt spricht, meint man damit nicht die pure Zeitfolge, sondern diejenige Folge, die bestimmt ist. Wenn diese Bestimmung der Folge mit Notwendigkeit gedacht wird, muss man sie als die notwendige Bestimmung des einen durch das andere verstehen. Der Begriff des Grundes a priori entspreche, so Flatt, dieser Bestimmung, sofern der Grund als das gelte, woraus begriffen wird, warum und dass etwas anderes sei. Durch diese Bestimmung könne man den deutlichsten Begriff der Ursache denken, und zwar ohne Bezug auf die Zeitfolge. Der reine Begriff der Kausalität selbst, als eine bestimmte Beziehung des einen auf das andere, sei also gar nicht einerlei mit der Zeitfolge. Da sich der Begriff der Kausalität nicht empirisch wahrnehmen lässt, kann man nicht dadurch, dass die Ursache und die Wirkung in der Natur gerade aufeinander folgend vorkommen, behaupten, dass dieser Begriff an sich selbst mit der Zeitfolge verbunden ist. Gerade weil uns die Ursache und die Wirkung in der Wirklichkeit als manchmal aufeinanderfolgend, manchmal aber zugleich vorgestellt werden, muss der Begriff der Kausalität ohne Bezug auf die Zeitvorstellungen bestimmt werden, weil sie sonst nicht rein und notwendig wäre.

Zur näheren Diskussion der zeitlichen Beziehung der Ursache auf die Wirkung fügte Flatt weiterhin eine Bemerkung hinzu, die sich gegen Jacobis Position richtete. Jacobi betrachtete Ursache und Wirkung als ineinander enthalten und behauptete somit, dass sie gleichzeitig stattfänden. Als Beispiel nannte er den Begriff eines Dreieckes, welches als eine von drei Linien begrenzte Fläche definiert ist. So behauptete Jacobi, das Dreieck sei gemäß seiner Definition der Grund (das *principium essendi, compositionis*) der in ihm befindlichen drei Winkel, weil die Teile nur im Ganzen bestimmt werden können. In diesem Sinn sei das Ganze immer den Teilen vorhergehend. Aber in der Tat seien das Dreieck und die drei Winkel zugleich. Also habe die kausale Abhängigkeit der Teile vom Ganzen nichts zu tun mit der zeitlichen Sukzes-

sion.<sup>53</sup> Damit argumentierte Jacobi, dass Ursache und Wirkung nur im Denken sukzessiv – oder sofern man beide Begriffe im Bewusstsein verknüpft – sukzessiv seien. Im Wirklichen seien sie aber überall gleichzeitig. So erfolge die Sukzession nur beim Werden der Begriffe, nicht beim Werden der Dinge selbst. Die Behauptung der objektiven Realität der Sukzession ist daher bei Jacobi fragwürdig. Er vertrat folglich, dass „in der Natur alles zugleich, und das, was wir Sukzession nennen, eine bloße Erscheinung ist.“<sup>54</sup> Die Erscheinung, „die gar nichts objektives enthält“, sah Jacobi als bloßen Wahn an.<sup>55</sup> So müssen Ursache und Wirkung nach ihm nur als gleichzeitig betrachtet werden.

Flatt stimmte zwar mit Jacobi darin überein, dass die Sukzession nicht notwendig im reinen Verstandesbegriff der Kausalität enthalten ist, bestritt aber, dass die Gleichzeitigkeit von der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung ausgeschlossen sein soll. Flatt zufolge besteht das Problem dieses Arguments hauptsächlich darin, dass Jacobi „Ursache“ mit „Grund“ verwechselt, oder anders gewendet, dass er den Begriff des Grundes in falscher Weise verwendet, wenn er das Dreieck seiner Definition gemäß als den Grund seiner drei Winkel betrachtet. Flatt widerlegte Jacobis Argument unter dem Aspekt der Urteile. Die Beziehung zwischen dem Dreieck und seinen drei Winkeln gilt gelte nach Flatt nicht als ein plausibles Beispiel, die Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung zu beweisen. Wenn das Dreieck als das Subjekt mit seinen drei Winkeln als dessen Prädikate im Urteil verknüpft wurde ist dieses Urteil ein analytisches, weil diese Prädikate völlig in dem Subjekt enthalten sind. Dieses Urteil beruht gemäß Flatt lediglich auf dem Satz der Identität und dem Satz des Widerspruchs,<sup>56</sup> aber nicht auf den Satz

53 Vgl. Jacobi (1787: 91–101). Jacobis Beweis des Satzes des Grundes beruht auf dem „*totum parti prius esse nessesse est*“ des Aristoteles und somit auf *idem est idem*. Und dies setze wieder das *principium generationis* und das *principium compositionis* voraus (ebd., 94). Da das erste vom letzten ableitet werden könne, so behauptet er, Ursache und Wirkung seien zugleich. „Wenn es mit dem *Principio generationis* nicht anders beschaffen ist, wie mit dem *Principio compositionis*, so muß jede Wirkung als mit ihrer Ursache objektiv zugleich vorhanden gedacht werden.“

54 Ebd., 97.

55 Ebd., 99.

56 Vgl. Flatt (2018: 323). Flatt bestimmt ein analytisches Urteil als ein solches, „bei dem die Verbindung oder Trennung des Prädikats mit dem Subjekt auf dem Satz des Widerspruchs und der Identität beruht.“

der Kausalität. Es ist offenbar unmöglich, dass man jederzeit durch die bloße Zergliederung der als Ursache angesehenen Sache die Wirkung erkennen kann. Hier deutete Flatt an, wie er in seiner metaphysischen Vorlesung lehrte, dass aus dem Satz der Identität oder dem des Widerspruchs der Satz der Kausalität nicht erwiesen werden könne, denn „ein entstehendes ohne etwas vorhergegangenes ist kein Widerspruch“.<sup>57</sup> Der Satz der Kausalität muss nach Flatt „ein Drittes“ betreffen, wodurch die Verknüpfung zwischen einer gegebenen Ursache und Wirkung sowohl dem Dasein nach als auch der Erkenntnis nach als notwendig bestimmt wird. Der Begriff von „Grund a priori“, der die notwendige Bestimmung des einen durch das andere bedeutet, ist für Flatt ein solches wesentliches Moment des Begriffs von Ursache. Demgemäß sei die Ursache dasjenige, was den Grund a priori enthält, wodurch nicht bloß zu verstehen ist, dass B sei, sondern auch warum B und warum es gerade so und nicht anders sei. Somit geht es beim Konzept der Kausalität nicht bloß um das Faktum, dass etwas als Wirkung entsteht, sondern auch um die Warum-Frage bzw. einen hinreichenden Grund, wodurch gerade dieses als Wirkung besteht.

Durch seine Kritik an Jacobis Behauptung bestätigte sich für Flatt die Notwendigkeit der Annahme des Begriffs vom Grund a priori. Er zog daraus die folgenden Schlüsse: 1) Es sei unnötig, die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung als ineinander enthaltend anzunehmen, weil Kausalität nicht durch einen analytischen Satz ausgesagt werden könne. 2) Der Begriff des Grundes a priori diene als das wesentliche Moment der Bestimmung der Kausalität. Durch ihn seien beide unterschieden und nicht zu verwechseln, weil die Bestimmung des einen durch das andere als notwendig gesehen werde, und zwar als Abhängigkeit des einen vom anderen. Zu dieser notwendigen Bestimmung könne weder die Sukzession noch die Gleichzeitigkeit etwas beitragen. Folglich vertrat Flatt die These, dass die hinreichende Bestimmung der Kausalität durch den reinen Begriff des Grundes geleistet werde und nicht durch das Zeitverhältnis. Damit war für ihn die notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung gesichert.

<sup>57</sup> Ebd., 325. S.a., 401. Flatt hält den Grundsatz der Kausalität für einen synthetischen Grundsatz a priori.

### 1.3 Flatts Auseinandersetzung mit Kants Begriffsbestimmung

Demonstriert wurde bereits, dass die Bestimmung des Kausalitätsbegriffs nach Flatt keine Zeitbedingung benötigt. Der Verstandesbegriff von Grund-Ursache stehe nur in Hinsicht auf seine Anwendung auf die sinnlichen Gegenstände mit der Sukzession und der Gleichzeitigkeit im Zusammenhang. Ob man folglich behaupten kann, dass jener Begriff ohne Verbindung mit der Zeit in die Unklarheit gräten würde, bleibt noch zu klären. Dies führt zum zweiten Schritt des Flatt'schen Arguments, in dem die Frage aufgeworfen wird, wie und inwiefern die Verbindung des nichtzeitlichen Begriffs mit der Zeit zur Ungewissheit jenes Begriffs führt. Dazu setzte sich Flatt mit der folgenden Kantischen Aussage auseinander:

Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anders nach einer Regel folgt), in der reinen Kategorie nichts weiter finden, als dass es so etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines andern schließen lässt; und es würde dadurch Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden können (KrV B 301).

Diese Behauptung war für Flatt unannehmbar – nicht bloß, weil die Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung bei Kant von der Zeit abhängt; vielmehr noch, weil Kant in diesem Fall einen leeren Begriff von Ursache annahm, der an sich selbst keine deutliche Bestimmung haben kann. Dieser Kantischen Theorie ist der Flatt'sche Begriff von Grund a priori ganz entgegengesetzt. Es schien Flatt, dass bei Kant der notwendige Begriff, der völlig aus dem reinen Verstand stammte, nun wieder auf den Umstand zurückfiel, in welchem jener Begriff ohne die Zeitbedingung gar nicht gedacht wird. Es war für Flatt widersinnig, dass die Begriffe a priori, die auf empirische Gegenstände angewendet werden können, vor solcher Anwendung keine klare Bedeutung haben. Das vollständige Argument erstreckt sich von B 298 bis B 304 unten. Damit versuchte Kant gerade dies zu erläutern, dass sich „alle Begriffe und Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d.i. auf Data zur möglichen Erfah-

zung“ beziehen müssen (B 298). Es beginnt mit der Frage, unter welcher Bedingung wir überhaupt einen Begriff haben können. Dazu äußerte sich Kant, dass diese Bedingungen teils aus der logischen Form, teils aus uns gegebenen möglichen Erfahrungen bestehen, auf die sich dieser Begriff bezieht. Da alle Gegenstände nur in der Anschauung gegeben werden und da die sinnliche Anschauung die einzige Anschauungsart ist, die wir Menschen besitzen können, kann ein Begriff nur durch die empirische Anschauung seinen Gegenstand, und folglich eine Bedeutung haben. Also ist ein Begriff bloß eine Form der empirischen Anschauung, wenn er auch vor seinem Gegenstand bereits a priori möglich ist. Um dies zu erklären, führte Kant vor allem mathematische Begriffe als Beispiele an. Die Begriffe Punkt, Linie, sogar Größe sind zwar ganz apriorisch, würden aber doch nichts bedeuten, wenn nicht ihre Bedeutung immer an Erscheinungen dargelegt werden könnte. Der Begriff von Ursache ist ein solcher Fall. Abstrahiert von sinnlichen Anschauungen wird von jenem Begriff nichts mehr als eine Gedankenform übrigbleiben, die nur eine logische Vorstellung der Verknüpfung des einen und des anderen impliziert. Dadurch können wir uns nur vorstellen, dass aus dem Dasein des einen auf das Dasein eines anderen geschlossen werden könnte. Wir sind aber nicht in der Lage, uns zu entscheiden, ob dieses oder jenes dem Begriff der Ursache entspricht, weil bei diesem bloßen Denken ohne Anwendung auf sinnliche Daten nichts Inhaltliches gegeben wird. So hielt Kant fest, dass der Begriff der Kausalität zwar völlig a priori sei, aber nur als formales Denken in unserem Gemüt liege.

Mit diesem Gedanken begründete Kant, dass die Kategorien a priori nur auf Erscheinungen d.i. empirische Gegenstände anwendbar sind und eben deswegen für objektiv gültig gehalten werden können. Falls man einem nichtsinnlichen Gegenstand mittels einer Kategorie zu bestimmen versuche, so würde der Verstand eine erweiternde Anwendung der Kategorien durchführen, dabei keine objektive Erkenntnis hervorbringen. Das wäre aber nichts anderes als ein bloßes Spiel. Also: Ohne Bezug auf die Materie der Anschauung würden die Kategorien leer an Inhalt sein und somit keine objektive Bedeutung besitzen. Somit unterscheiden sie sich von den allgemeinen Begriffen a priori, denen man wohl eine Bedeutung nach Belieben geben könne. Die Kategorien

als Formen des Denkens liefern nur die Möglichkeiten jener Gegenstandsbestimmung. Wenn jede sinnliche Bedingung weggenommen wird, wird durch die reinen Kategorien kein Gegenstand bestimmt. Sie können also gar nicht Dinge an sich bestimmen. Vielmehr bestimmen sie die erscheinenden Gegenstände. Sie haben demnach nur diese transzendente Bestimmung, aber keine transzendente Anwendung.<sup>58</sup>

58 Es ist zwar nicht so, dass Kant den Begriff transzendental in jedem Fall ohne Missverständnis verwendet, aber wir müssen nach ihm den Begriff grundsätzlich in zwei Bedeutungen unterscheiden. Vgl. hierzu Willaschek, „transzendental“. In: *Kant-Lexikon* (2015: 2313–7). Erstens meint „transzendental“ „a priori für eine Erkenntnis notwendig oder eine Erkenntnis ermöglichend“ (KrV B 151), somit bezieht dieser Begriff sich immer auf die Bedingung a priori möglicher Erfahrungserkenntnis bzw. Erfahrungsgegenstände. Dadurch wird Kants transzendentaler Idealismus Transzendentalphilosophie charakterisiert. Zweitens bedeutet transzendental in Absicht auf die Kritik des dogmatischen Idealismus a priori auf Dinge an sich bzw. intelligible Objekte bezogen; in dieser Bedeutung wird transzendental immer vor „Realität/Realist“ und „Anwendung“ verwendet, mit letzterem meint Kant die Anwendung der apriorischen Erkenntnis auf Dinge an sich, welcher nach ihm unberechtigt ist; mit ersterem die Ansicht der fraglichen Entsprechung unserer Vorstellungen mit Dingen an sich, die auf die problematische Auffassung über Raum und Zeit zurückzuführen ist. – Es gibt unter dieser Bedeutung also in der KrV wieder zwei Fälle: 1) wird betont, dass Erkenntnis a priori keine transzendente Anwendung bzw. Realität, sondern nur empirische haben kann; 2) bezeichnet dieser Begriff den problematischen Idealismus: Der transzendente Realismus ist der empirische Idealismus, welcher von dem Kantischen transzendentalen Idealismus zu unterscheiden ist, insofern als jener „Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht“. „Der transzendente Realist stellt sich also äußere Erscheinungen als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen außer uns wären.“ (KrV A 369). Da Kant solchen transzendentalen Realismus widerlegt, verweigert er immer transzendente Anwendung/Realität der Kategorien. „Transzendental“ in dieser Bedeutung findet sich also häufig in den Textteilen der Ästhetik und der Widerlegung des Idealismus verwendet. Vgl. Willaschek *Kant-Lexikon* (2015: 2316): „Diese Darstellung spielt nicht nur konsequent alle Anlässe zum Versuche eines dogmatischen transzendentalen Gebrauchs durch, den Begriffe a priori bieten, sondern es wird zugleich reflektiert, wie dieser Versuch sich aus der kritischen Perspektive als ein unangemessener Gebrauch darstellt, der das Ziel des Erkenntniserwerbs verfehlt“. In diesem Kontext ist transzendental, streng gesagt, von transzendent zu unterscheiden. Kant gibt dazu die Erklärung in B 352: „Ich verstehe aber unter diesen [transzendenten Grundsätzen] nicht den transzendentalen Gebrauch oder Missbrauch der Kategorien, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urteilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande ein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuten, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaßen.“ Flatt kennt sich mit diesen Kantischen Gebrauchsfällen aus. Wenn er sich gegen Kants Beschränkung des Anwendungsumfangs der Kategorien wendet, verwendet er auch überall „transzendental“ statt „transzendent“, er behauptet nämlich, dass die Kategorien auf Dinge an sich anwendbar sind, somit die transzendente

Es sind also die Grundthesen, die bei Kant geklärt werden müssen: erstens die Anschauungsformen d.i. Zeit und Raum, durch welche Gegenstände als Erscheinungen, nicht als Dinge an sich gegeben werden; zweitens die Kategorien, durch welche die erscheinenden Gegenstände gedacht werden. Beide gelten als die zwei formalen Bedingungen, unter denen die Erkenntnis eines Gegenstandes bzw. die reale und inhaltliche Bedeutung seines korrespondierenden Begriffes möglich ist. In Bezug auf diese Begriffstheorie gilt daneben die Auseinandersetzung der Widersprüche, die beim Missbrauch der Verstandesbegriffe entspringen. Diese Thesen werden jeweils in der *transzendentalen Ästhetik* und *Logik*, sowie *Dialektik* behandelt. Dadurch wird eine kritische Betrachtung der Begriffslehre, die sich gegen die traditionelle Logik und Metaphysik wendet, völlig charakterisiert.

In diesem Zusammenhang steht der Konflikt zwischen dem Flatt'schen „transzendenten“ Begriff und dem Kantischen „gemischten“ Begriff im Vordergrund. Der Begriff der Kausalität, als ein apriorischer Stammbegriff der Erkenntnis, muss, wie dargelegt, nach Kant in Absicht auf seine objektive Realität ausnahmslos mit der Sinnlichkeit bzw. mit der Zeit verbunden sein. Dies ist aber nach Flatts Ansicht in Zweifel zu ziehen. Er fragte sich, ob es nötig sei, alle Kategorien als versinnlicht zu betrachten. In der Metaphysik-Vorlesung behauptete er: „Vielleicht könnte einer und der andere der Grundsätze des reinen Verstandesbegriffs so ausgedrückt werden, dass die Zeitvorstellung nicht mit eingemischt würde. Z.E. die Kategorie der Kausalität“.<sup>59</sup> Flatt war also der Ansicht, dass man Kants Bestimmung der Kausalität in den Textteilen B 300, 308 nicht ohne Einschränkung annehmen könne, weil daraus offenbar mehr folge, als Kant wirklich behaupten wolle. Diese Kantische Behauptung sah er wohl gerade als die Schwachseite, die zur Inkonsistenz seiner Theorie führe:

Anwendung und Realität haben sollen. Außerdem nennt Flatt seine Grundsätze der Kausalität transzendente oder metaphysische, eben um zu zeigen, dass diese kein Fehler, sondern wirkliche Grundsätze unserer Vernunft sind. Angesichts dieser Übereinstimmung mit Kant werden wir diese Formulierungsweise beibehalten. Nur beim Ausdruck „transzendentaler Gegenstand/Objekt“ weicht Flatt von Kant ab. Diese Abweichung werden wir besonders im dritten Kapitel (§ 3.2.2.3) behandeln. Im Grunde sind bei Flatt transzendente Gegenstände Dinge an sich, bei Kant aber nicht unbedingt.

<sup>59</sup> Flatt (2018: 365).



„Wenn nemlich der Gebrauch der Categorien (S.300) nur unter der Bedingung statt fände, daß man durch irgend ein Beyspiel sich selbst faßlich machen könne, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeynt sey; so würde aller Gebrauch derselben wegfallen. Und wenn es wahr wäre, daß (S. 308.) die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, nur unter der Bedingung einer nicht sinnlichen oder intellectuellen Anschauung, welche schlechterdings außer unserem Erkenntnisßvermögen liegt, angewendet werden können; so würde auch für die practische Vernunft, welche so gut als die speculative aller intellectueller Anschauungen ermangelt, der übersinnliche Gebrauch der Categorien schlechterdings unmöglich seyn.“<sup>60</sup>

Die Kantische Behauptung, dass reine Begriffe nur in Bezug auf sinnliche Anschauung seine deutliche Bedeutung gewinnen, sei nach Flatt allein für mathematische Begriffe zutreffend, nicht aber für die Kausalitätskategorie. Dazu würden Kants Anhänger, wie Flatt glaubte, erklären, dass Kant die Erkenntnis vom Denken unterscheide und die Einschränkung der Kausalität nur in Absicht auf die Erkenntnis formuliere. Jedoch sollte, wie Flatt behauptet, die Unterscheidung zwischen dem Denken und der Erkenntnis bei Kant durch die empirischen gegebenen Gegenstände bzw. durch die sinnlichen Anschauungen, nicht aber durch Begriffe selbst entschieden werden (vgl. Beiträge, S. 76 f. Anm.). Es sei demnach unlogisch, hier, bei der Bestimmung des Kausalitätsbegriff selbst, die Unterscheidung der Erkenntnis von dem Denken anzuführen. Denn Kant behauptet doch an einigen Stellen (z.B. B XXVL) ebenso, dass die Kategorien im Denken durch die Bedingung der sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt seien, sondern ein unbegrenztes Feld hätten. In einem solchen Falle: Wieso haben sie ohne sinnliche Anschauung keine deutliche Bedeutung? So sei nach Flatt unverständlich, inwiefern sich die beiden eigentlich voneinander unterscheiden. Er warf Kant daher vor, dass die Unterscheidung zwischen Denken und Erkenntnis schwankend sei. Dagegen behauptete er, dass die Kausalität so bestimmt werden müsse, dass sie nicht nur für Erscheinungen, sondern auch für Dinge an sich gelte, besonders wenn Kant die sittli-

<sup>60</sup> TGA. 93 St., den 20 Nov. 1788, 739–740.

chen Gegenstände als Dinge an sich betrachte, die moralische Welt als intelligible Welt, in der gelte, dass die praktische Idee wirklich auf die Sinnenwelt Einfluss haben kann und soll. Daraus zog Flatt den Schluss, dass „der Begriff von der Kausalität, die der Gottheit in Beziehung auf die Welt zugeschrieben wird, in einem so unbestimmten Begriff, und eben dadurch auch die Hauptsätze der natürlichen Theologie, dessen Annahme Kant selbst für unumgänglich notwendig zur Befriedigung des praktischen Bedürfnisses der Vernunft erklärt, in einen so unbestimmten Satz verwandelt werden, dass schlechterdings nicht einzusehen wäre, wie durch das Fürwahrhalten desselben irgend ein Bedürfnis der Vernunft befriedigt werden könnte“ (Beiträge, S. 16).

Es ist zu beachten, dass Flatt seinen kritischen Blick zur praktischen Seite der kantischen Theorie der Kausalität wendete. Die Frage, inwiefern der Bezug auf die Zeit die Deutlichkeit der Bestimmung der Ursache störe, lässt sich nach Flatt so beantworten: Lasse sich dieser Begriff unter Berücksichtigung der Zeitbedingung bestimmen, so werde er undeutlich auf die intelligiblen Gegenstände bzw. Dinge an sich angewendet. Flatt bot hier keine besondere Erklärung an, wie und warum die Kausalität mit Zusatz der Zeitbedingung bei der Anwendung auf die Gegenstände der Erfahrung, und zwar im Bereich der Erfahrungserkenntnis, hinderlich sein könne. Vielmehr hob er nur hervor, dass der Begriff der Kausalität und seine Anwendung mit der Einschränkung auf die Zeitbedingung im praktischen Bereich, worauf Kant großen Wert lege, in Verwirrung geraten würde. Es scheint, dass Flatt die Formulierung in B 301 nicht für ganz falsch hielt. Er hält diese nur für nicht vollständig und deutlich genug. Denn Flatt gab zu, dass die Kausalität in Ansehung auf ihre empirische Anwendung zweifellos mit der Zeit verbunden sei. Er war unzufrieden, weil diese Formulierung nicht für alle Möglichkeiten ihrer Anwendung gelte. Das Problem, welches Flatt aufmerksam verfolgte, lege darin, dass die Objekte der Sittlichkeit und des Glaubens, die nach Kant im theoretischen Bereich als zwar unerkennbar, aber zumindest denkbar betrachtet werden, wegen dieser unvollkommenen Bestimmung der Kausalität nicht denkbar wären, weil Ursache und Wirkung nach Kant ohne sinnliche Bedingung, allein mittels des reinen Denkens, gar keine Differenz haben können. In diesem Zusammenhang schlug Flatt vor: „Kant muß also in Beziehung

auf diese transzendente[n] Gegenstände einen Begriff von Ursache zum Grunde legen, der nicht nur von den Bedingungen der Sinnlichkeit ganz rein, sondern auch so weit bestimmt ist, als zur Unterscheidung der Ursache von der Wirkung erfordert wird“ (Beyträge, S. 15 f.). Dieser sei, Flatts Formulierung gemäß, der transzendente Kausalitätsbegriff, der mittels des Begriffes Grund a priori bestimmt werde. Mit solcher transzendenten Bestimmung werde die Zeitbedingung nicht eine Beschränkung der Anwendung der Kausalität sein. Somit ist z.B. die Frage, ob das schlechthin notwendige Wesen, als die Weltursache, in der Welt oder außer der Welt ist, deren Antwort, wie das Antinomie Kapitel zeigt, Widerspruch hervorruft, nach Flatt durch die transzendente Bestimmung der Kausalität gut gelöst.

Flatt zufolge liefere Leibniz diesbezüglich ein hervorragendes Beispiel, insofern man mittels der Bestimmung des Grundes a priori ohne Widerspruch behaupten könne, dass Gott einerseits als Ursache der Welt gedacht werden müsse, andererseits als ein Wesen, welches nicht unter der Zeitbedingung steht. Flatt vertrat aus einem ähnlichen Grund die Meinung, dass Kants Lehre außer der transzendentalen Bestimmung von Ursache d.i. der apriorischen Beziehung auf sinnliche Anschauungen, noch eine transzendente Bestimmung derselben brauche, die nicht wegen des Mangels der Zeitbedingung kraftlos sein würde. So hatte Flatt die Gewissheit, dass die Kausalität durch den transzendenten Begriff von Grund deutlich formuliert werde, teils weil der Kausalabschluss dadurch notwendig bestimmt sei, und zwar ohne Ursache und Wirkung miteinander zu verwechseln, teils weil diese Formulierung für den allgemeinsten Anwendungsumfang gelte. Daher solle sie bei allen anderen Bestimmungen der Kausalität zugrunde gelegt werden. Auf diese Weise dreht sich Flatts Auseinandersetzung von der Bestimmungsfrage zur Frage des Anwendungsumfangs, auch von dem spekulativen Erkenntnisbereich zum praktischen Bereich aus.

Die besondere Schwierigkeit der kantischen Kausaltheorie, die in dieser Flatt'schen Auseinandersetzung dargestellt wird, besteht also in der Spannung zwischen der Annahme der zeitlichen Kausalität und der Zeitlosigkeit der Dinge an sich. Flatt war damit unzufrieden, dass Kant diese durch die Unterscheidung zwischen der Sinnenwelt und der intelligiblen Welt auflöste. Ausgehend von der Analyse der Bestandteile

der Kausalitätsbestimmung befasste Flatt sich mit der Frage, ob und wie Zeitbedingungen mit dem Begriff von Kausalität oder Ursache verbunden seien. Die Antwort sei ihm zufolge, dass die Zeitbestimmungen nicht unbedingt mit der Kategorie der Kausalität verwoben seien und nichts mit deren wesentlicher Bedeutung zu tun haben. Demnach wird dieser Begriff nur hinsichtlich seiner Anwendung auf die empirischen Gegenstände auf die Zeit bezogen. Dagegen muss sie in Absicht auf ihre transzendente Anwendung von der Zeit unabhängig sein. Insofern wich Flatt von Kant nicht ganz ab. Flatt behauptete aber ferner, dass die objektive Realität dieses Begriffs keineswegs auf der Beziehung desselben auf die sinnliche Bedingung beruhe. Es bedarf vielmehr einer transzendenten Bestimmung, mit welcher der Kategorie der Kausalität auf jeden Fall die objektive Gültigkeit zukommen könne, d.h., dass sie sowohl auf empirische Gegenstände als auch auf transzendente bzw. Dinge an sich anwendbar sei. Wenn die Kausalität nicht unter Bezug auf die Zeitbedingung formuliert werde, wäre es nach Flatt für Kant unnötig, die transzendente Anwendung dieses Begriffs aufzugeben. Sofern sie die gewisse Bestimmung, die als Merkmal zur Unterscheidung der Ursache und der Wirkung dient, in sich enthalte, lasse sie sich ohne Bezug auf die Zeit gebrauchen. Ebenso wenig sei es nötig, die Kausalität in Bezug auf die Naturerkenntnis und die Kausalität aus Freiheit, die Kant in Absicht auf den praktischen Vernunftgebrauch voraussetzte, in Form von These und Antithese gegenüberzustellen, womit schließlich die letzte bloß als ein problematischer Begriff betrachten werde. Kants Kausalitätsbegriff werde also eben wegen des Mangels der transzendenten Bestimmung in das Dilemma gebracht. Nicht überraschend ist also, dass die weitere Aufgabe Flatts darin lag, die objektive Gültigkeit des transzendenten Begriffs der Kausalität zu beweisen, um schließlich zu zeigen, dass es gar keinen Widerspruch hervorrufe, wenn man diese Kategorie auf nichtsinnliche Objekte anwende.

Kraft der Erörterung der Begriffsbestimmung lieferte Flatt eine kurze Übersicht der Probleme, die nach ihm bei der kantischen Darlegung von Kausalität auftreten. Daraus lässt sich bereits ersehen, dass der Konflikt zwischen ihm und Kant nicht nur in den verschiedenen Bestimmungen der Kausalität, sondern auch in den entgegengesetzten Positionen der Berechtigung einer transzendenten Erkenntnis liegt.

Flatt versuchte die Schranke, die Kant dem menschlichen Verstand gesetzt hatte, wegzunehmen, indem er die Zeitbedingung entfernte, die bei Kant als Orientierungspunkt unserer Erfahrung und Erkenntnis diente. Dies erlaubte Flatt – wie wir später sehen werden – zu behaupten: Die transzendente Erkenntnis der Kausalität werde bei derjenigen Erkenntnis, die der Zeitbedingung unterworfen ist, zugrunde gelegt. Durch die Deduktion eines solchen Kausalitätsbegriffs erreichte Flatt abschließend den allgemeinsten Grundsatz, nach dem alles, was sich auf die Zeit bezieht, nämlich alles Entstehende, zufällig Existierende, sowie sich Verändernde, einen reellen Grund voraussetze. In Bezug auf Kants kritische Philosophie können wir wohl fragen, ob Flatts Kausalitätsbegriff wieder auf die dogmatische Tradition der Metaphysik, die Kant mit seiner Kritik zu entkräften versucht, zurückgefallen ist. Sollte dies der Fall sein: Könnte Flatt die kantischen Kritikpunkte umgehen?

Diesbezüglich ist es auf Kants Seite vor allem zu berücksichtigen, ob Kant, wie Flatt glaubte, zur hinreichenden Bestimmung der Kausalität jenen Begriff des Grundes a priori (bzw. den Satz vom Grunde) versteckt voraussetzte (oder voraussetzen sollte). Wenn es nicht der Fall ist, wie Kant eigentlich die Frage nach der Deutlichkeit dieses Begriffes behandelt? Sei es wirklich erzwungen, wie Flatt behauptet, dass Kant in manchen Fällen die zeitliche Sukzession hineindeutet und deswegen den Begriff der Kausalität undeutlich macht? Um diese Fragen beantworten zu können, ist es nötig, Kants Grundbegriffe in der Erkenntnistheorie vorweg zu klären.

## 1.4 Die Bestimmung eines Begriffs bei Kant

Gibt es bei Kant die deutliche Bestimmung der Kausalität, die die Flatt'sche Forderung erfüllen kann, also die zur Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung hinreichende Bestimmung? Diesbezüglich werden wir zuerst die inhaltliche Bedeutung eines Begriffs behandeln, welche zur These der Deutlichkeit der Erfahrungserkenntnis gehört, zweitens den reinen Verstandesbegriff der Kausalität.

### 1.4.1 Begriffsdeutlichkeit

Soweit eine Erkenntnis objektiv gültig ist, muss sie sich auf einen Gegenstand beziehen. Die Erkenntnis erfolgt durch Vorstellungen. Dies bringt aber wegen der vieldeutigen Ausdrücke „Gegenstand“ und „Vorstellung“ viel Verwirrung mit sich. Begriffe selbst sind Vorstellungen. Auch diejenigen, die wir durch die Affektion der Gegenstände empfangen, heißen Vorstellungen. Wenn der Begriff im Zusammenhang mit der Erkenntnis eines Gegenstands in Betracht gezogen wird, nimmt die Logik den Begriff in herkömmlicher Weise als den Gedanken der Merkmale (Vorstellungen) des Gegenstandes, die denselben bestimmen. Auch lehrt Kant in seiner Logik, dass unsere Erkenntnis nur durch die Merkmale geschieht, weil sie von Seiten des Verstandes diskursiv ist. Die Begriffsbestimmung betrifft das logische Wesen, zu dem „die Erkenntnis aller der Prädikate, in Ansehung deren ein Objekt durch seinen Begriff bestimmt ist,“ gehört (Logik A 90).<sup>61</sup> Unter „Merkmal“ verstand Kant „dasjenige an einem Dinge, was einen Teil der Erkenntnis desselben ausmacht; oder — welches dasselbe ist — eine Partialvorstellung, so fern sie als Erkenntnisgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird“ (Logik A 85). In diesem Sinn sind alle Begriffe nichts anders als Merkmale, bzw. die Vorstellungen, „die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnisgrunde machen“ (Logik A 85). Die Deutlichkeit der Erkenntnis besteht demnach in der Klarheit der Merkmale. Diesbezüglich lassen sich die Merkmale bei Kant in mehrere Arten unterteilen. Zur deutlichen Erkenntnis geht es um die zureichenden und notwendigen Merkmale. Als ein zureichendes Merkmal betrachtete Kant dasjenige Merkmal, das hinreicht, ein Ding von allen andern zu unterscheiden. Ein notwendiges Merkmal ist als das wesentliche Merkmal zu verstehen, soweit es jederzeit bei dem vorgestellten Ding angetroffen wird. Solche Merkmale stehen im Gegensatz zu den zufälligen und unwesentlichen Merkmalen eines Dinges. Die Letzteren sind vom Begriff des Dinges trennbar. Bei der Erkenntnis handelt es sich um die Handlung der Bestimmung eines Gegenstandes durch einen

<sup>61</sup> Kants logische Vorlesungen (1904). Seitenzahlen der Zitate nach der Original-Ausgabe von G.B. Jäsche 1800.

Begriff. Das heißt also, dass das Wesen dieses Gegenstandes begriffen wird, dabei eine Übereinstimmung zwischen dem Gegenstand und dem Begriff erfolgt. Das „Wesen“ wird nach Kant formuliert als „der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Dinges“ oder die Hinlänglichkeit der Merkmale desselben“ (Logik A 89f.). Es ist nach Kant noch besonders hervorzuheben, dass die Rede dabei nicht von dem Real- oder Natur-Wesen der Dinge ist, welche wir nicht in der Lage sind, einzusehen. Alle unsere Erkenntnis verfolgt hingegen nur das logische Wesen, das „als der erste Grundbegriff aller notwendigen Merkmale eines Dings (*esse conceptus*)“ zu betrachten ist (Logik A 90).

Daraus wird klar, dass die deutliche Bestimmung eines Begriffs der Qualität nach für Kant in den zureichenden und notwendigen Merkmalen besteht. Dadurch erkennen wir einen Gegenstand, und unterscheiden denselben von anderen. Dies steht der Flatt'schen Annahme der Begriffsdeutlichkeit nicht entgegen, sofern er behauptete, dass die Begriffsbestimmung der Ursache zur Unterscheidung derselben von der Wirkung hinreichend sein sollte. Flatt bezeichnete den Begriff auch als den Gedanken der Merkmale, dadurch eine Sache als solche, nicht als etwas anderes erkannt wird. Wichtig ist aber die Frage, wie wir die deutliche Bestimmung des Begriffs bekommen können. Kant lieferte darauf eine Antwort, welche zur herkömmlichen Interpretation vom „Begriff“ in Kontrast steht.

Dazu unterschied Kant die analytischen Merkmale von den synthetischen. Durch die Zergliederung des Begriffes einer Sache, der schon im Denken vorhanden ist, bekommen wir mehrere notwendige Merkmale als Teilbegriffe. In diesem Fall sind alle Begriffe Vernunftbegriffe. Beispielsweise umfasst der Begriff „Tugend“ die notwendigen Merkmale d.i. Teilbegriffe von Freiheit, Pflicht, Überwältigung. Diese drei gelten als die analytischen Merkmale, weil wir sie bekommen können, indem wir den Begriff „Tugend“ der Bedeutung nach zergliedern. Sie sind nämlich bereits im schon vorhandenen Begriff der Tugend enthalten. Dagegen sind die synthetischen Merkmale die Teilbegriffe eines bloßen möglichen ganzen Begriffs. Das heißt, dass durch die Synthesis der Teilbegriffe ein ganzer Begriff erst ermöglicht wird. Dementsprechend unterscheidet sich die synthetische Deutlichkeit von der analytischen. Kant zufolge besteht die erste darin, einen Begriff durch die

Zergliederung deutlich zu machen, die letztere dagegen, einen deutlichen Begriff durch Synthese zu gewinnen (vgl. Logik A 94). Soweit unsere Erkenntnis objektiv und gültig sein soll, müssen deutliche Begriffe gewonnen werden können. Man muss die synthetische Deutlichkeit statt der analytischen in Betracht ziehen, weil durch Letztere nichts Neues hervorgebracht wird. Kant ward demnach der älteren Logik vor, dass sie, besonders bei Leibniz und Wolff, dazu neigt, die Deutlichkeit der Erkenntnis durch die bloße Zergliederung bzw. durch die Begriffsanalyse zu erreichen. Kant argumentierte dagegen, dass die neue Erkenntnis in der Tat lediglich durch die synthetische Methode geschieht. In diesem Punkt wich Kant von der allgemeinen Logik ab.

Kants Hauptargument liegt darin, dass der Erkenntnis nur durch die synthetische Deutlichkeit ein neuer Inhalt gegeben wird. Dies ist durch die Analysis, die den Inhalt ja schon vor sich hat, nicht möglich. Das Problem der allgemeinen Logik besteht nach Kant gerade darin, dass sie von dem Inhalt der Erkenntnisse, nämlich vom Bezug auf Gegenstände abstrahiert, so dass sie sich nur auf die analytische Deutlichkeit konzentriert. In diesem Sinn befasst sich die allgemeine Logik bloß mit der „Deutlichmachung eines Begriffs“, nicht aber mit der „Deutlichmachung eines Gegenstands“ durch einen Begriff. Die Letzte kann nur durch die Synthesis geleistet werden.

Zur weiteren Erklärung analysierte Kant die beiden verschiedenen Prozesse. Bei der analytischen Deutlichmachung leitet man die Merkmale als Teile von dem ganzen Begriff ab. Das Ganze ist bereits vorhanden. Die Richtigkeit dieser Ableitung beruht allerdings auf einem allgemeinen formalen Gesetz des Verstandes. Dadurch ist gesichert, dass der Verstand sich selbst nicht widerspricht. Dies dient nach Kant nur als die negative Bedingung der Wahrheit. Der ganze Begriff könnte trotzdem den Gegenständen widersprechen. In diesem Fall bleibt das Verhältnis des Begriffs zu einem Gegenstand im Dunkeln.

Bei der synthetischen Erklärung geht man hingegen von den Teilen zu einem Ganzen fort. Es gibt also weder einen Grundbegriff noch vorhandene Merkmale als Teilbegriffe, weil wir dieselbe nur durch die Synthesis bekommen können. In diesem Fall betrifft ein Merkmal etwas, das nicht mehr durch die Zergliederung eines Begriffs, sondern durch die Anschauung gegeben ist. Hinsichtlich der Beziehung eines



Begriffs auf Merkmale war Kant der Ansicht; „Aus diesem synthetischen Verfahren geht also die synthetische Deutlichkeit hervor, welche meinen Begriff durch das, was über denselben in der (reinen oder empirischen) Anschauung als Merkmal hinzukommt, dem Inhalte nach wirklich erweitert“ (Logik, A 95). Die Anschauung wird hier als ein unerlässliches Element der Erkenntnis aufgestellt. Die Merkmale als Erkenntnisgründe entstammen nicht dem Begriff, bzw. dem Denken selbst, sondern werden mit der Anschauung eines Gegenstands gegeben. Dadurch wird der Gegenstand bestimmt.

Zur objektiven Erkenntnis ist die synthetische Deutlichkeit bei Kant erforderlich, und diese entspricht auch der hinreichenden Bedingung der Wahrheit. Mit der Wahrheit überhaupt ist die Überstimmung der Erkenntnis mit einem Gegenstand gemeint. Sofern ein in der Erkenntnis gegebener Begriff mit seinem Gegenstand überstimmen soll, muss, wie Kant darauf hinweist, dieser Gegenstand von andern unterschieden werden. Sonst würde dieser Begriff ungenau sein (KrV B 83).

Demnach besteht die Zulänglichkeit einer Begriffsbestimmung aus Folgendem: Ein Gegenstand wird dadurch bestimmt, und zwar in der Weise, dass derselbe von allen anderen klar unterschieden werden kann. Was eine deutliche, hinreichende Bestimmung eines Begriffs bei Kant ausmacht, ist also der Inhalt der Erkenntnis bzw. die materiale Wahrheit. Dazu bedarf es vor allem der Anschauungen, durch die Gegenstände gegeben werden und der Synthese derselben. So sagt Kant hinsichtlich der Deutlichkeit eines Begriffs: „Zur Synthese gehört die Deutlichmachung der Objekte, zur Analysis die Deutlichmachung der Begriffe“ (Logik A 95). Durch die bloße Analyse bzw. Zergliederung eines Begriffs wird lediglich die analytische Deutlichkeit erzeugt, welche nur die notwendige, aber niemals die zureichende Bedingung der Wahrheit erfüllen kann. Kant wendete sich daher gegen die Logiker, die die Aufmerksamkeit nur auf die Deutlichmachung eines Begriffs richteten, somit den Bezug unserer Vorstellung auf Gegenstände mithin die sinnliche Anschauung als wahren Inhalt der Erkenntnis vernachlässigten.

Flatt war berechtigt, die deutliche Bestimmung des Begriffs der Ursache zu verlangen, die zur Unterscheidung derselben von der Wirkung hinreichend ist. Diese betraf in Kants Augen die synthetische Deutlichkeit der Erkenntnis, welche durch das synthetische Verfah-

ren und mit Hilfe der Anschauung allein möglich ist. Die Merkmale, durch die wir Gegenstände erkennen und unterscheiden, können nicht vor der Anschauung der Gegenstände in einem Begriff enthalten sein. Ohne Anschauung, durch die Gegenstände gegeben wird, sind Begriffe leer und haben keineswegs eine hinreichende Bestimmung. So behauptete Kant, dass ohne Bezug auf die sinnliche Bedingung Ursache und Wirkung nicht voneinander unterschieden werden können. Hier sagte Kant nicht, dass die Begriffe „Ursache“ und „Wirkung“ selbst nicht voneinander unterschieden werden können. Die beiden Gegenstände – also diejenigen, die in der Erkenntnis als Ursache und Wirkung verstanden werden – ließen sich dadurch nicht unterscheiden. Denn was Kants Logik zu behandeln versucht, ist immer die synthetische Deutlichkeit, dabei es eigentlich um die Erkenntnis der Gegenstände durch Begriffe, nicht aber um die der Begriffe selbst geht.

Diese Differenz zwischen Kant und Flatt erklärt sich aus den zwei Positionen der Quellen der Erkenntnis. Als Bezugspunkt der kantischen Überlegung zum Erkenntnisursprung dient die Frage nach den Vermögen unseres Gemüts: Das erste ist die Sinnlichkeit, das zweite der Verstand. Die Sinnlichkeit ist passiv-rezeptiv, soweit sie bloß die Vorstellungen in der Art, wie unser Gemüt von Objekten affiziert wird, empfängt. Hingegen ist der Verstand die spontan aktive Fähigkeit. Durch ihn werden Gegenstände im Verhältnis auf jene Vorstellungen gedacht. Das Erste liefert uns bloß Anschauungen. Von dem Zweiten entspringen aber Begriffe. Anschauung impliziert, dass Gegenstände uns gegeben, während durch Begriffe des Verstandes die Gegenstände gedacht werden. Die Anschauung und der Begriff fungieren jeweils unersetzbar als zwei Quellen bzw. Bedingungen der Erkenntnis. Falls einer der beiden fehlt, gäbe es keine objektive Erkenntnis, mithin keine deutliche Bedeutung eines Begriffes. Dadurch kann ein Gegenstand der Sinne bestimmt werden. Ohne Anschauung ist der Begriff „leer“, weil es keine empirischen Daten gibt. Ohne Begriffe enthält die Anschauung nichts Bestimmtes. Wenn man diese zwei untrennbaren Elemente in Kants Theorie als die unerlässlichen Bedingungen einer objektiven Erkenntnis annimmt, so lässt sich Flatts Behauptung durch das wohlbekannte kantische Wort, „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“, zurückweisen. Es gilt aber in Bezug auf

Flatts Zweifel noch besonders zu erklären, wie die reinen Begriffe des Verstandes, die selbst leer sind, a priori auf einen Gegenstand bezogen werden können. Dies führt zur These der Kategorien als formale Voraussetzungen der Erkenntnis.

### 1.4.2 Kategorie

Unter dem Titel der transzendentalen Analytik lassen sich bestimmte Begriffe als das Element der Erkenntnis a priori interpretieren. Hier ist die Rede also nicht von den sachhaltigen Begriffen in Bezug auf die Erfahrungserkenntnis, sondern besonders von den reinen Stamm-begriffen des Verstandes in Bezug auf die Möglichkeit der Erkenntnis a priori. Diese Analytik der Begriffe ist eine andere als dieselbe in der allgemeinen Logik. Bei der Letzteren werden Begriffe dem Inhalt nach zergliedert und somit zur Deutlichkeit gebracht. Hier geht es um die „Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori“ zu betrachten (KrV B 90). Die eigentümliche Aufgabe der transzendentalen Logik besteht darin, die Quelle der Begriffe a priori respektive den Verstand als ihren Geburtsort zu untersuchen. Dies wird in der allgemeinen Logik nicht betrachtet.

Wichtig für diese These ist das Verhältnis unserer Vorstellungen und Gegenstände, genauer gesagt diese Frage: Wie vermag der Verstand, mehrere Vorstellungen durch die Synthesis zu einer einheitlichen Vorstellung beziehungsweise zu einem Begriff zu vereinen, der auf einen Gegenstand bezogen wird? Dazu ist zuerst die Bedeutung der Synthesis klarzumachen. Unter Synthesis des Verstandes versteht man überhaupt die Handlung, das Mannigfaltige der Vorstellung in einer Einheit zu begreifen. Zum Behuf der objektiv gültigen Erkenntnis ist es nötig, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, insofern ein Begriff überhaupt Einheit besagt. Wie gesagt, ist es unmöglich, dass ein Begriff dem Inhalt nach auf die analytische Weise gebildet wird, wenn die Vorstellung eines Gegenstandes erst den Inhalt desselben ausmacht. Also muss die Synthesis der Vorstellungen der Analyse vorhergehen. Vor der Erzeugung der Erkenntnis eines Gegenstandes, d.h. der Bestimmung eines in der Anschauung gegebenen Gegenstandes durch einen Begriff, geht die Synthesis bereits voraus. Also sammelt der Verstand mittels

der Synthesis alle mannigfaltigen Vorstellungen zu einer Erkenntnis eines Gegenstandes und bringt den gewissen Inhalt derselben hervor.

In diesem System kann daher nicht der Gegenstand die Vorstellung ermöglicht, sondern umgekehrt: Die synthetische Vorstellung macht den Gegenstand möglich. Nur durch die synthetische Vorstellung kann etwas außer uns erst als Gegenstand von uns erkannt werden. In diesem Sinn ist die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes a priori bestimmend. Dagegen ist im ersten Fall die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände bloß empirisch. Das bedeutet, dass die Vorstellung nur als Erscheinung eines Gegenstandes gilt, dadurch aber nicht schon zur Erkenntnis desselben wird. So muss in Absicht auf die Erkenntnis etwas a priori in der synthetischen Vorstellung enthalten sein, sodass dieselbe dadurch als Vorstellung eines Gegenstandes bestimmt wird. Dieses „etwas“ ist nichts anderes als die reinen Verstandesbegriffe bzw. die Kategorien, welche die reine Synthese vollziehen werden. In Ansehung der Erkenntnisfähigkeit gelten solche reinen Kategorien als die Funktionen des Verstandes, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteil und zugleich denselben in einer Anschauung Einheit geben. Die Kategorien müssen in Ansehung der reinen Synthesis des Verstandes als leer an Inhalt betrachtet werden, weil dabei noch kein Gegenstand bestimmt wird. Sie drücken lediglich ein Bewusstsein der notwendigen Einheit der Synthesis aus, mittels welcher die mannigfaltigen Vorstellungen zu einer einheitlichen Vorstellung vereint werden können. Ohne dieses Bewusstsein würde die Synthesis blind, d.h. ziellos sein. So haben die Kategorien keine Definition bzw. keine bestimmte gegenständliche Bedeutung, sondern beziehen sich auf einen leeren Gegenstand überhaupt (Vgl. KrV B 128).

Demnach kann der Verstand nur durch die Kategorien einen Gegenstand = X denken und sobald dieser durch die Anschauung gegeben wird, denselben erkennen bzw. bestimmen. Die Kategorien dienen nämlich nicht direkt zur empirischen Gegenstandsbestimmung, obwohl sich die Letzte an den Kategorien orientiert. Dass ein in der Anschauung vorkommender Gegenstand notwendig bestimmt wird, ist allein dadurch möglich, dass die Kategorien die transzendente Form vorweg in die Vorstellungen bringen. Das heißt, dass sie auf einen Gegenstand a priori bezogen werden. Dies geschieht dadurch, dass sie

den Gedanken eines Gegenstandes vorweg ausdrücken. Bezweckt wird, dass alle mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauung nach einer gemeinschaftlichen Ordnung durchgegangen, aufgenommen und miteinander verbunden, demgemäß unter eine einheitliche Vorstellung subsumiert werden können.

Also: In Ansehung der Quelle der Erkenntnis unterscheiden sich die reinen Verstandesbegriffe in der transzendentalen Logik von denselben in der allgemeinen Logik eben dadurch, dass sie a priori auf einen Gegenstand gehen. Diesbezüglich sind die apriorische und die transzendente Erkenntnis zu unterscheiden. Die transzendente Philosophie beschäftigt sich mit der Möglichkeit der Erkenntnis a priori, ihrem Umfang und Prinzipien. Alle transzendente Erkenntnis ist die Erkenntnis a priori, aber umgekehrt nicht. Zur transzendentalen zählt nur diejenige apriorische Erkenntnis, die auf die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrungserkenntnis Rücksicht nimmt. Dies wird von Kant so ausgedrückt, „dass sich alle transzendente Erkenntnis nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (KrV B 25). Die Möglichkeit in Bezug auf die Kategorien ist vor allem als die Beziehung a priori auf Objekte zu verstehen. Kant betonte, dass die Kategorien nur solche transzendente Bestimmung, d.h. das reine Denken eines Gegenstands überhaupt, aber keine inhaltliche reale Bestimmung haben können. Die Letzte erfordert einen Gegenstand, dessen sinnliche Anschauungen bestimmt gegeben sein muss. Eben wenn die Kategorien so bestimmt werden, können sie erst als die Bedingung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis gelten, soweit die Synthesis der Vorstellungen der Anschauung dadurch als notwendig betrachtet wird. Alle transzendente Erkenntnis muss darauf beruhen, dass Gegenstände durch die Anschauung gegeben werden, damit sie auf jene Gegenstände angewendet werden. Den reinen Begriffen kommt „an sich“, allein also als einer solcher Erkenntnis, gar keine objektive Gültigkeit zu. Mithin haben sie zwar keine empirische Quelle, müssen sich aber in Ansehung der Erweiterung der Erkenntnis nur auf empirische Anschauung beschränken. Ohne Bezug auf jene werden sie ein Spiel der Einbildungskraft, welches auf der beliebigen Synthesis der Vorstellungen beruht. Die Erweiterung der Erkenntnis

ist auf empirische Daten zurückzuführen, nämlich dem Inhalt nach. Daher argumentierte Kant, dass die Kategorien nur als die Formen und nur durch empirische Beispiele verständlich gemacht werden können.

Dadurch, dass Kant Begriffen eine transzendente Bestimmung verlieh, also den Bezug auf einen Gegenstand a priori, ergibt sich eine völlig verschiedene Betrachtung der Begriffe überhaupt. Die Beziehung zwischen Begriffen und Erfahrungserkenntnis ist nunmehr ganz anders als die aus Sicht der allgemeinen Logik. In dieser Betrachtung werden die Erfahrung und ihre Gegenstände sowie die Erkenntnis derselben neu strukturiert. Die Kategorien sind in diesem transzendentalen System nicht als Merkmale der Dinge, welche die Verschiedenheit derselben kennzeichnen – wie Flatt behauptet –, sondern als die Voraussetzung der Erfahrungserkenntnis sowie der empirischen Gegenstandsbestimmung zu verstehen. Es ist also, wie gezeigt, nicht so, dass der Verstand mittels der Kategorien den Begriff eines Dinges deutlich macht, sondern mittels derselben einen deutlichen Begriff dieses Dings macht. Der Verstand tut dies in der Art der Erfahrungsurteile, in denen die Anschauung dieses Dings in Ansehung der logischen Funktionen zu Urteilen bzw. nach den Kategorien als bestimmt betrachtet wird. Demnach ist die Kategorie der Kausalität kein inhaltlich deutlicher Begriff, sondern ein Gedanke der notwendigen Verknüpfung, damit man die in der Erfahrung gegebenen Ursache und Wirkung bestimmen kann.

## 1.5 Bestimmung und Deduktion

Flatt ging von der Bestimmungsfrage aus. Er erörterte die drei berühmten Kausalitätsbestimmungen seiner Zeit, die von ihm jeweils als die sinnliche, die transzendente sowie die gemischte bezeichnet werden. Zu Flatts Fragestellung der Bestimmung gehören nicht nur die Deutlichkeit und Hinlänglichkeit sowie die Ingredienz derselben, sondern auch deren Anwendungsumfang. Durch seine Analyse der Elemente, die notwendig in der Bestimmung der Ursache enthalten sind, kam er zu dem Ergebnis, dass die Zeitbedingung nicht zur wesentlichen Bestimmung jenes Begriffs gehöre. Zur deutlichen und hinlänglichen Bestimmung muss der reine Begriff der Kausalität an sich von der Zeit isoliert werden, damit sich die Ursache ohne Hilfe der Zeit von der

Wirkung unterscheiden kann. Demnach muss nach Flatt der Kausalität eine transzendente Bestimmung zukommen. Der Begriff des Grundes a priori entspricht solcher Bestimmung, mit der die Begriffe von Ursache und Wirkung als Grund und Gegründetes gelten, womit sie voneinander deutlich unterschieden sein können und die Zeitbedingung gar nicht angenommen wird. Mit solcher transzendenten Bestimmung kann die Kausalität also nicht nur auf Erscheinungen, sondern auch auf Dinge an sich angewendet werden. Flatt warf daher Kant vor, dass die Unterscheidung der Ursache und der Wirkung bei ihm von der Zeitfolge abhängig sei. Seiner Auffassung nach widerspricht die kantische Bestimmung nicht nur der zentralen Bedeutung der Kausalität, d. h. der notwendigen Bestimmung des einen durch das andere, sondern auch Kants eigener Philosophie der Moral und der natürlichen Theologie. Als Resultat seiner Bestimmung der Kausalität müsse Kant die Anwendung der Kausalität auf Dinge an sich aufgeben. Wenn Kant aber den Begriff des Grundes a priori als die wesentliche Bestimmung der Kausalität voraussetzten würde, dann könnte die Kausalität von der Zeitbedingung frei gemacht werden. Falls dieser Begriff nicht mit der Zeit verbunden bestimmt werde, seien Kants Bedenken, die ihn zur Erörterung der Antinomie der Freiheit führen, überflüssig.

Flatts Einwürfe sind in der Tat auf das Zeitproblem in Kants Kausalitätslehre respektive auf die Spannung zwischen der zeitlichen Kausalität und dem zeitlosen Ding an sich gerichtet, unter anderem auch auf die Antinomien-Frage. Diese lässt sich zum tiefsten und schwierigsten Teil der Kantischen Kausaltheorie rechnen. Insofern lieferte Flatt eine scharfsinnige Beobachtung. Dennoch gilt es auf das, was unzutreffend in seinen Einwüfen ist, hinzuweisen. Es handelt sich um die folgenden Punkte: a) Flatt nahm zwar einen vom Empirischen reinen Begriff der Kausalität an. Dieser ist aber zweideutig und meint mit der Kategorie der Kausalität etwas anderes als Kant. Sein Vorwurf gegen Kants Bestimmung jenes Begriffs verfehlt das transzendente Thema der Kategorien in der Kritik der reinen Vernunft, d.h. die Kategorien als die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis. Der Anspruch der Deutlichkeit des Kausalitätsbegriffs, den er an Kant stellte, ist also ungerecht. Dieser hat nichts mit Kants Kategorie der Kausalität zu tun. Er geht nur an den intelligiblen Begriff der Kausalität oder die

Kausalität in Bezug auf die Willensbestimmung, welche Kant gerade nicht im Erkenntnisbereich behandelt. b) Als Folge ergibt sich, dass Flatt den theoretischen Gebrauch der Kausalität mit dem praktischen verwechselte. Die Verwechslung ist gewissermaßen darauf zurückzuführen, dass Flatt einige Grundunterscheidungen ignorierte, die bei Kant als Voraussetzungen gelten. Zu diesen gehört vor allem die Unterscheidung der Dinge an sich von den Erscheinungen – somit die Bedingungen a priori der Sinnlichkeit, unter welchen uns Gegenstände gegeben werden. c) Folglich scheint der Flatt'sche Einwurf, dass die Kausalität durch Kants Darlegung die deutliche Unterscheidung der Ursache und der Wirkung nicht enthält, nicht begründet zu sein. In seinem Gegenargument findet sich das, was Kant nicht behauptet hat. Kant erwähnte nirgendwo, dass die Unterscheidung zwischen dem, was als Ursache und dem, was als Wirkung erscheint, als ein Bestandteil in dem reinen Verstandesbegriff der Kausalität enthalten sein soll. Ebenso wenig behauptete Kant, wie Reinhold zeigt, dass die Begriffe Ursache und Wirkung von der Zeitbedingung abhängen. Er konstatierte lediglich, dass ohne zeitliche Sukzession ihre Anwendungen auf den gegebenen Stoff nicht bestimmt sein können.<sup>62</sup> Das heißt nur, dass ohne die beiden als Vorstellungen gegebene Ereignisse, welche als Ursache und Wirkung zu bestimmen sind, durch die Zeitfolge unterschieden sind, aber nicht, dass die Begriffe an sich selbst durch die Zeitfolge unterschieden werden.

Es scheint also, dass Flatts Behauptung über die Bestimmung der Kausalität, die er in seinem ersten Fragment gegen Kant aufstellte, teils auf der Aufhebung einiger wichtigen Voraussetzung der kantischen Theorie beruhen, teils aber darauf, dass er den Begriff der Kategorie in einem von Kant abweichenden Sinn formulierte. Falls er denselben genau im Kantischen Sinn verwendete, so lassen sich einige solche Widerlegungen von selbst lösen.

Zum Abschluss dieses Kapitels sollen wir noch die Frage der Bestimmung eines Begriffes und der Deduktion desselben berücksichtigen. Flatt hatte sicher am Anfang seiner Bemerkung der kantischen Kausalitätslehre schon eine klare Idee der Trennung zwischen der Begriffsbestimmung und der Begriffsdeduktion. Ansonsten hätte er keinen expli-

62 ALZ, Nr.3, den 3 Jan, 1789, 18–22.



ziten Plan der Abfassung seiner *fragmentarischen Beyträge* gehabt: Der erste Teil geht auf die Bestimmungen ein, der zweite Teil auf die Deduktion. Auch kennt sich Flatt mit der Kantischen neuen Erklärungsart der reinen Begriffe, die er auf Veranlassung des Hume'schen Skeptizismus hin entwickelt, so gut aus, dass er diese auf gewisse Weise auch in seinen Gedankengang einbezieht. Auf den ersten Blick erscheint Flatts Formulierung der Deduktion der Kategorien sich nicht sehr von der sogenannten *QUID-JURIS*-Frage zu unterscheiden, unter welcher Kant die Rechtmäßigkeit des Begriffsgebrauchs untersuchte. Es handelt sich dabei nämlich um die Frage, ob man berechtigt ist, einem Begriff objektive Gültigkeit zuzuschreiben. Aus seiner Auslegung der Kantischen Lehre an mehreren Stellen in den *Beyträgen* und Vorlesungen kann man ersehen, dass Flatt Kants Begriff „Deduktion“ nicht missverstanden hat. Aber: Ob er auch in seiner eigenen Erörterung der Kategorie der Kausalität (und zwar in den *Beyträgen*) die Deduktionsmethode genau in Kants Sinn anwendete, ist noch zu betrachten. Durch dieses von Kant entlehene Verfahren kommt Flatt doch zu einem ganz anderen Ergebnis als Kant.

Bezüglich Flatts Begriffsbestimmung ist zu klären, wie sich die Frage der Bestimmung an die der Deduktion fügt. Flatt schrieb den Kategorien, besonders der Kausalität, eine Bestimmung zu, die der Kants entgegen ist. Diese muss auf Flatts Absicht zurückgeführt werden. Seiner Darstellung gemäß besteht der Zweck seiner Analyse der verschiedenen Begriffsbestimmungen in der „vollständigen Aufzählung der allgemeinsten Grundsätze“, damit eine „vollständige und bestimmte Entscheidung der Frage möglich gemacht würde: wie weit dehnt sich der Gebrauch aus, den der Verstand von den Kategorien zu machen berechtigt ist“ (*Beyträge*, S. 32). In Hinsicht auf diese Frage findet sich eine ähnliche Formulierung in der Vorrede zur *KrV*, da Kant die Hauptfrage seiner Kritik bzw. seiner Deduktion der Kategorien so fasste: „was und wieviel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen“ (*KrV* A xvii). Insofern stimmte Flatt also mit Kant überein, dass durch die Deduktion der Kategorien unser Verstand und die Regeln und Grenzen seines Gebrauchs behandelt werden sollen. Allerdings wendete Flatt beim Verfolgen dieses Ziels eine ganz andere Methode an: die „Aufzählung“. Auf diese Weise müsse man nach Flatt einen zu

deduzierenden Begriff zuerst nach seiner inhaltlichen Bedeutung in Bestandteile zergliedern, danach die allgemeinste Bestimmung desselben auswählen und ihre verbundenen Begriffe und Grundsätze deduzieren. Denn nur wenn der Begriff in seiner allgemeinsten Bedeutung gerechtfertigt wird, glaubte Flatt, könne der Anwendungsumfang desselben richtig bemessen werden. Dadurch brachte Flatt die Bestimmungsfrage mit der Frage in Zusammenhang, die zur Aufgabe der Deduktion gehört. Bezüglich einer Deduktion war also für Flatt wichtig, die inhaltlichen Bestimmungen zu analysieren, welche die Kategorie enthält. Demnach müsse eine Flatt zufolge richtige Deduktion den Begriff seiner allgemeinsten Bestimmung nach zu ihrem Gegenstand haben. Was Flatt unter dem Titel der Deduktion in den *Beyträgen* zu beweisen versuchte, war also, wie er behauptete, die objektive Gültigkeit des Begriffs der Kausalität im allgemeinsten Sinn bzw. des transzendenten Begriffs des Grunds.

Dieses Verfahren war freilich für Kant auf jeden Fall inakzeptabel, weil einer Kategorie nach Kant keineswegs jene sogenannten wesentlichen Bedeutungen zukommen. Der Begriff der allgemeinsten Kausalität bzw. des transzendenten Grundes, den Flatt durch die Aufzählung und die Analyse der Begriffsingredienzien bekam, hatte nichts zu tun mit den Kategorien, die Kant deduzieren wollte.

Kant zufolge brauchen alle empirischen Begriffe keine Deduktion. Auch können nicht alle reinen Begriffe deduziert werden. Für Kant erfordern allein diejenigen Begriffe eine Deduktion, die selbst aus keiner Erfahrung herkommen, aber zugleich als Formen der Erkenntnis gelten müssen. Man muss nämlich verteidigen, dass sie objektiv und notwendig auf Empirisches anwendbar sind. Nur in diesem Sinn ist diese Quid-juris-Frage rational und nötig. In diesem Kontext ist eine Deduktion der transzendenten Begriffe unmöglich, weil es für diese keine Gegenstände gibt. Für die empirischen Begriffe, deren objektive Realität jederzeit durch Erfahrung erwiesen werden kann, ist aber die Rechtmäßigkeitsfrage überflüssig. So wird der Ausdruck „Deduktion“ in der KrV nur in einem engen Sinn verwendet, bzw., immer um die transzendente Deduktion zu bezeichnen.

Zur Untersuchung der angeführten Hauptfrage war es für Kant entscheidend, eine vollständige Tafel der reinen Verstandesbegriffe aufzu-

stellen. Falls das Feld des reinen Verstandes dadurch nicht ganz dargestellt wird, so würde jene Frage ungenügend beantwortet. Demnach müssen alle Elemente der Erkenntnis a priori mittels eines stabilen Prinzips erfasst werden und damit ein durch sich selbst beständiges System ausmachen. Dazu bedarf es noch einer besonderen Erklärung vor dem Deduktionsvorgang, nämlich diese apriorischen Elemente ihrer Quelle und ihrem Charakter nach zu behandeln. Diese Erklärung in Ansehung der Kategorien bezeichnet Kant als die metaphysische Deduktion, sofern sie von der transzendentalen Deduktion derselben zu unterscheiden sein soll. Die Begründung dieser Unterscheidung findet sich in § 26, die lautet: „In der *metaphysischen Deduktion* wurde der Ursprung der Kategorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan, in der *transzendentalen* aber die Möglichkeit derselben als Erkenntnisse a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt [...] dargestellt.“ (KrV B 159). Diese Stelle ist nicht die einzige, wo Kant die Begriffe metaphysisch und transzendental zur Unterscheidung der beiden Erklärungsarten verwendete. In der transzendentalen Ästhetik wurde diese Methode schon auf die Begriffe von Raum und Zeit angewendet. Dort lässt sich diese als eine Erörterung (*EXPOSITIO*) bezeichnen, soweit sie das, was zu einem Begriff gehört, deutlich vorstellen soll. Da diese die Darstellung enthält, dass eine Anschauung a priori gegeben ist, ist sie metaphysisch. Dagegen beweist die transzendente Darlegung von Raum und Zeit, dass beide als die Bedingung a priori der Erkenntnis in Ansehung der möglichen Gegenstände gelten.

Daher lässt sich wohl behaupten, dass die metaphysische Erklärung für Kant ein notwendiger Schritt auf dem Weg zur Deduktion ist. Aus beiden Erklärungen besteht das zentrale Stück der Analytik der Begriffe, in denen nicht die Bestimmung der reinen Verstandesbegriffe, sondern die Möglichkeit derselben, d.h. der Verstand selbst, als ihr Geburtsort thematisiert wird. Gerade in diesem Punkt unterscheidet sich Kants transzendente Logik von der allgemeinen Logik. Durch die Zergliederung der Begriffsbestimmung, welche als eine gewöhnliche Aufgabe der allgemeinen Logik gilt, werden Begriffen, ungeachtet der Erkenntnisquellen, Vorstellungen zugeschrieben. Dadurch entspringt keine gewisse Erkenntnis. Die transzendente Methode verfolgt dagegen, worauf Kant

hinweist, „die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande“ (KrV B 91). Demgemäß wird die Betrachtung der Begriffe in Kants Analytik auf die Untersuchung der eigentümlichen Fähigkeiten zurückgeführt, die wir besitzen, und hat deswegen als das eigentümliche Geschäft der transzendentalen Philosophie zu gelten.

Die metaphysische Erklärung beschränkt sich auf die vollständige Darstellung der Kategorien a priori, während die Deduktion die Behauptung rechtfertigt, dass sie die Voraussetzung der Erkenntnis sind. Diese Unterscheidung entspricht der Kantischen Formulierung des Worts „transzendental“. Mit der transzendentalen Erkenntnis meinte Kant nichts weiter als die Erkenntnis, „daß und wie die gewisse Vorstellung (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden“ (KrV B 80). Die Wörter „daß“ und „wie“ weisen darauf hin, dass sich die Analytik mit einer doppelten Aufgabe befasst: Auf der ersten Ebene sollen die Möglichkeit der Erkenntnis a priori selbst respektive die reine Quelle der Kategorien sowie die der Anschauungsformen von Raum und Zeit geklärt werden, auf der zweiten Ebene das Faktum, dass sie sich auf eine bestimmte Art auf Anschauungsinhalte bzw. Gegenstände der Erkenntnis beziehen können. In diesem Zusammenhang wird die metaphysische Erklärung mit der transzendentalen Deduktion im Einklang gebracht, soweit die Priorität dieser Erkenntniselemente, die bei der Deduktion der Rechtmäßigkeit ihrer Anwendungen vorausgesetzt werden muss, in der metaphysischen Erklärung vorher bestätigt wird, und deswegen ist die metaphysische Erklärung zielgerichtet ein vorhergehender Schritt zur transzendentalen Deduktion.

Aus der angeführten Stelle in § 26, wo Kant diese metaphysische Erklärung auch als eine „Deduktion“ bezeichnete, könnte man wohl ersehen, dass sie in gewisser Weise auch als ein Beweis gilt, wie die transzendente Deduktion betrachtet werden kann. Dass die Stammbegriffe der Erkenntnis bzw. die Kategorien apriorisch sind, geht daraus hervor, dass die Kategorien mit den logischen Verstandesfunktionen in Urteilen identisch sind. Daher können sie unmittelbar und vollständig von denselben abgeleitet werden.<sup>63</sup> Wenn die Tafel der logischen

<sup>63</sup> Deduktion wird demnach in der doppelten Bedeutung von Ableitung und Beweis verwendet. Die beide Bedeutungen stimmen mit einander überein: Bei der metaphysischen Deduktion geht es um den Beweis des Ursprungs a priori der Kategorien; sowie die Ableitung des Systems der Kategorien. S.a. Rosales (2000: 75).

Funktionen des Verstandes in Urteilen apriorisch und vollständig ist, so lässt sich behaupten, dass die Tafel der daraus abgeleiteten Verstandesbegriffe apriorisch und vollständig ist. Demnach liegt die Aufgabe der transzendentalen Deduktion darin, die objektive Gültigkeit dieser Stammbegriffe a priori als die notwendigen Bedingungen der Erfahrungserkenntnis zu beweisen. Währenddessen stellt die metaphysische Erklärung den notwendig vorhergehenden Schritt dar. Sie soll klären, wie viele und welche diese Begriffe sind. Auf diese Weise bewies Kant die Gewissheit und Vollständigkeit der Erkenntnis a priori. Als Folge davon werden alle Stammbegriffe a priori unserer Erkenntnis und ihr Zusammenhang durch ein gewisses Prinzip bestimmt. So kann man behaupten, dass der reine Verstand in Ansehung seiner Funktionen erschöpft wird. Nur auf diese Weise lässt sich die mit der Deduktion verbundene Frage beantworten: jene nach dem legitimen Anwendungsumfang des reinen Verstandes.

Diesbezüglich gilt es zu bemerken, dass Flatt in der Tat nicht mit Kant übereinstimmte, dass es genau solche und gerade so viele Kategorien gebe.<sup>64</sup> Jedoch lieferte er weder sein eigenes Kategoriensystem noch ein explizites Prinzip, nach welchem dieselben vom reinen Verstand abgeleitet werden können. Bei der Kausalität versuchte er lediglich, durch die Analyse ihrer Begriffsbedeutung die verschiedenen Möglichkeiten zu ihrer Bestimmung aufzuzählen, und daraus die deutlichste bzw. allgemeinste Bestimmung derselben sowie die darauf sich beziehenden Grundsätze zu finden und danach diese zu deduzieren. Auf diese Weise kann man, wie er glaubte, die allgemeinste objektive Gültigkeit ihrer Anwendungen beweisen, und zwar die Frage, „wie weit dehnt sich der Gebrauch aus, den der Verstand von den Kategorien zu machen berechtigt ist“, schließlich beantworten (Beyträge, S. 32). So war er davon überzeugt, dass diese Aufgabe der Kantischen Transzendentalphilosophie durch seine Methode besser gelöst werden könne. Allerdings wird Flatts Ableitung der deutlichsten Bestimmung der Kausalität, wie gezeigt, ungeachtet der Erkenntnisquelle und der Bedingungen, unter welchen uns Gegenstände gegeben werden, bloß auf analytische

<sup>64</sup> Flatt zweifelt an der Vollständigkeit der Kantischen Kategorien und der Behauptung, dass die Kategorien nur Funktionen der Urteile sind. Vgl. Flatt (2018: 347).

Weise ausgeführt. Insofern überschreitet Flatts Position der Begriffsbestimmung nicht die These der allgemeinen Logik. So ergibt sich in seiner Untersuchung unvermeidlich eine Dislokation, in der die nach Kant zueinander unpassenden Fragestellungen verwoben sind. Wäre es wirklich, dass wir durch die bloße Analyse des reinen Denkens eine objektive reale, allgemeinste Bestimmung der Kausalität bekommen, so würde eine kantische Deduktion im strengen Sinn überflüssig sein. Demgemäß musste Flatt die Kantische Terminologie der Deduktion, eben wie die Kategorien, in einem abweichenden Sinn, in seiner Untersuchung der Kausalität und ihres Gebrauchsumfangs anwenden. Wie weit und warum Flatts Deduktion von Kants transzendentaler Deduktion abweicht, wird in diesem und dem nächsten Kapiteln untersucht.



## 2. Kapitel. Kants transzendente Argumentation bezüglich der Kausalität

Nach der transzendentalen Methode lässt sich beweisen, dass das Prinzip der Kausalität notwendig für alle Gegenstände der Erfahrung gilt. Dies wird in der KrV zweifach gezeigt: Erstens werden der Begriff der Kausalität sowie alle anderen Stammbegriffe a priori in der Analytik der Begriffe, bzw. der transzendentalen Deduktion als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung eines Gegenstandes erwiesen und zugleich als Bedingung der Möglichkeit dieses Gegenstandes selbst. Zweitens soll die Annahme der Gültigkeit des synthetischen kausalen Grundsatzes, als das objektive Anwendungsgesetz der Kategorie der Kausalität auf alle Gegenstände der möglichen Erfahrung, für notwendig gehalten werden, sofern Erfahrung nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich ist.

Flatt betrachtete Kants transzendentales Verfahren im Allgemeinen als ungenügend, teils weil es vom Empirischen nicht so unabhängig sei, als Kant selbst behauptete, womit es dem empirischen Verfahren Lockes und Humes nicht ganz entgegengesetzt sei, teils weil dadurch die transzendente Realität jenes Begriffes abgeschafft werde, sodass sich der Begriff zu einem Hirngespinnst verwandele, mithin die ganze Rechtfertigung desselben bloß auf einer Hypothese beruhe (Beyträge, S. 71 f.). Ihm zufolge solle der Beweis der Realität der Kausalität auf Dinge an sich zutreffen. Dementsprechend muss die Annahme der Unerkennbarkeit der Dinge an sich davon ausgeschlossen werden. Falls Dinge an sich nicht von uns erkannt werden können, wie Kant festhielt, so würde man nach Flatts Ansicht nicht berechtigt sein, zu behaupten, dass außer unserer Vorstellungen etwas wahrhaft Wirkliches existiere und uns erscheine. Flatt sah folglich Erscheinung in diesem Verständnis nicht anders als bloßen Schein an (Beyträge, S. 72. Anm.). Es sei also ungereimt, beim Beweis der Realität der Kategorien auf ihre Beziehung auf Erscheinungen zurückzugreifen. Somit ist Flatts Erörterung des Kausalitätsbegriff, einschließlich seiner Betrachtung der kantischen



Deduktion, besonders an die ontologische These gebunden, nämlich die der Existenz der Dinge außer uns. Bei der Entscheidung der Frage, ob die Kausalität als ein Stammbegriff der Erkenntnis nur für Erscheinungen oder auch für Dinge an sich gültig ist, kommt es in Flatts Augen darauf an, dass man von der Existenz der Erscheinungen wieder auf die Existenz anderer Erscheinungen oder auch auf Dinge an sich schließen kann.<sup>65</sup>

Diesbezüglich soll in diesem Kapitel die nach Flatts Ansicht fragwürdige Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen in Bezug auf die Kausalität durch die Rekonstruktion der transzendentalen Argumente Kants behandelt werden. Danach wird die damit zusammenhängende Frage betrachtet, was die kantische argumentative Rechtfertigung im wesentlichen ist.

## 2.1 Die transzendente Deduktion der Kategorien

Die transzendente Deduktion der Kategorien kostete Kant nach seinem Wort die meiste, aber wie er hoffte, nicht unvergoltene Mühe (A XVI). Einige Jahre später kostete sie ihn aber wieder harte Arbeit, um diese zu verbessern. Er war unzufrieden mit der Deduktion in der ersten Auflage, die im Jahr 1781 veröffentlicht wurde, und versuchte, in der 1787 erschienenen Auflage die vorige „Dunkelheit“ derselben zu erhellen (B XXXVIII). Obwohl die Verbesserung nach Kant selbst lediglich in der Darstellung lag, ist beim Vergleichen der beiden Fassungen immer strittig, welche der beiden Fassungen zu Kants Beweisziel besser dient und was Kant eigentlich zur Umschreibung bewegte. Der Vergleich ist aber von unserem Ziel weit entfernt. Im Folgenden wird der Deduktionsvorgang nach der B-Fassung betrachtet, welche Kants Zeugnis gemäß die „faßlichere Darstellung“ ist (B XLI).

Der B-Text enthält das Argument, das sich von § 13 bis § 27 erstreckt, die folgenden Schritte: (1) Die transzendente Deduktion ist als die einzige und notwendige Methode zu behandeln, die *QUID-JURIS*-Frage bzw. die Legitimation der reinen Verstandesbegriffe (§§ 13–14). (2) Die transzendente Apperzeption ist als die nichtableitbare Leistung aller

65 Flatt (2018: 379, 358).

ursprünglichen synthetischen Einheit zu verstehen. Somit liefert sie das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs (§§ 15–17). (3) Die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption ist objektiv. Also muss die für alle Erkenntnis notwendige Verbindung auf die objektive Einheit der Apperzeption zurückgeführt werden (§§ 18–19). (4) Mit einem Rückblick auf die metaphysische Deduktion der Kategorien (§§ 10–11) zeigt sich im Resultat, dass alle sinnlichen Anschauungen notwendig unter die ursprüngliche Synthesis der Apperzeption fallen und somit unter allen Kategorien stehen, sofern dieselben nach den Kategorien in Urteilen bestimmt werden (§§ 20–21). (5) Die Kategorien sind Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, weil alle mögliche Wahrnehmung, in deren Verknüpfung die Erfahrung besteht sowie alle Erscheinungen der Natur von den Kategorien abhängig sind (§§ 26–27).

Das Argument der Notwendigkeit der Deduktion geht von der Besonderheit der Kategorien aus, die gerade auch auf B 301 verweist, wo Kants Aussage der Bedeutung von Kausalität Flatts Widerspruch erregte. Eine Deduktion ist insofern nötig, als der Begriff der Kausalität (ebenso wie andere Kategorien) kein empirischer Begriff ist, dem man „einen Sinn und eingebilddete Bedeutung“ geben kann (B 116), weil wir für einen empirischen Begriff jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, dessen objektive Realität sich dadurch sofort bestätigen lässt. Ohne Bezug auf empirische Anschauung bedeutet die Kausalität nur, dass auf etwas A ein ganz Verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Aber: Ob uns etwas wirklich in dergleichen Art erscheint, ist zweifelhaft, weil die vorhandene Erfahrung keineswegs die schlechthin allgemeine Gültigkeit derselben validiert. So stellt sich die besondere Schwierigkeit bei der Erklärung der Kausalität ein, wie man ohne Hilfe der Erfahrung beweist, dass jene Bedeutung und Regel derselben keine bloße Fantasie sind. Kant fragte sich also, inwiefern man der Kausalität als einem ganz reinen Verstandesbegriff objektive Realität zuschreiben könne, womit sich dieselbe ohne Zweifel legitimiert anwenden lasse. Dazu bedarf es einer besonderer Beweisart, durch welche klar dargetan werden kann, dass uns etwas A so gegeben wird, dass auf dasselbe ein anderes B nach einer allgemeinen Regel notwendig folgt. Der Einleitungsteil (§§ 13–14) gibt also die Aufgabe vor, welche der „kopernikanischen Wende“ entspricht. Er versucht zu zeigen, dass Erscheinungen etwas, das unserer subjektivi-

ven Bedingung des Denkens gemäß ist, enthalten müssen, womit sie zu Gegenständen unserer Erkenntnis werden können. Es müssen also Begriffe, die völlig im Verstande gegründet sind, vor den Gegenständen vorhergehen und dieselben ermöglichen. Freilich gehört der Begriff der Kausalität zu solchen Vorstellungen a priori. Dieser neue Gedankengang erlaubt wohl, das Hume'sche Bedenken gegen die subjektive Gültigkeit durch bloßes induktives Schließen zu zerstreuen. Die strenge Allgemeinheit des Gesetzes, nach dem Ursache und Wirkung notwendigerweise verknüpft werden, kann niemals in den erfahrbaren Gegenständen, sondern einzig in der apriorischen Struktur des Denkens gefunden werden. Angesichts dieser Besonderheit der Kategorien kann man den Quid-juris-Nachweis also nur transzendental durchführen. Dessen zentrales Prinzip besteht darin, dass die Kategorien als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung angesehen werden müssen (B 127). Das heißt auch, dass allein durch die Kategorien etwas als Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann. Entscheidend für die Deduktion der Kategorien ist also darzustellen, wie sie sich a priori auf Gegenstände beziehen. Insofern scheint diese Aufgabe im Vergleich zu dem Nachweis, dass Raum und Zeit als Bedingungen a priori aller Anschauungen gelten, noch schwieriger zu sein. Die Erklärung der objektiven Gültigkeit der Letzteren liegt bloß darin, zu zeigen, dass es dieselben Anschauungsformen sind, durch die die Materie der Anschauung erst gegeben werden kann. Dagegen stellen uns die Kategorien, welche ganz zum reinen Denken gehören, gar keine sinnlichen Bedingungen zur Verfügung. So liegt die Schwierigkeit, die in der Deduktion gelöst werden muss, darin, zu rechtfertigen, dass die Kategorien als die bloß subjektiven Bedingungen des Denkens zur objektiven Erkenntnis der Gegenstände dienen. Sofern zu einer Erkenntnis das nach den Anschauungsformen gegebene Mannigfaltige der Anschauung zu einer Vorstellung zusammengefasst werden muss, sollen sich dieselben auf das reine Selbstbewusstsein a priori und auf die einheitliche Anschauung a priori beziehen. Die Rechtfertigung der Geltung der Kategorien wird demnach in zwei Teile gegliedert.

### **Beweisteil I: Schritte 2–4**

Der Beweis beginnt mit der Verbindung überhaupt (§ 15). Die mannigfaltigen Vorstellungen werden zwar in einer Anschauung gegeben,

aber kommen in uns nicht in der Art, wie wir sie spontan nach Regeln miteinander verknüpfen. Alle Verbindung, wie die der Begriffe oder der Anschauungen, gehört ursprünglich zur Spontanität des Verstandes. Anders gewendet heißt dies, dass die Verbindung des Mannigfaltigen gar nicht von Objekten, sondern völlig vom Subjekt hergestellt wird. Wir stellen uns nichts als ein Objekt vor, wären nicht vorher mehrere Vorstellungen verbunden. Die Verbindung muss also die Synthesis des Mannigfaltigen und die Einheit desselben enthalten. Ohne diese synthetische Einheit würde die Verbindung, die an sich selbst nur die spontane Verstandeshandlung überhaupt ausdrückt, blind sein. Folglich wäre das Bewusstsein eines Objekts überhaupt nicht möglich. Worin liegt der Grund dieser Einheit in der Verbindung? Kant gemäß findet sich dieser nicht mehr in der Verbindung, sondern in dem transzendentalen Selbstbewusstsein.

Das Hauptargument dafür ist, dass ein solches Selbstbewusstsein als der Ursprung aller objektiv gültigen Einheitsstiftung gilt und deswegen sich notwendigerweise auf alles Mannigfaltige der Anschauung bezieht (§ 16). Als erster Teilschritt desselben lässt sich die Einheit des transzendentalen Selbstbewusstseins als synthetisch bezeichnen. Um dies zu gewinnen, müssen vor allem das transzendente Selbstbewusstsein (Apperzeption) und dessen Struktur geklärt werden. Im Gegensatz zum bloßen empirischen Selbstbewusstsein, das bei der inneren Wahrnehmung durch die inneren Zustände (bzw. empirischen Daten) bestimmt, mithin jederzeit wandelbar ist, soll das transzendente als das rein formale, numerisch stets identische, d.h. stehende und unwandelbare Selbstbewusstsein gedacht werden. In Ansehung der Leistung desselben lässt sich dieses als die transzendente Apperzeption bezeichnen, sofern sie die reine Vorstellung des „Ich denke“ hervorbringt, welche in allem Bewusstsein ein und dasselbe bleibt und somit alle Vorstellungen begleitet, aber von keiner weiter begleitet werden kann (B 132).<sup>66</sup> Das

66 Hier ist die Frage, inwiefern das reine Ich denke sowohl ein Aktus wie auch eine Vorstellung sein kann. Als ursprüngliche Apperzeption bezeichnet Kant in der B-Fassung deutlich die Vorstellung Ich denke. Er schreibt, dass die ursprüngliche Apperzeption dasjenige Selbstbewusstsein ist, „was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“ (B 132). Die Spontanität der Apperzeption stellt sich in Akten des

heißt, dass alle Vorstellungen der Objekte allein möglich sind, wenn sie in Beziehung auf eine reine Vorstellung des stehenden und bleibenden Ich respektive ein ursprüngliches Bewusstsein seiner selbst gesetzt werden. Wäre ich mir ihrer nicht bewusst, würden sie nicht meine Vorstellungen sein. Falls alles Bewusstsein derselben nicht zu einem reinen allgemeinen Selbstbewusstsein a priori gehört, könnte ich bei der Wahrnehmung derselben nicht sagen, dass ich ihrer bewusst bin. So muss die reine Apperzeption als das unwandelbare ursprüngliche Selbstbewusstsein vor allem Bewusstsein vorhergehen. Somit werden alle mannigfaltigen Vorstellungen, sofern es möglich ist, sich ihrer bewusst zu werden, unter dasselbe subsumiert. Das besagt aber nicht, dass eine klare Vorstellung des identischen, inhaltleeren „Selbst“ vor allen zu mir gehörigen, in der Anschauung gegebenen Vorstellungen im Gemüt bereits enthalten ist. Vielmehr ist jenes ursprüngliche Bewusstsein der Identität seiner selbst eben zugleich das Bewusstsein der Einheit der Synthesis mehrerer Vorstellungen. Dass mehrere Vorstellungen insgesamt meine Vorstellungen und in mir zusammenstehen können, ist die Leistung der synthetischen Handlung des Gemütes. Allein dadurch kann ich dieselben in einem Selbstbewusstsein zusammenfassen. Demnach enthält das stehende und bleibende Ich (die reine Apperzeption), als eine einfache Vorstellung a priori, weder gewisses Gedachtes seiner selbst noch etwas Substantielles. Als ein reines inhaltsfreies Selbstbe-

Urteilens dar (und kommt zum Bewusstsein – sie ist es, die a priori eine Vorstellung der Identität ihrer selbst „hervorbringt“), weswegen diese Vorstellung „Ich denke“ nach Kant mit dem Actus der Spontaneität identisch ist. Das Ich denke ist nämlich eine Vorstellung des funktionalen Selbstbewusstseins, die nur logisch zu verstehen ist, weil ich mich bei der Handlung der synthetischen Einheit nicht als kategorial bestimmt denke. Nur dadurch, „daß ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewußtsein (der ursprünglichen Apperzeption) zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen: daß ich mir ihrer bewußt sei“ (KrV A 122). Dies wird in der A-Fassung auch mithilfe der Redewendungen „Identität der Handlung“, „Identität der Funktion“ erklärt. Die Einheit des Bewusstseins in dem Mannigfaltigen wäre unmöglich, wenn ich mir nicht der „Identität der Funktion“ bewusst wäre, wodurch das Mannigfaltigen von mir selbst in einer Erkenntnis vereint werden. Ebenfalls könnte ich mir unmöglich die Identität meiner selbst in der Mannigfaltigen meiner Vorstellung a priori denken, wenn ich mir nicht der Identität meiner Handlung bewusst wäre, welche alle Synthesis der empirischen Apprehension einer transzendentalen Einheit unterwirft. Also behauptet Kant, dass „das ursprüngliche und notwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen [...]“ ist. (A 108).

wusstsein besagt sie nichts anders als: Ich bin mir der Synthesis a priori aller mir angehörigen Vorstellungen bewusst. So hält Kant fest, dass die Identität der Apperzeption zwar ein analytischer Satz ist, aber jederzeit eine synthetische Einheit desselben voraussetzt. Durch den Ausdruck der Begleitvorstellung des „Ich denke“ wird eine solche Struktur des Denkens geklärt. Ich bin mir des identischen Selbst eben bewusst, in Ansehung dessen, dass alle Vorstellungen den Actus der Apperzeption bzw. das Ich denke qua Verbindung gemeinsam haben. Ohne den synthetischen funktionellen Charakter des Ich würde die Möglichkeit aller Verbindung der Vorstellungen aufgehoben. Folglich wären keine Vorstellungen zum Begriff eines Gegenstandes vereint. Dies bedeutet nichts anderes, als dass ich nur zerstreute Wahrnehmungen, mithin nur ein fragmentarisches Ich haben könnte.

Als Folgerung dieses Teiles ergibt sich also, dass die Einheit der Apperzeption notwendig für synthetisch zu halten ist. Eben deswegen können alle in der Anschauung gegebenen Vorstellungen als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst gerechnet werden. Sofern der Verstand als das Vermögen der Verbindung, um „das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen“ (B 135) bezeichnet wird, gilt die synthetische Einheit der Apperzeption als der oberste Grundsatz alles Verstandesgebrauchs (§ 17).

Da die sinnliche Anschauung durch die spontane Tätigkeit des Verstandes meine Vorstellung sein kann, muss sich der Akt der Einheit der Apperzeption in gewisser Weise auf die Anschauung überhaupt beziehen können. Dies führt anschließend zum zweiten Teilschritt. Dadurch erweist sich die synthetische Einheit der Apperzeption als objektiv (§§ 18–19). Bei der objektiven Einheit der Apperzeption handelt es um die Einheit, alles Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung in einen Begriff von Objekt zu vereinigen. Gemäß der Ästhetik werden uns Gegenstände gegeben, indem sie den Anschauungsformen der Sinnlichkeit, bzw. der formalen Bedingungen von Raum und Zeit gemäß sind. Allein mittels der Raum-Zeit-Vorstellungen sowie des in ihnen gegebenen Mannigfaltigen finden in uns noch keine Erkenntnisse statt. Hier wies Kant also auf den sogenannten zweiten Grundsatz der Möglichkeit sinnlicher Anschauung hin, und zwar in Bezug auf den Verstandesgebrauch: Alles Mannigfaltige der Anschauung steht unter

Bedingungen der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption (B 136). Um etwas, was in Raum und Zeit vorkommt, zu erkennen, muss dessen Mannigfaltiges nach gewisser Regel verknüpft werden. Das heißt zugleich, dass dessen Anschauung als bestimmt angesehen wird, genauer gesagt, dass dasselbe in Ansehung eines gewissen Raumes oder nach einem gewissen Zeitverhältnis bestimmt wird. So lässt sich behaupten, dass durch die gewisse Verbindung des Mannigfaltigen ein Objekt oder ein Ereignis (ein bestimmter Raum bzw. eine bestimmte Zeitstelle) erkannt wird. Offensichtlich lässt sich eine solche Bestimmung der Anschauung eines Objekts weder auf Objekte selbst noch auf Anschauungen selbst zurückführen, sondern auf die Spontanität der subjektiven Fähigkeit respektive auf den synthetischen Akt des Verstandes nach dem Gesetz der Einheit der Apperzeption. Also gilt die synthetische Einheit der Apperzeption als die oberste Bedingung der Erkenntnis eines Objekts. Daher muss alles sinnlich Mannigfaltige der Anschauung nicht nur den Formen der Sinnlichkeit, sondern auch zum Behuf der Erkenntnis den Bedingungen des Verstandes unterworfen sein. Eben weil sich die reine Apperzeption notwendigerweise auf die Anschauung überhaupt, demgemäß die möglichen Gegenstände der Erkenntnis bezieht, hält man sie mit Recht für transzendental. Kant war ausdrücklich der Ansicht, dass nicht nur das empirische Mannigfaltige, sogar sondern auch das reine Mannigfaltige der Anschauung notwendig in Beziehung zum numerischen einen „ich denke“ stehe. Daher ist die objektive Einheit der reinen Anschauungen von Raum und Zeit von der Einheit der Apperzeption abhängig. Entsprechend wird die Objektivität der synthetischen Einheit der Apperzeption bloß durch die apriorische Einheit des Raums und der Zeit bereits erklärt. Dies wird klar in der A-Fassung ausgesagt, in der die reine Apperzeption als Ursprung der reinsten objektiven Einheit der apriorischen Begriffe von Zeit und Raum gilt und eben deswegen den Namen „transzendente Apperzeption“ verdient (A 107). In der B-Fassung betonte Kant viel mehr die objektive Einheit der Apperzeption in Ansehung der Eigenschaft des menschlichen Erkenntnisvermögens. Demnach ist dieser zweite Grundsatz der Möglichkeit der Anschauung in Bezug auf den Verstand insofern notwendig gültig, als wir lediglich die sinnliche Anschauung und die darauf basierende intellektuelle Synthese des Verstandes als

Mittel zu erkennen besitzen. Diese erlauben uns also nur, Objekte, die uns in Raum und Zeit erscheinen, nach den subjektiven Bedingungen (der Sinnlichkeit sowie des Denkens) erkennen zu können (B 139).

Der Verstand verrichtet das Erkennen durch Urteile (§§19–20). Ein Urteil ist in diesem Sinn nicht mehr bloß die Vorstellung eines logischen Verhältnisses einiger Begriffe aus Sicht der formalen Logik, sondern „die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“ (B 141). Im Urteil, die Sonne erwärmt den Stein, verbindet man die Vorstellung der Sonne, die den Stein bescheint, mit der Vorstellung des warmen Steines, welche zweite Wahrnehmung nach der Zeitfolge auf die erste folgt, sodass man die Erste als Ursache der Letzten erkennt. Es stellt sich aber die Frage, wie Hume zu bedenken gab, mit welcher Begründung man festlegt, dass die Verbindung beider Vorstellungen objektiv gültig und nicht nur auf Gesetzen der subjektiven Assoziation beruhend ist. Zur Antwort wird der Grundsatz der transzendentalen Apperzeption angeführt. Da alles Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung notwendig unter der objektiven Einheit der transzendentalen Apperzeption steht, müssen alle mannigfaltigen Vorstellungen in Bezug auf dieselbe Einheit zueinander gehören, das heißt, dass sie den gemeinsamen Gesetzen, die grundsätzlich zur objektiven Bestimmung der Anschauung dienen, gemäß sein müssen. Die Kategorien sind in der metaphysischen Deduktion (§10) bereits als diejenigen Funktionen bestimmt, die sowohl den verschiedenen Vorstellungen im Urteil wie auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit geben. Hier lassen sie sich in Hinsicht auf die Einheit der Apperzeption betrachten. Da die logische Funktion der Urteile nach Kant darin liegt, gegebene Vorstellung unter die Apperzeption zu bringen, so erklären sich die Funktionen der Einheit der Kategorien aus dem Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption. Dies stützt die Aussage von §15, dass die Kategorien schon Verbindung voraussetzen, also die Einheit der Vorstellungen noch höher gesucht wird. Es lässt sich nun sagen, dass eben basierend auf der notwendigen Beziehung der Mannigfaltigkeit auf die reine Apperzeption die Kategorien als die logischen Funktionen anzusehen sind. So konstatierte Kant, die Kategorie zeige an, dass das empirische Bewusstsein eines gegebenen Mannigfaltigen einer



Anschauung unter einem reinen Selbstbewusstsein a priori stehe (B 144). Demnach wird alles Mannigfaltige, sobald es in einer empirischen Anschauung gegeben wird, „in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen“ bestimmt (B 128). Der Begriff der Ursache als derartige Funktion dient also dazu, Vorstellungen (im oben angeführten Beispiel des Sonnenscheins und der Wärme) unter die ursprüngliche Apperzeption zu subsumieren und in Ansehung des Urteils zu bestimmen, mithin ein objektiv gültiges Urteil zu ermöglichen. Ohne die Einheit a priori, die der Verstand mittels der Kategorie der Kausalität zu den mannigfaltigen Vorstellungen hinzudenkt, würden die zwei der Zeit nach aufeinanderfolgenden Erscheinungen keineswegs auf notwendige Weise miteinander verbunden werden, egal wie viel Male sie sich in der Wahrnehmung wiederholen. Insofern bezeichnet der Begriff der Kausalität – nicht wie Hume denkt – die bloß vom Empirischen beobachtete Regel, sondern (ebenfalls die anderen Kategorien) die Regel a priori, die aufgrund des Prinzips der synthetischen Einheit der Apperzeption, somit völlig durch den reinen Verstand entsteht. Demgemäß ergibt sich die Folgerung, dass alles Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung unter den Kategorien steht, in Ansehung dessen, dass dasselbe nach den Kategorien bzw. den logischen Funktionen bestimmt werden kann. Auf diese Weise wird es gerechtfertigt, dass die Kategorien a priori auf die Materie der Erfahrungserkenntnis bezogen werden und demzufolge der Form des Denkens nach die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erkenntnis sind.

Zusammengefasst besteht dieser Beweisteil, der mit der Verbindung einer Mannigfaltigkeit überhaupt (§ 15) anfängt, aus zwei Teilschritten: Zum Ersten erweist sich die Einheit der transzendentalen Apperzeption als synthetisch (§ 16) und objektiv, womit sie als der oberste Grundsatz alles Verstandesgebrauches gilt, sofern das ganze Vermögen des Verstandes darin besteht, alles Mannigfaltige unter Einheit zu bringen (§§ 17–18). Zum Zweiten wird gezeigt, dass eine solche Handlung des Verstandes durch Urteile, und zwar mittels der Kategorien ausgeübt wird (§§ 19–20). Hiermit wird die Begründung der Notwendigkeit der Kategorien unter Bezug auf die Verbindung des Mannigfaltigen in einem Bewusstsein überhaupt vollendet, die sich ab Paragraf 15 entfaltet.

**Beweisteil II: Schritt 5**

Das transzendente Argument ist nach § 20 abgebrochen. In § 21 verkündete Kant ein neues Projekt, welches in § 26 durchgeführt werden soll. Dieser ist in Ansehung der Ausgangspunkte anders als der bisherige Beweis, aber mit demselben in Ansehung der zentralen Frage dieses Arguments, d.i. in der Legitimationsfrage übereinstimmend, sofern deren Hauptzweck darin liegt, die apriorische Gültigkeit der Kategorien für alle sinnlichen Gegenstände zu rechtfertigen. Es scheint, dass in diesem neuen Beweisteil die Frage, die der vorige Beweis hinterlässt, behandelt wird. Diese lautet: „wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde“ (B 144), welche Frage gerade von dem ersten Beweis abstrahiert wird. Der erste Beweis zielt lediglich auf die Einheit ab, die der Verstand mittels der Kategorien dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung hinzufügt. Deshalb beschäftigt sich derselbe mit der Möglichkeit der Verbindung überhaupt, mithin mit der für alles Mannigfaltige notwendigen Einheit der Apperzeption. So ist die Frage noch zu betrachten, wie eigentlich das empirische Mannigfaltige gegeben wird, welches ganz vom reinen Verstand verschieden ist. Kant zufolge soll dieser neue Beweis aus Sicht der Einheit der Anschauung überhaupt durchgeführt werden. Somit versuchte er zu zeigen, dass alles sinnliche Mannigfaltige eben auf dieselbe Art, die in vorherigen Teil schon dargestellt wird, in einer Anschauung vereint wird. Demnach scheint sich die legitime Annahme der Kategorien auf einen Beweis mit doppelten Richtungen, nämlich sowohl von Oben als auch „von unten“ zu stützen (vgl. A 119 ff.). Beide bilden nach Kant zusammen eine vollständige Erklärung dessen, dass die Kategorien für alle Gegenstände unserer Sinne a priori gültig sind. Oben (im Beweisteil I) ist bereits die Erklärung von oben bzw. vom obersten Grundsatz des Gebrauches der Kategorien durchgeführt. Nun soll der Beweis von unten, also vom empirischen Mannigfaltigen und dessen Regelmäßigkeit aus durchgeführt werden.

Der zentrale Punkt dieses zweiten Beweises in § 26 kann ganz kurz, wie folgt, dargestellt werden:

- i. Wahrnehmung, d.i. die mit Bewusstsein verbundene Erscheinung, ist allein dadurch möglich, dass das Mannigfaltige in einer empirischen Anschauung zusammengesetzt wird. Dies ist als die Synthesis der Apprehension zu bezeichnen.

- ii. Sofern alle Erscheinungen unter der apriorischen Bedingung der Sinnlichkeit stehen müssen, erfolgt die Synthesis der Apprehension nach unseren Anschauungsformen von Raum und Zeit.
- iii. Raum und Zeit als reine Anschauungen selbst bringen die Bestimmung der Einheit des Mannigfaltigen a priori mit sich. Solche Einheit des Mannigfaltigen in Raum und Zeit kann aber nichts anderes als dieselbe Einheit sein, das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung überhaupt in einem ursprünglichen Bewusstsein nach den Kategorien zu vereinen.

Es zeigt sich also, dass die beiden Arten der Synthesis – jene der Apprehension, die empirisch ist, und die der Apperzeption, welche intellektuell und völlig in den Kategorien a priori enthalten ist – notwendig gemäß sein müssen. Die erste Art hängt in Ansehung der Handlung des Verstandes von der letzten ab, insofern alle synthetischen Akte keineswegs unserer passiven Fähigkeit, sondern lediglich dem Verstand zukommen. So muss es eine und dieselbe Spontaneität sein, die dem Mannigfaltigen sowohl in Ansehung eines empirischen Bewusstseins als auch in Ansehung einer Anschauung Einheit gibt. Dadurch wird bewiesen: Die Kategorien lassen sich eben in der Art, wie das empirische Mannigfaltige in einer empirischen Anschauung gegeben ist, auf sinnliche Anschauung anwenden. Demnach müssen sie bei allen Wahrnehmungen vorausgesetzt werden. Somit gelten sie als Bedingungen a priori der Erfahrung.

Dieser kurze Beweis wird hauptsächlich durch die Aussage von §§ 22–25 ergänzt. Mit Bezug auf die Möglichkeit der Erkenntnis eines Objekts werden die verschiedenen, unersetzbaren Leistungen der Verstandesbegriffe und der sinnlichen Anschauung in § 22 betont. Es zeigt sich, dass die Kategorien zum Behufe der Erfahrungserkenntnis keinen weiteren Gebrauch haben, als bloß auf empirische Gegenstände angewendet zu werden. Dadurch lassen sich die Grenzen des gültigen Gebrauches der Kategorien so bestimmen: Die Kategorien müssen sich auf die sinnliche Anschauung überhaupt beziehen (§ 23). Die Materie der Anschauung entsteht zwar nicht aus unserem subjektiven Vermögen. Die Formen derselben liegen allerdings in unserem Gemüt. Da alles, was in mir vorgestellt wird, notwendig in Beziehung des Man-

nigfaltigen überhaupt zur ursprünglichen Einheit des „ich denke“ steht, müssen die reinen Formen unserer Sinne bzw. der Raum und die Zeit als bloße Anschauung überhaupt, die das gegebene Mannigfaltige enthalten, gleichfalls unter der ursprünglichen Einheit des Bewusstseins stehen. Das besagt, dass Bestimmungen der synthetischen Einheit des gegebenen Mannigfaltigen in Raum und Zeit a priori enthalten sind. Obwohl solche Einheit in der Anschauung dem Grundsatz der Einheit der Apperzeption unterworfen ist (dadurch der Verstand den inneren Sinn bestimmen kann), ist sie ihrem Charakter nach figürlich bzw. zum Sinnlichen gehörig. So lässt sich diese von der bloßen intellektuellen synthetischen Einheit des Verstandes unterscheiden, die die Kategorien als Erkenntnis a priori dem Mannigfaltigen überhaupt liefern. Die Rede ist von zwei verschiedenen Arten der Synthesis: die Synthesis des Mannigfaltigen in Ansehung der Anschauung überhaupt; dieselbe in Ansehung der reinen Gedankenformen (Kategorien). Kant zufolge erfolgen beide gleichviel a priori. Sofern die sinnliche Anschauung und die Kategorien heterogene, aber unvermeidliche Elemente der Erkenntnis sind, stellt sich die Frage, wie die beiden miteinander übereinstimmen können.

Dazu bedarf es also eines Vermögens der Synthesis als Vermittlung, die unmittelbar die sinnliche Anschauung betrifft, und zwar dieselbe nach der Einheit der Apperzeption unter den Kategorien behandelt. Durch die sogenannte „figürliche Synthesis“ (B 151), die besonders auf die Einheit der Anschauung überhaupt gerichtet ist, wird alles Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung, sowohl empirisch als auch apriorisch, in einer anschaulichen Vorstellung zusammengesetzt. Gemäß Kant ist dies die Einbildungskraft, die überhaupt als das Vermögen fungiert, Vorstellungen zu verbinden. Sie zielt darauf, beim Übergang zu neuen Vorstellungen die vorhergehenden Vorstellungen im Denken zu behalten (die Erinnerung). In diesem Sinn dient sie zur Reproduktion der Vorstellung nach gewisser Regel, dadurch Gegenstände ohne deren Gegenwart in der Anschauung vorstellen zu können (§ 24). Dennoch müssen Gesetze als Grund a priori der synthetischen Einheit der Vorstellungen bei solcher empirischen Handlung der Einbildungskraft vorausgesetzt werden. Sonst wäre es unmöglich, Vorstellungen notwendig zu verknüpfen, sodass lediglich eine Phantasievorstellung, statt der Vorstellung eines Gegenstandes hervorgebracht wird. Die notwendige

Verbindung der Vorstellungen nach Gesetzen a priori gehört demnach zum transzendentalen Gebrauch der Einbildungskraft, die auch als produktive Einbildungskraft zu bezeichnen ist. Sie soll von dem bloß nach den empirischen Gesetzen der Assoziation reproduktiven Gebrauch derselben unterschieden werden.

Wie gesagt, ist die Sinnlichkeit bloß eine passive Fähigkeit. Die synthetische Einheit der sinnlichen Anschauung überhaupt ist deswegen nicht der Sinnlichkeit zu verdanken. Die transzendente Einbildungskraft ist also das einzige aktive Vermögen, das durch figürliche Synthesis zu den Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in Raum und Zeit beiträgt. Dass das Mannigfaltige der Anschauung in die Tätigkeit der Einbildungskraft aufgenommen wird, leistet die Synthesis der Apprehension. Was dies betrifft, ist also die Synthetizität der Erkenntnis, sprich eine Vorstellung davon zusammenzusetzen. Das Mannigfaltige der Anschauung erfolgt jederzeit sukzessiv, aber irgendeine Vorstellung, sofern sie nur in einem Augenblick begriffen wird, ist Einheit der Anschauung. Um eine solche Einheit zu werden, muss man das Mannigfaltige durchlaufen und zusammennehmen. Das heißt, dass ein empirisches Mannigfaltiges immer gegeben ist, indem es an irgendeiner Zeitstelle steht. Um uns etwas als figürliche Einheit vorzustellen (sonst würde es uns nichtig sein), muss das Gemüt die Zeiten apprehendieren, mithin sie in einem Bewusstsein überhaupt aufnehmen. Dass sich das Mannigfaltige der empirischen Anschauung auf ein mögliches Bewusstsein der Einheit bezieht, heißt Wahrnehmung. So ist es festzuhalten, dass die Synthesis der Apprehension die Wahrnehmung ermöglicht.

Es ist also angemessen, einen Unterschied unter Anschauungen in Bezug auf das synthetische Bewusstsein zu machen. Dadurch lässt sich das bloße Mannigfaltige, welches durch die Anschauungsformen gegeben wird, von demselben trennen, das in dem Fluss der Zeit liegt, und somit durch ein empirisches Bewusstsein (dieses bezieht sich wieder auf ein ursprüngliches Bewusstsein a priori) ordnet. Zu einer weiteren Erläuterung werden die Formulierungen der Formen der Anschauung und der formalen Anschauung angeführt (B 160 Anm.). Zeit und Raum als bloße Anschauungsformen a priori dienen nur dazu, ein Mannigfaltiges zu geben, das keine Einheit aufweist. Die formale Anschauung

zeigt dagegen die Einheit dessen, dass das Mannigfaltige unter dieselbe gehört. Dadurch weist Kant auf eine doppelte Beziehung der Vorstellungen von Raum und Zeit und ihrer Mannigfaltigkeit hin, welche uns erlaubt, zu erfassen, was eigentlich die Einbildungskraft an der sinnlichen Anschauung ausübt, oder anders gewendet, welche Rolle die Synthesis der Apprehension beim sinnlichen Mannigfaltigen spielt.

Diese Frage kann auf zweifache Weise behandelt werden. Der A-Fassung gemäß verfügt jedes der subjektiven Vermögen der Seele, d.i. Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption sowohl über den empirischen Gebrauch als auch den a priori möglichen (vgl. A 95). In der B-Fassung wurde diese Aussage (besonders bzgl. der Einbildungskraft) wohl vereinfacht, aber nicht fortgelassen. Die Synthesis der Apprehension ist empirisch (B 162 Anm.), ohne die das Mannigfaltige niemals als solches sein würde, was in einer Vorstellung enthalten ist. Somit könnten wir gar keine sinnliche Vorstellung haben. Demnach soll die Einbildungskraft das Mannigfaltige in eine anschauliche Vorstellung, nämlich in ein Bild bringen. Insofern ist die Einbildungskraft die einzige Fähigkeit, die den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann (B 151). Sofern alles empirisch gegebene Mannigfaltige der Anschauung von den formalen Bedingungen a priori, d.i. Raum und Zeit, abhängig ist, enthält jede Vorstellung als Erzeugung der Einbildungskraft die Bestimmung der synthetischen Einheit derselben in Ansehung des Raumes und der Zeit. Ferner sind die Vorstellungen a priori von Raum und Zeit selbst der Synthesis der Einbildungskraft zu verdanken. Wenn man beispielsweise von einer Zeiteinheit zur folgenden fortgeht, nicht die vorhergehende reproduziert und beides nicht in eines zusammenfasst, so würde die Vorstellung a priori der Zeit gar nicht vorstellbar sein. So hat die Einbildungskraft auch die Aufgabe, das reine Mannigfaltige a priori der Zeit, ebenso wie des Raumes, in Verbindung zu setzen. Ohne dies würden die reinsten einheitlichen Grundvorstellungen des Raums und der Zeit niemals hervorgebracht, folglich würde es so wenig möglich sein, dass das Mannigfaltige, das empirisch gegeben wird und in Raum und Zeit erscheint, zur ganzen Vorstellung zu bilden. Da alles empirisch gegebene Mannigfaltige das reine Mannigfaltige vorausgesetzt, muss angenommen werden, dass die synthetische Handlung der Einbildungskraft sinnliche Anschauung

überhaupt a priori betreffen muss. Insofern zählt sie zur transzendentalen Synthesis, die nach notwendigen Gesetzen a priori Bilder im Mannigfaltigen hervorbringt. Daher gilt die Synthese der Apprehension mittels der transzendentalen Tätigkeit der Einbildungskraft notwendig als Bedingung aller Verbindung, mithin der Erkenntnis überhaupt.

Selbst die reinsten Erkenntnisse der Geometrie, die Grundbegriffe von Raum und Zeit und ihrer Beschaffenheit, wie z. B. eine Abmessung der Zeit und die drei Dimension des Raums, beruhen auf dem transzendentalen Gebrauch der Einbildungskraft. Kant nannte einige Beispiele, um dies zu erklären. Es zeigt sich, dass ohne die synthetische Einheit der Anschauung, sprich die figürliche Synthesis der Einbildungskraft, Begriffe unverständlich sind. Somit wird keine Erkenntnis davon erzeugt. Die Notwendigkeit solcher Anwendung der Einbildungskraft auf die Anschauung erklärt sich vor allem aus der Erkenntnis der reinen Mathematik. Kant gemäß muss alle mathematische Erkenntnis in der reinen Anschauung ihre Begriffe konstituieren. Die reine Geometrie setzt die reine Vorstellung des Raums voraus. Die drei Dimensionen des Raums werden nicht gedacht, wenn wir nicht aus einem Punkt drei senkrechte Linien aufeinander setzen. Keine gerade Linie kann gedacht werden, wenn wir sie nicht zumindest im Denken ziehen. Alle diese Begriffe würden nicht vorstellbar sein, wenn das Mannigfaltige der korrespondierten Raumschauung nicht verbunden wird. So ist eine Raumvorstellung (z. B. die Gestalt eines Dreiecks) als Gegenstand der Geometrie, selbst bereits als ein Zusammengesetztes bzw. eine Erzeugung der Synthesis des Mannigfaltigen der äußeren Anschauung mittels der Einbildungskraft.

Zu bemerken ist, dass in das Theorem der Einheit der Anschauung, welches in der Ästhetik nicht ausführlich dargestellt werden kann, nun aus Sicht der transzendentalen Einbildungskraft mehr Klarheit gebracht wird. Raum und Zeit als die Anschauungsformen bringen als solche keine Erkenntnis hervor. Wenn sie selbst hingegen als formale Anschauung zu betrachten sind, welche die Einheit bei Zusammenfassung des Mannigfaltigen enthält, wird es verständlich, wie sie a priori als mögliche Gegenstände der reinen mathematischen und mechanischen Erkenntnis sein können. Raum und Zeit sind nie Gegenstände, sondern stets nur Formen der Anschauung. In der Ästhetik wird die

Einheit der Anschauungen bloß dem Raum und der Zeit selbst zugeschrieben. Hier lehrt die transzendente Deduktion, dass solche Einheit in Ansehung der Handlung tatsächlich auf der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft beruhen muss. Da der Raum (auch die Zeit) und alle seine Teile Anschauungen sind, ist er eine einzelne Anschauung a priori, die das Mannigfaltige enthält. Geometrie legt die Vorstellung der reinen Anschauung des Raums und aller Eigenschaften desselben zum Grunde. Es muss also bei der Konstitution ihrer Begriffe um die Einheit der Handlung gehen, eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen in der reinen Raumanschauung synthetisch herzustellen.

Dies ist eben die Tätigkeit der Einbildungskraft, die sie direkt an der Anschauung ausübt. Kategorien des Verstandes schreiben solcher synthetischen Einheit der Anschauung Gesetze a priori vor, damit Begriffe und Sätze der Geometrie keine fiktive Bestimmung der Dinge, sondern notwendig gültige für die Raumvorstellung und alles sind, was in derselben angetroffen wird. Demnach kann man mit Recht behaupten, dass alle äußeren Erscheinungen nichts weiter enthalten können, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Ohne Bestimmung des Denkens würde die Anschauung nicht als eine solche in einem gewissen Raum vorgestellt werden. Dies weist darauf hin, dass in Absicht auf die Erkenntnis die figürliche Synthesis und die intellektuelle Synthesis durch Kategorien nichts weiteres als die beiden Seiten derselben Spontaneität der Verstandes sind.

Dass uns ein Haus im Raum erscheint, bedeutet, dass mehrere Vorstellungen nach Gesetzen des Denkens in einer anschaulichen Vorstellung (einem Bild) vereint werden. Dieses beruht auf der notwendigen Einheit des Raums und äußeren Anschauung. Dieselbe Einheit hat im Verstand ihren Sitz und ist nach Kant nichts anders als „die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d.i., die Kategorie der Größe, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d.i. die Wahrnehmung, durchaus gemäß sein muss“ (B 162). Geschähe dies nicht aus der Notwendigkeit der Kategorien in Beziehung auf die Apriorität der Anschauungsform des Raums, wäre es unvorstellbar, wie ein Gegenstand notwendig jenem Bild entspricht, welches ganz von uns selbst herstellt wird. Diese „Bildmachung“ (bzw. Beschreibung eines Raums) wird offensichtlich nicht vom blinden Spiel der empirischen



Einbildungskraft ausgeübt, sondern gehört zum reinen Actus der sukzessiven Synthesis des Mannigfaltigen der äußeren Anschauung mittels der produktiven Einbildungskraft. Dadurch wird die Wahrnehmung des Hauses hervorgebracht, die die Einheit des Raumes und unserer äußeren sinnlichen Anschauung voraussetzt, hervorgebracht; nach dieser kann ich seine Gestalt beschreiben, eben wie es unserem äußeren Sinn erscheint.

Dieses Theorem der Einbildungskraft gilt gleichviel für die Einheit der Zeitvorstellung und der inneren Anschauung. Kant gemäß erklärt sich die Vorstellung der Zeit auch aus „der räumlichen Beschreibung“. Er vertrat nämlich die Ansicht, dass die Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse an einer äußern Anschauung auszudrücken sind (A 34/B 50). Das besagt, dass die Zeitvorstellung selbst mittels einer figürlichen Synthesis möglich ist. Parallel zum Ziehen einer geraden Linie, wobei die äußeren Anschauungen durch die synthetische Handlung im Raum bestimmt wird, erfordert die Zeitvorstellung dieselbe Handlung, durch welche das Vorhergehende und das Nachfolgende verbunden sind. Somit macht das Mannigfaltige derselben eine fortgehende Reihe aus, in der alle ihre Teile sukzessiv sind. Ohne solche synthetische Einheit wäre die Zeit als eine einzelne Vorstellung mit Mannigfaltigen unvorstellbar. Folglich könnte das Verhältnis der mannigfaltigen Vorstellungen, sofern sie zu uns gehören, mithin unter der Zeitform des inneren Sinnes stehen müssen, niemals in unserem Zustand bestimmt werden. Eben durch die Achtung auf die Bewegung bzw. die synthetische Handlung beim Ziehen einer Linie, mithin auf die Sukzession jener Bestimmungen des inneren Sinnes, können die Zeitfolge selbst und die Einheit ihrer Abmessung, sogar der Begriff von Sukzession, welcher notwendigerweise in ihr enthalten ist, vorgestellt werden. Hieraus erhellt sich auch, dass die Zeitdauer und Zeitstellung für die Wahrnehmungen durch etwas Veränderliches erst bestimmt werden, was zu den äußeren Erscheinungen gehört. Wenn man also beispielsweise das Gefrieren des Wassers wahrnimmt, werden die beiden Zustände des Wassers, der Flüssigkeit und Festigkeit, durch die Apprehension des Mannigfaltigen in verschiedenen Zeitstellen geordnet, damit sie nach der Zeitfolge als bestimmt angesehen werden können. Die Bestimmung dieser Zeitrelation ist aber nichts anderes als jene

Bestimmung der mannigfaltigen Vorstellungen mittels der Kategorie (der Kausalität), in der empirischen Anschauung unter der Bedingung der Einheit der Apperzeption bzw. des Verbunden-Werdens.

Die Folgerung, die hier durch das Argument der Einheit der Anschauung klar gemacht wird, ist, dass die Kategorien die Bedingungen a priori der Wahrnehmungen sind. Insofern mit Erfahrung bei Kant „Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmung“ (B 126) gemeint ist, gelten sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis. Der Raum und die Zeit lassen sich in Bezug auf Einheit des Bewusstseins als solche bestimmen, durch die „viel Vorstellungen als in einer und deren Bewusstsein enthalten, mithin als zusammengesetzt, folglich die Einheit des Bewusstseins, als synthetisch, aber doch ursprünglich angetroffen wird“ (B 137 Anm.). Dass die empirischen Anschauungen gegeben sind und als gewisse Anschauungen in der Zeit und im Raum geordert, schließlich zu Wahrnehmung werden, setzt die Verbindung des Mannigfaltigen nach den Kategorien voraus. Dies verweist auf die Aufgabe, die Paragraf 21 stellt. Die Betrachtung der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, lässt sich ja in diesem Beweisteil ausführen. Daraus ergibt sich, dass die synthetische Einheit der empirischen Anschauungen nichts anderes als die im Beweisteil i gezeigte Einheit ist, die die Kategorien dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung vorschreiben. So hält der Beweisteil ii fest, dass Erscheinung bzw. alles, was im Raum oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, der Verbindung des Verstandes gemäß sein muss. Somit können alle Gegenstände der möglichen Erfahrung nach Gesetzen der Verbindung des Verstandes erkannt werden, welche die Kategorien denselben vorschreiben. Es ist nun auch leicht zu schließen, dass die Kategorien als Gesetze der Verbindung aller Erscheinungen der Natur, deren Möglichkeit Kant als „höchsten Punkt“ sowie das eigentliche Ziel der transzendentalen Untersuchung betrachtete, a priori zum Grunde liegen (Prol., AAIV, 318).

Das transzendente Argument führt also zur Gesetzmäßigkeit der Natur. Man muss nach Kant die materiale und formale Natur unterscheiden. Die Möglichkeit der Natur, sofern sie im materiellen Sinn als Inbegriff aller Erscheinungen zu betrachten ist, liegt in der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher Gegenstände uns affizieren und

als die Materie der Anschauung gegeben werden. Sofern alles Mannigfaltige der empirischen Anschauung in der Erfahrung als verknüpft angesehen werden muss, besteht die Möglichkeit der Natur im formalen Sinn eben in der Gesetzmäßigkeit der Verbindung aller ihrer Erscheinungen, wobei das kausale Gesetz unvermeidlich eine höchst-wichtige Rolle spielt. Dadurch behauptete Kant, beweisen zu können, dass die Natur Regeln des Denkens genügen muss. Im Folgenden ist ferner zu erhellen, wie einerseits Raum und Zeit als die sinnliche Basis, andererseits die Kategorien (v.a. Kausalität) als die Gedankenform miteinander vereinbar als Zugang zur Natur zu betrachten sind.

## 2.2 Der transzendente Grundsatz der Kausalität

Der oben angeführten transzendentalen Deduktion gemäß ist die Kausalität, ebenso wie alle anderen Kategorien, Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, indem sie die sowohl notwendige wie auch objektive Beziehung der ursprünglichen Apperzeption auf sinnlich Mannigfaltiges (Beweisteil I) enthält. Somit gibt sie aller Erscheinung der Natur als den möglichen Wahrnehmungen die apriorischen Bestimmungen (Beweisteil II). Das transzendente System der Kategorien erweist sich also als die Grundlage der Naturerkenntnis. Daraus folgt diese Behauptung des Naturwissens auf zwei Stufen: Erstens liegen der Erfahrungserkenntnis jedes einzelnen Objekts in der Natur ausnahmslos die reinen Kategorien zugrunde, weil die Wahrnehmung allein durch die Synthesis des Verstandes mittels Kategorien möglich ist. Zweitens stützt sich die Gesetzmäßigkeit der Natur – dies verlangt, Natur formal als ein Ganze zu betrachten – auf die allgemeine Notwendigkeit des Gebrauchs der Kategorien. Es handelt sich in der zweiten Stufe nämlich nicht um einzelne mögliche Erfahrung, die auf ein Objekt der Erkenntnis bezogen wird, vielmehr um die Erfahrung als den „Inbegriff aller Erkenntnis“ (B 296), die sich besonders aus den Verknüpfungsprinzipien a priori erklärt, welche aus dem Gebrauch der reinen Relationskategorien abgeleitet werden. Auf dieser Stufe lässt sich allein völlig klären, wie die

Natur als ein dynamisches Ganze möglich ist.<sup>67</sup> Dazu muss vor allem nach Kant die empirische Gesetzmäßigkeit der Natur von der transzendentalen unterschieden werden. Was Erstere betrifft, so sind es die empirischen Naturgesetze, welche jederzeit auf besondere Wahrnehmungen gehen und zum empirischen Gebrauch des Verstandes gehören. Letztere hingegen gehen auf die transzendentalen Grundsätze als die notwendige Voraussetzung der Verknüpfung der Wahrnehmungen überhaupt, ohne welche gar keine Notwendigkeit in der Natur gefunden wird. Insofern ist Natur mit möglicher Erfahrung (auf der zweiten Stufe) einerlei. Empirische Gesetze derselben sind mithin bloß die Anwendung der transzendentalen Grundsätze auf „besondere Fälle“ (B 198). Die Kritik beschäftigt sich also mit dem Geltungsbeweis solcher Grundsätze, um zu zeigen, dass die empirische Naturgesetzmäßigkeit allein durch die transzendentalen Grundsätze des reinen Verstandes erkennbar sind, oder anders gesagt, der Verstand nicht von der Natur ihre Gesetze gewinnt, vielmehr umgekehrt, der reine Verstand der Natur ihre Gesetze vorschreibt. Dementsprechend ist das Kausalprinzip als ein transzendentaler Grundsatz des reinen Verstandes zu formulieren und insofern zu rechtfertigen, als aus demselben die Notwendigkeit aller empirischen kausalen Beziehungen in der Natur abgeleitet werden kann, somit seine objektive Bedeutung und Allgemeingültigkeit beweist.

### 2.2.1 Analogie der Erfahrung

Natursachen als Erscheinungen stehen jederzeit im Zusammenhang miteinander. Erfahrung ist überhaupt eine empirische Erkenntnis, d.h. eine Erkenntnis, die durch die notwendige Verknüpfung der mannigfaltigen Erscheinungen ein Objekt bestimmt vorstellt. So enthält sie in sich die Bestimmungen des Verhältnisses im Dasein des Mannigfaltigen.

67 In Bezug auf die Verknüpfung der Wahrnehmungen geht es nämlich um die zwei Bedeutungen von Erfahrung: Zum einen die einzelne mögliche Erfahrung, in welcher Wahrnehmungen zu einer Erkenntnis verknüpft werden; zum anderen um die mögliche Erfahrung als Ganze, in der alle unsere Erkenntnis liegt. Höffe bezeichnet beide jeweils als die Erfahrung im Plural, d.i. Teilbereiche der Natur, und die im Singular: Gesamte Natur. Vgl. Höffe (2004: 182).

Aber sofern die Zeit als die formale Bedingung alles Mannigfaltigen des inneren Sinnes gilt, ist sie bei aller Verknüpfung der Vorstellungen vorausgesetzt. Demnach besteht die Möglichkeit der Erfahrung in der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnis in der Zeit. Die Kategorien als reine Gedanken zeigen die ursprüngliche synthetische Einheit a priori des Mannigfaltigen an. Wenn sie zum Zweck der Erfahrung auf Erscheinungen angewendet werden, welche ganz ungleichartig sind, bedarf es einer Vermittlung als Regel ihrer objektiven Anwendung, die sich auf die Einheit des inneren Sinnes, mithin auf die Bedingungen seiner Form (Zeit) bezieht. Die Rede ist von den Schemata der reinen Verstandesbegriffe als die transzendentalen Zeitbestimmungen der Erscheinung und den damit verbundenen Grundsätzen des Verstandes.

Kant betrachtete vor allem den Schematismus als die sinnliche Bedingung der Anwendung der Kategorien. Die Erscheinungen lassen sich allein mit Hilfe von den reinen Schemata – diese sind Produkte der transzendentalen Einbildungskraft, gelten demzufolge als ein Drittes zwischen den bloßen sinnlichen Vorstellungen und den rein intellektuellen – unter Kategorien subsumieren. Die Einbildungskraft ist im Deduktionskapitel bereits als die Fähigkeit der figurlichen Synthesis formuliert, wodurch Begriffe des Verstandes entsprechende anschauliche Vorstellungen haben können. Hinsichtlich der tatsächlichen Anwendung der Kategorien werden die Schemata raffiniert erklärt. Das Schema ist zwar als das Verfahren, „einem Begriff sein Bild zu verschaffen“ zu verstehen (B 180), aber soll von einem Bild eines besonderen Gegenstandes unterschieden werden, insofern das Schema eines Begriffes eine Regel der Synthese des empirisch gegebenen Mannigfaltigen besagt. Als Beispiel ist das Schema vom Baum und das Bild eines Baumes nicht einerlei. Das Baumschema existiert nach Kant nirgendwo als lediglich in unserem Gemüt. Es ist von keiner besonderen Gestalt des Baumes abhängig, sondern bloß eine vage räumliche Beschreibung im Denken nach Gesetzen seines Begriffes, wodurch der Verstand unter dem Namen der Einbildungskraft ein Muster für die Sinnlichkeit hervorgebracht hat. Dagegen wird das Bild eines Gegenstandes jederzeit in einer bestimmten Gestalt (z. B. als dieser Eichbaum) vorgestellt. Aber ohne Muster der Einbildungskraft ist ein solches sinnliches Bild nicht

begreifbar. Es hat keine Bedeutung für uns, weil es an sich selbst gar nichts mit Begriffen zu tun hat, es sei denn, dasselbe bezieht sich auf das Schema eines sinnlichen Begriffs, welches einerseits mit dem Sinnlichen gleichartig ist, andererseits gewisse Gesetze dieses Begriffes enthält. Also ist das Bild eines empirischen Gegenstandes, sofern es unserem äußeren Sinn vorgestellt ist, keine Illusion der Einbildungskraft, sondern allein durch das Schema des empirischen Begriffes (als eine allgemeine Figur im Raum) möglich. Jedoch beruht das Letzte wieder, wie Kant ferner behauptet, auf den Schemata der reinen Verstandesbegriffe. Im Unterschied zum Schema eines empirischen Begriffes beziehen sich die Schemata der Kategorien nicht auf den äußeren Sinn, sondern bloß auf die Bestimmungen des inneren Sinnes (als Inbegriff der Vorstellungen), welche die apriorische Synthesis des reinen Mannigfaltigen der Zeit voraussetzen. Daraus entstehen die transzendentalen Zeitbestimmungen, die nach den apriorischen Gesetzen der Kategorien geordnet werden. Alle Wahrnehmungen, sofern sie unter die Form des inneren Sinnes gehören, sind solchen transzendentalen Zeitbestimmungen unterworfen. Aus denselben werden ihre empirisch gegebenen Zeitverhältnisse bestimmt. Das Verhältnis der Wahrnehmungen untereinander zu aller Zeit ist in den Schemata der Relationskategorien enthalten. Sofern Erfahrung allein durch die Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit erfolgt, sind diese Schemata in Ansehung der Sinnlichkeit die wahren Bedingungen der Erfahrung. Daher finden diese Relationskategorien, die als die dynamischen Kategorien für die Bestimmung des Daseins der Erscheinung zuständig sind, außerdem keine andere Anwendung als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung.

Dass Verschiedenes in der Natur (als Erscheinung) auf notwendige Weise im Zusammenhang steht, heißt die dynamische Verknüpfung (*NEXUS*). Dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung gemäß soll solche Verknüpfung in der Zeit stattfinden. Da die Zeit an sich kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, wird in ihr die dynamische Verknüpfung nicht durch Wahrnehmung selbst verrichtet, sondern allein durch Tätigkeit des Verstandes mittels schematisierter Relationskategorien. Denselben gemäß schreibt der Verstand den Verhältnissen im Dasein der Erscheinungen die drei dynamischen Verknüppungsprinzipien vor: Alle Erscheinungen verhalten sich zueinander entweder

nach dem Substanzprinzip, dem Kausalprinzip oder dem Prinzip der Wechselwirkung, denen jeweils die drei Zeitmodi, d.h. Beharrlichkeit, Abfolge, Zugleichsein, entsprechen. Solche Prinzipien sind aber nichts anderes als die transzendentalen Grundsätze, unter denen Wahrnehmungen, den verschiedenen Zeitbedingungen nach, in Beziehung auf ein einheitliches Bewusstsein, notwendig verknüpft werden. Mithin sind sie objektive Regeln der Anwendung der Kategorien. Dadurch wird die Existenz der Erscheinungen in Ansehung der Einheit der Zeit bestimmt, nämlich nach einer Regel der Zeitverhältnisse.

Solche Bestimmung der Existenz ist also bei Kant nur durch Analogie zustande zu bringen, d.h. durch qualitatives Verhältnis. Anschauung und Wahrnehmung als Glieder der Erkenntnis beziehen sich auf die quantitative Gleichheit, Erfahrung aber auf qualitative Verhältnisse. Somit geht es dabei weder um Axiome noch Antizipationen. Letztere erfordern die mathematischen Grundsätze, deren Gewissheit direkt in der Anschauung dargestellt werden kann. Hingegen bringen die Grundsätze der Analogie, die dynamisch sind, eine diskursive, mittelbare Gewissheit mit sich, die durch notwendige Begriffe ausgedrückt werden muss. Die mathematischen Grundsätze sind jederzeit konstitutiv. Nach diesen kann man z.B. mittels der Synthesis der Gleichheit ein noch unbekanntes Glied der Proportion aus den schon gegebenen Gliedern herstellen. Im Gegensatz dazu wird aus der Analogie der Erfahrung, sofern sie sich auf das Dasein der Erscheinung bezieht, nichts über Quantität und Qualität der Erscheinung erkannt. Denn ein solches Dasein kann nicht a priori bestimmt werden (B 221). Insofern sind die dynamischen Grundsätze nicht solche, wodurch Erscheinungen selbst hergestellt werden. Vielmehr richten sie sich nur regulativ darauf, das Verhältnis im Dasein der Erscheinungen auf eine analogische, aber gleichviel apriorisch evidente Weise festzuhalten.<sup>68</sup>

<sup>68</sup> Dass die dynamischen Grundsätze regulativ sind, wird aber nur in Hinblick darauf gesehen, dass empirische Anschauungen nicht dadurch hergestellt werden können. In Ansehung dessen, dass sie die notwendige Verbindung der Wahrnehmungen, wodurch sie Erfahrungsgegenstände werden, ermöglichen, sind sie doch konstitutiv. Vgl. KrV B 692: Die dynamischen Grundsätze sind „konstitutiv in Ansehung der Erfahrung, indem sie die Begriffe, ohne welche keine Erfahrung stattfindet a priori möglich machen.

## 2.2.2 Geltungsbeweis des allgemeinen Kausalgesetzes

In dem Mittelpunkt der Verknüpfungsgrundsätze der Erfahrung steht das allgemeine Kausalprinzip (2. Analogie), was Kant auf den Begriff der Veränderung und die Zeitmodi der Abfolge zurückführt. Um diese Grundsätze ganz klarzumachen, muss man zuvor das Prinzip der beharrlichen Substanz (1. Analogie) betrachten, nach welchem selbst der Veränderungsbegriff erklärt werden kann. Danach lässt sich die zeitgleiche Wechselwirkung (3. Analogie) erkennen, nur basierend auf dem Kausalprinzip. In Anspruch genommen wird die Begründung und der Geltungsbereich dieser transzendentalen Grundsätze, wodurch sie als die Grundlage aller eigentlichen Naturgesetze erwiesen werden sollen.

Zum klassischen (Hume'schen) Problem des Gültigkeitsbeweises des Kausalgesetzes gehört die Objektivität der Wahrnehmungen der aufeinanderfolgenden Ereignisse, genauer gesagt, der nach Hume fragliche Übergang von den subjektiven Zusammenhängen der Wahrnehmungen zu den objektiven bzw. notwendigen Ursache-Wirkung-Verhältnissen. Hume verweigerte infolgedessen der Kausalität die Anerkennung als eines schlechthin notwendigen Gesetzes, unter dem alles, was geschieht, stehen muss. Das Geschehen betrifft in Ansehung der Zeit jedenfalls einen Fortschritt von einem vorhergehenden Zeitteil zu einem nachfolgenden (Es könnte daher entweder von der Vergangenheit zur Gegenwart oder von derselben zur Zukunft sein). Dafür gibt es aber gar keine Notwendigkeit zum Begreifen. Denn falls sich unsere Erkenntnis völlig und lediglich auf jene uns unmittelbar gegebenen Eindrücke – wir halten sie mithin für wirklich – beschränken, so könnten wir gar nichts von der Zukunft mit Sicherheit feststellen, geschweige denn den Zusammenhang eines zukünftigen, welches noch nicht gegeben wird, mit einem Gegebenen auf eine notwendige Weise erfassen. Selbst wenn wir davon überzeugt sein könnten, dass wir, mittels der Erinnerung, wodurch Eindrücke reproduziert werden, doch gewisse Erkenntnis dessen haben, was bisher geschah, gilt es noch zu fragen: Mit welcher Begründung kann man aus dem bisherigen beobachteten Zusammenhang der zwei Eindrücke auf den zukünftigen schließen? Genereller ausgedrückt: Wie kann man aus dem besonderen Zusam-



menhang der zwei Eindrücke, den wir unter bestimmten Umständen erfasst haben, auf ihren allgemeinen Zusammenhang schließen, der jederzeit einerlei ist, d.h., denselben als die notwendige Ursache-Wirkung-Beziehung bezeichnen. Wie können wir sicher sein, dass beide nicht durch bloßen Zufall oder lediglich in unserer Fantasie im Zusammenhang stehen? Wenn sinnliche Erkenntnis völlig aus der Erfahrung stammen würde und die Erfahrung jederzeit bloß von gegebenen Eindrücken abhinge, sei die Annahme des allgemeinen Kausalgesetzes, dem alles, was geschieht, unterworfen ist, nur auf Gewohnheit und Erwartung gegründet, wie Hume behauptete.

Die Kritik hat den Anspruch, dies auflösen zu können. Kants Gedankengang gemäß muss die Gewohnheit durch den reinen Verstand ersetzt werden, demzufolge das empirische, induktive Gesetz durch einen transzendentalen Grundsatz, welcher aus der reinen Kategorie der Kausalität abgeleitet wird. Dementsprechend entwickelt sich seine innovative Berücksichtigung von „Erfahrung“ vorwärts. Als Folgerung der Kategorien-Deduktion zeigt sich, dass Erfahrung und Gegenstände derselben allein möglich sind, indem sich Kategorien angesichts der Einheit der Apperzeption auf Gegebenes in der Anschauung a priori beziehen. Demnach handelt es sich bei der Erfahrung des einzelnen (schon vorhandenen) Seienden um die notwendige Anwendung der Kategorien auf das Gegebene. Allerdings ist die Erfahrung des Geschehens etwas anderes. Geschehen heißt etwas – oder ein Zustand wird, der vorher noch nicht war. Nun fragte sich Kant, wie solche Erfahrung möglich sei. Denn für das, was noch nicht existiert, aber existieren wird, gibt es kein Gegebenes, auf welches die Kategorien angewendet werden können. Hier ergibt sich nämlich die Schwierigkeit, zu interpretieren, wie die Anwendung der Kategorien (v.a. der Kausalität) zu dem, was geschieht, beiträgt, somit die Erfahrung desselben möglich ist. Lässt sich dieses Problem nicht lösen, so würden Veränderungen, die überall in der Natur geschehen, unverständlich sein.

Die Anwendung der Kategorien bedarf, außer der sinnlichen Bedingung, d.i. der Schemata, noch Grundsätze des reinen Verstandes als die objektiven Regeln ihrer Anwendung. Bezüglich der schematisierten Kausalität lässt sich ein solcher Grundsatz nach Kant als derjenige erkennen, durch den Dasein der Erscheinungen nach Zeitmodi

(Folge) bestimmt wird. Seine Formulierung lautet: „alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“ (B 232). Als Voraussetzung des Nachweises ist zu bemerken, dass Veränderung keine Bedeutung des Entstehens bzw. Vergehens der Substanz hat. Alles Veränderliche lässt sich allein durch Beharrliches erfassen. Dies ist durch den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz (1. Analogie) festgestellt. Bei der Substanz selbst findet kein Entstehen und Vergehen statt. Sonst müsste ein leerer Zeitteil gedacht werden, welcher aber weder von uns erfahren noch auf irgendeine Weise verifiziert wird. So ist das Schema der Substanz Kants Ausdruck nach „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d.i. die Vorstellung desselben, als eines Substrat der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andre wechselt“ (B 183). Von hier aus formulierte Kant den Begriff der Veränderung als die Verbindung zweier kontradiktorisch entgegengesetzter Bestimmungen in einem und demselben Subjekt. Alle Sukzession (Wechsel) der Erscheinungen ist also bloß Veränderung. Letztere erfolgt nur durch und in der Zeitvorstellung. Dies ist entscheidend für Kants Rechtfertigung des Kausalgesetzes. Dennoch wich Flatt schon in diesem Punkt von Kant ab. Deswegen wies er Kants Argumentation als unbegründet zurück. Darüber werden wir später im Einzelnen diskutieren. Folgendermaßen läuft Kants Beweis, der aus einigen Schritten besteht.

### 2.2.2.1 Erster Schritt: Objektive Bedeutung der Sukzession der Erscheinung

Veränderungen geschehen auf der Weise der Sukzession der Erscheinung. Um eine Veränderung als Objekt der Erkenntnis zu beweisen, ist zuvor die objektive Bedeutung der Sukzession der Erscheinungen dazulegen. Erstens muss diese von der bloßen subjektiven Verknüpfung beider Erscheinungen in der Wahrnehmung unterschieden werden können. Lediglich durch die Synthesis der Apprehension der Einbildungskraft wird die Folge beider Erscheinungen nicht festgestellt. Die empirische Einbildungskraft kann nach Belieben eine davon als vorher, eine andere als nachfolgend oder ganz umgekehrt setzen. Dadurch kann man sich noch nicht entscheiden, wie beide in Wirklichkeit miteinander verbunden sind. Aber die Erkenntnis eines Objekts erfordert

die Einheit der mannigfaltigen Vorstellungen. Sofern die beiden als ein Objekt der Erkenntnis erfasst werden sollen, müssen sie bloß auf eine einzige, d.h. ohne weitere Alternative, und zwar notwendige Weise gebunden sein. Das meint, dass es ein Gesetz bei ihrer Verknüpfung geben muss, nach welchem sie in der festgestellten Ordnung miteinander verbunden sind. Dieses ist nichts anders als das Gesetz des reinen Verstandesbegriffes des Verhältnisses von Ursache-Wirkung, durch welches das „Davor“ und das „Danach“ bestimmt werden können.

Dass die synthetische Apprehension erst unter Bezug auf Gesetze a priori der Kategorien zur Erfahrungserkenntnis eines Objekts dienen, ist die wichtige Folgerung des Deduktionskapitels, nach welcher ein Objekt nichts weiteres als Etwas ist, in dessen Begriff das Mannigfaltige der Erscheinung nach notwendiger Regel vereinigt wird. Als Fortsetzung dieser Objekt-Auffassung ist nun etwas Geschehenes als „Objekt“ der Erkenntnis zu betrachten. Dies führt zum zweiten Punkt der Reflexion der Apprehension, nämlich der Frage, ob das Mannigfaltige der Erscheinung, sofern es durch die Apprehension stets auf die Weise der Sukzession in das Bewusstsein kommt, auch im Objekt sukzessiv ist. Dies hängt von verschiedenen Situationen ab. Beispielsweise ist das Mannigfaltige in der Erscheinung eines Hauses freilich nicht sukzessiv, obzwar es doch sukzessiv in der Zeit apprehendiert werden muss. Das heißt, dass die Erscheinung des Hauses selbst als eine einheitliche Vorstellung nicht aus dem der Zeitfolge gemäß sukzessiven Mannigfaltigen besteht. Man kann bei der Beobachtung desselben z.B. entweder vom Dach zum Boden oder umgekehrt vom Boden zum Dach seine Teil-Erscheinungen aufnehmen.

Die Wahrnehmung eines Geschehens ist nach Kant aber ein anderer Fall. Eine bestimmte Folgeordnung der Apprehension findet sich beispielsweise in der Wahrnehmung eines Schiffs, das den Fluss hinabtreibt. Man kann unmöglich im Lauf des Flusses zuerst die Stelle des Schiffs unterhalb, nachher oberhalb wahrnehmen. Jede Apprehension eines Ereignisses gründet sich auf eine Wahrnehmung, die auf eine andere folgt. Sofern die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen bestimmt wird, muss sie vom Anfang der synthetischen Handlung des Verstandes bzw. schon in der Apprehension des empirischen Mannigfaltigen enthalten sein. Die bestimmte Folgeordnung zeigt eine notwendige

Regel des reinen Verstandes an, weil weder die Zeit (die an sich nicht wahrnehmbar), noch die Wahrnehmung selbst solche Regel hervorbringen kann. Eben mit Hilfe dieser Regel kann die Apprehension des Mannigfaltigen, mithin die sukzessive Wahrnehmung als notwendig angesehen werden. Es handelt sich beim Geschehen darum, dass die in der Apprehension des Mannigfaltigen sukzessiven Erscheinungen, auch notwendig, d.h. in der Art einer festgestellten nicht-umkehrbaren Folgeordnung, aufeinander folgen. Jene subjektive Sukzession der Erscheinungen in der Apprehension ist begründet durch diese objektive Sukzession, die in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung besteht. Allein laut dieser Ordnung kann die Apprehension von einem Zustand eines Geschehens zu dem darauf folgenden übergehen. Es schien Kant also, dass in der Erscheinung selbst „eine Folge anzutreffen sei, welches so viel bedeutet, als dass ich die Apprehension nicht anders anstellen könne, als gerade in dieser Folge“ (B 238).

So wird dadurch festgestellt, dass nicht alle in der Apprehension sukzessiven Erscheinungen wirklich notwendig bzw. nach einer bestimmten, nicht-umkehrbaren Folgeordnung sukzessiv sind. Sie können bloß in einer subjektiven Ordnung aufeinander folgen. Die mannigfaltigen Erscheinungen eines Geschehens, sofern sie in Absicht auf Erkenntnis ein Objekt bezeichnen sollen, müssen unter einer Regel der Apprehension stehen, nach der die Erscheinungen in der gewissen Folge bestimmt werden, genau wie sie in der Wirklichkeit geschehen. Allein unter solcher Voraussetzung ist es möglich, dass die Wahrnehmung in der Apprehension der sukzessiven Erscheinungen zur Erfahrungserkenntnis wird. Das Objekt derselben ist daher nichts weiteres als „dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält“ (B 236), nach welcher eine Begebenheit jederzeit und notwendig auf ein Vorhergehendes folgt. Ansonsten könnten wir dem Begriff der Sukzession keinesfalls eine objektive Bedeutung geben, d.h., derselbe würde keine Beziehung auf irgendein Objekt (selbst in der Erscheinung) haben. Wäre alle Sukzession der Vorstellungen bloß subjektiv bzw. alle Vorstellungen in uns einerlei aufeinander folgend, so würde ich dieselben gar nicht voneinander unter-

scheiden. Auf solche Weise würde alle Sukzession der Vorstellungen nichts anders als ein subjektives Spiel sein.<sup>69</sup>

### 2.2.2.2 Zweiter Schritt: Notwendigkeit des Zeitverhältnisses

Die obige Erklärung der objektiven Sukzession scheint von außen nach innen zu verfahren, in der Kant durch Beispiele von der objektiven, irreversiblen Folgeordnung in den Erscheinungen (wie z.B. Erscheinung eines Schiffes, das den Fluss hinabtreibt) auf eine notwendige Regel des reinen Verstandes schließt, die in uns bzw. in der synthetischen Tätigkeit der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung liegen soll.<sup>70</sup> Die Erfahrungserkenntnis eines Geschehens wird demnach durch die Apprehension mit Bezug auf die Regel der Kausalitätskategorie möglich gemacht. Ungenügend ist aber zu zeigen, wie der Verstand solche Regel den sukzessiven Erscheinungen überhaupt hinzufügt. Ab B 242 beginnt folglich eine „von innen nach außen“ Erklärung mit der Frage, wie wir dazu kommen, Vorstellungen des Gemütes als ein Objekt zu setzen. Oder genauer: Sofern ich derselben wirklich bewusst bin, liegen sie, den verschiedenen Bedingungen der Form des inneren Sinnes gemäß, in diesem oder jenem Zeitverhältnis. Wie kann man den mannigfaltigen Vorstellungen (sowohl empirisch als auch a priori gegebenen) – über ihre subjektive Realität hinaus, noch eine objektive beilegen? Kant argumentierte, dass den Vorstellungen ihre objektiven Bedeutungen nur insofern zukommen können, als in dem

<sup>69</sup> Im Gegensatz zu Jacobi ist Kant also davon überzeugt, dass es objektive Sukzession unter Bezug auf die Kausalität gibt. Zu bemerken ist, dass sich solche Annahme bei Kant nur auf Erscheinungen in der Zeit beschränkt. Jacobi zufolge sei die Sukzession der Ursache und Wirkung nur subjektiv, weil in der Wirklichkeit nichts der Art der Sukzession existiere, vielmehr seien alle Ursache und Wirkung in der Natur stets zugleich. s.o. Jacobi: *David Hume über den Glauben*. Jacobis Betrachtung der Sukzession hat keine Einschränkung der Erscheinung. Flatt ist in diesem Punkt weder mit Jacobi noch mit Kant einverstanden. Er betrachtet die objektive Sukzession in seiner *Metaphysische Vorlesung* als reelle Veränderung in den Objekten (nicht nur in Ansehung der Erscheinungen, sondern auch in Ansehung der Dinge an sich), welche etwas außer unserer Vorstellung existierend, und der Zeitvorstellung (wenigstens teilweise) korrespondierend sei. Vgl. *Beyträge*, 25f.; vgl. ferner Flatt (2018:363).

<sup>70</sup> Insofern wird in diesem Argument die Notwendigkeit der Regel der Sukzession (in Apprehension der Erscheinung) von der objektiven Realität derselben (als bestimmte Folgeordnung in den Objekten) abgeleitet. In dem kommenden lässt sich aber die objektive Realität aus der Notwendigkeit erklären.

Zeitverhältnis derselben eine gewisse Ordnung für notwendig zu halten ist. Das besagt: Solange der Verstand bestimmte Zeitstellen der Vorstellungen im Gemüt notwendigerweise festlegen kann, sind solche Vorstellungen für objektiv zu halten. Auf diese Weise versuchte Kant darzulegen, dass man die objektive Bedeutung der kausalen Vorstellung, d.i. des Verhältnisbegriffs von Ursache-Wirkung, an dem notwendigen Zeitverhältnis der Erscheinung darlegen muss. Dies ist gerade der zentrale Punkt, den Flatt bei der Betrachtung der Bestimmung der Kausalität zu widerlegen sucht.

Wie gesagt sind alle mannigfaltigen Erscheinungen im Apprehendieren ohnehin sukzessiv. Allein dadurch wird noch nichts als Objekt vorgestellt. Um die überall sukzessiven Vorstellungen als Objekt zu setzen, d.h. eine objektive Sukzession zu gewinnen, muss ich einen Gegenstand oder einen Zustand desselben in der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen, welche er, nach dem Vorhergehenden, nicht anders besetzen kann. Sofern eine Beziehung zwischen dem vorhergehenden und nachfolgenden Zustand nach der Zeitfolge bestimmt wird, lässt sich etwas, was geschieht, als Objekt erkennen. Auf solche Weise kann der Vorstellung des Geschehens erst die objektive Realität beigelegt werden. Die Vorstellung dessen, was da geschieht und von mir wahrgenommen wird, besagt also, dass eine vorhergehende Vorstellung in der nachfolgenden Vorstellung notwendig enthalten ist. Eben mit Bezug auf dieselbe erhält sie ihr Zeitverhältnis. Folglich ist man berechtigt, zu behaupten, dass etwas dann geschieht, das in der vorhergehenden Zeit nicht war. Aber: Mit welcher Begründung könnte die Zeitstelle derselben festgesetzt werden? Dies muss nach Kant auf eine Regel der allgemeinen Zeitbestimmung zurückgeführt werden, die sich auf Sinnlichkeit bezieht und somit als die formale Bedingung aller Wahrnehmung gilt. Diese lautet: Das Geschehen in der vorigen Zeit bestimmt notwendigerweise das in der folgenden.

Hier ist von dem Grundsatz der synthetischen Einheit im Zeitverhältnis aller Wahrnehmungen die Rede, welches Kant für die Analogie der Erfahrungen voraussetzt. Diesem zufolge müssen „alle empirischen Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen“ (B 220). Der metaphysischen Erörterung der Zeit gemäß soll sich die Zeitvorstellung selbst von Sukzession und Zugleichsein unter-

scheiden. Ohne die Zeitvorstellung als apriorischen Grund kann man sich nicht vorstellen, dass Erscheinungen in einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) sind (B 46). So ist die Zeit selbst zwar kein Gegenstand der Wahrnehmung, aber doch die formale Bedingung derselben. Das Zugleichsein und die Aufeinanderfolge beziehen sich hingegen auf Zeitverhältnisse der Erscheinungen in der Wahrnehmung und sind mithin Bestimmungen der Vorstellungen des inneren Sinnes. Gemäß dem apriorischen Axiom der Zeit sind verschiedene Teile derselben nicht zugleich, sondern stets nacheinander, weil die Zeit nur eine Dimension hat. Darauf gründet sich die notwendige Voraussetzung a priori als Regel aller Verknüpfung der Wahrnehmung, nach welcher von einem folgenden Zeitpunkt keine Erscheinung zu dem vorigen zurückgeht, hingegen von einem gegebenen zu dem gewiss folgenden fortgeht. Sofern der Verstand eben im Zusammenhang der Zeiten die Wahrnehmungen verknüpft, sollen die Kategorien, als wahre Gesetze aller Verknüpfung, die Notwendigkeit der Zeitverhältnisse ausdrücken. Es muss eine Kategorie geben, die mittels der Synthesis der reinen Einbildungskraft mit dem irreversiblen Aufeinanderfolgen in der Zeit a priori verbunden ist, nach der die Erscheinungen der vergangenen Zeit das Dasein der Erscheinungen der folgenden bestimmen. Somit geschieht die letzte Erscheinung als gegenwärtige Begebenheit nur insofern, als ihr Dasein durch die in der Zeit vorhergehenden Erscheinungen festgesetzt wird. Dies ist genau die Anwendung der schematisierten Kausalität, die der Verstand mittels der reinen Kategorie nach dem Zeitmodus (der Folge) an den Erscheinungen ausübt. Kants Ausdruck nach ist diese versinnlichte Kausalität nichts weiter als „das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt“ (B 183).

Das Geschehen ist lediglich unter solcher Voraussetzung möglich zu begreifen. Die Kausalität wird demnach in intellektueller Hinsicht als die Bedingung der Möglichkeit der objektiven sukzessiven Erscheinungen angesehen, welche zur Erfahrung des Geschehenen gehören, indem sie mittels der transzendentalen Zeitbestimmung ermöglicht, die Zeitordnung auf die Erscheinungen und ihr Dasein zu übertragen und folglich das Gesetz der empirischen Vorstellungen der Zeitreihe hervorzubringen. Auf solche Weise wird jeder empirisch gegebenen

Vorstellung als Wirkung eine bestimmte Zeitstelle a priori beigemessen, die sich auf die vorhergehende als Ursache bezieht. Folglich ist das Verhältnis der beiden festgesetzt: Bezüglich der Zeitreihe kann man die Folgeordnung der beiden nicht umkehren. Alles Veränderliche folgt nach der Regel der Kausalität aufeinander.

Allerdings ist hier zu bemerken, dass die Zeitordnung nicht mit dem Zeitablauf einerlei ist. Selbst wenn die Ursache und die Wirkung zugleich sind – dies findet in der Tat oft in der Natur statt –, bleibt das Gesetz ihres Zeitverhältnisses noch. Das Zugleichsein der Ursache und Wirkung liegt nach Kant bloß daran, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick zustande bringen kann. So ist es eigentlich auf keinen Fall möglich, Ursache und Wirkung voneinander nicht unterscheiden zu können. Denn das Zeitverhältnis zwischen denselben ist nicht von der Erfahrung genommen, sondern umgekehrt. Sofern es auf notwendige Bestimmung ihrer Verknüpfung bezogen wird, gilt es unvermeidlich als Voraussetzung der Erfahrung derselben.

Daraus ist also deutlich zu ersehen, dass Kants zeitliches Nacheinander von Ursache und Wirkung eine logische Ordnung ist, die allein durch die intellektuelle Tätigkeit des Verstandes mit Bezug auf die apriorische Zeitvorstellung als Form des Inneren Sinnes konstituiert ist. Die Kategorie der Kausalität ist die einzige, die den Erscheinungen ihr notwendiges Zeitverhältnis geben kann. Die Regel der Anwendung dieses Begriffs ist also diejenige, etwas gemäß der Zeitfolge zu bestimmen, nach welcher „in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d.i. notwendiger Weise) folgt“ (B 246). Durch die bestimmten Zeitstellen, die der reine Verstand den Erscheinungen a priori beimisst, kann alles, was geschieht, als die in der Erkenntnis gegebenen Ursachen und Wirkungen begriffen werden. Kant hielt also in B 301 fest, dass ohne Zeitbedingung, unter der etwas auf etwas anderes folgt, wir in der Kategorie der Kausalität nichts anderes als die Form, aus einem Dasein auf das eines anderen zu schließen, finden würden, dadurch aber Ursache und Wirkung nicht unterschieden werden könnten. Ihm zufolge liegt die Dignität bzw. objektive Realität dieses Begriffes gerade in ihrer Anwendung auf Erscheinungen als Data der möglichen Erfahrung. Wenn man die Bedingung der Sinnlichkeit als Form aller Erscheinungen wegnimmt, würde alle Bedeu-



tung, d.h. Beziehung auf Objekte wegfallen. Somit könnte man durch kein Beispiel verstehen, was mit der Beziehung auf Objekte eigentlich gemeint ist. Flatt war, wie gesagt, der Gegenmeinung, dass die Kausalität, in Absicht auf die zureichende Bestimmung, die klare Unterscheidung der Ursache und Wirkung in sich enthalten müsse, ohne dass dieselbe mit dem Zeitbegriff zusammenhänge. Seiner Ansicht gemäß sei es jedenfalls unmöglich, die Bedeutung der Kausalität, d.i. die notwendige Bestimmung des einen durch das andere, durch irgendein empirisches Beispiel verständlich zu machen, denn es gebe gar keine empirische Anschauung, die jenem notwendigen Verhältnis in dem Begriff korrespondiere. Dieses entspricht teilweise dem klassischen Hume'schen Bedenken<sup>71</sup>, welches zu widerlegen Kant als eine nötige Aufgabe seiner transzendentalen Logik betrachtete.

In dem bisherigen Beweis findet sich bereits Kants Darlegung dieses Problems. Kant leugnete nicht, dass wir im Empirischen nirgendwo ein Correlatum der notwendigen Bestimmung des einen durch das andere, welches der Begriff der Kausalität erfordert, finden können. Allerdings kann sich diese Bestimmung bei Kant doch nur in der irreversiblen Zeitordnung der Wahrnehmungen in der Apprehension der Erscheinungen zeigen, die selbst nicht vom Empirischen abhängt. Eben auf der Notwendigkeit a priori der Zeit gründet die Regel des Gebrauches der Kausalität, welche bei der Verknüpfung der Wahrnehmungen denselben das notwendige Zeitverhältnis geben. Dadurch ist es erforderlich, den empirischen, induktiven Kausalitätsbegriff durch jene funktionale Kategorie zu ersetzen. Das notwendige Zeitverhältnis bietet in der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen einen Hinweis auf die Notwendigkeit der Erfahrung des Geschehens. Um solche Erfahrung zu konstruieren, müssen Erscheinungen, die in der Zeit apprehendiert werden, unter einer solchen Regel stehen, nach der sie lediglich auf eine einzige

71 Bezüglich der notwendigen Verknüpfung der Ursache und Wirkung geht Flatt, im Unterschied zu Humes empirischer Position, von der zureichenden Bestimmungen der Kausalität aus, die seine eigene metaphysische Voraussetzung enthält. Allerdings ist sie Humes (und Lockes) „gemischter Bestimmung der Kausalität“ (d.i. dem rein empirischen Begriff der Kausalität, der mit der Zeitfolge verbunden sei) nicht ganz entgegen. Ihm zufolge sei Humes Einwendung gegen den empirischen Beweis der notwendigen Verknüpfung scheinbar, aber das, was Kant von einer anderen Seite gegen Hume behauptet, sei auch nicht genug plausibel. Vgl. Beyträge, S. 61.

mögliche Weise ihre jeweiligen Stellen in der allgemeinen Zeit bekommen, sodass, sobald etwas Vorhergehendes gesetzt wird, notwendigerweise ein anderes folgt.

Kant war also der Ansicht, dass in der bloß empirischen Apprehension der Eindrücke überhaupt kein Objekt der Erkenntnis zu konstituieren ist, weil ohne notwendige Zeitbestimmung der schematisierten Kategorien nichts von anderem unterscheiden werden kann. Insofern ist die Apprehension an sich nur eine notwendige Voraussetzung der Erfahrungserkenntnis eines Objektes. Die Zeitordnung gilt aber in der Tat als das wesentliche Merkmal zur Unterscheidung der Apprehension einer Veränderung von der anderen, mithin als die wahre hinreichende Voraussetzung der Erkenntnis derselben, insofern allein dadurch ein Geschehenes oder überhaupt eine Veränderung als Objekt der Erfahrung möglich ist. Das heißt wiederum, die darin gegebene Ursache und Wirkung (als Erscheinungen) werden erkannt. Nur auf diese Weise bekommen die Begriffe von Ursache und Wirkung, in Ansehung ihrer Beziehung auf Gegenstände in ihre jeweiligen realen Bedeutungen.

Bezüglich der Konstruktion der Erfahrungserkenntnis hat die Wahrnehmung des Geschehens also auf zwei Stufen eine notwendige Ordnung der sukzessiven Vorstellungen: Die erste Stufe ist die in der Apprehension angetroffene Regel der transzendentalen Zeitbestimmung, die dem Grundsatz der Einheit der Apperzeption gemäß in der Kategorie der Kausalität gedacht wird. Die zweite Stufe ist die in der Erfahrung vorgestellte unumkehrbare Folgeordnung zwischen zwei Zuständen. Die erste liegt der letzten zugrunde, aber: Wenn uns keine Erscheinungen als Data gegeben sind, ist sie selbst bloß eine leere Denkform, die ein allgemeine Gesetz der Apprehension überhaupt nennt. Eine reale Bedeutung eines Begriffs findet sich für Kant jederzeit nur auf der zweiten Ebene, nämlich in der Erkenntnis eines Objektes. Deutlich äußerte er sich: „Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache, nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben; aber eine Rücksicht auf dieselbe als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit war doch der Grund der Erfahrung selbst“ (B 241).

Es ist nun klar, warum und inwiefern bei Kant die reale Bedeutung sowie das Merkmal der Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung auf sinnliche Bedingungen bzw. auf die Zeitfolge zurückführt. Zu bemerken ist also noch, dass in diesem Punkt Flatts Einwände gegen Kants Geltungsbeweis der Kausalität in Bezug auf die Bestimmungsfrage nicht ganz zutreffend sind. Ihm zufolge verwandele Kant den reinen Verstandesbegriff der Ursache in einen unklaren Begriff, indem er denselben in Zusammenhang mit dem Zeitbegriff bringe. Ohne Einmischung des Zeitbegriffes habe die Kategorie der Kausalität bei Kant gar keine objektive Bedeutung. Diese Flatt'sche Behauptung ist aber selbst mehrdeutig.

Zuerst betrifft diese die Bestimmungsfrage der Kategorien. Was Kant mit der objektiven Bedeutung eines Begriffs meint, beschränkt sich auf die Bestimmung seines Objekts in Raum und Zeit, die durch die Synthesis der Wahrnehmungen geschieht. Kategorien sind die reinen Begriffe eines Objekts überhaupt, deren „objektive Bedeutung“ lediglich nur in der Beziehung a priori auf ein Objekt, mithin bloß in ihrer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung liegt. Die nach Flatt richtige Begriffsbestimmung der Ursache, welche man nicht auf der synthetischen Weise gewinnen kann, trifft weder für Kants reine Kategorien noch für seine Begriffe der empirischen Gegenstände zu. Dies haben wir schon im ersten Kapitel besprochen.

Zweitens, was hier noch wichtiger ist, gibt es bei Flatts Untersuchung der Beziehung zwischen dem Kausalitätsbegriff und der Zeit keine genaue Betrachtung des Zeitbegriffes selbst. Seiner Betrachtung nach unterwerfe Kant nicht nur das Korrelat des Begriffes der Ursache, sondern auch den reinen Begriff der Ursache selbst der Zeitbedingung. Infolgedessen schien ihm Kants Verstandesbegriff der Ursache bloß ein gemischter Begriff der Ursache, nicht aber die reine Kategorie zu sein (Beyträge, S. 28 f.). Was meinte Flatt mit der Zeitbedingung oder der Zeit überhaupt?<sup>72</sup> Wenn er den Zeitbegriff wirklich in Kants Verstande

72 In seiner Betrachtung der Kausalität hat Flatt niemals die Zeitbedingung oder überhaupt den Zeitbegriff, zum Gegenstand. Aber aus seiner Differenzierung der verschiedenen Bestimmungsarten der Kausalität kann man ersehen, dass er die Zeit nur als etwas rein Empirisches ansieht. Vgl. Beyträge, S. 4. Zudem scheint ihm Kants Beweis der Apriorität der Zeit ungenügend zu sein. Vgl. Flatt (2018: 338–342). In diesem Verstande nennt er den

zu verwenden behauptete, sei es nicht schwer zu ersehen, dass solche Behauptung der Kantischen Auffassung nicht entspricht. Kant führte die Erkenntnis dessen, was geschieht bzw. aller Veränderungen auf das notwendige Zeitverhältnis der Erscheinungen zurück, vertritt doch, dass die Anwendung der Kausalitäts-Kategorie auf dieselben nur durch das Schema als Zeitbestimmung möglich ist. Demnach müssen Begriffe von Ursache und Wirkung, sofern sie sich auf Objekte der Erfahrung beziehen, jener Zeitbestimmung entsprechen. Das besagt dennoch nicht, dass die Kausalitätskategorie selbst der zeitlichen Abfolge unterworfen ist. Hingehen würde man sich die zeitliche Aufeinanderfolge (als eine empirische Zeitbestimmung der Erscheinungen), ohne schematisierte Kategorien als Regel der transzendentalen Zeitbestimmungen nicht vorstellen können, weil die Zeit selbst nicht wahrnehmbar ist. Die transzendentalen Schemata der Sinnlichkeit realisieren die Anwendung der Kategorien einerseits. Andererseits aber, wie Kant sagte, restringieren sie dieselben (B 186). Sofern sie eine und dieselbe synthetische Einheit der reinen Apperzeption betreffen, die in den Kategorien gedacht ist, sind sie mit den Kategorien gleichartig, und eben dadurch kann sie „nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände“ bezogen werden (B 184). In diesem Sinn ist der Schematismus nichts anderes als die Versinnlichung der Kategorien, die mittels der Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft a priori auf die Einheit der Zeit bezogen wird. Ohne das Gesetz der Kategorien ist er selbst sogar nicht möglich. Es ist daher nicht wahr, dass der Begriff der Kausalität selbst von der sinnlichen Bedingung (v.a. der Zeit) abhängt. Vielmehr hängen die Erfahrung sowie die Bestimmung des Daseins ihrer Objekte in der Zeit von den versinnlichten Kategorien ab. Die intellektuellen Kategorien werden nur in Ansehung ihrer Anwendung auf Erscheinungen mit der Zeitbestimmung verwoben – zudem nicht unmittelbar mit einer empirisch gegebenen Zeitbestimmung, sondern bloß mit der apriorischen. Eben darauf gründet

reinen Begriff der Kausalität, der mit der Zeit verbunden ist, den gemischten Begriff derselben, und eben weil er der Apriorität der Zeit widerspricht, behandelt er kantische Auffassung der Kausalität mit Bezug auf Zeit nicht auf Kants Weise.

sich die objektive Bedeutung eines reinen Verstandesbegriffes, welche völlig darin besteht, „die Möglichkeit seines Objekts verständlich machen zu können“ (B 300).

Kant vertrat also die Ansicht, dass allein die versinnlichte Kategorie der Kausalität objektive Bedeutung haben kann. Das meint freilich nicht, dass Kausalität als rein gedacht selbst sinnlich sei. Der Grund dafür, sie zum Zweck der Erkenntnis zu versinnlichen, liegt nur darin, dass Gegenstände derselben in der Zeit existieren. Somit bedarf es der dynamischen Grundsätze, durch die sie in der Einheit der Zeit bestimmt werden können. Aus dem nichtversinnlichten Begriff der Kausalität, den Flatt deduzieren wollte, wird nach Kant hingegen keine Regel der Zeitbestimmung der Objekte abgeleitet. Da der Gegenstand derselben keiner Zeitbedingung unterworfen wäre, würde er als ein bloßes Denkwesen (*NOUMENON*), welches in Hinsicht auf Erkenntnis unmöglich ist, gedacht. Sofern das Denken im engen Sinn nach Kant nichts anders als „die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen“ (B 304) ist,<sup>73</sup> lässt sich der Begriff von Noumena, wobei die Einheit der Zeit gar nicht stattfindet, lediglich als ein Grenzbegriff ansehen, um unsere Erkenntnis auf den Bereich der möglichen Erfahrung zu beschränken. Infolgedessen besteht der nach Kant einzige mögliche Geltungsbeweis der Kausalität darin, dieselbe als Bedingung der Erfahrung alles Veränderlichen zu rechtfertigen. Daraus ergibt sich der Grundsatz jedes Dinges der Natur, der sich auf sinnliche Erkenntnis orientiert. Dieser ist nichts anderes als der Satz des hinreichenden Grundes innerhalb des Ganzen der möglichen Erfahrung.

73 Aus dieser Formulierung ist ersichtlich, dass das Denken in einem weiteren Sinn nur die logische Möglichkeit eines Begriffes betrifft, d.h. sofern er sich selbst nicht widerspricht, ist er möglich. Im engeren Sinn ist aber das „Denken“ (auch „Verstand“) nach Kant ein notwendiges Moment der Erkenntnis. Wenn Flatt daran zweifelt, dass Kants Unterscheidung zwischen Denken und Erkenntnis in Bezug auf die Anwendung der Kategorien nicht deutlich sei, hat er wohl die feinen unterschiedlichen Wortbedeutungen von „Denken“ in verschiedenen Kontexten übersehen. Vgl. Beiträge, S 76 f. Die Kategorien sind im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt, weil sie rein aus dem Denken (im weiteren Sinn) entstehen; sie als reine Gedanken müssen auf die Sinnlichkeit beschränkt werden, weil das Denken hier, in Ansehung der Erkenntnis, nur eines der Elemente der Erkenntnis, bzw. die Handlung der Synthesis des sinnlich Mannigfaltigen nach den Regeln der Kategorien ist. Die beiden Behauptungen sind daher widerspruchsfrei.

### 2.2.2.3 Dritter Schritt: Begründung des Satzes vom zureichenden Grund in kritischer Weise

Wie bekannt, wird erst in der jüngeren Neuzeit bzw. bei Leibniz, das *principium rationis sufficientis*, welches nach ihm von gleich großer Bedeutung wie der Satz des Widerspruches sei, ausdrücklich als allgemeiner Grundsatz der Erkenntnis und Metaphysik entwickelt. Leibniz schreibt dem Satz sowohl völlige logische Klarheit als auch ontologische Dignität zu und weitet denselben auf nichtsinnliche Gegenstände (v.a. Gott) aus. Dabei geht es nicht nur oder vornehmlich um das mechanische kausale Prinzip. Während Leibniz des Mangels des Beweises beschuldigt wurde, lieferte Wolff für dieses unbegrenzt gültige Begründungsprinzip einen berühmten analytischen Beweis, dass es sich völlig aus dem Satz des Widerspruches ableiten lasse. Allerdings wurde der Satz vom zureichenden Grund im Hinblick auf den Geltungsumfang sowie die Beweisbarkeit mehrfache Kritik unterzogen. Kant war in der KrV auch dieser Ansicht: Es sind „alle Versuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen, nach dem allgemeinen Geständnisse der Kenner, vergeblich gewesen“ (B 811)<sup>74</sup>. Ihm zufolge muss man den Satz beschränken, sofern man ihn nicht aufgeben wolle. In diesem kritischen Zusammenhang verfolgte Kant ein doppeltes Ziel: Die Beweisbarkeit und der Geltungsumfang sind auf den Bereich der möglichen Erfahrung zu beschränken. Dadurch, dass Kant den Satz ins transzendente Programm aufnahm, zeigte er, dass die unbegrenzte Geltung desselben dogmatisch und unmöglich ist und dass daher ein Beweis desselben in irgendeinem analytischen Kontext misslingen muss.

Der Satz in der Kantischen Variante stellt sich so dar: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“ (B 232), und negativ formuliert lautet dieser so: „Nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr“ (B 280), und zwar mit der

74 Früh ist Christian August Crusius schon den Zeitgenossen dafür bekannt, dass er zur polemischen Debatte gegen Wolff um die Einschränkung der Geltung des Satzes vom Grund in Bezug auf Gottes Sein und Freiheit beiträgt. Schon in den fünfziger Jahren setzte Kant sich mit der Formulierung des Satzes auseinander, und zwar mit Crusius gegen Wolff. Hume ist sicherlich ein starker Gegner. Vermittlungsversuche liegen vor von: Baumgarten, Meier, Lambert, Platner, Jacobi, Tetens. Vgl. Stiening (2012: 7–43). Zu diesen historischen Entwicklungslinien siehe auch Kahl-Furthmann (1976: 107–122).

von Kant mehrfach betonten Einschränkung, dass aller Wechsel der Erscheinungen bloß Veränderung (der Zustände) ist, die selbst aber eine Substanz bzw. Beharrlichkeit der Zeitvorstellung als die Grundlage aller objektiven Zeitbestimmungen voraussetzt. Es ist nämlich so: Nur wenn man festsetzt, dass Veränderung lediglich im Bereich der möglichen Erfahrung, mithin durch die Zeitbestimmung, begriffen werden kann, ist es berechtigt, den Satz vom zureichenden Grunde zu behaupten. Falls die Veränderung das Entstehen oder Vergehen eines Dinges der Substanz nach, welches nicht unter Zeitbedingungen steht, in sich schließt, so würde sie gar keinen wirklichen Ursache-Wirkung-Zusammenhang aussprechen. Diese Bestimmung der Veränderung entspricht der Anwendungsregel der Kausalitätskategorie, wozu man die Zeitbestimmungen (Schemata) als sinnliche Bedingung benötigt. Für das, was schlechterdings entsteht oder vergeht, muss hingehen eine leere Zeit gedacht werden. Dies übersteigt sichtlich den Bereich des Gebrauchs der Kategorien. Um dies zu vermeiden, hielt Kant also fest, dass nur mit Bezug auf die Zeit eine Veränderung ein möglicher Gegenstand der Erfahrung sein könne, auf den die Kategorien a priori bezogen werden können. Dazu führte Kant in der KrV eine ausreichende Erklärung mit fortschreitenden Argumenten aus, die miteinander zusammenhängen.

(i) Schon in der transzendentalen Erörterung der Zeit, der *Ästhetik*, präzisiert er den Begriff von Veränderung deutlich: Der Begriff der Veränderung, einschließlich der Bewegung (d.i. der Veränderung des Ortes), ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich (B 48). Denn nur unter der Bedingung der Zeit als Form des inneren Sinnes, mithin als eine notwendige Vorstellung aller Anschauungen, können Erscheinungen als in der Zeit nacheinander folgend oder zugleich vorgestellt werden. Ihrer Bedeutung gemäß erfordert jede Veränderung die Verknüpfung zweier kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate in einem und demselben Subjekt. Dies geschieht aber nur dadurch, dass die beiden Bestimmungen in der Zeit bzw. in den verschiedenen Zeitteilen einer und derselben Zeit, und zwar auf die Weise der Sukzession anzutreffen sind. So muss Veränderung die notwendige Zeitvorstellung a priori voraussetzen, sonst würde die Verknüpfung ihrer beiden entgegengesetzten Bestimmungen unbegreiflich sein.

Die Möglichkeit des Veränderungsbegriffes erklärt sich demnach vor allem aus der apriorischen Notwendigkeit der Zeit und ihrem apriorischen Axiom, nach welchem die Zeit als eine Dimension bestimmt wird, deren verschiedene Teile sukzessiv, nicht aber zugleich sind. Allerdings ist die Verknüpfung der entgegengesetzten Bestimmungen einer Veränderung nicht der passiven Zeitvorstellung selbst zu verdanken. Was diese Verknüpfung betrifft, ist eigentlich die spontane Fähigkeit des Verstandes.

(ii) So entwickelt sich die Erklärung des Veränderungsbegriffes weiter in der *Analytik der Grundsätze der transzendentalen Logik*. Danach wird er im Hinblick auf die Synthesis des Verstandes durchgeführt. Es geht dabei um die Kategorie der Substanz, mithin um das Verhältnis des Prinzips der Beharrlichkeit zum Kausalprinzip. Dieses wird teils in der ersten Analogie, teils in der letzten Hälfte der zweiten Analogie (B 249–254) behandelt. Ausgehend von der Beharrlichkeit wird die „Berichtigung“ des Veränderungsbegriffes vorgenommen (B 231). In Ansehung der in der Erfahrung gegebenen kausalen Beziehung führt aber die Kausalität durch den Begriff von Handlung sowie Kraft auf den Begriff der Substanz.

Wie schon gesagt, gilt die Folge (nacheinander) der Erscheinungen nur als eine Bestimmung des Daseins derselben in der Zeit (selbst als eine Vorstellung). Sie bezieht sich nämlich bloß auf ein Zeitverhältnis als einen Modus der Zeit selbst. Falls die Nacheinanderfolge als die Zeit selbst angesehen wird, so argumentierte Kant, müsste wieder eine andere Zeit gedacht werden, die diese Folge ermöglicht (B 226). Um den Zirkelschluss zu vermeiden, muss die Zeit selbst sich nach Kant nicht verlaufen. Vielmehr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren in ihr. Das heißt, dass die Zeit eine beharrliche und bleibende Form aller in ihr wandelbaren Mannigfaltigen ist. Aber sofern sie selbst uns nicht wahrnehmbar ist, muss man annehmen, dass es in den Erscheinungen bzw. Gegenständen der möglichen Erfahrung, etwas Reales gibt, dem die Beharrlichkeit zukommt, die „überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsel und aller Begleitung“ ausdrückt (B 226). Diese Beharrlichkeit des Realen in der Zeit wird durch die schematisierte Kategorie der Substanz ausgesagt, die eine Vorstellung als „das Substratum der empirischen



Vorstellung der Zeit selbst“ ist, insofern allein dadurch alle Zeitverhältnisse, mithin empirische Zeitbestimmungen möglich sind. In diesem Sinn gilt die Substanz als die Bedingung jeder Synthesis der Wahrnehmungen eines Zeitverhältnisses und folglich als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und ihrer Gegenstände. So lässt sich die Kategorie der Substanz nur kraft dieser Beharrlichkeit (Schema) auf Erscheinungen anwenden. Die Substanz in der Erscheinung ist, dem Schema gemäß, daher sicherlich ein Beharrliches. Dies ist ein tautologischer Satz. Aber Kant sagte ferner, dass ein Beharrliches respektive die Substanz (das Phänomen), nichts anders als „der Gegenstand selbst“ (B 227), folglich nur als beharrliche „Materie“ zu verstehen ist (B 278). Sofern die Substanz die Beständigkeit der Zeitvorstellung selbst besagt, gehört alles, was in ihr wechselt oder wechseln kann, bloß unter objektive Zeitbestimmungen, mithin zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen notwendig existieren.

Da die Veränderung ihrer Bedeutung nach die Zeitbestimmung der Nacheinanderfolge erfordert, kann sie nur auf diese Weise bzw. an dem Wechseln der Erscheinungen als Modus (Zustände) der Existenz der Substanz erkannt werden. Dabei wird die Einheit der Zeit vorausgesetzt. Demnach gibt es in den Erscheinungen kein Entstehen oder Vergehen im schlechthinnigen Sinn. Sobald man hingegen annimmt, dass ein neues Ding, d.h. der Substanz nach, entsteht, so würde die Einheit der Zeit, in der die sukzessiven mannigfaltigen Erscheinungen durch die Synthesis der Apprehension wahrgenommen werden, unterbrochen. Folglich würde die Einheit der Erfahrung nicht mehr möglich sein (B 229). Die Substanz entsteht oder vergeht nicht. Jederzeit bleibt sie selbst als ein Unwandelbares im Dasein. So erhellt sich, dass Veränderung nur an Substanzen wahrnehmbar ist, indem zwei entgegengesetzte Zustände derselben nach der Regel der Kausalität in der Vorstellung der Einheit der Zeit auf sukzessive Weise verknüpft werden.

Als Folgerung demonstriert das Prinzip der Beharrlichkeit, dass jede Veränderung, um Gegenstand der Erfahrung sein zu können, die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit voraussetzen muss. Insofern ist das Kausalprinzip nur durch das Prinzip der Beharrlichkeit begreiflich. Jedoch dient unsere Vorstellung der Beharrlichkeit des Realen (die schematisierte Kategorie der Substanz) bloß als die notwendige Bedin-

gung eines Gegenstandes der Erfahrung, unter der Erscheinungen im Dasein den verschiedenen Zeitverhältnissen nach bestimmt werden können. Dadurch erscheint noch kein Gegenstand, dessen Zeitverhältnis festgestellt wird. Man kann sich nämlich nicht entscheiden, auf welche Weise die Substanz in Erscheinung tritt. So ist es nötig, „das empirische Kriterium dieser notwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Substantialität der Erscheinungen“ zu suchen (B 232).

Die Antwort findet sich in der zweiten Analogie. Kant zufolge lässt sich eine Substanz in der Erscheinung nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern „besser und leichter durch Handlung“ erweisen (B 249). Aus dem Begriff der Handlung, die das Verhältnis eines Subjekts der Kausalität zur Wirkung bedeutet, wird auf die Beharrlichkeit des Handelnden geschlossen. Das Beweisverfahren lautet:

- i. Alles, was geschieht (als ein Wechsel der Erscheinung), ist eine Wirkung, die der Zeitfolge nach durch ein Vorhergehendes als Ursache bestimmt wird.
- ii. Es muss nach dem Kausalgesetz eine Handlung der Grund des Geschehens sein, die demselben in der Zeitreihe vorhergeht und dasselbe verwirklicht.
- iii. Die Handlung besteht aber keinesfalls in dem Subjekt, das selbst wechselnd und handelnd ist, weil sonst für denjenigen immer wieder eine andere Handlung vorausgesetzt werden müsse. Wäre es dieser Fall, dann würde alles, was geschieht, nur als Selbstursache, d.h. Ursache für sein eigenes Geschehen, aber nicht mehr als Wirkung einer vorhergehenden Handlung angesehen. Dies ist logisch widersinnig und steht dem Kausalgesetz der Zeitfolge nach entgegen.
- iv. Die einzige Möglichkeit besteht also darin, dass die Handlung im Subjekt, das als Substanz in der Erscheinung beharrt, geschieht. So lässt sich die Substanz mittels der Handlung als ein hinreichendes empirisches Kriterium erweisen.

Aus diesem Argument ergibt sich die ähnliche Folgerung wie bei der ersten Analogie: Im Bereich der Erscheinungen kann die letzte Substanz der Kausalität selbst nicht entstehen und vergehen. Aller Wechsel

der Erscheinungen ist insgesamt bloß Veränderung, die sich als sukzessives Sein und Nichtsein der Bestimmungen (Zustände) der Substanz darstellt. In der ersten Analogie erklärt dies sich von der schematisierten Substanzkategorie her als eine notwendige Bedingung aller wechselnden Erscheinungen, mithin der Möglichkeit des Veränderungsbegriffes. Hier wird es im Hinblick auf die wirklich gegebenen Ursache-Wirkung-Zusammenhänge dargelegt. Es zeigt sich, dass die enge Beziehung zwischen beiden Prinzipien, Beharrlichkeit und Kausalität in zweierlei Sicht betrachtet werden soll. Dem Kausalprinzip nach ist die Zeitfolge der Erscheinung das empirische Kriterium dessen, dass eine Wirkung auf die Ursache folgt. Solche Zeitfolge der Erscheinungen setzt bereits die apriorische notwendige Beharrlichkeit der Zeitvorstellung als Bedingung ihrer Synthesis voraus. Aber die Substanz in den Erscheinungen, die sich in der beharrlichen Zeit ausdrückt, wird wiederum im gegebenen Ursache-Wirkung-Zusammenhang als Subjekt der Kausalität, das die Handlung enthält, erwiesen. Kant sah dies als einen sicheren Schluss der Beziehung zwischen der Zeit und der Kausalität an, wodurch die empirische Notwendigkeit im Dasein gesichert wird, demzufolge die Einheit der Erfahrung. Damit wird eine Reihe der Veränderungen bzw. eine Reihe der möglichen Wahrnehmungen der Zeitfolge nach durch die kontinuierlichen Handlungen der Kausalität hervorgebracht. Darin gibt es keinen „Ursprung aus Nichts“, mithin keine „Schöpfung“ als Ursache solchen Ursprungs (B 251). Ein jedes Geschehene setzt als Wirkung ein anderes voraus. Eine *CAUSA SUI* ist nicht denkbar, insofern die Annahme derselben die Einheit der Zeit zerstören und somit die Erfahrung eines Gegenstandes unmöglich sein würde. So ist festzustellen, dass der Satz des zureichenden Grundes, sofern er für alles Geschehene gültig sein soll, mit der Bestimmung der Einheit der Zeit als allgemeine Bedingung möglicher Erfahrung erkannt werden muss.

(iii) Ferner erklärt sich aus dem Verhältnis der Substanz zur Veränderung auch der Begriff von der Notwendigkeit der Existenz, mithin die Möglichkeit der Natur (B 279 ff.). Hier ist die Rede von der Annahme der Notwendigkeit der Natur unter Bezug auf Substantialität und Kausalität in den Erscheinungen. Wir begreifen Natur im Allgemeinen mittels des Begriffes der Notwendigkeit. Laut der zweiten Analogie ist alles,

was notwendig entsteht und existiert – dies ist es eben, was man unter Natursache überhaupt versteht – dem Kausalprinzip unterworfen. Aber was ist mit dem Begriff eines notwendig Existierenden oder seinem Gegenteil, d.h. eines Zufälligen genau gemeint? Die Antwort gibt das (dritte) Postulat des empirischen Denkens überhaupt.

Man muss vor allem die Begriffsbestimmung eines Gegenstandes von der Notwendigkeit sowie Existenz desselben unterscheiden. Der reine Begriff der Notwendigkeit als einer Modalitätskategorie vermehrt gar nicht den Begriffsinhalt als Bestimmung eines Gegenstandes, sondern geht bloß auf das Verhältnis des Erkenntnisvermögens zu dem Gegenstand. Wer die Notwendigkeit eines Dings in Betracht zieht, fragt sich also nur, wie sich unser Verstand zum Ding verhält, ohne seine Bestimmung zu betrachten. Notwendigkeit (auch Zufälligkeit) gehört zu keiner Bestimmung, die einem Gegenstand beigelegt wird. Daneben ist in einem bloßen Begriff des Dinges gar kein Charakter seines Daseins enthalten. Letzteres bezieht sich jederzeit auf die Wirklichkeit bzw. das Gegebene in der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist also, sofern sie vor dem empirischen Begriff eines Dinges vorhergeht und demselben den Stoff gibt, der einzige Charakter des Daseins, dadurch dem Begriff die Wirklichkeit zukommen kann. So kann etwas, das notwendig existiert oder (in der Zukunft) notwendig existieren kann, weder aus der Begriffsanalyse erkannt noch vor den gegebenen Wahrnehmungen konstruiert werden. Die Frage stellt sich also, wie die Annahme der notwendigen Existenz einer Sache überhaupt möglich ist.

Diese ist mit Bezug auf unser Erkenntnisvermögen zu betrachten. Kant zufolge ist der reine Verstand als ein Erkenntnisvermögen a priori doch in der Lage, die Existenz eines Dinges zu aller Zeit (d.i. eben die schematisierte Notwendigkeit) in einer komparativen Weise, d.h. mittels des Zusammenhangs mit einer schon gegebenen Wahrnehmung, a priori zu erkennen, indem man nach den Grundsätzen der Analogie von der wirklichen Wahrnehmung zu der möglichen Wahrnehmung übergeht. Dazu bedarf man also des Kausalschlusses, durch den man der Zeitfolge nach von einem gegebenen Dasein als Ursache auf ein anderes als Wirkung schließen kann. Sofern solches Schließen dem Verknüpfungsprinzip des reinen Verstandes entspricht, welches das Dasein der Erscheinungen in Ansehung ihres Zeitverhältnisses a priori

bestimmt, kann es als ein notwendig gültiger Schluss angesehen werden. Insofern betrifft die Notwendigkeit der Existenz nur den dynamischen Grundsatz der Kausalität. Ohne Hilfe der kausalen Verhältnisse würde kein Dasein unter der Bedingung der gegebenen Erscheinung für notwendig gehalten werden.

Auf das Kausalprinzips gründet sich demnach der Grundsatz der notwendigen Existenz: „Alles, was geschieht, ist hypothetisch notwendig“. Wir müssen diesen Satz nach Kant als den Bezugspunkt der „Natur“, in der Notwendigkeit gedacht wird, ansehen: „Das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d.i. einer Regel des notwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden würde“ (B 280).<sup>75</sup> Auf solche Weise macht das Kausalprinzip einerseits die Natur möglich, beschränkt aber andererseits die Notwendigkeit derselben auf die Reihe der Erscheinungen. Denn es ist daraus klar zu ersehen, dass wir nur kraft dieses Prinzips die Notwendigkeit der Wirkungen in der Natur, welche auf die bereits gegebenen Ursachen folgen, a priori erkennen können. Das heißt, dass diese sogenannte Naturnotwendigkeit bloß in einer „hypothetischen“ Art, d.h. als eine bedingte Notwendigkeit zu begreifen ist. Kant will also betonen, dass das Kriterium der Notwendigkeit in den allgemeinen Gesetzen der möglichen Erfahrung besteht. Der Begriff eines notwendigen Existierenden ist lediglich mit Beschränkung auf die mögliche Erfahrung begreiflich und wird allenfalls von einem der Zeitfolge nach Vorhergehenden bedingt. Sobald man das Feld der Erscheinungen übersteigt, so würde kein Geschehenes für notwendig gehalten werden, weil die kausale Verknüpfung entfallen würde, der jedes Geschehen unterworfen ist.

<sup>75</sup> In diesem Kontext erfolgt eine besondere Relation zwischen Kausalität, Veränderung und Modalität. Der Begriff der Veränderung bezieht sich sowohl auf die Kategorie der Kausalität, als auch auf die der Modalität. Der kausale Zusammenhang der Erscheinungen zeigt sich immer in der Veränderung. Und solange die Modalität mit Bezug auf das Kausalprinzip, und zwar in Hinblick auf den dynamischen Zusammenhang der Erscheinungen betrachtet wird, muß Veränderung (sowie Entstehen und Vergehen) auch auf die Modalität bezogen werden. In der Gliederung der Kategorie (KrV § 10) sieht Kant Veränderung als einen der abgeleiteten Verstandesbegriffe a (d.i. Prädikabilien) an, die unter die Kategorie der Modalität gehört. Vgl. B 108.

Auf der Seite des Kausalprinzips kann auch festgestellt werden, dass es in der Reihe der Erscheinungen kein absolut notwendig Existierendes gibt, welches außer der Einheit der Erfahrung steht. In einer solchen Reihe wird Notwendigkeit nur dadurch gedacht, dass unsere Erfahrung, d.h. empirische Erkenntnis, notwendig d.h., der Regel a priori nach, von dem Dasein einer Erscheinung zu dem einer anderen, und zwar von Ursachen zu Wirkungen fortschreitet. Der Zuwachs der Naturerkenntnis ist demnach möglich bloß als die Ausdehnung der Bestimmungen des inneren Sinnes mittels des Fortganges der möglichen Wahrnehmungen, der nach dem dynamischen Gesetz der Kausalität in der allgemeinen Zeit erfolgt. Alles, was existiert, wird daher in einer und derselben Zeit begriffen, insofern die Zeit als die formale Bedingung a priori von der Möglichkeit eines kontinuierlichen Fortschrittes von einem Existierenden zu dem Folgenden gilt. Dies wird durch die Tätigkeit des reinen Verstandes mittels der Einheit der Apperzeption als Grund der Einheit a priori aller Anschauungen zustande gebracht. Dadurch, dass der Verstand den Grundsätzen der Analogie gemäß allen Erscheinungen eine Einheit a priori gibt, ist es möglich, dass alle Erscheinungen in einer „Natur“ liegen.

Natur gilt aus dieser Sicht als nichts anderes als der notwendige Zusammenhang aller Erscheinungen ihrem Dasein nach, deren Notwendigkeit durch das dynamische Kausalprinzip begriffen wird. Es erhellt, dass der Naturbereich nicht weiter ist als der Bereich der möglichen Erfahrung, in der kein schlechthinniges Entstehen oder Vergehen zulässig ist. Die ganze Naturnotwendigkeit steht im Zeitverhältnis, mithin miteinander im Zusammenhang, und ist daher nicht an sich notwendig, vielmehr bloß bedingt notwendig. Dies führt ferner zum Verständnis der zufälligen Dinge und die damit verbundene Reflexion des Satzes „alles Zufällige hat eine zureichende Ursache“. Der Naturnotwendigkeit entsprechend ist etwas Zufälliges im absoluten Sinn nach Kant von der Natur ausgeschlossen. Der Begriff eines Zufälligen, darunter man „dessen Nichtsein sei möglich“ versteht, ist zwar logisch selbstverständlich, aber nicht hinreichend zur realen Möglichkeit (B 302). Kant fragt nämlich nach der objektiven Realität eines solchen Begriffes. Die Schwierigkeit liegt besonders darin, wie unsere Erfahrung feststellen kann, etwas Wirkliches bestehe, das irgendeinmal nicht gewesen

sei. Aus der bloßen „Möglichkeit des Nichtseins“, die zwar im Denken keinen Widerspruch hervorruft, kann man gar nichts Reales schließen.

Kant zufolge ist diese Möglichkeit des Nichtseins allein vermittels des Veränderungsbegriffes begreiflich. Wir können dieselbe vor allem in die Möglichkeit der Verknüpfung der entgegengesetzten Bestimmungen vom Sein und Nichtsein in einem Subjekt transformieren. Denn solange wir ein Beispiel für einen zufälligen Gegenstand suchen müssen, sind wir genötigt, dessen Nichtsein in einer Zeit festzustellen. Um solches Nichtsein näher zu verstehen, muss angenommen werden, dass er wohl vorher (oder nachher) bzw. in einem anderen Zeitpunkt steht. Nur in verschiedenen Zeiten können das Sein und Nichtsein einer Sache angetroffen werden. Aber falls dieser Gegenstand an sich, d.h. der Substanz nach, entstehen (oder vergehen) würde, so könnte ihm gar keine Zeitstelle in der Sukzession beigelegt werden. So bleibt die einzige Möglichkeit übrig, seine Zufälligkeit bloß in Form der Veränderung bzw. ein sukzessives Sein und Nichtsein der Bestimmungen (Zustände) der Substanz zu erfassen. Die zeitliche Sukzession in einer Veränderung ist das Merkmal eines objektiv Zufälligen, ohne die das Nichtsein unvorstellbar ist. Folglich ist der Begriff der Zufälligkeit leer.

Da jede Veränderung durch eine Ursache geschieht, setzt alles Zufällige im Sinn der wechselnden Erscheinungen eine Ursache voraus. In diesem Verstand gehört alle objektive Zufälligkeit unter Veränderungen dem Kausalprinzip nach. Die Möglichkeit des Nichtseins, die sein Begriff verlangt, bedeutet nichts anders als den Zustand, der in der Veränderung durch einen neuen Zustand ersetzt werden mag. Ein jedes Zufällige, das objektiv wahr ist, kann nur empirisch sein. Es muss die Veränderung sein, die solche Zufälligkeit beweist, nicht aber umgekehrt. So stellte Kant fest, dass wir in der Tat nur die empirische Zufälligkeit bzw. etwas, was nur als Folge eines anderen existieren kann, erkennen können. In der Reihe der Erscheinungen ist der Inhalt der Veränderung, d.i. das, was durch irgendein Glied verändert wird, immer zufällig, weil er von dem abhängt, was in unserer Wahrnehmung angetroffen wird. Vor dem, was uns in der Wahrnehmung gegeben wird, kann kein Inhalt erkannt werden. Hingegen ist eine jede Veränderung der Form nach notwendig, nämlich in Ansehung der Bedingungen, unter welchen sie allein geschieht. Nur so ist die Sukzession der Zustände selbst (als das

Geschehene) a priori erkennbar, und zwar übereinstimmend mit dem Kausalgesetz und der Zeitbedingung. Alles objektiv empirische Zufällige liegt also in diesem Verstand in der kausalen Reihe der Erscheinungen und ist den notwendigen Bestimmungen des dynamischen Grundsatzes der Kausalität unterworfen.

Die Zufälligkeit lässt sich in der kritischen Philosophie also in zwei Hinsichten betrachten: als eine bloße Modalitätskategorie und mit Bezug auf die Relationskategorien. Nur im letzten Fall ist Zufälligkeit für das Erkenntnisvermögen verständlich: Sofern jede Veränderung eine Ursache voraussetzen muss, bzw., deren Nichtsein möglich ist, wird die Zufälligkeit eben daraus erkannt, dass „etwas nur als Wirkung einer Ursache existieren kann“ (B 291). Zu bemerken ist, dass Notwendigkeit und Zufälligkeit beide tatsächlich an dem, was im Erfahrungsfeld geschieht, als Folge eines Vorhergehenden in der Zeitreihe erkannt werden können, weil weder die unbedingte Möglichkeit noch die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz eines Dings in Ansehung der Einheit der Erfahrung vorstellbar ist. Der Satz, alles Zufällige hat eine Ursache, ist ungültig, weil die Behauptung falsch ist, dass es eine Zeit gegeben habe, wo es nicht bestanden habe. Die Zeitbedingung ist eine Einschränkung der Zufälligkeit sowie der Notwendigkeit. Demnach existiert in der Natur einfach kein Zufälliges oder Notwendiges in einem absoluten Sinn. Hingegen kann man beides behaupten, dass alles bedingte Notwendige, oder gleichfalls, alles empirisch gefasste Zufällige, eine Ursache der Zeitfolge nach voraussetzt. Daraus ergibt sich der allgemein gültige Satz, welcher laut Kant angemessen so formuliert werden muss: „nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr (*in mundo non datur casus*)“, und dieser ist kein anderer als der Satz der bedingten Notwendigkeit, der so lautet: „keine Notwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Notwendigkeit (*non datur fatum*)“ (B 280).

Kant betrachtete diese beiden Sätze, die mit dem Kausalgesetz im Zusammenhang stehen, als das Naturgesetz a priori. Diese sind die Gesetze, „durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes“ (B 281). Der reine Verstand ist nämlich die Quelle der Gesetzmäßigkeit der Natur, sofern alle Erscheinungen den



dynamischen Grundsätzen des Verstandes unterstehen. Dadurch wird Erfahrung als „Inbegriff aller Erkenntnis“ konstituiert (B 296). Dabei zeigt sich eine besondere Beziehung zwischen Modalität und Kausalität. Die Modalität fügt einerseits der kausalen Bestimmung der Erscheinungen den Begriff der Notwendigkeit hinzu, und unterwirft alle Veränderung dem Gesetz des notwendigen Daseins, folglich etabliert sie die „Naturnotwendigkeit“. Andererseits sind die Modalitätskategorien der Notwendigkeit und Zufälligkeit allein unter Bezug auf die Kausalität nachvollziehbar, und zwar allein bedingterweise. Dieses Theorem entwickelt sich aus den dynamischen Grundsätzen der Beharrlichkeit und der Kontinuität der Kausalität. Alles, was real existiert und uns erscheint, wird nur in dem Beharrlichen als unveränderter Grundlage aller Veränderungen angetroffen, weil die Notwendigkeit der Existenz nur im dynamischen Kausalzusammenhang erkennbar ist, indem man von einem Gegenstand und dessen Dasein auf das Dasein des anderen schließt. Da die allgemeine Zeit unter dynamischen Grundsätzen des Verstandes alles Dasein in sich begreift, ist kein „Vakuum“ in der Einheit der Erfahrung zulässig, d.h. zeitlich kein Absprung in der Reihe der Veränderung, räumlich keine Lücke zwischen zwei Erscheinungen<sup>76</sup>.

Insofern setzt ein jedes, was in der Natur notwendig existiert oder existieren wird, doch einen zureichenden bzw. bestimmenden Grund voraus, welcher nichts anders als etwas Vorhergehendes eines darauf Folgenden (als Geschehenes) seinem Dasein nach notwendig, d.i. gemäß einer Verstandesregel in der Zeit bestimmt. Der Satz vom zureichenden Grund ist also nach Kant nichts Weiteres als „Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit“. Dessen Begründung liegt, wie Kant in der zweiten Analogie kurz darlegt, nur darin, dass eine Regel der Synthesis der Apprehension in der Wahrnehmung der sukzessiven Erscheinungen enthalten ist, dadurch

76 Letztere, Lücke und Kluft (*non datur hiatus*) bezieht sich auch auf wechselseitige Kausalität (3. Analogie), mithin das Zugleichsein der Erscheinung in der Zeit, die aus dem Grundsatz der Kausalität erkennbar ist. Demgemäß muss jede Substanz in der Erscheinung die Kausalität gewisser Bestimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Kausalität der andern in sich enthalten, d.i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft stehen. Vgl. B 260 f.

die Sukzession für notwendig, d.h. in einer nichtumkehrbaren Weise, geschehen muss. Sowohl der Geltungsstatus wie auch die Beweisbarkeit dieses Satzes sollen nach Kant streng beschränkt werden. Die Kritik liefert diesen in seiner Zeit umstrittenen Punkten eine eindeutige Antwort.

Bezüglich der Beweisbarkeit muss der Beweis des Satzes vom Grund die Forderung der synthetischen Erkenntnis a priori völlig erfüllen. Die objektive Realität des Begriffs des Grundes (sowie des verwandten Begriffes der Kausalität) ist nach Kant unbeweisbar. Sofern wir ihn aber als einen reinen Verstandesbegriff für die Empirie wollen gelten lassen, benötigen wir einen plausiblen Beweis. Kants Diagnose zufolge scheiterten in der Vergangenheit alle Versuche der Beweise dieses Satz durch die bloße Analyse der Begriffe, durch welche dem Begriff eine scheinbare unlimitierte objektive Realität zukommt. Ein jedes synthetische Urteil a priori verlangt, die Beziehung zwischen Vorstellungen und Gegenständen in Betracht zu ziehen. Dementsprechend muss man für den Beweisgrund eines transzendentalen Satzes gemäß Kant bloß von einem Begriff ausgehen, um „die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe“ darzulegen (B 815). Die nach Kant einzige richtige Beweismethode des Satzes des zureichenden Grundes bzw. des Satzes, alles, was geschieht, hat eine Ursache, lautet also: Ausgehend vom Begriff des Geschehens überhaupt fragen wir nach der Bedingung der Möglichkeit seines Gegenstandes, und diese erweist sich als die notwendige Bestimmung des Daseins der Erscheinungen in der Zeit, die auf einer Synthesis der reinen Einbildungskraft nach dem Gesetz der Kausalität gegründet ist. Damit ergibt sich, dass nur auf diese Weise dem Begriff des Geschehens ein Gegenstand in der mannigfaltigen Erscheinung bestimmt werden kann und unsere Vorstellung desselben objektive Gültigkeit gewinnt. Dies ist der einzigmögliche Beweisgrund des transzendentalen Satzes, insofern widrigenfalls keine Erfahrung möglich ist.

Selbst wenn man von dem Begriff eines Zufälligen ausgeht, wird man denselben Beweisgrund entdecken, weil die Zufälligkeit, wie oben gezeigt, nur bei dem angetroffen wird, was geschieht. Durch irgendeine Begriffsanalyse, ungeachtet der Quelle des Gegenstandes, ist der Versuch eines Beweises vergeblich. Denn der Satz der Kausalität hat gar keinen Charakter der analytischen Urteile. In der Erfahrungserkenntnis

eines kausalen Zusammenhangs stellt sich keine Wirkung als ein Prädikat dar, das in einem Subjekt enthalten ist. Die Wirkung ist nicht einfach das Prädikat der Ursache, sondern dasjenige, das von der Ursache ganz verschieden ist. Daher geht es hierbei nicht um die einfache logische Ableitung des Gleichartigen, sondern um die Synthesis des Ungleichartigen, und zwar die Verknüpfung von zwei Existierenden, die sich auf das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige bezieht. Diese Verknüpfung des Ungleichartigen benötigt, wie Kant mehrfach betonte, die allgemeine transzendente Zeitbestimmung als Vermittlung der sinnlichen und intellektuellen Vorstellungen.<sup>77</sup> Somit ist sie allein kraft der dynamischen Grundsätze denkbar. So ist die Beweisbarkeit des Satzes der Kausalität nach Kant verbunden mit der Annahme der Synthetizität der Erkenntnis, nach der die objektive Realität des reinen Kausalitätsbegriffes als ein ursprünglicher, nichtableitbarer Verhältnisbegriff von der Anwendung auf Erscheinungen abhängt. Indessen gibt es keine weitere Alternative, den Satz zu beweisen, als in solcher transzendentalen Weise.

Dementsprechend wird auch der Geltungsstatus des Satzes vom Grunde festgestellt. Nur im Bereich der möglichen Erfahrung ist man berechtigt, dem Satz Allgemeingültigkeit zuzuschreiben. Das heißt auch, dass er allein a priori unter Bezug auf Erscheinungen objektive Bedeutung haben kann. Dabei ist der Begriff der Veränderung schwerwiegend. Eben auf die Veränderungen, die nur durch und in der Zeit möglich sind, baut sich die klare objektive Bedeutung des Satzes der Kausalität auf. Bei den Veränderungen gehören Grund und Folge beide zur möglichen

77 Die synthetische Bedeutung des Satzes vom zureichenden Grund kann als die größte Leistung der kritischen Kausalitätstheorie angesehen werden. In der vorkritischen *Nova dilucidatio* (1755) formulierte Kant den Begriff des Grundes noch als das, woraus ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt wird, demnach ist der zureichende Grund ein bestimmender Grund. Allerdings erwähnte er schon die Differenzierung in verschiedene Arten von Gründen. Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten von Gründen (v.a. den logischen und realen) führte schließlich zur Reflexion der dynamischen Kausalität (d.i. der kausalen Verbindung zwischen zwei Existierenden). Erst in der KrV fand er eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Wesen der synthetischen Verbindung der Existierenden. Vgl. Weidemann „Grund“, in Kant-Lexikon (2015: 934–944). Vgl. ferner Longuenesse (2001: 66–86). Die Kantische Entdeckung der synthetischen Bedeutung des Satzes vom zureichenden Grund werden wir im vierten Kapitel noch genauer, und zwar im Vergleich zu der Auffassung Flatts betrachten.

Erfahrung, mithin zur Welt. Dadurch ist alles, was in der Welt geschieht, die Folge eines Vorhergehenden in der Zeit, dem selbst wieder ein anderes vorausgeht. Es gibt darin keine isolierte Grund-Substanz, die für sich ist. Vielmehr muss eine jede sich zu einer anderen in der Zeit verhalten. Die Einschränkung des Satzes vom Grund liegt darin, dass der apriorische Begriff von Grund oder Ursache bloß als ein Verhältnisbegriff zu verstehen ist, der sich in der Wirklichkeit auf eine reale Beziehung bezieht, demgemäß als das von gegebenen Wirkungen untrennbare Erkenntnismoment, das eine Reihe der Erscheinungen der Zeitreihe nach bzw. eine Reihe der Veränderungen ausmacht. Eine jede objektive Veränderung zeigt, sofern sie als ein sukzessives Sein und Nichtsein der Erscheinungen in der Zeit dargestellt wird, das empirische Kausalgesetz an, welches wieder den dynamischen Grundsatz der Kausalität voraussetzt. Der Begriff der Veränderung erlaubt die Anwendung des apriorischen Kausalgesetzes, sofern sie der Form nach mit der Zeit und der Zeitfolge als Zeitbestimmung in einem notwendigen Zusammenhang steht, und folglich auf Bestimmungen des Daseins aller in ihr gegebenen Erscheinungen bezogen wird. Der Begriff in diesem Verstand besagt bereits die Einschränkung des allgemeinen Satzes der Kausalität. Durch die oben gezeigten dreierlei Verhältnisse, nämlich der Veränderung zur Zeitfolge, zur Substanz, und schließlich zur Naturnotwendigkeit, wird solche Einschränkung allmählich ans Licht gebracht. Die Veränderung unter Bezug auf die apriorische Zeitauffassung führt auf die Behauptung der Einheit der Erfahrung, worauf Kant den Satz vom zureichenden Grund begrenzte. Im Gegensatz zum Begriff der Veränderung steht, wie oben gezeigt, der Begriff der „Schöpfung“, die außerhalb der ganzen Zeitreihe als Grund des Ursprungs aus Nichts im schlechthinnigen Sinn zu verstehen ist. Sofern diese die Einheit der Erfahrung zerstört, ist sie in der „Natur“ nicht anwendbar. So können wir über die Einschränkung des Satzes vom zureichenden Grund in Bezug auf Beharrlichkeit der Zeit und Kontinuität der Veränderung sprechen: Wo kein absolutes Entstehen und Vergehen geschieht, da werden alle Erscheinungen zu einer Natur vereint. Da gilt das transzendente Kausalprinzip. Der Satz des zureichenden Grundes reduziert sich demnach bloß auf den Grundsatz der möglichen Erfahrung in Ansehung dessen, dass alle Veränderungen nach der Verknüpfung der Ursache und Wirkung geschehen.

Kurz gefasst besteht Kants Bemühung der Einschränkung des Satzes der Kausalität in der Kritik einerseits in der transzendentalen Deduktion, die auf die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis hin orientiert ist, andererseits in dem Nachweis, dass die Behauptung der unbegrenzten Geltung der Kausalität unbegründet ist. Erstere wird in der Analytik bereits verrichtet. Letztere entwickelt sich weiter in der Dialektik bzw. der dritten und vierten Antinomie. Ein kurzer Rückblick auf die wichtigsten argumentativen Momente der Deduktion kann, wie folgt, dargestellt werden: 1) Jede Veränderung der Form nach stellt sich als eine zeitliche Sukzession der Erscheinungen dar, so setzt sie eine objektive Zeitbestimmung voraus. 2) Ohne die apriorische Einheit der Zeit, die auf dem Grundsatz der Einheit der transzendentalen Apperzeption beruht, würde keine Sukzession als objektive Zeitbestimmung möglich sein. 3) Die Kausalitätskategorie bestimmt unter der Einheit der Apperzeption die Zeitstelle der Erscheinungen in der Synthesis der Apprehension. Damit wird die Sukzession der Erscheinung objektiv und die Kausalitätskategorie ist also die Bedingung der möglichen Erfahrung des Geschehens. 4) Die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist zugleich die der Gegenstände der Erfahrung. So ist alles Geschehen in der Form der Veränderung dem Grundsatz der Kausalität unterworfen.

Der Beweis ist also durch die Veränderung-Zeit-Apperzeption-Beziehung als Kernglied gekennzeichnet. Daraus ist klar zu ersehen, dass sich diese Beziehung auf den durch die Zeitfolge gefassten Begriff der Veränderung stützt. In der B-Fassung wird diese Bestimmung der Veränderung durch eine zusätzliche Erklärung unter dem Titel „Transzendente Erörterung des Begriffs der Zeit“ (B 48) noch mehr herausgestellt. Basiert auf diesem Verständnis der Veränderung kann erst behauptet werden, dass alle Erscheinungen in der Form der Veränderung dem transzendentalen Kausalgesetz unterworfen sind, das der Verstand mittels Einheit der Apperzeption allem in der Zeit gegebenen Mannigfaltigen vorschreibt, Unter der apriorischen Bedingung der Zeit ist alles, was in der Reihe der Veränderungen geschieht, bloß ein als bedingt notwendig aufgefasstes Existierendes. Demnach gibt es in Ansehung der Einheit der Erfahrung keinen Absprung bzw. keinen Weg zu einem Unbedingten aufzusteigen. Dies führte Kant zu einer klaren Bestimmung des Unbedingten, die er in der *Dialektik* behandelt.

Gegen Kant polemisierte Flatt aber gerade, der Begriff der Veränderung setze die Zeit gar nicht voraus, somit gehe dessen objektive Realität nicht nur auf Erscheinungen, sondern auch auf die Dinge selbst<sup>78</sup>. Die Relation zwischen Veränderung und Zeit könnte nach ihm ganz umgekehrt erklärt werden: Veränderung müsse in den Dingen an sich erfolgen und bringe damit in uns die Vorstellung der Zeit hervor. Kants Prämisse der Apriorität der Zeit sei also unbegründet. Dementsprechend hängen die verwandten Begriffe von Entstehen sowie Zufälligkeit nicht von der Zeitbedingung ab. Ausgehend von solcher Position der Zeit und Veränderung versuchte Flatt auch, die objektive Realität des Satzes vom zureichenden Grund zu beweisen, die er als den Grundsatz des Entstehens oder den der Zufälligkeit bezeichnete. Folglich solle der Grundsatz der Kausalität nicht nur für das Schließen des Daseins von einer Erscheinung auf eine andere Erscheinung, sondern auch für Dinge an sich und schließlich für das Dasein Gottes gelten. Kants schematisierte Kausalitätskategorie und ihr Grundsatz müssten also einen allgemeineren Satz der Kausalität voraussetzen. Die Frage nach dem Verhältnis der Veränderung und der Zeit schien Flatt also auch ein theoretischer Bezugspunkt zu sein, damit begann er sowohl eine Reihe von Vorwürfen gegen Kant als auch seine eigene Deduktion der Kausalität. Wir werden diese im folgenden Kapitel im Einzelnen betrachten.

78 Vgl. Flatt (2018: 342).



### 3. Kapitel. Flatts Auseinandersetzung mit Kants Kausalitätskategorie

In den *fragmentarischen Beyträgen* erhob Flatt gegen Kants Verfahren der Deduktion zwei Vorwürfe (vgl. *Beyträge*, S. 71–73):

- i. Kants Deduktion sei nicht so unabhängig vom Empirischen, wie Kant selbst behauptete.
- ii. Als Folge davon lasse sich der Begriff der transzendentalen Realität der Ursache völlig umstoßen, sodass derselbe in ein Hirngespinnst verwandelt würde, welchem in den wahrhaft wirklichen Objekten gar nichts Reelles entspreche.

Für den ersten Vorwurf nannte Flatt eine Begründung, die von zwei Fällen abhängt. a) Bei Kants Deduktion werde die Wahrheit des empirischen Urteils „es entsteht etwas“ vorausgesetzt. Dann beruhe die Richtigkeit der Kantischen Begründung bloß auf einer a priori unbeweisbaren empirischen Wahrheit des Entstehens, die zumindest von Kant nirgends erwiesen wurde. b) Falls Kant nicht jenes Urteil voraussetze, vielmehr dasselbe als schon erwiesen annehme, so würde die empirische Realität des Begriffs von Ursache, die als das Beweisziel gilt, nur hypothetisch, nicht kategorisch behauptet werden. Dies sei aber ungereimt.

Flatt neigte dem ersten Fall zu, dass Kant in seinem Beweis doch den Satz voraussetze, es entstehe etwas, und noch die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich hinzufüge bzw. seine Deduktion setze die Behauptung „es entsteht etwas“ (selbst bloß Erscheinung) als ihre Prämisse voraus. Unter Erscheinung verstand Flatt aber – mit Jacobi, gegen Kant – bloß Schein, weil ihr bei Kant nichts von Dingen selbst respektive nichts wahrhaft Wirkliches entspreche. Dies führt zu Flatts zweiten Vorwurf. Ihm zufolge hänge Kants Beweis eigentlich von der Behauptung ab, dass der Begriff von Entstehen nur insofern auf Gegenstände bezogen werde, als man Sukzession voraussetze, die auch bloß Schein sei. Es gebe für Kant außer unserer Vorstellung gar keine wirkliche, reelle Entstehung und Veränderung. Der ganze Beweis der Realität des Kausalitätsbegriffes stütze sich also auf die Voraussetzung von Schein.



Flatt zieht also die Folgerung, dass Kants Begriff von Ursache nur auf einen leeren Schein anwendbar, mithin selbst bloß ein Hirngespinnst sei.

Flatts Kommentar bezieht sich teils auf die genaue Struktur transzendentaler Beweise, der an dem Beweisprozess der Kategorien und Grundsätze a priori erkennbar ist, teils auf den wesentlichen Charakter des transzendentalen Idealismus und die daran gebundene Frage nach der Realität der Objekte außer uns. Wir wollen zuerst das methodologische Problem und danach das Problem der Realität behandeln.

### 3.1 Die apagogische Beweisart

Bezüglich der Beweismethode ist Flatt tatsächlich der Ansicht, dass Kant die Erfahrung des Entstehens bzw. das empirische Urteil über irgendein Entstehen als ein Glied seines Beweises voraussetze. Somit sei seine Deduktion nicht ganz rein, sondern immer noch empirisch. Kant könne uns also von der strengen Gewissheit und Notwendigkeit des transzendentalen Systems nicht überzeugen. Was hier damit genau gemeint ist, lässt sich anhand Flatts Interpretation der Deduktion in seiner *Metaphysischen Vorlesung* deutlicher verstehen. Ihm zufolge lässt sich die Kantische Deduktion, wie folgt, rekonstruieren: 1) Wenn die Erfahrung bzw. ein Erfahrungsurteil des Entstehens möglich sei, so müsse die Kategorie der Kausalität auf sinnliche sukzessive Gegenstände angewendet werden. 2) Nun ist das Erfahrungsurteil des Entstehens wirklich wahr. 3) Also müssen jener Begriff und sein Grundsatz auf sinnliche Gegenstände angewandt werden.<sup>79</sup> Der Satz (2) werde von Kant als der Untersatz des Beweises betrachtet, ohne dass er denselben zuvor beweise. Deswegen sei der ganze Schluss nach Flatt nichts anders als eine Hypothese und habe daher keine logische Gültigkeit. Als eine der wichtigsten Folgerung

<sup>79</sup> Vgl. Flatt (2018: 348 f.). Flatt verwendet hier „Erfahrungs-Urteil“ genau in Kants Sinn, d.i. Vorstellungen gemäß einem notwendigen Zusammenhang, welches Kategorien schon voraussetzt. Er meint, Kant habe die Möglichkeit der Erfahrungsurteile nicht vor der Deduktion bewiesen, sodass die Deduktion auf einer Hypothese der Möglichkeit der Erfahrung bzw. des Erfahrungsurteils beruhe. Im Fall des Grundsatzes der Kausalität habe Kant vor seinem Deduktionsbeweis schon die empirische Voraussetzung „es entsteht etwas“, welche nicht nur eine empirische Tatsache, sondern auch ein Erfahrungsurteil sei. Da dieses nur durch die Anwendung der Kausalitätsbegriff möglich sei, so müsse man diesem Begriff die empirische Realität zugestehen (Vgl. *Beyträge*, S. 71).

dieses Beweises, auch des transzendentalen Idealismus, ergibt sich für Flatt, dass wir durch die Kategorie keine realen Gegenstände, die außer uns an sich existieren, sondern nur unsere Vorstellungen erkennen können. Damit sei Kants transzendentales Projekt misslungen, da es den problematischen Idealismus nicht bündig überwinden könne.

Flatts Bemerkung bezüglich der Kantischen Deduktion ist uns heute wohl nicht fremd. Sie erinnert an die berühmte Debatte über das Wesen transzendentaler Argumente in Bezug auf den Realismus vor dem Hintergrund der Sprachphilosophie, auf die man bis an das Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts, etwa auf Strawson, zurückgreifen könnte. Mit dieser Debatte verbunden sind die Bemühungen um die Rekonstruktion der Kantischen transzendentalen Deduktion im semantischen analytischen Kontext sowie die Erörterungen der genauen Formen und Ziele transzendentaler Beweise mit der These über die Relation zwischen unserer tatsächlichen Erfahrung und der Denkstruktur. Ein transzendentales Argument solle in dieser Betrachtung als eine antiskeptische Beweismethode dienen respektive auf die Widerlegung des Skeptizismus bezüglich der Außenwelt zielen oder zumindest für diese bereitstehen. Wer an der Realität von Objekten außer uns bzw. an der Möglichkeit unseres Wissens über die Außenwelt zweifelt und bloß an die gegenwärtigen Eindrücke und das Bewusstsein derselben glaubt, der solle durch transzendente Argumente den Verdacht abtun können.<sup>80</sup> Der Beweisgang in dieser Betrachtung wird bekanntlich in indirekter Weise dargestellt, und verfolgt die Analyse der Erfahrung aufmerksam. Um die Kategorien als notwendige Bedingungen der möglichen Erfahrung zu rechtfertigen als ein *modus ponens*, wäre wie folgt zu formulieren:

- I. Wenn Erfahrung vorliegt (Q), so müssen Kategorien als Bedingungen a priori derselben vorausgesetzt werden (P).
- II. Es gibt Erfahrung (Q).
- III. Also P<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Zur realistischen Interpretation transzendentaler Argumente tragen v.a. Strawson, Rorty und Stroud bei. Vgl. Strawson (1959) und (1966:100–110), Rorty (1979: 77–103), Stroud (1968: 241–256).

<sup>81</sup> Vgl. Grundmann (2004: 55). Dieses Modell kann der logischen Regel gemäß auch als ein *modus tollens* geschrieben werden: (1) Wenn es keine Kategorien als Struktur a priori der Erfahrung gibt (Nicht-P), ist Erfahrung nicht möglich (Nicht-Q); (2) Es gibt Erfahrung (Q); (3) Also P.

Dieses Modell entspricht Flatts Verständnis der Struktur der kantischen Deduktion. Die Deduktion in dieser Variante wird deutlich durch ein analytisches Modell dargestellt: Der Satz III folgt logisch berechtigt aus dem hypothetischen Satz I, der aufgrund der Bestätigung vom Satz II analytisch wahr ist. Man bemerkt, dass der Satz III als Konklusion bereits im Satz I enthalten ist. Der entscheidende Schritt scheint also die Behauptung der Erfahrung (im Satz II) zu sein. Daraus erhellt, dass, sofern man die Deduktion so strukturiert, die Richtigkeit derselben völlig von der Wahrheit des Satzes II abhängen würde. Wäre der Untersatz „es gibt Erfahrung“, oder im Fall der Kausalität, wie Flatt bemerkte, das Erfahrungsurteil „es entsteht etwas“, problematisch, dann würde der ganze Beweis ungültig sein. Was Flatt bezweifelte, war gerade die Wahrheit dieses Satzes. Er hatte allerdings eine ganz verschiedene Position und Begründung, aber abstrahierte eine ähnliche analytische logische Struktur aus Kants Deduktion und verband Kants Methode des transzendentalen Idealismus auch mit der Widerlegung des Außenweltskeptizismus. Das Problem der Kantischen These über Erkenntnis a priori schien ihm Zweierlei zu sein. Zuerst könne sich Kants Deduktion angesichts ihrer empirischen Prämisse nicht ganz von der Lockeschen empirischen unterscheiden. Zweitens solle diese Prämisse, d.i. die Objektivität unserer Erfahrung des Entstehens, aus Sicht seiner Beweisstruktur gerechtfertigt werden. Kant erbringe aber keinen solchen Nachweis. Andererseits sei solche Objektivität aufgrund der fragwürdigen Trennung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich nicht überzeugend, weil sie bei Kant eigentlich unbeweisbar sei. Folglich verliere er die Schlacht gegen den problematischen Idealismus.

So stellt sich die Frage, ob Kants transzendente Beweise aus methodischer Sicht als Strategie der Rechtfertigung der Wirklichkeit der äußeren Objekte gelten soll. Dazu müssen wir aber zuvor nachsehen, ob Kants Beweis so abstrakt beschreiben werden kann. Wäre die Rechtfertigung der apriorischen Erkenntnis als notwendige Bedingung der Erfahrung bei Kant wirklich so von der empirischen Voraussetzung der vorhandenen Erfahrung abhängig, dann würde Flatt mit Recht einwenden, dass Kant den empirischen Kausalitätsbegriff und die empirische induktive Beweismethode bei Locke und Hume kaum überwinden könne, weil Hume darin gerade das Gegenteil bewies: Es gibt Erfahrung,

aber daraus ist keine Struktur a priori zu finden. Ist es wahr, dass Kant dieses Verfahren anwendete, um Humes Verdacht gegen die apriorische Notwendigkeit der Kausalität auszuräumen?

Kant betrachtete Erfahrung als den Beweisgrund seines transzendentalen Beweises und präziserte die besondere Eigenschaft eines Grundsatzes des reinen Verstandes als einen solchen, der seinen Beweisgrund, d.i. Erfahrung, selbst zuerst möglich machte und bei dieser immer vorausgesetzt werden muss (B 765). Man könnte aufgrund solcher Beschreibung der Eigenschaft der Grundsätze unterstellen, dass Kant einen zirkulären oder apagogischen Beweis führe: Die Geltung der reinen Grundsätze behaupte als Konklusion des Beweises die Möglichkeit der Erfahrung. Die Ableitung dieser Konklusion setze bereits Erfahrung voraus. Gerade in Punkt der Möglichkeit der Erfahrung zeigen sich Missverständnisse. Hier scheint die zentrale Frage zu sein, inwiefern Erfahrung als der „Beweisgrund“ der Verstandesgrundsätze gilt und wiederum durch dieselben ermöglicht wird. Diese Frage wird aber durch den oben gezeigten *modus ponens* (auch *modus tollens*) als Beweismodell kaum aufgeklärt. In jenem Beweis stehen Erfahrung als Prämisse jeweils im Obersatz und im Untersatz in einem unterschiedlichen Kontext: Im Obersatz ist die Erfahrung in Ansehung ihrer Konstitutionsmöglichkeit auf Kategorien als ihre subjektiven Bedingungen gerichtet, während der Untersatz damit eher eine objektive Tatsache oder ein vorhandenes Ergebnis der Erfahrungskonstitution meint. Es ist also nicht problemlos, wenn man beide, wie Flatt dies tat, als ganz identisch und verwechselbar ansieht. Wegen dieser Identität ist der Beweis nichts anders als der Schluss, dass man von einem Ergebnis auf seine Gründe schließt. Dieses Beweismodell widerlegte Kant selbst bei der Diskussion der Eigentümlichkeit transzendentaler Beweise. Ihm zufolge sei dieses Modell bzw. die Methode, vom Ergebnis auf Gründe zu schließen, als apagogischer und indirekter Beweis zu bezeichnen, unter welchem weder der „*modus ponens*“ noch der „*modus tollens*“ der Eigentümlichkeit transzendentaler Beweise entspreche. Ein transzendentaler Beweis soll der eigentümlichen Regel nach niemals apagogisch, sondern jederzeit ostensiv sein. „Der direkte oder ostensive Beweis ist in aller Art der Erkenntnis derjenige, welcher mit der Überzeugung von der Wahrheit, zugleich Einsicht in die Quellen derselben

verbindet, der apagogische dagegen kann zwar Gewissheit, aber nicht Begrifflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen“ (B 817 f.). Letzterer gilt an andere Stellen auch als eine analytische Methode, während Ersterer als die synthetische, durch die man nicht von der Annahme von etwas, was gesucht wird, auf dessen Bedingungen schließt, sondern hingegen von den gewissen Bedingungen zu einem Ergebnis oder vom Einfachen zum Komplexen aufsteigt (Prol., AA IV, 274, 263, 276). Man darf einen transzendentalen Beweis aus folgenden Gründen nicht wirklich in der apagogischen Art durchführen.<sup>82</sup>

Da der hypothetische Obersatz apagogischer Beweise nur als ein analytisch wahrer Satz im ganzen Schluss gesehen werden kann, wird dabei häufig das Missverständnis angetroffen, dass Erfahrung außer den Kategorien als subjektiven Bedingungen nichts erfordert. Dies entspricht offenbar nicht der Kantischen Einsicht der Beziehung zwischen Erfahrung und Kategorien als deren Bedingungen. Hier muss die Differenz zwischen reiner mathematischer Erkenntnis und der dynamischen angeführt werden. Die mathematische Erkenntnis entsteht aus der „Konstruktion des Begriffes“, d.i. Darstellung der ihm korrespondierenden Anschauung a priori, welche bloß eine quantitative Synthesis bzw. die Verknüpfung des Gleichartigen verlangt. Beispielsweise drückt der Begriff einer Linie die quantitative Synthesis der gleichen Punkte im Raum aus. Die Beziehung zwischen dem Begriff einer Linie und seinem Gegenstand, d.i. Anschauung der Linie, hat eine intuitive Gewissheit, weil die Konstruktion dieses Begriffes nichts anderes als die Darstellung seiner korrespondierenden Anschauung ist. Das heißt, dass ein reiner mathematischer Gegenstand (selbst eine Anschauung) seinem Begriff (unserer Vorstellung) gänzlich entspricht.

<sup>82</sup> In der *KrV* gilt die analytische Methode nach Kant nur für die Mathematik, aber nicht für die Philosophie. In den *Prolegomena* betrachtet er aber die analytische und synthetische Methode als zwei komplementäre Darstellungsweisen, und behauptet, dass er die synthetische Methode in der *KrV*, und die analytische in den *Prolegomena* verwendet. Dies liegt aber lediglich daran, dass die *Prolegomena* eher ein Lehrbuch als ein systematischer Beweis sind. Transzendente Beweise soll man aber nach Kant doch in der synthetischen Weise darstellen.

Anders als die konstruktive Beziehung eines reinen mathematischen Begriffes auf seinen Gegenstand beziehen Begriffe a priori sich im Fall der dynamischen Erkenntnis nur regulativ auf Gegenstände der möglichen Erfahrung, weil keine sinnliche Anschauung a priori konstruiert, sondern nur empirisch gegeben werden kann. So betrifft die dynamische Erkenntnis, wie Kant betont, jederzeit eine qualitative Synthesis bzw. „die Verbringung des Daseins des Mannigfaltigen“ (B 201 Anm.). Unter Erfahrung subsumiert man nämlich alles, sowohl empirische Anschauungen als Gegenstände, die man auf keine Weise a priori konstruiert, als auch Vorstellungen a priori, die subjektive ursprüngliche Vermögen der Synthesis ausdrücken. Bei den Geltungsbeweisen der Erkenntnisse a priori für Erfahrung könnte also der Irrtum der „Subreption“ stattfinden, dass das, was bloß zu dem Subjektiven gehört, für objektiv gehalten wird (vgl. B 819 f.). Dieses erfolgt nicht im Fall der mathematischen Erkenntnis. Insofern ist es nach Kant erlaubt, bei der mathematischen Schlussfolgerung die apagogische Beweisart anzuwenden. Hingehen ist diese bei der dynamischen Erkenntnis nicht angemessen.

Das oben gezeigte Beweismodell weicht also von Kants Beschreibung der Eigentümlichkeit transzendentaler Beweise ab. Dies wird deutlich, wenn man sich des Beweises des allgemeinen Kausalprinzips in der Analogie der Erfahrung erinnert. Die Kategorie der Kausalität als apriorische Bedingung der Erfahrung lässt sich nicht analytisch aus der Annahme der Erfahrung eines Geschehenen ableiten. Dort geht der Beweis nicht von einer vorhandenen Erfahrung aus, sondern von der Synthesis der sinnlichen Mannigfaltigkeit in der Wahrnehmung, die zu einer Erfahrung benötigt wird. Als Brückenprinzip zwischen dem apriorischen Kausalitätsbegriff und dem empirischen Stoff dient der dynamische Grundsatz mit Bezug auf eine allgemeine Zeitbestimmung. Dadurch wird gezeigt, dass die Kategorie der Kausalität selbst nicht die sukzessiven sinnlichen Anschauungen, mithin nicht Erfahrung des Entstehens direkt hervorbringt, sondern nur ihrer Mannigfaltigen eine notwendige Ordnung bestimmt. Kant äußerte sich eindeutig: Durch die reinen Verstandesbegriffe werden zwar sichere Grundsätze gebildet, aber nicht unmittelbar durch jene Begriffe selbst, sondern mittelbar durch den Bezug derselben auf das Zufällige bzw. mögliche Erfahrung verrichtet (B 765). Grundsätze sind daher nicht dogmatische Lehrsätze.

Sie lehren uns keinen Inhalt der Erfahrung. Diese sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, insofern man sie als die Denkformen betrachtet, nach welchen Erscheinungen den verschiedenen Formen ihrer Anschauung gemäß unter die Verstandesbegriffe gebracht werden. Demnach ist der reine Begriff von Ursache gar keine Quelle dessen, was zur Existenz der Dinge gehört, vielmehr nur die der Erscheinungen anhängende Bedingung bzw. die notwendige Bedingung der Synthesis der zufälligen Materie in der Erfahrung. Dem Grundsatz der Kausalität gemäß ist die Möglichkeit der Erfahrung einer Begebenheit so zu verstehen: Wenn ein Begriff der Veränderung für objektiv gehalten wird, so müssen Erscheinungen in einer unumkehrbaren Zeitordnung durch die Ursache-Wirkung-Relation verbunden werden. Dies bildet genau den Gehalt des Beweises des Kausalprinzips. Die Möglichkeit der Erfahrung unter Bezug auf das transzendente Kausalprinzip ist gerade, anders als die in jenem apagogischen Beweis, das Beweisziel, nicht aber die Prämisse. Daraus erhellt, dass der Geltungsbeweis des Kausalitätsbegriffes allein an der qualitativen Synthese dargelegt werden muss. Die apagogische Methode, die man von der Mathematik entlehnt, trifft also gar nicht auf Erfahrungserkenntnis zu: Zum einen kann man dadurch einen Dogmatismus nicht vermeiden, der zwar kaum in der Mathematik, aber häufig in der dynamischen Erkenntnis erfolgt. Zum andern lässt sich die (qualitative) synthetische Bedeutung möglicher Erfahrung gar nicht in jener analytischen Schlussfolgerung darstellen.

Kant behauptete dagegen eine ostensive Beweisart, die mit der Untersuchung der Quellen der Erkenntnis in Hinsicht auf Wahrheit verbunden sein soll (B 818). Insofern muss die nach Kant richtige Methode vor allem mit der Unterscheidung zwischen der allgemeinen Logik und der transzendentalen übereinstimmen, die Kant am Anfang des Programmes der Deduktion schon herausarbeitet. Die allgemeine Logik stellt der Erkenntnis bloß formale Regeln des Denkens zur Verfügung, ohne den Bezug derselben auf Objekte zu betrachten. Sie dient deswegen nur als die negative Bedingung der Wahrheit. Mit Rücksicht auf die zureichende, bzw. positive Bedingung der Wahrheit muss die transzendente Logik die Quelle der Erkenntnis untersuchen. Hinsichtlich der Quelle der Erkenntnis spricht man also nicht nur von der subjektiven Bedingung, sondern auch von dem, was zu einem Objekt gehört. Man

muss sich darüber im Klaren sein, was man im transzendentalen Verstand einem Objekt wirklich zurechnen kann. Gemäß der transzendentalen Ästhetik sind Erscheinungen die einzigen Gegenstände, die uns aufgrund unserer Sinnlichkeit gegeben werden können und daher tatsächlich der einzige Inhalt, d.i. der einzige Bezug auf einen Gegenstand. Unter Beachtung solcher Zwei-Quellen-Erkenntnis darf man also nicht schlicht behaupten, dass, wenn Erfahrung vorliegt, so müssten Kategorien als Bedingungen a priori derselben vorausgesetzt werden. Denn Erfahrung entsteht ihrem Dasein nach nicht aus den Kategorien. Das in der Erfahrung enthaltene empirische Mannigfaltige, welches durch unsere sinnliche Anschauung unmittelbar gegeben wird, gilt als ein rein empirisches Moment der Erkenntnis, das gleichfalls ursprünglich d.h. nicht aus unserer Erkenntnis a priori ableitbar ist. So erhellt sich: Sofern man einen transzendentalen Beweis durchführen will, muss man vor allem die Disziplin der transzendentalen Logik befolgen, d.h. man muss Vorstellungen a priori in Beziehung auf Erscheinungen als mögliche Gegenstände der Erfahrung setzen.

Diesbezüglich müssen wir hierhin Voraussetzungen transzendentaler Beweise betrachten. Wie gezeigt scheint die empirische Aussage: „Es gibt Erfahrung“, welche von Flatt behauptet wurde, nicht wirklich die Prämisse zu sein. Aber gibt es einige Voraussetzungen für die Deduktionsbeweise? Welche sind sie? Der ersten eigentümlichen Regel transzendentaler Beweise zufolge kann man zugeben, dass die Beweise ja etwas voraussetzen. Kant formulierte diese erste Regel so:

Keine transzendentalen Beweise zu versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, [a] woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt, und [b] mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne (B 814).

Dieses Zitat verdeutlicht, dass einige Prinzipien bzw. Voraussetzungen vor dem Beginn der Deduktionsbeweise der Erkenntnis a priori geklärt werden müssen. Zudem sollen uns diese noch Hinweise zu den Fragen (a) „Woher...“ sowie (b) „Mit welchem Rechte...“ liefern. Wie bekannt, wird die erste Frage, woraus die zu deduzierenden Begriffe a priori d.i.



Kategorien und ihre Grundsätze entstehen, vor allem in einer sogenannten metaphysischen Deduktion behandelt.<sup>83</sup> Kant zufolge sind die Kategorien nicht zufällig und beliebig zusammengesetzt, weil sie aus einem und demselben Prinzip entspringen. Dies ist aber nichts anders als der reine Verstand selbst, der als eine „absolute Einheit“ angesehen werden muss. Das eigentümliche Geschäft der Transzendentalphilosophie liegt also vor allem in der Untersuchung des Verstandes selbst. Von dieser absoluten Einheit des Verstandes aus können für die Kategorien ihre Stelle und ihre Vollständigkeit einer Regel nach a priori bestimmt werden (B 92). Eben aufgrund solcher gewissen Ordnung und systematischen Vollständigkeit können die Kategorien vom Empirischen befreit werden, und eben deswegen kann man mit Recht beim Geltungsbeweis derselben richtige Schlüsse ziehen. Man kann also die systematische Einheit des reinen Verstandes als ein vorausgesetztes Prinzip transzendentaler Beweise ansehen, insofern daraus die apriorische Notwendigkeit der Kategorien als eine der Quellen der Erfahrung gesichert wird. Solche Voraussetzung erklärt sich keinesfalls aus Empirischem. Sie ist vielmehr frei vom Empirischen bzw. in Kants Wortlaut „metaphysisch“.

Es hat sich schon gezeigt, dass ein transzendentaler Beweis die Anforderung der transzendentalen Logik erfüllen muss, d. i., dass er die Quelle der Erkenntnis in Bezug auf Objekte entdecken muss. Dementsprechend muss Kant den Kategorien neben ihrer apriorischen Notwendigkeit eine nähere Bestimmung geben. Diese lautet: Sie sind Begriffe von einem Gegenstand überhaupt. Dadurch wird dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen (B 128). Man kann diese Bestimmung der Kategorien mit der Definition der transzendentalen Erkenntnis vergleichen (Vgl. A 12/B 25). Die transzendente Logik beschäftigt sich demnach nicht mit allen Begriffen a priori, sondern nur mit den Begriffen von

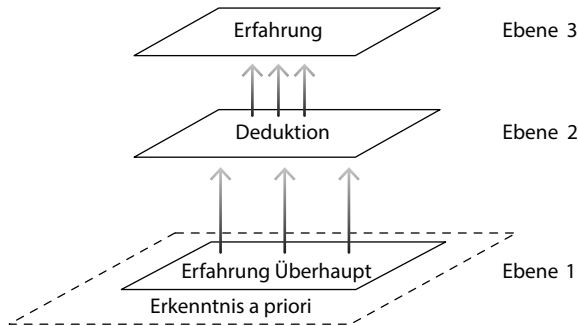
<sup>83</sup> Die Rede ist von der Ableitung der Kategorien aus den logischen Funktionen im Urteil. Kant betrachtet die Erklärung der reinen Entstehung derselben (KrV § 10) auch als die metaphysische Deduktion, die sich von der transzendentalen Deduktion unterscheidet. Am Anfang von § 26 der B-Fassung schreibt er „In der *metaphysischen Deduktion* wurde der Ursprung der Kategorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan, in der *transzendentalen* aber die Möglichkeit derselben als Erkenntnisse a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt“ (B 159).

einem Gegenstand überhaupt. Sofern Kategorien zur These der transzendentalen Logik gehören, sind sie besonders als „Begriffe von einem Gegenstand überhaupt“ zu formulieren. Das besagt, dass in den Kategorien ein allgemeiner Gedanke von Gegenständen schon enthalten ist. Sie können eben deswegen den Namen „transzendente Erkenntnis“ gewinnen. Sobald die empirisch gegebenen Anschauungen nach denselben in einem Urteil bestimmt werden, so erfolgt die objektive Erfahrungserkenntnis, die einem Objekt entspricht.

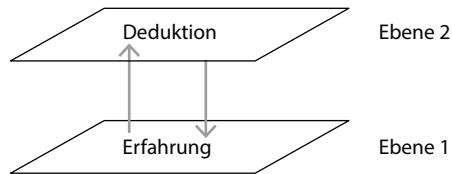
Es ist demnach nicht überraschend, dass eine solche transzendente Bestimmung der Kategorien tatsächlich auf die Möglichkeit der Erfahrung als ihr Beweisprinzip hinweist, weil das Wort „transzendental“ immer die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis betrifft. Objekte der Erkenntnis können aber allein in unserer Erfahrung gegeben werden. Vor dem Anfang der Deduktion, in § 14, sagte Kant also bereits, dass die transzendente Deduktion aller Begriffe a priori ein Prinzip hat, „worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: dass sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen“ (B 126). Erfahrung als empirische Wahrheit bezieht sich immer auf Gegenstände der Erkenntnis, mit welchen die von uns wahrgenommenen Gegenstände gemeint sind. Erscheinungen liefern den Wahrnehmungen empirische Materie, ohne die kein Objektives wahrgenommen wird. So gilt die Wahrnehmung, d.i. die mögliche Erfahrung im engeren Sinn als der objektive Realgrund der Erfahrungserkenntnis. Falls man diesen objektiven Grund weglässt, so würde alle Erkenntnis a priori nicht transzendental sein, d.i., sie hätte keine Möglichkeit, sich a priori auf einen objektiv möglichen Gegenstand zu beziehen. Die Geltungsbeweise derselben wären folglich vergeblich. Nun kann Kants Rede von Erfahrung als Beweisgrund (Vgl. B 765) 'verständlich gemacht werden: Sofern sie in sich den Realgrund der objektiven Erkenntnis enthalten kann, gilt sie als der Grund, gemäß dem die objektive Anwendung der Kategorien erst bewiesen werden kann. Sonst würde solcher Beweis ein dogmatisches Blendwerk sein. Auch in diesem Sinn ist sie nicht nur der Beweisgrund, sondern auch das Prinzip (bzw. eine Richtschnur), das man bei der Rechtfertigung stets befolgen soll (Vgl. B 811).

Die Möglichkeit der Erfahrung als Beweisprinzip in diesem Sinn weist also darauf hin, dass die Kategorien zwar keine empirische Quelle haben, sich aber a priori auf die sinnlichen Anschauungen beziehen. Dies klingt paradox. Die apriorische Beziehung der Kategorien auf die Sinnlichkeit soll zum Deduktionsbeweis gehören. Hier wird sie aber vor dem Beweis festgestellt. Allerdings ist es bei Kant nötig, ausgehend von der Besonderheit der transzendentalen Logik den Charakter der zu deduzierenden Begriffe a priori zuvor zu bestimmen, sofern ihm zufolge der reine Verstand als eine bloße intellektuelle Fähigkeit und alle seine reinen Produkte nicht für sich selbst transzendental sein müssen, sondern allein in Ansehung ihrer Anwendung auf Erscheinungen. Demnach sind nicht alle Begriffe a priori zu rechtfertigen. Die Möglichkeit der Erfahrung als Bezugspunkt der Deduktion charakterisiert die transzendente Bedeutung der Kategorien. Daher sind die Kategorien nicht nur apriorische, sondern auch transzendente Erkenntnis-elemente, mithin die wahren Objekte transzendentaler Beweise. Hier-nach wird das einzigmögliche Beweisverfahren derselben beruhend auf der Eigentümlichkeit der Erfahrung bestimmt (Vgl. B 117 f., B 815 f.). So muss Erfahrung in Ansehung ihrer formalen Struktur als Bezugspunkt festgelegt werden. Dadurch können die Kategorien als Begriffe a priori in transzendentalen Beweisen einen Maßstab haben, d.i. sie müssen versinnlicht werden können. Demnach ist der Umfang derselben am Anfang schon klar: Begriffe a priori von der Art wie z.B. die von Flatt behauptete, nichtversinnlichte Kategorie der Ursache wird eindeutig von Kants Fragestellung der Deduktion ablehnt. Daraus erhellt, dass mögliche Erfahrung insofern als Beweisprinzip gilt, da allein dadurch bewiesen werden kann, dass Kategorien als transzendente Erkennt-nisse frei vom Empirischen Gegenstände der gegebenen Erkenntnis konstituieren können. Dies entspricht sehr gut der Disziplin der Trans-zendentalen Logik. Man darf also nicht meinen, dass, wenn Kant selbst Erfahrung als Beweisgrund der Erkenntnis a priori behauptet, er für ihre Beweise eine empirische Aussage über Erfahrung voraussetze. Flatt hat die Bedeutung der Erfahrung als Beweisgrund missverstanden. Die Erfahrung als der Bezugspunkt transzendentaler Beweise geht gerade nicht auf das empirische Faktum, welches von bestimmter gegebener Anschauung abhängt, vielmehr auf Erfahrung überhaupt als eine beson-

dere Erkenntnisstruktur, die die Möglichkeit eines Gegenstandes der Erkenntnis, genauer: die Möglichkeit dessen, mehrere Anschauungen zu einem Gegenstand zu vereinen, enthält. Denn die Fragestellung transzendentaler Beweise betrifft immer nur die Frage der Befugnis unseres Verstandesgebrauches (*quid juris*), nicht aber des Faktums (*quid facti*). Angesichts solcher Differenz muss Erfahrung, die als Voraussetzung der Deduktion „Erfahrung überhaupt“ genannt wird, sich von allen gegebenen Erfahrungen unterscheiden. Anhand des folgenden Schemas wird die Struktur der direkten Deduktionsbeweise in Bezug auf Erfahrung im Vergleich zu Flatts Verständnis wohl deutlicher geklärt:



Schema 1: Kants direkte Beweisart



Schema 2: Kants Beweis nach Flatt

Der Beweis befasst sich mit der Beziehung der Erkenntnis a priori auf sinnliche Gegenstände. Erfahrung auf Ebene 3 ist als objektive Erkenntnis validiert, sofern Kategorien und Grundsätze a priori als Bedingungen ihrer Möglichkeit der Form nach gelten. Um dies darzulegen, benötigt der Beweis gewisse Voraussetzungen als seine Prinzipien, um die zu deduzierenden Begriffe und Grundsätze zu bestimmen. Diese Voraussetzungen müssen mit der These der transzendentalen Logik, d.i. mit

dem Ergebnis der Prüfung des subjektiven Vermögens in Bezug auf die empirische Wahrheit übereinstimmen. Kant argumentierte dafür, dass es Begriffe gebe, die die empirische Erkenntnis ausmachen, die aber auch zum reinen Gebrauch a priori bestimmt sind. Zu diesem ihrem Rechtsgrund benötigt man jederzeit eine Deduktion (B 117). Als Voraussetzungen dieses Arguments gelten erstens die reine Herkunft dieser Begriffe und ihrer Grundsätze, zweitens die Eigenschaft und allgemein Form der menschlichen Erkenntnis bzw. Erfahrung überhaupt (Ebene 1.). Es gilt zu bemerken, dass bei Kant diese Voraussetzungen gar nicht empirisch bewiesen werden können. Es ist ersichtlich, dass der Begriff der Erfahrung auf den Ebenen 1 und 3 in verschiedenen Kontexten zu verstehen ist. Dabei erfolgt also weder ein logischer Zirkel noch ein indirekter Beweis. Die Kategorien müssen durch die Deduktion schließlich auf tatsächliche Erfahrung auf Ebene 3 anwendbar bewiesen werden, aber das vorausgesetzte Prinzip ihrer Legitimationsbeweise bezieht sich, wie gezeigt, auf keine konkrete Erfahrung, sondern die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, die die Struktur unserer Erkenntnis d.i. synthetische Urteile a priori ausdrückt. Flatt zufolge sei Erfahrung eine bloße empirische Voraussetzung der transzendentalen Deduktion, aus dem Vorhandensein der Erfahrung lässt sich erst die objektive Gültigkeit der Kategorien erweisen.

Die Frage ist nun: Was berechtigt zu der Annahme, dass wir eine solche Struktur der synthetischen Erkenntnis a priori haben. Flatt hielt diese für unbegründet. Diese wurde von Kant nicht speziell bewiesen. Diese ist schon in Kants Untersuchung unserer Erkenntnisvermögen enthalten. Erfahrung überhaupt bzw. die Struktur der synthetischen Erkenntnis a priori stützt sich vor allem auf die Betrachtung der Natur unseres Vorstellungsvermögens. Diese These wurde schon in der transzendentalen Ästhetik behandelt. Die sinnliche Anschauung als die einzigmögliche Anschauungsart, die wir Menschen besitzen, ist ihrer Natur nach eine Aktivität, die nur fähig ist, die ihr in der Empfindung gegebene Materie zu ordnen, nicht aber hervorzubringen. Unser Verstand als ein Vermögen zu urteilen, ist allein diskursiv, statt intuitiv. Es ist für ihn also alternativlos, um Erkenntnis der Gegenstände unserer Erfahrung hervorzubringen, die logischen Funktionen im Urteil bzw. die reinen Kategorien auf sinnlich gegebene Materie anzuwenden. Erfahrung über-

haupt als eine a priori synthetische Erkenntnis muss demnach als die unbestrittene Erkenntnisart angesehen werden, die sich aus der Rezipitivität der Sinnlichkeit und der Spontanität des Verstandes erklärt und deswegen besonders dem Menschen zuzuschreiben ist. Kant wird der menschlichen Erfahrung gerecht, indem er die synthetische Erkenntnis a priori des Verstandes als das grundlegende Prinzip der Deduktion ansetzt. Demnach ist mit Erfahrung überhaupt zugleich die Unmittelbarkeit der vielen sinnlichen Vorstellungen und die Mittelbarkeit der Verstandesvorstellungen gemeint (B 92 f.). Von diesem Punkt an beginnt also der Deduktionsbeweis, die Leistung des reinen Verstandes und seiner Produkte auf das unmittelbare sinnliche Gegebene in der Wahrnehmung, bzw. möglichen Erfahrung zu rechtfertigen. Der Beweis hat nämlich eine beschränktere Zielsetzung, den Rechtgrund der Kategorien in Ansehung ihres Gebrauches zu zeigen, bzw., die Frage zu beantworten, wie unsere subjektiven Vermögen dies schaffen können.

Hierbei ist die Rede von der „Kopernikanischen Wende“, nach welcher nicht die Begriffe aus empirischen Gegenständen entstehen, sondern umgekehrt empirische Gegenstände, um Objekte unserer Erfahrung zu sein, durch die Kategorien in Urteile gefasst werden müssen. Dies reicht aus, Kants transzendente Beweisart von der Lockeschen empirischen Beweisart unterscheiden zu können. Ein solcher transzendentaler Beweis geht nicht von der Analyse der faktisch gegebenen Erfahrung aus, sondern richtet sich auf die Möglichkeit ihrer Bedingung, mithin auf die Erklärung der subjektiven Fähigkeiten über Wahrnehmungen zu urteilen als den Realgrund der Erkenntnis. Als Ergebnis wird durch den Beweis gezeigt, dass die Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich die Bedingungen der Gegenstände derselben sind. Dieser Übergang von der Erfahrung zu ihrem Gegenstand ist nach Kant überzeugend, weil bei ihm die objektive Gültigkeit und Allgemeingültigkeit (für Jedermann) auswechselbare Begriffe sind (Prolog § 19). So ist der Deduktionsbeweis der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis a priori tatsächlich in die Frage nach der notwendigen intersubjektiven Gültigkeit derselben zu transformieren. Erfahrung bzw. empirische Erkenntnis ist objektiv, weil Erscheinungen, deren Gegebensein auf Eigenschaften unserer Sinnlichkeit gegründet ist, durch die für jedermann gültigen synthetischen Tätigkeiten des Verstandes bestimmt werden.

Daraus erhellt, warum ein nach Kant richtiger transzendentaler Beweis „ostensiv“ und „direkt“ ist. Ein solcher Beweis erfordert allein, aus Sicht der Möglichkeit unserer Erfahrung überhaupt Schritt für Schritt das subjektive synthetische Vermögen darzustellen, ohne von einer faktischen Erfahrung auf ihre Quellen zu schließen. Basierend auf den transzendentalen Thesen der Sinnlichkeit und des Verstandes, mithin auf der empirisch-unabhängigen Ableitung der Zeit- und Raumbegriffe sowie der Kategorien und der reinen Grundsätze, beschränken sich die Geltungsbeweise derselben auf die intellektuelle Verknüpfung der sinnlichen Empfindungen, welche aufgrund der menschlichen Erkenntnisart für allgemeinnotwendig gültig zu halten ist. Dies ist eben der Beweis, den Kant wirklich darstellt, darin weder die Voraussetzung desselben noch die Schlussfolgerung auf empirischen Annahmen beruht. Es ist also nicht so, dass man von vorhandener Erfahrung als Ausgangspunkt auf ihre Struktur a priori schließt, sondern umgekehrt: Durch die Demonstration des Verstandes als Quelle aller Synthese kann man allein die objektive Notwendigkeit der Erfahrung als Ergebnis solcher dynamischer Synthesis behaupten.

Nun ist klar, inwiefern Erfahrung als Beweisgrund der Erkenntnis a priori gilt und wie wiederum durch dieselbe Erfahrung ermöglicht wird. Zwischen den beiden Behauptungen, Erfahrung gilt als Beweisgrund und Erkenntnis a priori gilt als Bedingung ihrer Möglichkeit, läuft keine apagogische oder zirkuläre Schlussfolgerung. Von Erfahrung wird dabei auf zwei verschiedenen Ebenen gesprochen. Ihre Beziehung auf die Erkenntnis a priori stellt sich nicht als analytisch dar. Dass Erfahrung überhaupt auf menschliche Erkenntniskraft orientiert ist, ist selbst eine transzendente These und die wahre Voraussetzung transzendentaler Beweise. Insofern kann ein transzendentaler Beweis eine „Richtschnur“ haben, als unsere reinen Verstandesbegriffe den Gedanken eines Gegenstandes überhaupt in sich enthalten, somit die eigentümlichen Anforderungen der transzendentalen Logik erfüllen können. Ohne die Möglichkeit der Erfahrung als Bezugspunkt würden solche reinen Produkte des Verstandes bloß ein Spiel der Vorstellung sein und könnten deswegen nicht für transzendental gehalten, somit nicht als die zu deduzierenden Begriffe betrachtet werden. Dies besagt keinesfalls, dass sich Kategorien und Grundsätze a priori als transzen-

dentale Erkenntnis selbst aus faktischer Erfahrung ableiten lassen. So wird durch einen Geltungsbeweis der Erkenntnis a priori nicht gezeigt, dass gegebene Erfahrungserkenntnis bzw. empirische Begriffe (z.B. von dem, was entsteht) geradezu auf die reinen Kategorien (der Kausalität) führen können. Vielmehr soll dadurch die Möglichkeit gezeigt werden, dass etwas außer unseren Begriffen zu einem Gegenstand unserer Erfahrung zu synthetisieren ist.

Flatt missverstand Kants transzendentalen Beweis des Kausalitätsbegriffes als einen apagogischen Beweis. Er vertrat die Auffassung, dass Kant für diesen Beweis die Objektivität der Erfahrung bzw. die empirische Wahrheit „es entsteht etwas“ voraussetze und daraufhin einen nicht ganz reinen Deduktionsbeweis ausführe. Dies scheint jedoch wenig überzeugend zu sein. Es zeigt sich, dass man bei einem apagogischen Beweis Kategorien und Grundsätze a priori unvermeidlich als die faktische Quelle der Erfahrung ansehen würde. Die Kategorie der Kausalität bezöge sich in diesem Fall direkt auf ein in der Erfahrung gegebenes Entstehendes. Dies weicht aber von denjenigen Eigentümlichkeiten ab, die Kant selbst für transzendente Beweise bestimmt. Ein apagogischer Beweis beruht auf der analytischen Methode, durch die man mittels der Analyse eines vorhandenen Ergebnisses zu dessen Ursachen zu gelangen versucht. Dies war nach Kant im Fall der Beweise transzendentaler Grundsätze der Erfahrungserkenntnis nicht zutreffend, weil diese synthetisch sind. Mangels der synthetischen Bedeutung dieser Grundsätze ist die Folgerung von Erfahrung auf Erkenntnis a priori nach Kant nichts anderes als ein Absprung, der bloß dogmatischen Schein erzeugt. Die Synthesis ist für Kant nicht nur die zentrale These aller Grundsätze seiner transzendentalen Philosophie, sondern auch eine wichtige Darstellungsweise, um solche Grundsätze zu beweisen. Dadurch braucht er nicht, wie die Vertreter der analytischen Beweisart, für unsere Erfahrungserkenntnis eine bloße vermeintliche Quelle aufzufinden, sondern einfach progressiv alle Schritte in klarstem Lichte sehen zu lassen.

Allerdings war Flatt, außer der Rücksicht auf die Beweisstruktur, aus einem stärkeren Grund der Auffassung, dass Kants transzendente Deduktion nicht überzeugend sei. Da Kant die empirische Wahrheit „es entsteht etwas“ als Geltungsbeweis der Kausalität voraussetze, könne



er schließlich nur die empirische Realität der Kausalität respektive die Anwendbarkeit derselben auf Erscheinungen beweisen. Dies führe zu Inkonsequenzen der Transzendentalphilosophie, teils weil Kant selbst in Absicht auf die praktische Vernunft die Anwendbarkeit der Kausalität auf Dinge an sich behauptete, teils weil Kant, sofern er seine Kategorien nicht auf das Hirngespinnst anwenden wolle, die Existenz der Dinge an sich, die außer Erscheinungen wirklich seien, beweisen müsse. Dies sei aber ohne Anwendung der Kausalität unmöglich. Dies werden wir im Folgenden betrachten.

### 3.2 Außenwelt, Ding an sich und Kausalität

Wenn Flatt die Wahrheit „es entsteht etwas“ Kants ungerechtfertigte empirische Voraussetzung seines transzendentalen Beweises des Kausalprinzips nannte, fügte er noch eine Anmerkung hinzu, die sagt: „Ich sehe hier voraus, dass Kant bei seiner Deduktion nicht die Wahrheit dieses Urteils: Es entsteht etwas durch eine Ursache, oder: dass das Entstehende wird durch das Vorhergehende notwendig bestimmt, voraussetze, weil ich voraussetzen zu können glaube, dass die Kantische Deduktion nicht auf einem logischen Zirkel beruhe“ (Beyträge, S. 71). Damit meinte Flatt, dass Kant zwar die empirische Tatsache eines Entstehenden voraussetze, aber dieselbe nicht in der Reihe der Erscheinungen voraussetze, welche bereits nach seinem transzendentalen Grundsatz der zeitlichen Kausalität läuft, weil sonst Kants Geltungsbeweis des Kausalprinzips zirkulär sein würde, der sich eben mit dem Gesetz der zeitlichen Sukzession der Erscheinungen beschäftigt. Sofern er nicht wirklich einen zirkulären Beweis ausführe, müsse er vielmehr die Wahrheit der Entstehung außerhalb der Reihe der Erscheinungen voraussetzen, und zwar für seine Deduktion der Kausalität etwas Entstehendes, das selbst nicht bloß Erscheinung sei, mithin der Zeitordnung nicht unterworfen werden müsse und somit außer der Zeitreihe der Erscheinung vorhanden sei.

Flatt zufolge sei es für die Kantische zeitliche Kausalität notwendig, die Wahrheit der Entstehung nicht bloß im Sinn der Erscheinung, sondern auch im Sinn der Dinge an sich zu behaupten. Denn er bestritt – übereinstimmend mit Jacobi – die Wirklichkeit der Erscheinung und

sah sie bloß als Schein an, sofern ihr nichts Reelles (als etwas von ihr Verschiedenes) korrespondiere (Beyträge, S. 72). Flatt argumentierte, dass, falls wir alle Entstehung und Veränderung bloß als Erscheinungen begreifen würden und von den Objekten an sich gar nichts wissen könnten – dies wird eben in Kants Beweise der Kausalität behauptet –, so würde der Kausalitätsbegriff auf nichts anders als auf Schein angewendet. Also müsse Kant, um sein transzendentes bzw. zeitliches Kausalprinzip nicht in ein Blendwerk zu verwandeln, die reelle Entstehung (auch die Veränderung) voraussetzen, die sich von den bloßen sukzessiven Erscheinungen unterscheide und denselben zugrunde liege. Es werde allein unter der Voraussetzung eines Entstehenden an sich gesichert, dass die Erscheinung desselben, also jeder Gegenstand unserer Wahrnehmung und Erfahrung, wahrhaft wirklich ist, und somit sei der Geltungsbeweis des Kantischen zeitlichen Kausalprinzips erst begründet. Flatt vertritt also die Objektivität des Begriffs von dem, was selbst nicht als Erscheinung, sondern außer uns an sich reell entsteht.

Angesichts dieser These stellt Flatt sich die Frage, wie man einen solchen Begriff rechtfertigen kann. Ihm zufolge bedürfte es dazu eines Kausalitätsbegriffes, dessen Bestimmung und Grundsatz nicht an die Zeitbedingung gebunden sei. Sie gelte nämlich für die reelle Entstehung. In diesem Sinn sei Ulrich ganz richtig der Auffassung, dass man mittels der Kausalität nicht von Erscheinungen auf Erscheinungen, sondern von diesen auch auf Dinge an sich schließen könne.<sup>84</sup> Das heißt auch, dass der Satz des hinreichenden Grundes als Grundlage aller Anwendungen des Kausalprinzips unbeschränkt gelten müsse. Dass wir ein Entstehendes wahrnehmen und dasselbe (als Erscheinung d.i. sinnliche Vorstellung) für wirklich halten, müsse demnach darauf zurückgeführt werden, dass eine reelle Entstehung bzw. Sukzession in den Dingen an sich erfolge. Damit solle ein Entstehendes an sich dem vorgestellten Entstehenden (den bloßen Erscheinungen) zugrunde liegen und als die reelle Ursache derselben gelten. Die Begriffe von Entstehung, Sukzession, Veränderung, demgemäß der Grundsatz der Kausalität, müssen daher nach Flatt auf Dinge an sich zutreffen. Sonst könnten wir keineswegs wissen, ob etwas außer uns wahrhaft wirklich sei, dem

<sup>84</sup> Vgl. Flatt (2018: 358, 379).

unsere sukzessiven Vorstellungen von Entstehung und Veränderung entsprächen bzw. ob sie nicht bloße Fantasie seien. Er vertrat also in der Tat die These, dass Kant die Wahrheit der Entstehung der Erscheinungen voraussetze oder voraussetzen müsse, indem er außer denselben Dinge an sich annehme. Um diese Annahme plausibel zu machen, müsse er die transzendente Anwendung der Verstandesbegriffe, v.a. der Kausalität, der Entstehung, der Substanz usw. als zulässig betrachten.

Flatt wendete sich in diesem Punkt gegen Kants Unterscheidung der unbekanntenen Dinge an sich und der erkennbaren Erscheinungen in Bezug auf die Anwendungsbegrenzung der Kategorien. Denn dieser Unterscheidung gemäß sei der Begriff von dem, was an sich reell entsteht, problematisch, sofern nach Kant demselben keine sinnlich anschaulichen Gegenstände korrespondierten. Es sei widersinnig, zu behaupten, dass wir nicht wissen können, ob ein Ding an sich entstehe oder nicht, aber wissen können, dass es als Erscheinung entstehe und sich verändere. Wenn es wirklich sei, dass der Kausalitätsbegriff allein als die versinnlichte Kategorie zur sinnlichen Erkenntnis zu gebrauchen sei und dadurch kein Ding an sich prädiert werde, sei die Behauptung Kants nichts anderes als die, dass nichts Reelles entstehe. Somit seien Erscheinungen der Entstehung bloßer Schein. So müsse Kant die transzendente Realität der Kausalität, nicht nur ihre empirische Realität beweisen. Dies gelte nun nicht lediglich für die Möglichkeit Kantischer Thesen bezüglich der Moral und der natürlichen Theologie, sondern auch für die Objektivität der empirischen Erkenntnis bzw. für die Überzeugung von der Existenz der Gegenstände unserer Sinne.

In Flatts Ansicht sei es also möglich und nötig, den Kausalitätsbegriff unter Bezug auf seine transzendente Anwendung als die Lösung für das Problem der Realität der äußeren Dinge anzusehen, die selbst nicht Erscheinungen wären. Sofern Kant nicht alle Erscheinungen in bloßen Schein verwandeln wolle, dürfe er nicht die transzendente Anwendung des Kausalprinzips aufgeben. Damit lasse sich erst das Ding an sich als objektiver Grund bzw. reelle Ursache der Wirklichkeit der Erscheinung annehmen.

Es zeigen sich nun zwei polemische Positionen von Idealismus zur Frage der Außenwelt in Bezug auf das Anwendungsproblem der Kausalitätskategorie. Kant bemühte sich sehr aufmerksam, durch die

Einschränkung des Anwendungsumfangs der Kategorien auf die Erscheinungen ein Verständnis unserer sinnlichen Vorstellung als Schein auszuräumen. Wie gezeigt, sind Entstehung und Veränderung bei ihm jederzeit bedingt, sofern sie nach dem transzendentalen Kausalprinzip durch ein zeitliches Vorhergehendes bestimmt werden müssen. Da keine raumzeitliche Beschaffenheit Dingen an sich beigelegt werden kann, betreffen Entstehung und Veränderung allein Erscheinungen, die zweifellos empirische Wirklichkeit haben. Flatt vertrat gerade das Gegenteil. Es schien ihm, dass durch die reelle Sukzession in den Dingen an sich die Wirklichkeit unserer sukzessiven Vorstellungen bewiesen werden könne. Sonst würde die Kategorien auf bloßen Schien angewendet oder, umgekehrt gesagt, die Kategorien müssten auf Dinge an sich anwendbar sein. Anders dürfe man nicht behaupten, dass Dinge an sich bestünden, die reell den Erscheinungen zugrunde lägen.

Daraus ersah Flatt das Dilemma des transzendentalen Systems Kants. Er vertrat, wie auch Ulrich, die Ansicht, dass Kant einerseits stillschweigend eine nichtversinnlichte Kategorie der Kausalität für die Wirklichkeit der Gegenstände der Sinne behalte, obwohl er keinen Beweis liefere. Flatt wies auf einige Stellen (z.B. A 288, A 372) hin, wo er glaubte, dass Kant an der transzendentalen Anwendung der Kausalität offensichtlich festhalte, indem er für die Erscheinungen etwas, was im transzendenten Sinn außer uns befindlich sei, als Ursache derselben voraussetze, demgemäß schon die transzendente Realität des Kausalitätsbegriffes eingestehe (Beyträge, S 73). Andererseits sei aber die Behauptung derselben, wie Flatt deutlich einsah, nach der Kantischen Theorie des transzendentalen Idealismus nicht gestattet. Es schien ihm also, dass Kants transzendentaler Idealismus letztlich am Beweis der Realität der Gegenstände gescheitert sei.

Wie oben (§ 3.1) bereits gezeigt, führen transzendente Beweise selbst aus methodologischer Sicht nicht gerade zu einem Beweis der objektiven Realität äußerer Dinge bzw. der Außenwelt, weil sie nicht indirekte Beweise sind, so dass man ausgehend von der Annahme der Wirklichkeit der Erfahrung und ihrer Gegenstände die notwendige subjektive Bedingung als ihren Grund sucht, um schließlich die Existenz unserer Wahrnehmungsgegenstände und die Wahrheit der Erfahrungswelt zu bestätigen. Sie sollen vielmehr nur die Absicht haben, die Leis-

tung des Verstandes in Ansehung der Möglichkeit der Erfahrung darzulegen. Dabei wird eine Verteidigung der Realität der Außenwelt nicht angetroffen. Nun wollen wir dies im Rahmen des kantischen transzendentalen Idealismus betrachten. Die Frage lautet, ob Flatts Vorwurf bündig ist, dass Kant für die Realität der äußeren Gegenstände die transzendente Anwendung der Kausalität voraussetze oder voraussetzen müsse.

### 3.2.1 „Äußere Gegenstände“ und der kausale Schluss

Kants transzendentaler Idealismus erklärt sich deutlich genug. Wie Jacobi sagte, brauche man nur wenige Blätter der Transzendentalen Ästhetik und die Kritik des vierten Paralogismus der Transzendentalen Seelenlehre (KrV A 367–80) zu lesen, um seine Absicht klar zu erkennen.<sup>85</sup> Diesem Idealismus gemäß kommen die raumzeitlichen Eigenschaften der Gegenstände der Sinne lediglich Erscheinungen, nicht Dingen an sich zu, weil Zeit und Raum selbst die subjektiven Formen der Sinne sind, die nicht an Dinge angeklebt sind. Die Raum- und Zeitvorstellungen haben demnach nur empirische Wirklichkeit, sofern alle Erscheinungen als einzigmögliche Gegenstände unserer Sinne von uns unmittelbar bzw. wirklich wahrgenommen werden, aber keine transzendente Realität, sofern sie weder an sich existieren noch in reellen Dingen selbst inhärieren. Sie sind also transzendental idealistisch, d.h. a priori für alle Erscheinungen objektiv gültig, aber selbst nichts, wenn man die menschliche sinnliche Anschauungsart wegnimmt. Dadurch versuchte Kant, seinen Idealismus bzw. empirischen Realismus von jedem transzendentalen Realismus zu unterscheiden (KrV A 369). Dem Letzteren zufolge werden hingegen Zeit und Raum für subjektiv-unabhängig gehalten, mithin alle raumzeitliche Beschaffenheit Dingen an sich beigelegt- diese gehört nach Kant nur zu der äußeren Erscheinung. Kant hielt Vertreter dieses Realismus, die nämlich nicht bloß empirische, sondern auch transzendente Realität der Gegenstände unserer Sinne behaupten, für träumende Realisten, weil sie die bloßen Vorstellungen als Gegenstände an sich ansehen. Sie gin-

<sup>85</sup> Vgl. Jacobi (2004), 103–112.

gen von der unhaltbaren Annahme aus, dass äußere Gegenstände bzw. Körper, sofern sie außer uns seien, an sich selbst, d.h. ungeachtet des äußeren Sinnes existieren müssten. Damit geben sie dem empirischen Idealismus Raum, insofern sie äußere Gegenstände als etwas, was von den Gegenständen unserer äußeren Sinne unterschieden ist, und zwar äußere Erscheinungen als Gegenstände an sich bzw. als außer uns selbständige Wesen ansehen.

Der Mittelpunkt scheint demnach in der Zweideutigkeit von der Rede „außer uns“ sowie „äußerer Gegenstände“ zu liegen, welche bald äußere Erscheinung unter Bezug auf äußere Anschauung, bald Dinge im transzendentalen Sinn außer uns bedeuten, die als ganz selbstständig existierend gedacht werden. Für die Vertreter des transzendentalen Realismus respektive empirischen Idealismus sind Körper als äußere Gegenstände, subjektunabhängige bzw. den reinen Verstandesbegriffen nach auch außer uns befindliche Wesen zu bezeichnen. Kant zufolge sind „äußere Gegenstände“ bloße Erscheinungen, denn das Wort „äußere“ betrifft schon räumliche Beschaffenheit der Objekte, welches den Raum als die subjektive Anschauungsform voraussetzt. Ein Körper, sofern er uns als ein im Raum Wirkliches vorgestellt wird, ist eine äußere Erscheinung bzw. ein Gegenstand unseres äußeren Sinnes, aber kein Ding an sich selbst. Eben weil er kein Ding an sich, sondern bloße Erscheinung ist, behauptete Kant, dass wir durch Wahrnehmungen seine Existenz unmittelbar beweisen können. Falls äußere Gegenstände – wie ein empirischer Idealist behauptet – Dinge an sich, mithin etwas Nichtwahrnehmbares sind, so würde man ihre Existenz nur durch den kausalen Schluss aus gegebener Wahrnehmung folgern. Um dies zu können, wäre man genötigt, äußere Gegenstände als Ursachen zu denken, die sich außer uns befinden und Vorstellung in uns wirken. Sie haben aber in diesem Fall nur zweifelhafte Existenz (vgl. KrV A 367), denn es bleibt uns jederzeit ungewiss, ob es ein jenem Kausalitätsbegriff korrespondierendes reelles Objekt gibt, ganz gleich, wie klar die Vorstellung desselben in unserem Bewusstsein ist. Dass man äußere Gegenstände nur als Erscheinungen ansieht, somit die Wirklichkeit derselben bloß durch Wahrnehmungen beweisbar sind, ist also gerade die Lösung zum Außenweltproblem. Dadurch wird die problematische Behauptung des empirischen Idealismus vermieden.

Der Beweis der Existenz der Dinge an sich mittels der kausalen Beziehung ist bei Kant unbegründet. Es kann folgende Gründe dafür geben. Erstens ist dieser Beweis, wie schon gezeigt, formal gesehen ein apagogischer, nämlich von einem Ereignis (unserer Wahrnehmung) auf einen bestimmten Grund (ein Ding an sich) zu schließen. Diese Annahme ist jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entstehen kann (vgl. KrV A 368, B 276–7). Zweitens ist durch diese Schlussfolgerung, wenngleich sie als möglich gedacht wird, keineswegs zu entscheiden, ob jene als Ursache betrachteten „Dinge an sich“ in uns oder außer uns existieren (vgl. KrV A 372). Es ist zwar möglich, durch diesen Schluss etwas, was im transzendentalen Sinn außer uns existiert, als die Ursache unserer Vorstellungen äußerer Dinge zu denken. Man ist dennoch nicht berechtigt, zu behaupten, dass dieser Begriff der Ursache mehr als eine bloße Vorstellung in uns ist, der außer uns kein reelles Objekt entspricht. Zudem sind mit dem Begriff eines solchen Dings, selbst wenn man es durch kausalen Schluss für erkennbar hält, nicht diejenigen Gegenstände gemeint, die wir unter dem Begriff der Körper oder der Materie verstehen. Die Letzteren sind schon Vorstellungen, die den Raum als subjektive Form ihrer Anschauungen voraussetzen (KrV A 372, vgl. B 276). Kant, der transzendente Idealist, bzw. empirische Realist, vertrat dagegen die Ansicht, dass etwas Körperliches bzw. Materielles allein als äußerer Gegenstand im empirischen Sinn, deshalb bloß als äußere Erscheinung zu verstehen ist, dessen Existenz nicht durch den Beweis mittels der Kausalität, vielmehr durch unmittelbare äußere Wahrnehmung begreiflich ist. Nur aufgrund von Wahrnehmung kann man mit Sicherheit behaupten, dass etwas Wirkliches im Raum ist, welches unseren äußeren Anschauungen korrespondiert (KrV A 375).

So scheint es, dass Kant in dieser Argumentation nicht die Existenz der „äußeren Gegenstände“ bezweifelt, sondern allein die Frage stellt, welchen Status man dem Sachverhalt eines äußeren Gegenstandes zuschreiben kann. Ein äußeres körperliches Ding lässt sich nur dadurch begreifen, dass der Verstand es als einen „Gegenstand der Erfahrung“ konstituiert, indem er gegebene bzw. wahrgenommene Erscheinungen gemäß den Anschauungsformen und Kategorien der Subjektivität ordnet. Insofern kann man behaupten, dass die substanzialen Daten eines äußeren Gegenstandes von uns unabhängig sind, aber: Sofern

er als ein Körper vorgestellt und bestimmt wird, hängt diese Vorstellung jedenfalls von den subjektiven Formen der Anschauung und des Denkens ab. Wenn man diese subjektiven Bedingungen wegnimmt, so würde nichts als „Körper“ begriffen. Also ist allein unter solchen Bedingungen der Satz wahr: Alle Körper sind im Raum wirklich. Außer dem Raum existiert nichts Materielles. Ohne die apriorische Raumvorstellung, darin uns ein Gegenstand als Erscheinung gegeben werden kann, ist es unmöglich, denselben mittels der Verstandesbegriffe zu denken. Kant ist also der Ansicht, dass das Reale eines sogenannten äußeren Gegenstandes nur wahrgenommen werden und für uns auf keine andere Weise als wirklich erscheinen kann. Dementsprechend bestimmte Kant das Wirkliche als das, „was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt“ (KrV A 376).

Daraus ergeben sich in Bezug auf den Unterschied zwischen Kants transzendentalen und dem empirischen Idealismus (bzw. dem transzendentalen Realismus) die folgenden zwei Auffassungen über äußere Gegenstände: Man erkennt entweder durch unmittelbare Wahrnehmungen die Existenz derselben, d.i. dieselben bloß als Erscheinung nach den Prinzipien der Analogie der Erfahrung bestimmt. Damit erreicht man eine Bestimmung derselben, welche von dem erkennenden Subjekt abhängt; oder man sieht Gegenstände des äußeren Sinnes bzw. äußere Erscheinungen als bloßen Schein d.i. Betrug der Sinne an, und ist davon überzeugt, dass außer denselben etwas Reelles im transzendentalen Sinn befindlich ist, dessen wahrer Sachverhalt nur durch Verstandesbegriffe z.B. Kausalität erreichbar ist. Sofern das Ding nicht wahrnehmbar ist, lasse sich sein Dasein mit Hilfe vom kausalen Schluss respektive als eine vermeintliche Ursache unserer Vorstellung erschließen. Die Kritik des vierten Paralogismus hat eben die Absicht, den Irrtum dieses Fehlschlusses des empirischen Idealismus ans Licht zu bringen. Dieser besteht darin, dass Gegenstände des äußeren Sinnes, d.i. Körper bzw. Materie, die lediglich Erscheinungen sein sollen, als Dinge an sich betrachtet werden. Kants Diagnose zufolge kann man diese unsicheren kausalen Schlussfolgerungen gänzlich vermeiden, wenn man die Dinge alle als Erscheinungen und die Raum- und Zeitvorstellungen als die subjektiven Formen a priori festhält, die a priori für dieselben objektiv gültig sind. Damit kann man mit Recht behaupten,



dass die Wirklichkeit der Körper und der Materie durch Wahrnehmung unmittelbar bewiesen wird.

Wie bekannt, wurde dem Kantischen Idealismus nach der Veröffentlichung der ersten Auflage der *KrV*, der Vorwurf gemacht, der auf die 1782 erschienene Rezension in den Göttinger gelehrten Anzeigen zurückgeht<sup>86</sup>, dass Kant tatsächlich einen subjektiven Idealismus in Berkeley'scher Art vertrete. Dass die materiellen Körper letztlich nichts anders als unsere Vorstellungen seien, deren Wirklichkeit durch äußere Wahrnehmungen bewiesen ist, scheint den Gegnern irgendwie mit dem Berkeley'schen Idealismus übereinzustimmen. Auch in diesem Kontext ist Flatt nicht davon überzeugt, dass Kants Verteidigung gegen die Idealität der Erscheinung erfolgreich sei, weil die Kritik gar nicht auf das wahre Problem der Idealismus reagiere, solange Kant die Wirklichkeit äußerer Dinge allein im empirischen Sinn, nicht aber auch im transzendentalen Sinn behandle. Denn in diesem empirischen Sinn „hat sicherlich weder Berkeley noch Cartesius die Wirklichkeit der Dinge außer uns bezweifelt“, „so ist die Kantische Behauptung weder dem dogmatischen noch dem problematischen Idealismus wirklich entgegen gesetzt.“<sup>87</sup> Wenn man die Wirklichkeit äußerer Dinge im transzendentalen Verstand, gemäß dem sie selbst keine Erscheinungen seien, vielmehr die reellen Korrespondierenden von denselben sein sollen, schließlich nicht nachweisen könne, so würden Erscheinungen nichts anders als Schein sein, mithin alle Kategorien auf nichts anders als auf Schein angewendet werden.

Es stimmt, dass Kant in dem obigen Gegenargument gegen den empirischen Idealismus nicht den sogenannten dogmatischen Idealisten Berkeley als seinen ersten Gegner betrachtete, bei dem die Existenz äußerer Gegenstände an sich bzw. im transzendentalen Verstand als unmöglich betrachtet wird. Er legte das Schwergewicht vielmehr nur auf „den skeptischen Idealismus“, bei dem es nicht um die Leugnung der Existenz der materiellen Körper, sondern allein um den Zweifel an ihrer Beweisbarkeit durch Wahrnehmungen gehe. Kant begründete sein Argument, indem er äußere Gegenstände als äußere Erscheinun-

<sup>86</sup> Wie Anm. 5.

<sup>87</sup> TGA, 93. St., den 20. November 1788, 737–741. Hier: 740.

gen formulierte, deren Realität auf die Wirklichkeit äußerer Wahrnehmungen zurückführbar sei. Somit lässt sich jener Zweifel des skeptischen Idealismus ausräumen. Nun ist aber die Frage zu stellen, ob es im Kantischen System des transzendentalen Idealismus eine Erklärung gibt, die, wie Flatt verlangt, direkt auf die Wirklichkeit der äußeren Gegenstände an sich gerichtet ist.

In der Tat hat Kant eine solche Erklärung versucht, die sich bereits in den Prolegomena (1783) findet. Dort äußerte er, dass sich sein Idealismus nachdrücklich von jenem problematischen Idealismus unterscheide:

Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstände correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. [...] Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon (Prol., AA IV, 288 f.).

In dieser Passage betonte Kant, dass Dinge, die an sich von uns unerkennbar, demgemäß mehr als nur Vorstellungen sind, durch Affektion als äußere Gegenstände (d.i. Körper als Erscheinungen) gegeben werden. Damit behauptete er, dass er im Gegensatz zum (dogmatischen) Idealismus die Ansicht vertrete, dass Dinge zwar selbst keine Erscheinungen seien, aber als Gegenstände der Sinne (d.i. äußere Erscheinungen) existieren. Hiernach handelt es sich in dieser Passage tatsächlich um „äußere Gegenstände“ sowohl im empirischen Sinn, d.i. äußere Erscheinungen, als auch im transzendentalen Sinn, d.i. subjektunabhängige Dinge.

Allerdings ist diese Behauptung schwierig. Denn seinem Gegenargument des vierten Paralogismus gemäß ist das Reale äußerer Gegenstände nur in der Wahrnehmung wirklich und kann auf keine andere Weise zu erkennen sein. Dann lässt sich die Frage aufwerfen, womit

Kant nachweisen kann, dass es Dinge an sich sind, die zwar nicht wahrnehmbar bzw. unerkennbar, aber doch für wirklich zu halten sind. Man muss sich zudem erinnern, dass nach ihm die Existenzbehauptung solcher Gegenstände durch den kausalen Schluss unzulässig ist. Hier, in dieser Passage, zeigt sich aber, dass Kant selber Erscheinungen bzw. Vorstellungen auch als Wirkung, welche Dinge an sich in uns erzeugen, formulierte. Er fügte noch hinzu, dass Dinge an sich in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Somit scheint es, dass er die angenommene kausale Beziehung zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen mit der Theorie der Affektion kombinierte. Die Frage lautet: Wie ist diese Kombination im Rahmen des Kantischen transzendentalen Idealismus möglich? Widerspricht sie der Behauptung im Textteil des vierten Paralogismus? Wären die beiden, also der kausale Schluss und die Affektion, beim Verständnis des Verhältnisses der Erscheinungen zu den Dingen an sich miteinander verträglich, können wir ferner fragen, ob ihre Kombination für die Forderung der Existenzbehauptung der Dinge an sich besser geeignet ist? Diese werden wir später im Folgenden behandeln.

Es gilt nun zu bemerken, dass zur Widerlegung des Berkeleyanismus, die auf der Existenzbehauptung der Dinge beruht, die Thematik der Affektion in den Vordergrund tritt. Dies ist auch der Grund, weshalb Kant in der B-Fassung darauf hinwies, dass der dogmatische Idealismus bereits durch die transzendente Ästhetik überwunden sei (vgl. KrV B 274 f.). Im Vergleich wird dennoch in der B-Fassung besonders hervorgehoben, dass die Vorstellung bzw. Wahrnehmung des Beharrlichen, welcher beim Bewusstsein meines eigenen Daseins, folglich beim Beweis der Existenz der Gegenstände im Raum außer mir vorausgesetzt werden muss, allein „durch ein Ding außer mir, nicht aber durch eine bloße Vorstellung eines Dings außer mir möglich ist“ (B 275). Es scheint, dass sich zur Wiederlegung des Idealismus die Annahme von äußeren Gegenständen als bloße Erscheinungen hier abschwächt, die Kant in der A-Fassung betont.

Die Frage stellt sich also, ob Kant eine konsequente und völlig effektive Position der Behauptung von „äußeren Gegenstände“ gegen den nach ihm problematischen Idealismus hatte. Der transzendente Idealismus unterscheidet bezüglich des Ausdrucks „äußerer Gegenstände“

Dinge an sich und Erscheinungen, d.i. raumzeitliche Gegenstände. Dadurch lässt sich die Existenz äußerer Gegenstände bzw. die raumzeitliche Wirklichkeit derselben durch Wahrnehmungen als beweisbar betrachten. Umstritten bleibt immer die Frage, wie die Existenzbehauptung der Dinge an sich d.i. der von Erscheinungen verschiedenen Gegenstände zur Annahme der raumzeitlichen Wirklichkeit beiträgt und inwiefern der transzendente Idealismus als ein Realismus verstanden werden kann. In Bezug auf die Widerlegung des nach Kant problematischen Idealismus (sowohl des dogmatischen als auch des skeptischen) kann man die folgenden möglichen „äußeren Gegenstände“ annehmen, die sich in seinen Argumenten finden:

- I. Es gibt Dinge, die äußere Erscheinungen verursachen, mithin selbst keine Erscheinungen sind und von denen wir nicht wissen, wie sie an sich beschaffen sind.
- II. Es gibt äußere Gegenstände als objektive reale äußere Erscheinungen, die von uns wahrgenommen und zu den Gegenständen der objektiven Erkenntnis konstituiert werden.
- III. Es gibt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung als Bedingung aller Zeitbestimmung, entsprechend auch Bedingung der Bestimmung meines Daseins in der Zeit. Dieses Beharrliche ist „nicht eine Anschauung in mir“, dessen Wahrnehmung „nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich“ ist (B 275 f.). Also: „das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“ (B 276).<sup>88</sup>

<sup>88</sup> Dieses Beharrliche wird nach Kant auch als Materie, die im Gegensatz zu den wechselnden Formen nicht verändert wird, bezeichnet. Vgl. B 278: „So haben wir so gar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie.“ Die Materie bedeutet in diesem Kontext die phänomenale Substanz und entspricht der Ausführung der „Substanz in der Erscheinung“ in B 225 d.i. „das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsel immer dasselbe bleibt“. Dieses Beharrliche ist keine Anschauung in mir, sondern bezieht sich auf die Anschauung eines äußeren Gegenstandes. Als Substratum aller Zeitbestimmung ist „in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d.i. die Substanz (Phaenomenon), alles aber, was wechselt, oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existieren, mithin zu ihren Bestimmungen“ (KrV B 227). Mittels dieses Begriffs widerlegt Kant den problematischen Idealismus, indem er behauptet, dass zur Bestimmung des Subjektes in der Zeit

Wie oben gezeigt, ist die Behauptung II zweifellos die klassische Widerlegung des skeptischen Idealismus, durch welche die Existenz äußerer Dinge im empirischen Sinn bzw. durch Wahrnehmungen unmittelbar bewiesen wird. Bei den Behauptungen I und III geht es um Dinge im transzendentalen Sinn bzw. äußere Gegenstände, die von äußeren Erscheinungen verschieden sind. Auffallend ist, dass die Behauptung III, wie Kant selbst einräumt, in der Tat immer noch auf die Unmittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung gerichtet ist (vgl. B 267 f.). Dadurch zeigte Kant, dass die innere Wahrnehmung bzw. die Möglichkeit des empirischen Selbstbewusstseins die Wahrnehmung eines Beharrlichen voraussetzt. So ist die letzte keine Vorstellung von mir, sondern gehört zu äußerer Wahrnehmung, die durch die Wirklichkeit eines Dings aus mir möglich ist. Da es bei diesem Argument schließlich um unmittelbare äußere Wahrnehmungen geht, kann es wieder auf die Behauptung II zurückgeführt werden. Es scheint also nicht plausibel zu sein, dass hier äußere Dinge im transzendentalen Verstande, aber nicht – wie in der Behauptung II – nur im empirischen Verstand bewiesen werden. Flatt meinte, dass Kant hier eine für uns ganz befremdliche Behauptung lieferte. Er bewies nicht, „dass das Beharrliche, worauf in Beziehung der Wechsel meiner Vorstellungen bestimmt werden kann, nicht etwas in mir--nicht das von den Vorstellungen unterschiedene fort-dauernde denckende Subjekt sein könne [...] und gerade diß müßte strenge erwiesen werden, wenn sein Beweiß apodictische Widerlegung des Idealismus seyn sollte.“<sup>89</sup> Zudem widerspreche diese Behauptung, falls Kant dadurch die Existenz der Dinge im transzendentalen Verstande beweisen wolle, dem wesentlichen Satz des Kantischen Idealismus, „vermöge deßen man von transcendentalen Gegenständen schlechterdings nicht wissen kan“.<sup>90</sup>

Im Vergleich zur Behauptung II ist die Behauptung I sicher die stärkere Behauptung der Existenz der Dinge an sich. Die Aufhebung derselben würde zur Absurdität führen, dass Dinge an sich selbst nicht

durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, somit innere Erfahrung nur mittelbar und nur durch äußere Erfahrung möglich ist. Dies ist gegen die Behauptung des Idealismus gerichtet, dass innere Erfahrung die einzige mittelbare Erfahrung ist (vgl. B 277).

<sup>89</sup> TGA, 93. St., 741.

<sup>90</sup> Ebd., 740.

existieren, aber uns erscheinen, und deren Erscheinungen wirklich sind. Insofern schien Flatt eine gerechte Forderung aufzustellen, die Behauptung I auch zu verteidigen, und zwar die Existenz der Dinge an sich ohne Widerspruch zu behaupten, um zumindest die Absurdität vermeiden zu können. In diesem Verstande besteht der Schlüssel zur Frage des Außenweltverdachtens letztlich in der Beziehung der Dinge an sich auf Erscheinungen, aus welcher die Existenz von Gegenständen an sich, die Kant zufolge weder durch Wahrnehmung noch durch den kausalen Schluss erkennbar sind, erklärt werden soll.

Den von Flatt angeführten Widerspruch zwischen der Unerkennbarkeit der Dinge an sich und ihrer Existenz kann man so darstellen: Einerseits müsse Kant die Existenz der Dinge an sich angesichts deren Beziehung auf die Erscheinungen behaupten. Nur unter dieser Voraussetzung könne er Gegenstände des äußeren Sinns (bzw. äußeren Erscheinungen) für wirklich halten. Dazu müssten sich Dinge an sich, mittels der Affektion, als realer Grund der Erscheinung erweisen. Andererseits könne Kant aber die Behauptung der Affektion aus dem Grund unmöglich vertreten, weil Dinge an sich als nichtempirische Gegenstände durch keine reinen Verstandesbegriffe erkennbar seien und daher auf sie keine Kategorie angewendet werden dürfe. Hiernach ergäben sich zwei inkonsequente Kantische Thesen: i) Dinge an sich sind als Ursache bzw. realer Grund der Erscheinung zu formulieren. ii) Der Begriff von Ursache als reiner Verstandesbegriff habe jederzeit keine weitere Anwendung als bloß auf Erscheinungen.

Flatt warf Kant vor, dass diese Inkonsequenz, die sich tatsächlich auf Kants Unterscheidung der Erkenntnis und des Denkens mit Bezug auf die Anwendung der Kategorie beziehe, deutlich und überall in seiner Kritik hervortrete (Beiträge, S. 77–8). Als Folge derselben gründe sich seine Rechtfertigung der Notwendigkeit der Erfahrungserkenntnis, demzufolge ebenso das Deduktionstheorem aller Kategorien und Grundsätze bloß auf die ungewisse bzw. nach ihm selbst unberechtigte Annahme, dass etwas (selbst ein Ding an sich) reell entstehe und in uns wirke, daher als Grund der Erscheinungen gelte. Somit sei Kants Rechtfertigung der Erkenntnis und der Anwendungsbefugnis der Kategorien ein Hirngespinnst.

Wie bekannt, war genau diese Kantische These über Dinge an sich, dass sie in Ansehung der Erkenntnisansprüche von den Erscheinungen abzugrenzen seien, welche durch sie erst möglich gemacht werden, im Hinblick der Entwicklungsgeschichte von Kant bis Hegel durchaus eine der wichtigsten Fragen. Darüber wurde eine breite kritische Debatte geführt. Gegen diese These hatten sich Ulrich (1785)<sup>91</sup> und Jacobi (1787) bereits gewendet. Ulrich knüpfte das Inkonsistenz-Problem an die Umfangsfrage der Anwendung des Satzes der Kausalität. Jacobi machte am Anhang seiner berühmter Hume-Schrift eine ausdrückliche Einwendung gegen Kants schwankende Position der Idealismus, welche gerade auf dieser Inkonsistenz aufgebaut wurde.<sup>92</sup> Flatt entwickelte die beiden Gedankengänge in seiner Erwägung des Kausalitätsproblems, mit dem er sich seit der zweiten Hälfte des Jahres 1787 näher befasste. Es scheint, dass Flatt und Ulrich sowie Jacobi im Wesentlichen in einer äußerst ähnlichen Weise den Inkonsistenz-Vorwurf erhoben. Folglich werden wir diesen genauer betrachten.

### 3.2.2 Inkonsistenz-Vorwurf

Als höchst inkonsistentes Beispiel führten beide, Flatt und Jacobi, die Passage aus A 372 an<sup>93</sup>, wo Kant schrieb:

Nun kann man zwar einräumen: daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transcendentalen Verstande außer uns sein mag, die Ursache sei; aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungsarten, die sich

91 Vgl. Flatt (2018; 358). Flatt zitiert Ulrichs Bemerkung über Kants Bestimmung der Kategorienanwendung und die darin enthaltende Inkonsistenz.

92 Vgl. Jacobi (2004).

93 Vgl. A 288, A 379. Vgl. Flatt, TGA, 22. St., 172. Ulrich sagt: „[...] ich nicht weiß, wie der ausgezeichnete Mann mit sich übereinstimmen will, wenn er bald verneint, dass überhaupt irgendeine Kategorie angewendet werden könne auf jenes transzendente Objekt (Ausgang der S. 288), bald mehrmals dieses transzendente Objekt Ursache, Grund der Erscheinungen des inneren und des äußeren Sinnes nennt, wie auf derselben S. 288 in der Mitte, und besonders auf S. 372 mit den zitierten Worten, und auf S. 379f.“ Zitiert nach Flatt (2018: 499).

jederzeit nur in uns befinden [...] Der transzendente Gegenstand ist sowohl in Ansehung der inneren als äußeren Anschauung gleich unbekannt (KrV A 372).

Flatt sowie Ulrich und Jacobi glaubten, dass an dieser Stelle Kant deutlich die transzendente Anwendung der Kausalität festhalte, indem er annehmen wolle, dass es außer uns Gegenstände im transzendentalen Sinn gebe, die unsere Sinne affizieren, mithin als Ursache aller Erscheinungen gelten. Dies widerspreche dem wesentlichen Prinzip der Deduktion und des transzendentalen Idealismus, dass die Kategorien nur als Bedingungen der Erscheinung gesehen werden. Nach Flatt widerspricht es besonders der Aussage in B 300–1, wo Kant die Anwendung des Kausalitätsbegriffes auf nichtsinnliche Gegenstände als sinnlos bzw. in diesem Fall Ursache und Wirkung nicht voneinander deutlich unterscheidbar betrachtete. Schlimmer sei, dass hier die Existenz solcher als Ursache gedachter äußerer Gegenstände im transzendentalen Sinn wieder geleugnet werde, sodass allen Erscheinungen die realen Gegenstände außer uns als ihr objektiver Grund fehle. So sei sein kritischer Idealismus an der Widerlegung des dogmatischen Idealismus gescheitert und schwanke zwischen Realismus und Idealismus.

Es zeigt sich in Flatts kritischer Betrachtung wie immer eine scheinbare Identität zwischen Kants Rede vom „transzendentalen Gegenstand oder Objekt“ und Dingen an sich in der Affektionsbeziehung auf Erscheinungen. Diese Gleichsetzung sei nach ihm problemlos, weil unter Ding an sich und transzendentalem Objekt Flatt denselben Gegenstand verstand, d.i. ein intelligibles Objekt bzw. ein ὄντως ὄν. Er lehrte dies in der Metaphysischen Vorlesung so:

Ein ὄντως ὄν, transcendentales Objekt, — intelligibles Object oder Ding an sich ist in der weitesten Bedeutung alles das, was und insofern etwas ausser unserer Vorstellung vorhanden ist — ein wahrhaft wirkliches Ding. — ZE. Ein Körper, wie wir ihn uns vorstellen, ist kein ὄντως ὄν, dann er existirt ausser unserer Vorstellung nicht so, wie wir ihn uns vorstellen.<sup>94</sup>

94 Flatt (2018: 374-).



Diese Bestimmung wurde von Ulrich behauptet. Demgemäß sei die Apperzeption selbst auch ein ὄντως ὄν, sofern alle Vorstellungen eines Körpers in dem erkennenden Subjekt gegründet seien. Außerdem könne ein ὄντως ὄν in Flatts Betrachtung im engeren Sinn als dasjenige formuliert werden, was bei dem Wechsel der Dinge fort dauert – bei Kant besonders als nichtsinnliches Wesen z.B. die Gottheit, oder im engsten Sinn das, insofern es von allen Vorstellungen unterschieden ist, weder wahrnehmbar noch denkbar sei.

Flatt zufolge sollte Kant demnach zur Beseitigung des Außenwelt-skeptizismus entweder transzendente Objekte im weiteren Verstand als subjektiv-unabhängige Dinge, die den Erscheinungen zu Grunde liegen (wie in der oben angeführten Behauptung I), oder im engeren Verstand als schlechthin außer uns befindliche reale Substanzen im transzendentalen Sinn (vgl. die Behauptung III) beweisen. Beide seien für Kants Idealismus zwar nötig, aber nach seiner Lehre eigentlich nicht zu rechtfertigen. Sofern er alle reinen Kategorien als Prädikate der Dinge an sich ablehne, seien sie sogar undenkbar. „Wann er also nichts ungereimtes behaupten will, so muß er auch annehmen, daß den Dingen an sich auch einige Prädikate der Vorstellung zugeschrieben werden können.“<sup>95</sup>

Diesbezüglich ging Flatt anhand Ulrichs Kompendium der Logik und Metaphysik auf die Frage ein, ob und wie man überhaupt berechtigt sei, anzunehmen, dass Dinge an sich bzw. transzendente Objekte existieren und als Ursache der Vorstellung gelten. Ihm zufolge komme es gerade darauf an, ob man wirklich gar nichts von den äußern Gegenständen an sich wisse.<sup>96</sup> Man könnte zwar zugeben, dass man eigentlich nicht berechtigt sei, zu behaupten, dass unsere sinnliche Vorstellung gänzlich einem äußeren Ding entspreche. Eine Vorstellung könne weder dasselbe Ding außer uns noch eine treue Kopie von ihm sein. Man müsse allerdings annehmen, dass eine sinnliche Vorstellung bzw. Empfindung als etwas Passives notwendigerweise einen Grund voraussetze, welcher in einem außer uns befindlichen Etwas liege. Es müsse

95 Ebd., 375.

96 Vgl. Ebd., 356–362. Flatt versteht Ulrichs Lehre gerade anschließend an Kants These der Dinge an sich in Bezug auf das Anwendungsproblem der Kategorien. Dieses wird nach ihm in Ulrichs metaphysischem System deutlicher dargestellt.

ebenfalls wahr sein, dass wir dies durch die reinen Verstandesbegriffe erkennen, wie z.B. Substanz, Existenz und Kausalität. Dieses Argument wird auf dem Charakter der Sinnlichkeit aufgebaut, welche als ein Drittes zwischen den zwei Entitäten, d.i. Dinge an sich und dem Bewusstsein gelte. Jacobi führte fast das gleiche Argument aus, das nur kürzer und deutlicher wie folgend dargestellt wird: „Das Wort Sinnlichkeit ist ohne alle Bedeutung, wenn nicht ein *distinctes reales Medium* zwischen Realem und Realem, ein wirkliches Mittel von Etwas zu Etwas darunter verstanden werden, und in seinem Begriffe, die Begriffe von aussereinander und verknüpft seyn, von Thun und Leiden, von Causalität und Dependenz, als realer und objektiver Bestimmungen schon enthalten seyn sollen; und zwar dergestalt enthalten, daß die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Begriffe als frühere Voraussetzung zugleich mitgegeben sey.“<sup>97</sup> Flatt und Ulrich vertreten hier gleichfalls, dass äußere Gegenstände und das Ich, mithin das Bewusstsein und das Denken selbst die Realen seien. Etwas Reales heiße vor allem das, was selbst nicht Erscheinung, sondern Ding an sich sei.<sup>98</sup> Solange eine äußere Erscheinung von uns wahrgenommen werde, wisse unser Verstand (selbst ein Ding an sich) schon, dass es ein außer uns befindliches Ding gebe, welches in uns als ein Reales etwas errege und deswegen mittels der Sinnlichkeit sinnliche Vorstellungen verursache.

Es scheint den Gegnern, dass Kant eine ähnliche strukturelle Beziehung der Erscheinung auf Dinge an sich vertrat, wenn er sagte, dass „das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d.i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß“ (KrV A 251). Demnach sei es apodiktisch nötig, die Wirklichkeit der Dinge an sich anzunehmen, um die der Erscheinung zu ermöglichen. Sonst würde das Wort „Erscheinung“ ungereimt sein. Wenn aber keine Kategorie auf Dinge an sich angewen-

<sup>97</sup> Jacobi (2004: 109). Vgl. Flatt (2018: 357). Empfindungen seien nach Flatt überzeugend, sofern Gegenstände durch eine Mittel-Materie auf Organe wirken.

<sup>98</sup> Flatt und Ulrich betrachten das Bewusstsein sowie das transzendente Ich als ein Ding an sich. Die Vorstellung des äußeren Sinns könne als Erscheinung bezeichnet werden, aber die des Inneren nicht unbedingt. Flatt (2018: 362 ff.).

det werde, könne man nicht die Wirklichkeit derselben annehmen. So argumentierte Flatt, dass man reine Verstandesbegriffe – zumindest Realität, Existenz, Substanz, besonders Kausalität – in Bezug auf den Schluss von Erscheinung auf Dinge an sich für anwendbar halten müsse.<sup>99</sup> Erweisen lasse sich nicht, dass die objektive Gültigkeit des Veränderungs- und Beharrlichkeitsbegriffes von der Zeitvorstellung a priori sowie der allgemeinen Zeitbestimmung abhängt. Es könne umgekehrt sein, dass z.B. die sukzessive Zeitbestimmung der Erscheinungen auf reeller Sukzession in den Objekten gegründet sei, welche wir schon durch reine Verstandesbegriffe begreifen. So sei es nach Flatt nicht wahr, dass wir gar nichts von Dingen an sich wissen. Wäre dies der Fall, so könnte man nicht beweisen, dass Gegenstände an sich keine Eigenschaft mit unserer Vorstellung gemein haben könnten. Die Ordnung und Regelmäßigkeit, welcher Ich mir in den Erscheinungen bewusst bin, seien auch in den reellen Gegenständen an sich selbst anzutreffen und darauf gegründet. Aufgrund einer subjektiven Notwendigkeit sei man berechtigt, von den Eigenschaften äußerer Wahrnehmungen auf die der Gegenstände selbst zu schließen. Die subjektive Notwendigkeit bildet eben Flatts zentrales Argument für die transzendente Anwendung der Kausalität. Dies wird im nächsten Kapitel betrachtet. Hier konzentrieren wir uns allein auf seinen Inkonsistenz-Vorwurf.

Aus Flatts und Ulrichs oben angeführter metaphysischer Bemerkung erfolgt gerade die entgegengesetzte Position: Wider Kants Annahme der Unerkennbarkeit der Dinge an sich behauptete Flatt die Zulässigkeit des kausalen Schlusses von der Existenz sowie Eigenschaften der Erscheinung auf die der Dinge an sich, die Kant im Textteil des vierten Paralogismus ausdrücklich ablehnte. Flatt argumentierte, dass, falls dieser Schluss unzulässig sei, Kant nur unberechtigt annehmen könne, dass es außer Erscheinungen bzw. Vorstellungen wirkliche Dinge gebe. Folglich würden alle darauf angewendeten Begriffe und Grundsätze bloße Fantasie sein. Dies führt wieder zur Bemerkung, dass Kant bei der Deduktion derselben die empirische Wahrheit des Entstehens hypothesieren müsse, weil diese nach seiner inkonsistenten Theorie der Dinge an sich nicht erwiesen werden könne. Dementsprechend benötige Kant

<sup>99</sup> Ebd., 356, 361.

als Ausweg aus diesem Dilemma entweder eine nichtsinnliche Ursache wie z.B. den Leibniz'schen Begriff „Grund“ vorauszusetzen oder die Begrenzung der Anwendung der Kausalität auf Erscheinungen zurückzunehmen (vgl. Beiträge, S. 77). Man kann aus Flatts Betrachtung ersehen, dass er jenen kausalen Schluss für zulässig hielt, gerade weil ihm zufolge Dinge an sich bzw. transzendente Gegenstände als intelligible Objekte gelten, die an sich im Unterscheid zu den sinnlichen Objekten wirklich seien, und deren Wirklichkeit sei allein mittels der reinen Verstandesbegriffe zu erkennen. Dadurch könne man die von der Sinnenwelt unterschiedliche intelligible Welt für wahrhaft wirklich halten. Im Folgenden versuchen wir in einer eingehenderen Betrachtung solcher „Gegenstände“, den Inkonsistenz-Vorwurf zu behandeln.

Wir kommen nun auf Kants Doktrin der Dinge an sich und der Erscheinungen zurück. Der Inkonsistenz-Vorwurf besteht zusammengefasst darin, dass die Unerkennbarkeit der Dinge an sich (bzw. Unanwendbarkeit der Kategorien) und die Existenzbehauptung derselben miteinander schwer verträglich seien. Zu dieser These ist: 1) in Ansehung der Existenzbehauptung zu fragen, wie sich die Theorie der Dinge an sich auf die raumzeitliche Wirklichkeit bezieht; 2) in Ansehung der Unerkennbarkeit und Unanwendbarkeit zu erörtern, ob das Verhältnis vom Ding an sich und Erscheinung, unter der Voraussetzung der Existenzbehauptung als Ursache und Wirkung verstanden werden muss. Zudem sollen auch 3) die Rede von Dingen an sich in Bezug auf Erscheinungen und die von transzendentalen Gegenständen als Ursache der Erscheinung in A 372 voneinander unterschieden und separat betrachtet werden, damit die Gleichsetzung derselben klar geprüft werden kann.

### 3.2.2.1 Existenzbehauptung der Dinge an sich

Unter diesem Titel wollen wir die Argumente für die Existenz der Dinge an sich in Kants Doktrin sowie die Gegenargumente derselben behandeln. In Flatts Betrachtung ist ein Ding an sich als Gegenstand des Denkens bzw. als Verstandeswesen zu bezeichnen. Sofern es nach Kant nichtsinnlich ist, gibt es für uns angesichts unserer Erkenntnisvermögen keinen Zugang zum Wissen vom demselben. Daraufhin unterstellte Flatt Kant die These, dass, da solche Verstandeswesen Erscheinungen

als bloße Gegenstände unserer Sinne verursachen sollten, sie in Ansehung der Zuverlässigkeit der Erkenntnis als außer den Erscheinungen real existierend bewiesen werden müssten. Sonst wären Erscheinungen bloße Fantasien. Die Behauptung, dass Dinge an sich als Verstandeswesen die Erscheinungen bzw. Sinnenwesen ausmachen noch eine von den Erscheinungen selbstständige Existenz haben, weicht von Kants Unterscheidung der Dinge an sich und der Erscheinung ab. Sie wurde von Kant selbst eindeutig zurückgewiesen:

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft, außer den Sinnenwesen oder Erscheinungen (*phänomena*), die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen (*noumena*), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie [...] Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne wie billig als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d.i. die Art, wie unsere Sinnen von diesem unbekanntem Etwas afficirt werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei (Prol., AA IV, 314 f.).

Daraus kann man ersehen, dass die Verwendung des Begriffs von Verstandeswesen zwei Bedeutungen hat, von denen jede zu einem anderen verschiedenen Verständnis der Beziehung der Dinge an sich auf Erscheinungen führt. Im Gegensatz zur Erscheinung wird ein Ding an sich entweder als (i) das Verstandeswesen gedacht, das außer der Sinnenwelt, beziehungsweise in der reinen intelligiblen Welt wirklich liegt, oder als (ii) das Verstandeswesen, welches seinem Dasein nach nicht von der Sinnenwelt abgesondert, sondern bloß aufgrund der menschlichen Erkenntnisart von Erscheinungen unterschieden wird.

Im ersten Fall muss man für das Dasein eines Dings an sich, sofern es nicht wahrnehmbar ist, einen besonderen Beweis liefern, um es als Etwas zu beweisen, was von der Erscheinung reell unterschiedlich ist. Dieser Beweis ist nach Flatts Vorschlag durch die transzendente Anwendung der Kausalitätskategorie möglich. Hingehen ist im zweiten Fall kein eigener Beweis für das Dasein vom Ding an sich erforderlich. Sobald der Verstand äußere Gegenstände (Erscheinungen) in der Wahrnehmung annimmt, muss er zugleich das Dasein derselben zugeben. Kant stritt hier gegen die Möglichkeit der Existenzbehauptung der Dinge an sich im ersten Sinn. Die Unterscheidung zwischen der Sinnenwelt und der Verstandeswelt sei nach ihm im positiven Sinn nicht erlaubt, weil die Erkenntnis der letzteren eine nichtsinnliche Anschauungsart voraussetze, die wir aber nicht besitzen. So kann ein Ding an sich, sofern es etwas Nichtsinnliches ist, ja als ein Verstandeswesen, dementsprechend als zur intelligiblen Welt gehörig gedacht werden. Dennoch ist dessen Begriff nur problematisch, weil er zwar logisch nicht widersprüchlich ist, aber keine empirische Wirklichkeit hat. Als eine Antwort für die traditionelle Abgrenzung der wahrnehmbaren und intellektuellen Welt vertritt Kant die Auffassung, dass man den Begriff der selbstständigen Verstandeswesen (Dinge an sich) nur im negativen Sinn behaupten soll. Insofern gibt es bei uns zwar keine Erkenntnis von denselben. Damit drückt man aber die Einschränkung aus, dass sich der Verstand nicht weiter als das Gebiet der sinnlichen Anschauung erstreckt (KrV B 310 ff.).

Es zeigt sich, dass die Existenzbehauptung (i) der Dinge an sich von Kant auf diese Weise abgelehnt wurde: Der Begriff eines von der Sinnenwelt unabhängigen Dings an sich hat gar keinen positiven Gebrauch. Er gilt allein als ein Grenzbegriff, um zu zeigen, dass dessen Realität nicht mit epistemischer Rechtfertigung behauptet werden kann. Allerdings soll sich die Existenz der Dinge an sich doch irgendwie in einem positiven Sinn annehmen lassen, d.h. nicht bloß als Gegenstände des reinen Denkens. Dies führt zur Existenzbehauptung (ii), die so dargestellt werden kann: Dinge an sich sind die Verstandeswesen, die zwar aufgrund der menschlichen Erkenntnisart von Erscheinungen unterschieden werden, aber keine selbstständige Existenz außer der „Sinnenwelt“ haben, sondern liegen in derselben Welt Erscheinungen zugrunde.

Hierbei handelt es sich bei Dingen an sich und Erscheinungen um eine und dieselbe „Wirklichkeit“, die, wenn man sie einer zuschreibt, sie auch für die andere annehmen muss.

Wie ist diese Annahme berechtigt? Man kann Kant gemäß dafür argumentieren, dass die Begriffe Ding an sich und Erscheinung nicht zwei Arten von Gegenständen bezeichnen, die ihren Ort in voneinander abgesonderten Welten haben, nämlich der Sinnenwelt und der Verstandeswelt. Es handelt sich vielmehr dabei um einen und denselben Gegenstand in der Sinnenwelt, der in unterschiedlicher Weise betrachtet wird.<sup>100</sup> Dadurch kann man annehmen, dass Dinge an sich existieren, obzwar wir nicht wissen, wie sie beschaffen sind, dass sie aber als die wirklichen äußeren Gegenstände in Erscheinung treten. In diesem Kontext wird der Begriff „Ding“ an sich als Verstandeswesen ja nicht „im transzendentalen Sinn“ verwendet. Wichtig ist, dass die Unterscheidung jener zwei Welten allein auf die Erkenntniskräfte, nicht aber auf Gegenstände selbst gerichtet ist, ebenso wie die Unterscheidung der empirischen Gegenstände und der transzendentalen. Demnach kann man doch im empirischen, aber nicht im transzendentalen Verstand den Satz annehmen, dass die Sinne uns Gegenstände vorstellen, wie sie erscheinen, und der Verstand, wie sie seien. Das Letztere heißt in Kants Formulierung: „wie sie als Gegenstände der Erfahrung, im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen, müssen vorgestellt werden und nicht nach dem, was sie außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände

**100** Diese Lesart, dass es sich bei der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich nur um die zwei verschiedenen Aspekte handelt, kann auf Allison zurückgehen. Vgl. Allison (1983). Diese Lesart kann sich auf KrV B XXVII stützen, wo Kant Gegenstände der Erfahrung und Dinge an sich „eben dieselben Gegenstände“ formuliert— die Unterscheidung „der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben, als Dingen an sich selbst“ soll durch die Kritik notwendig gemacht werden. Vgl. B 69, B 306. Demnach wird im Wirklichen nur eine Welt, d.i. die Sinnenwelt mit nur einer Klasse von Dingen, die zwei verschiedenen Eigenschaften haben, angenommen. Es gilt zu bemerken, dass die Unterscheidung zwischen den zwei verschiedenen Aspekten der Dinge nicht bloß im methodologischen Sinn, sondern auch im ontologischen Sinn verstanden wird. Es soll nämlich dabei nicht bloß um zwei verschiedene Weisen gehen, ein und dasselbe Ding zu diskutieren, vielmehr um die zwei verschiedenen Eigenschaften, die ein und derselbe Gegenstand wirklich hat. Im Folgenden werden wir zeigen, dass bei der Überwindung des Berkeleyanismus und der Behauptung der transzendentalen Affektion die An-Sich-Aspekte bzw. die uns unbekannte Eigenschaft, nicht als ein Postulat, sondern als wirklich zu betrachten sind.

des reinen Verstandes sein mögen“ (KrV B 313 f). Damit ist eindeutig, dass außer uns Gegenstände an sich existieren, die zwar selbst keine Erscheinung sind, aber: Solange sie unseren äußeren Sinn erscheinen, gelten sie als Gegenstände der Erfahrung, die bei uns jederzeit durch Verstand und Sinnlichkeit in Verbindung bestimmt sind.

Dieses im Feld der möglichen Erfahrung untrennbare Verhältnis zwischen Ding an sich und Erscheinung wird ebenfalls unter dem Aspekt der Erscheinung geklärt. Flatt vertrat mit anderen Idealisten, dass im Vergleich zu den Vorstellungen äußeren Sinnes die Vorstellungen unseres inneren Sinnes (meiner selbst und meines Zustandes), die unmittelbar durch unser Bewusstsein klar seien, unwiderlegbare Wirklichkeit haben. So könne es sein, entweder dass äußere Gegenstände bloß Schein seien oder dass deren Wirklichkeit nicht durch äußere Wahrnehmungen bewiesen werden.

Kant betonte aber, dass es bei den Vorstellungen beider Sinne nicht um den Unterschied der Klarheit gehe, sondern bloß um die unterschiedlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit, die a priori zum Subjekt gehören. Durch die Sinne wird etwas gegeben, ob ein Objekt des äußeren Sinns oder eines des inneren Sinns. Damit gehört es zur Erscheinung, welche nach Kant auch jederzeit zwei Seite hat: Wenn man das Objekt an sich selbst bzw. ungeachtet der Art betrachtet, dasselbe anzuschauen, so würde uns dessen Beschaffenheit immer unklar und zweifelhaft bleiben. Aber: Wenn man die Anschauungsformen dieses Gegenstandes betrachtet, welche nicht ihm selbst, sondern dem Subjekt angehören, kann man diese gleichwohl der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommend denken (KrV B 55). Erscheinung steht jedenfalls im Zusammenhang zwischen Gegenständen selbst und dem Subjekt, dem sie erscheinen, und ist dasjenige, „was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersten unzertrennlich ist“ (KrV B 69 Anm.). Aus dieser Formulierung ist schon klar zu ersehen, dass Kant die Existenz der Dinge an sich gar nicht widerlegt. Es kommt bei der Unterscheidung zwischen einem äußeren Ding, bzw. Körper als Erscheinung und ihm selbst vielmehr nur auf die Betrachtungsweise an.



Diesem Zwei-Aspekte-Erklärungsmodell von Erscheinung und Dingen an sich gemäß scheint es so zu sein, dass „äußere Gegenstände“, sofern wir sie für wirklich halten, tatsächlich einerseits als die uns unerkennbaren Dinge an sich, andererseits aber zugleich auch als die durch die räumliche Anschauung überhaupt erkennbaren Erscheinungen existieren. Hier liegt doch eine ausdrückliche Schwierigkeit: Wenn man äußere Gegenstände als Sache an sich formuliert, setzt man nach Kants Doktrin schon die räumliche Beschaffenheit, mithin die Raumvorstellung als Form der Anschauung voraus. Also wird bei Kant der Begriff eines äußeren Gegenstandes lediglich im empirischen Sinn als Erscheinung angenommen. Dies widerspricht nicht der Existenzbehauptung der Dinge an sich als der „unbekannte Aspekt“ dieses Gegenstandes der Erfahrung. Es wird gerade mit Kants Formulierung der „Körper“ verdeutlicht. An den meisten Stellen, besonders im vierten Paralogismus, sind Körper/Materie als äußere Gegenstände bloß innerhalb der möglichen Erfahrung als Erscheinung zu verstehen. Um den Verdacht des dogmatischen Idealismus auszuräumen, wird an einigen Stellen betont, z.B. in den *Prolegomena* in § 13, dass Körper keine bloße Erscheinung sind. Dort schrieb Kant: „Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d.i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben; welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekanntes, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet“ (Prol., AA IV, 289). Es ist demnach nicht so, dass ein Körper bloß außer uns zu sein scheint. Er ist vielmehr in Ansehung unserer Erkenntnisart eben die Erscheinung eines Dings, das wirklich außer uns befindlich ist.

Dadurch wird das Missverständnis geklärt, dass äußere Erscheinungen bloßer Schein sind. Diese Klärung wird bei Kant nicht durch die Annahme gemacht, dass es Dinge an sich gibt, die neben den Erscheinungen bzw. außer der Sinnenwelt existieren, sondern nur durch die Behauptung, dass es äußere Gegenstände gibt, die als Erscheinungen von ihnen selbst als Dingen an sich unterschieden werden. Diese Unterscheidung gründet sich jederzeit nicht auf Objekte, sondern nur auf unsere Anschauungsart (vgl. KrV B 69). Es scheint in diesem Fall also,

dass man keinen besseren Beweis für die Existenz äußerer Dinge liefert, als zu argumentieren, dass äußere Wahrnehmung die Wirklichkeit derselben unmittelbar beweist.

Nun kann man bezüglich der These der Existenz der Dinge an sich die Folgerung ziehen, dass Kant allein die Existenzbehauptung i bzw. das zwei-Welten-Erklärungsmodell der Dinge an sich und der Erscheinungen, und die Existenzbehauptung ii vertritt. Was Kant verneinte, war die Behauptung, dass Dinge an sich als etwas Wirkliches neben den Erscheinungen anzunehmen seien. Nicht aber bestritt er, sie seien die wirklichen unerkennbaren Affizierenden. Die Affektionslehre und die Zwei-Aspekte-Interpretation des Verhältnisses zwischen Ding an sich und Erscheinung sollen sich aufeinander stützen. Dadurch legte Kant nahe, dass es Gegenstände selbst seien, die unseren passiven Sinn affizieren, dass sie daher lediglich unter Bezug auf unsere Vorstellungsart bzw. allein als Erscheinungen für erkennbar zu halten seien. Dabei liegt die noch zu lösende Schwierigkeit darin, wie diese Existenzbehauptung der Dinge an sich mit der Unerkennbarkeitsbehauptung derselben verträglich ist. Dazu muss ferner die Doktrin der Affektion unter Bezug auf die Unerkennbarkeitsthese betrachtet werden.

### 3.2.2.2 Unerkennbarkeit der Dinge an sich

Das Problem lässt sich so darstellen: Dinge an sich werden nach Kant von uns überhaupt nicht erkannt. Wir wissen, dass sie existieren und uns affizieren. In der Existenzbehauptung ii zeigt sich die unzertrennliche Verbindung zwischen Ding an sich und Erscheinung. Gemäß Kant darf man behaupten, dass, sofern wir Erscheinungen einer Sache wirklich wahrnehmen, zugleich das Dasein dieser Sache an sich, die selbst keine Erscheinung ist, zugestehen müssen. Das Dasein derselben ist insofern nicht zu leugnen, als wir ihre Erscheinungen wahrnehmen, d.i. Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren, obwohl wir von ihnen selbst nichts wissen (vgl. Prol., AA IV, S. 288). Es scheint demnach zunächst so, dass die Affektionslehre eine kausale Beziehung der Dinge an sich auf die Erscheinungen enthalte. Flatt nahm an, wie oben gezeigt, dass, da der kausale Zusammenhang bei Kant allein für raumzeitliche Gegenstände bewiesen werde. Man könne weder wissen, dass die nichtsinnlichen Dinge an sich unsere

Vorstellungen verursachen, noch dadurch deren Dasein bestätigen. Die Existenzbehauptung sei allein dann plausibel, wenn die Kategorien, u. a. Kausalität und Dasein, nicht bloß für Erscheinungen, sondern auch für Dinge an sich gelten würden.

Demnach stellen sich die folgenden Fragen: Enthält Kants Behauptung der Unerkennbarkeit der Dinge an sich auch die Unerkennbarkeit ihrer Existenz? Widersprach Kant sich selbst wirklich, wenn er einerseits – wider den empirischen Idealismus – den kausalen Schluss von den Vorstellungen als Wirkung auf das Ding an sich als deren reelle Ursache widerlegte (vgl. KrV A 372), andererseits den kausalen Zusammenhang wieder in sein eigenes Theorem der Affektion brachte?

Es gilt dazu vor allem, zu bemerken: Kant behauptete allein, dass wir von den Gegenständen an sich nichts wissen, insofern wir sie nicht erkennen, wie sie an sich beschaffen sind. Was er unter dieser These ablehnte, war das Wissen dessen, was sie eigentlich sind (wie sie beschaffen sind), nicht aber das Wissen über dieselben überhaupt. Solcher Behauptung nach ist es absurd zu behaupten, dass etwas nicht existiert, aber in gewisser uns unbekannter Art beschaffen ist. So kann man davon überzeugt sein, dass Kant nur die Erkenntnis ihrer Beschaffenheit verneinte. Diese Verneinung entspricht zuerst der These der Kategorienanwendung: dass ohne sinnliche Anschauung die Anwendung der Kategorien sinnlos bzw. objektiv ungültig ist. Da die nicht raumzeitliche Beschaffenheit eines Gegenstandes für uns nicht wahrnehmbar ist, kann man diese Unerkennbarkeitsthese mit der Unanwendbarkeit der Kategorien auf dieselben gleichsetzen. Ferner entspricht diese Verneinung (nicht inklusive deren Existenz) Kants Auffassung über die Kenntnis eines Existierenden. Man könnte annehmen, dass man die Existenz der Dinge an sich, sofern wir von ihnen keine raumzeitliche Beschaffenheit erkennen, leugnen oder bezweifeln müsse, weil nach Kant die Bestimmung eines Existierenden immer nur in Raum und Zeit statfinde. Diese Annahme scheint plausibel zu sein. Aber Kant zufolge lässt sich die Existenz eines Gegenstandes der Erfahrung bloß durch reine Kategorien nicht a priori erkennen. Das heißt, dass man lediglich mittels des reinen Gedankens der Kategorien nicht entscheiden kann, ob ein „Gegenstand“ wirklich existiert oder nicht. Es muss darauf jederzeit ankommen, ob sinnliche Materie in der Wahr-

nehmung gegeben und alles Mannigfaltige zur Einheit synthetisiert wird. Demgemäß sind Erfahrung und ihr Gegenstand nichts anders als eine Vorstellung der notwendigen Verknüpfung der gegebenen sinnlichen Anschauungen in der Wahrnehmung. Daraufhin lässt sich erst behaupten, dass dieser Gegenstand dem Dasein nach bestimmt werde. Wenn keine sinnliche Materie gegeben wird, so würde nichts als Existierendes erkannt werden. Sofern Gegenstände an sich als unerkennbare Quelle des sinnlich Mannigfaltigen gelten – dies erklärt sich aus der Affektion –, kann man gerade nicht das Wissen von ihrer Existenz widerlegen. Falls man die Unerkennbarkeit eines Dings an sich widerlegt und dagegen annimmt, dass dessen Existenz nicht durch äußere Wahrnehmung, sondern lediglich durch die Kategorien erkennbar sei, so würde man gerade von Kants Position über Existierendes abweichen. Nun müssen wir näher betrachten, wie die Affektion der Dinge an sich mit der These der Unerkennbarkeit bzw. der Unanwendbarkeit der Kategorien vereinbar sein könne.

Die Doktrin der Affektion liefert die Erklärung des Verhältnisses zwischen dem erkennenden Subjekt, den Erscheinungen und den Gegenständen an sich. Damit ist der Prozess des Affizierens unserer Sinne durch Objekte gemeint. Da Kant ihn, wie gezeigt, in einigen Stellen mit Kausalität in Verbindung brachte, so können sich zwei Interpretationsmöglichkeiten ergeben: Die Affektion ist nämlich entweder: a) der Vorgang, in dem uns sinnliche Materie gegeben wird; ; b) der Vorgang, in dem ein von uns unabhängiges Ding auf uns den Einfluss ausübt, demgemäß unsere sinnlichen Vorstellungen verursacht. Beide sind auf die Rezeptivität der Sinnlichkeit oder das leidende Gemüt zurückzuführen und scheinen damit gut verträglich zu sein. Im Vergleich zum Satz a ist b eine stärkere Behauptung, sofern darin Dinge an sich als Grund des Affektionsvorgangs sowie aller sinnlichen Vorstellungen, herausgestellt werden.

Allerdings ist die Behauptung b nach Flatt und Jacobi eine Schwäche des transzendentalen Idealismus. Sofern Kant die Affektion in dieser Art vertrete, lehre er eine inkohärente Theorie. Die Inkohärenz liege darin, dass man nach Kant die Affektion der Sinne durch Dinge an sich als kausal betrachten, aber zugleich die Anwendung der nichtschematisierten Kategorien für ungültig halten müsse. Bemerkenswert ist,

dass die hier gezeigte Spannung zwischen der Existenzbehauptung der Dinge an sich und der Unanwendbarkeit der Kausalität auf diese nicht schlicht mittels Kants Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Denken gelöst werden kann. Gemäß der These der Affektion dürfen Dinge an sich eben nicht als bloße Gedankendinge verstanden werden. Sonst würde man, um den gegebenen sinnlichen Stoff zu erklären, behaupten, dass ein reines Gedankending, welches durch den reinen Verstandesbegriff der Kausalität gedacht wird, die Sinnlichkeit affizieren und derselben den Stoff geben würde. Dies ist sicher ungereimt. Um dies zu vermeiden, soll man daher Dingen an sich, bzw. den Affizierenden in Ansehung des tatsächlich gegebenen sinnlichen Stoffs doch einen ontologischen Status verleihen. Wie ist dies möglich, wenn man weder auf die Erkenntnis noch auf das reine Denken rechnen kann?

Flatt und Jacobi hatten in diesem Kontext ganz Recht, zu meinen, dass es in Kants transzendentalen Idealismus keinen Platz für die Annahme der Dinge an sich als Ursachen der sinnlichen Vorstellungen gebe, die wahrhaft wirklich sind. Wenn man das kausale Modell zur Interpretation der Relation von Ding an sich und Erscheinung verwendet, scheint man schließlich keine andere Wahl zu haben, als die Existenzannahme der Dinge an sich umzustoßen. Jacobi schlug deswegen einen kräftigeren Idealismus vor. Flatt versuchte in dieser Richtung die Rechtfertigung zur transzendentalen Anwendung des Kausalitätsbegriffes. Sie beide vertraten die Ansicht, dass es nach Kant Dinge an sich gebe, sofern sie sich von Erscheinungen unterscheiden sollen, denen sie zu Grunde liegen. Wenn man die Existenz der Dinge an sich annehmen wolle, müsse man zumindest beweisen können, dass sie als reelle Gründe der Erscheinungen gelten. Dementsprechend müssen wir im Folgenden erörtern, ob bei Kant das Ding an sich mit den gegebenen Vorstellungen wirklich in der Kausal-Verbindung stehen müsse.

Wenn man die Existenz der Dinge an sich bloß durch die Affektion beweisen kann, ohne sie auf die Kausalitätsanwendung zu beziehen, kann man davon überzeugt sein, dass die Existenzannahme der Dinge an sich den Behauptungen ihrer Unerkennbarkeit bzw. der Unanwendbarkeit der Kausalität nicht widerspricht.

Das Ding an sich als (zumindest für uns) etwas Unbekanntes ist kein Körper, sondern erscheint uns als Körper (Erscheinung). Dass das Verhältnis zwischen den beiden nicht wirklich als kausal zu verstehen

ist, wird mittels der oben gezeigten Zwei-Aspekte-Interpretation teilweise geklärt.<sup>101</sup> Da es sich dabei bloß um einen und denselben Gegenstand handelt, scheint es nicht plausibel zu sein, dass beide als Ursache und Wirkung voneinander unterschieden werden. Wenn ein Gegenstand an sich allein aufgrund der subjektiven Betrachtungsweise von der Erscheinung unterschieden wird, ist es nicht wahr, dass das Erste im Wirklichen das Letzte verursacht. Schließlich steht nur derselbe Gegenstand vor dem betrachtenden Subjekt. Gleichfalls sind Erscheinungen eines Gegenstandes nicht als Wirkungen zu bezeichnen, die durch dieses Ding an sich als ein von demselben real Verschiedenes bestimmt werden. So stellt sich heraus, dass der Zwei-Aspekte-Interpretation zufolge ein Gegenstand an sich und seine Erscheinung nicht in kausalem Zusammenhang stehen, in welchem etwas durch etwas anderes bestimmt werden soll. Statt in einer synthetischen kausalen Verbindung stehen sie vielmehr in einer analytischen. Wenn man durch äußere Wahrnehmungen das Dasein der Erscheinungen annimmt, soll man Kant zufolge gleichzeitig das Dasein der Dinge an sich eingestehen. Die Unterscheidung zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung“ – oder anders ausgedrückt, die Subjektunabhängigkeit des Ersteren – lässt sich demnach nicht durch den Kausalitätsbegriff begreifen.

Als Alternative dafür können wir im Rahmen der Kantischen Doktrin das folgende Argument anführen:

- i. Ein Körper als Gegenstand der Erkenntnis wird als ein Wirkliches vorgestellt. Dazu ist erforderlich, dass Wahrnehmung etwas Wirkliches im Raum darstellt.
- ii. Etwas Wirkliches, das durch Wahrnehmung dargestellt wird, ist nichts anderes als etwas empirisch Gegebenes im Raum.
- iii. Das Gegebene wird im Vorgang der Affektion hervorgebracht.
- iv. Der Vorgang der Affektion ist unabhängig von allen in der Wahrnehmung dargestellten Vorstellungen des räumlichen Wirklichen. Somit unterscheidet er sich von allen empirischen äußeren Anschauungen, die sich auf den Gegenstand als Körper beziehen.

**101** Dass die Vereinbarkeit zwischen den beiden Thesen, nämlich der Affektion durch Dinge an sich und der Unerkennbarkeit derselben, durch die zwei-Aspekte Interpretationsart der Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen ermöglicht wird. S. a. Willaschek (2001).

- v. Sofern unsere Erkenntnis der Körper die Synthesis der Anschauungen und Begriffe verlangt, ist der Vorgang der Affektion unabhängig von unserer empirischen Erkenntnis der Körper, sowohl in Ansehung der Anschauung als auch der subjektiven Konstitution durch Verstandesbegriffe.

Daraus ergibt sich die Folgerung, dass der Affektionsprozess selbst nicht raumzeitlich bzw. empirisch ist und folglich nach Kant nur als transzendental bezeichnet werden kann. Sofern der sinnliche Stoff, der zur empirischen Erkenntnis gebraucht wird, in diesem transzendentalen Vorgang tatsächlich gegeben wird, kann man davon überzeugt sein, dass es Dinge an sich als Affizierende im transzendentalen Sinn gibt. „Transzendental“ muss nur heißen, dass sie einerseits als etwas Erkenntnisunabhängiges (nicht wirklich außer der menschlichen Sinnenwelt) existieren, andererseits in einer unerkennbaren Weise an der Erkenntnisconstitution teilnehmen. Dieses Argument zeigt, dass allein unter dem Aspekt des erkennenden Subjektes die Affektion der Dinge an sich für transzendental bzw. von empirischen Sachverhalten verschieden zu halten ist. Die Unterscheidung zwischen den Terminologien „transzendental“ und „empirisch“ bei Kant muss, wie oben betont, nur auf die verschiedene Beziehung unserer Erkenntnis der Gegenstände auf unsere Erkenntnisvermögen bezogen werden, nicht auf Gegenstände selbst (Vgl. Prol., AA IV, 293).

Dieses Argument weist darauf hin, dass der Vorgang der Affektion durch Dinge an sich, der tatsächlich erfolgt, von unserer Tätigkeit der Erkenntnis, besonders von der Spontanität des Verstandes unterschieden wird, insofern wir wissen, dass die Affektion weder Produkt unserer passiven Sinnlichkeit noch des spontanen Verstandes ist. Dies führt gar nicht zur Behauptung, dass sich die Affizierenden selbst ihrer Beschaffenheit nach von Erscheinung unterscheiden. Damit ist es möglich, Dinge an sich zu behaupten, ohne die Kategorie der Ursache oder andere Verstandesbegriffe anzuwenden, wie z.B. Einheit und Vielheit, Kraft, Handlung sowie Leiden usw. Die Frage, wie sie in der Affektion eigentlich sind, dazu die Art, wie sie uns genau affizieren, bleiben uns immer noch unerkennbar. Wir können uns demnach aus epistemischem Grund allein auf das Faktum des Vorgangs der Affektion'

konzentrieren, statt auf die Affizierenden selbst. Somit müssen wir nicht die Ansicht vertreten, dass Dinge an sich auf uns in Wahrheit einen Einfluss ausüben und deswegen als Ursachen der Erscheinungen gelten. Vielmehr ist nur anzunehmen, dass, sofern wir zum Zweck der empirischen Erkenntnis den sinnlichen Stoff brauchen, die Affektion bei unserer Sinnlichkeit ihrer Natur nach notwendig geschieht.

Es zeigt sich also, dass die Spannung zwischen der Unerkennbarkeitsthese der Dinge an sich (bzw. Unanwendbarkeit der Kategorien auf dieselben) und die Behauptung, dass sie unsere Vorstellung verursachen (indem sie uns affizieren), nur scheinbar ist. Der Inkonsistenz-Vorwurf, den Flatt sowie Jacobi erhoben, ist im Rahmen des Kantischen Idealismus nicht zu vertreten. Zum Ersten läuft die Annahme des Existenzstatus der Dinge an sich der Unerkennbarkeitsbehauptung nicht zuwider. Der Zwei-Aspekte-Interpretation gemäß soll man das Dasein der Dinge an sich zugestehen sowie das der äußeren Gegenstände als Erscheinungen, sofern es für das erkennende Subjekt ein und dasselbe Existierende gibt. Was Kant ausdrücklich leugnete, war allein die Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich selbst beschaffen sind. Dies ist wieder darauf zurückzuführen, dass wir nicht Dinge vorstellen können, wie sie an sich sind, sondern nur Dinge, wie sie uns erscheinen. Zweitens ist die These der Unanwendbarkeit der Kategorien nicht mit dem Theoriestück der Affektion unverträglich, weil die transzendente Affektion durch Dinge an sich nicht kausal zu verstehen ist, sofern es sich dabei nur um das Faktum einer Bestimmtheit handelt, das nicht auf ein handelndes Ding an sich hinweist, das nach seiner Beschaffenheit von der Erscheinung unterschiedlich ist und dieselbe verursacht. Hingegen wird dadurch nur festgestellt, dass es zweifellos Dinge (selbst keine Vorstellungen) gibt, die, wenn sie an sich betrachtet werden, ein X sind.

So kann man sehen, dass in der Tat keine wesentliche Inkonsistenz zwischen der Unerkennbarkeitsbehauptung der Dinge an sich und der Annahme der Beziehung derselben auf Erscheinungen besteht. Es ist dagegen innerhalb des transzendentalen Idealismus berechtigt, die Unerkennbarkeit zu behaupten. Die Frage, wie wir von Dingen affiziert werden und ihre Erscheinungen rezipieren, anstatt dieselben direkt durch Verstandesbegriffe zu erkennen, darf bei Kant ziemlich einerlei



mit der Frage sein, warum unsere Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen genau so und nicht anders verfahren. Insofern ist die Unerkennbarkeitsthese logisch und gerechtfertigt. Sie drückt die Einschränkung der Fragestellung unter der kritischen These der Erkenntnisvermögen aus. Es kommt bei der unerkennbaren Affektion nur darauf an, wie wir erkennen können und welches unserer Vermögen benötigt ist. Dazu ist die Annahme bereits genügend, dass wir empirisch erkennende Menschen in einer ungewissen Art die Affektion der Sinne erfahren müssen, damit wir zur Erkenntnis der raumzeitlichen Wirklichkeit gelangen. In diesem Verstand darf man auch vertreten, dass die transzendente Affektion allein zum Zweck unserer empirischen Erkenntnis erfolgt, weil wir dazu jederzeit den sinnlichen Stoff brauchen. Somit ist es unnötig, Dinge an sich als Ursache unserer Vorstellungen zu betrachten. Die Formulierung „Dinge an sich verursachen Erscheinungen“ wird in der Affektionslehre nur zu dem leichteren Ausdruck gebraucht. Nicht aber ist sie wirklich auf die transzendente Anwendung der Kausalität gerichtet.

### 3.2.2.3 Der transzendente Gegenstand als Ursache der Erscheinung

Das übrige Problem ist nun allein die Rede vom transzendentalen Gegenstand oder Objekt. In den Passagen aus A 372 (auch A 288/B 344 f.) spricht Kant vom transzendentalen Gegenstand als Ursache der Erscheinung. Flatt und Ulrich sowie Jacobi hielten diese Passagen für ein wichtiges Beispiel der Inkonsistenz im Kantischen System des Idealismus. Ihren kritischen Bemerkungen zufolge sei der Begriff vom transzendentalen Gegenstand nichts anders als das, was Kant unter Ding an sich verstehe. Damit sei die Doktrin der transzendentalen Affektion durch Dinge an sich automatisch an die Rede vom transzendentalen Gegenstand als Ursache der Erscheinung geknüpft. Sie meinten folglich, dass Kant affizierende Dinge an sich mithilfe der kausalen Schlussfolgerung behauptete, die hier von ihm selbst widerlegt werde. So erfolge die Inkonsistenz, dass Kant bald Dinge an sich als die Ursache unserer Vorstellungen annehme, die im transzendentalen Sinn außer uns befindlich seien, bald aber diese Annahme in Ansehung der Anwendungsbeschränkung der kausalen Kategorie zurückweise. Im Folgen-

den werden wir argumentieren, dass die beiden Reden unter dem Thema der Widerlegung des problematischen Idealismus voneinander unterschieden werden müssen.

Mit dem Begriff von transzendentelem Gegenstand in A 372 ist nach Kant etwas gemeint, was selbst keine Erscheinung, sondern die unerkennbare Ursache derselben ist. Dies klingt anscheinend ähnlich wie der Begriff „Ding an sich“ als Verstandeswesen überhaupt. Zu bemerken ist, dass in der B-Fassung der Begriff „transzendentaler Gegenstand“ viel weniger verwendet wird als in A, vermutlich weil die Terminologie „transzendental“, wie Kant gemerkt hatte, aufgrund mehrerer Verwendungsweisen missverständlich ist. In den *Prolegomena* gab er zu, dass das Wort transzendental zwar die Missdeutung verhüten sollte, allerdings dieselbe doch noch weiterhin veranlasse. Also werde er die Benennung transzendentaler Idealismus lieber zurücknehmen (Prol., AA IV S. 293). Die angeführte Missdeutung besteht nach Kant darin, dass man seinen transzendentalen Idealismus mit dem Berkeley'schen gleichsetze, in welchem die wirkliche Sache in bloße Vorstellungen verwandle, mithin die Existenz der Sache geleugnet werde. Kant nannte ihn den schwärmenden Idealismus. Diese Missdeutung erfolge, wie er glaubte, weil man seine Rede von „transzendental“ verdrehe bzw. dieselbe als eine direkte Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände betrachte, obwohl er mehrmals betonte, dass damit allein die Beziehung der Erkenntnis auf unsere Erkenntnisvermögen gemeint sein sollte. Mit diesem Hinweis müssen wir also ihm zufolge „den transzendentalen Gegenstand“ in A 372 nicht wirklich als einen Gegenstand ansehen, der sich auf unsere Erkenntnis beziehen kann, sondern ihn nur unter dem Aspekt der Beziehung unserer Erkenntnis aufs Erkenntnisvermögen betrachten. Außerdem dürfen wir nicht vergessen, dass Kant mit dem Wort „transzendental“ auch die Missdeutung aus dem problematischen Idealismus vermeiden wollte.<sup>102</sup>

In der Tat ist es wahr, dass Kant den Ausdruck transzendentaler Gegenstand als Ursache verwendete, vor allem, um die Einschränkung unserer Erkenntnisvermögen zu kennzeichnen. Diese Bedeutung wurde in der B-Fassung beibehalten: In A 288/B 344 schrieb Kant: „Der

102 Zu Verwendungsweise des Begriffes transzendental bei Kant und Flatt sehe Anm. 58.

Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnet, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentes Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist“. Hiernach erklärte Kant deutlich den Anlass der Begriffsverwendung transzendentaler Gegenstand – dass dieser Begriff aus der Warnung des Verstandes selbst entspringe. Er ließ sich demnach nicht als Ding an sich bzw. derjenige Gegenstand bezeichnen, der zwar an sich unerkennbar bleibt, aber durch seine Erscheinung doch von uns erkannt werden kann, sondern als ein bloßer Gedanke von demselben, daher als eine bloße Vorstellung. Damit ist darauf abgezielt, die Anmaßung zurückzuweisen, dass der Verstand die Sinnenwelt überschreiten und einer Verstandeswelt objektive Realität beilegen will. In diesem Fall hat der Ausdruck „transzendentaler Gegenstand“ eine ähnliche Bedeutung wie der des Noumenon im negativen Sinn, sofern er als eine leere Vorstellung von einem Gegenstand, darin keine konkrete sinnliche Vorstellung und darum keine Anwendung der Kategorien, sondern die Grenze unserer sinnlichen Erkenntnis ausgesagt wird.

Es zeigt sich also, dass Kant hier das Adjektiv transzendental zur Bezeichnung von „Gegenstand“ verwendete, entsprechend der Verwendungsweise von der „transzendentalen Realität“ sowie der „transzendentalen Anwendung“ bei den Kategorien, um den Fehler zu bezeichnen, der vom Verstand selbst gemacht wird, gegen die Bestimmung seiner Gebrauchsbefugnis. Der Begriff „transzendentaler Gegenstand“ sollte also eigentlich zur kritischen These der Transzendentalphilosophie gehören. Insofern muss er vom Noumenon im positiven Sinn und von Dingen an sich nach der Zwei-Welten-Interpretation unterschieden werden.

Es ist also nicht merkwürdig, wenn Kant mit der Rede vom transzendentalen Gegenstand als Ursache der Erscheinung gar keinen wirklichen Gegenstand meinte. Diese Rede deutet im Kontext der Widerlegung des problematischen Idealismus vielmehr eine ungerechtfertigte Anwendung der Kategorie der Kausalität an. In A 372, im vierten Paralogismus, wurde die Begründung für die Beziehung zwischen dem transzendentalen Gegenstand und dem Kausalitätsbegriff so formuliert: Sieht man äußere Erscheinungen als Vorstellungen an, welche

von ihrem Gegenstand als an sich außer uns befindlichem Ding in uns gewirkt werden, so würde man unvermeidlich kausal von der Erscheinung als Wirkung auf ein Ding an sich als Ursache schließen. Ferner müsste man bemerken, dass es bei dieser kausalen Beziehung immer zweifelhaft bleibt, ob ein solcher Gegenstand in uns oder außer uns ist.

Daraus ergibt sich nach Kant, dass die Annahme des transzendentalen Gegenstandes als Ursache der Erscheinungen in der Tat nicht direkt zu Überwindung des Außenweltverdachtens dient. Man kann sich wohl den Begriff eines solchen Gegenstandes durch den reinen Kausalitätsbegriff denken, aber über die Existenz desselben keineswegs entscheiden. So ist auf ihn die Anwendung der Kausalität nicht objektiv gültig. Es ist klar, dass Kant für den transzendentalen Gegenstand die Unerkennbarkeitsbehauptung vertritt, zugleich aber inklusive dessen Existenz. Dadurch unterscheidet sich der transzendente Gegenstand deutlich von Dingen an sich, die ihrer Beschaffenheit nach nicht erkannt, aber nach der Affektionslehre für existierend gehalten werden. Die Affektionsthese der Dinge an sich ist in Ansehung der tatsächlichen sinnlichen Materie verbindlich für die raumzeitliche Wirklichkeit. Währenddessen dient die Rede vom transzendentalen Gegenstand als Ursache der Erscheinung nach Kant gerade zur Erinnerung, dass: Falls wir Gegenstände unserer Erkenntnis an sich als bloße Verstandeswesen betrachten, die allein durch den reinen Verstandesbegriff der Kausalität gesetzt werden, ohne dieselben auf empirische Anschauung zu beziehen, so könnten wir gar nichts für existierend halten und beweisen. Sofern wir die Art, sie anzuschauen – sie erklärt sich aus der Affektion – berücksichtigen und darum dieselbe nur als äußere Erscheinung betrachten, lässt sich ihre Existenz unmittelbar durch die Wirklichkeit der Wahrnehmung erweisen. Dabei bedarf es keines kausalen Schlusses. Das besagt also, dass die unrechte Anwendung der Kausalität zum Irrtum des „schwärmenden Idealismus“ führen wird, weil durch jenen kausalen Schluss die wirklichen Sachen unserer Sinnenwelt (selbst nicht Erscheinungen) in bloßen Vorstellungen verwandelt werden. Dieser Irrtum sollte nach Kant gerade durch den Begriff „transzendentaler Gegenstand“ als Ursache vermieden werden. Flatt vertrat dagegen die Ansicht, dass Kant hiermit eine transzendente Anwendung der Kausalität zulasse.

Die Frage stellt sich nun allerdings: Gibt es neben der Einschränkung der Kategorienanwendung noch hinreichend Begründung, einen solchen Gegenstand, der weder erkennbar noch wirklich ist, als Grund der Erscheinung zu betrachten? Die Antwort ist nach Kant bejahend. Um dies zu betrachten, müssen wir nun auf die Beziehung der Erkenntnis eines Gegenstandes aufs Erkenntnisvermögen eingehen, die durch den Begriff „transzendental“ bezeichnet wird.

Das Konzept transzendentaler Gegenstand ist für sinnvoll zu halten, insofern dadurch der Zusammenhang zwischen unseren Vorstellungen und Gegenständen geklärt wird, die in der Erkenntnis gegeben werden. Kant zufolge liegt das transzendente Objekt den äußeren und inneren Anschauungen zum Grunde, obwohl es „weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst ist, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen“ (KrV A 379 f.). Diese Aussage scheint unverständlich zu sein. Falls der Begriff transzendentaler Gegenstand – wie Flatt meinte – ein Ding an sich bedeute, so würde diese Kantische Behauptung sofort zur Inkonsistenz führen. Man könnte die Frage aufwerfen, wie Kant berechtigt sei, ein solches Objekt, von welchem ihm zufolge wir sogar nicht wissen, ob es in uns oder außer uns befindlich ist, als Grund aller Erscheinungen anzunehmen, besonders wenn er betont, dass die Kausalitätsanwendung bloß auf sinnliche Anschauungen objektiv gültig ist.

Es gilt vor allem zu bemerken, dass dieses schwierige Theoriestück vom transzendentalen Gegenstand hauptsächlich nur in der A-Fassung stattfindet. Allerdings wird dabei eine kohärente Erläuterung für das Verhältnis der erkennbaren Gegenstände mit den Erkenntnisvermögen geliefert. Unter diese These wird der Begriff vom transzendentalen Gegenstand so formuliert:

Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung; aber dieses Etwas ist in so fern nur das transzendente Object. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt, (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welches nur als ein Correlatum der

Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelt deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt (A 250 f.).

In dieser Passage stellt sich der Zusammenhang zwischen unserem Verstand, dem sinnlichen Mannigfaltigen und dem transzendentalen Gegenstand als  $\text{Etwas} = x$  dar. Dies bezieht sich auf die Auffassung: Der transzendente Gegenstand (als ein bloßer Gedanke) ist das Correlatum der Einheit der Apperzeption, das zur Einheit des Mannigfaltigen dient. Diese Auffassung wird besonders im Deduktionskapitel der A-Fassung unter dem Titel „von der Synthesis der Recognition im Begriffe“ behandelt (Vgl. A 103–110), wo Kant ein komplexes Argument dafür vorbrachte. Hier beschränken wir uns allein auf die Bedeutung der Rede vom transzendentalen Gegenstand als unbekannter Grund der Erscheinung und die Verschiedenheit derselben von der Affektionsthese der Dinge an sich, statt das ganze Argument wiederzugeben.

Es zeigt sich deutlich, dass der transzendente Gegenstand bei der Erkenntniskonstruktion in zweierlei Richtungen gedacht werden soll. Er verhält sich vor allem zur Erscheinung. Erscheinung ist angesichts unserer Anschauungsart der einzige Gegenstand, der uns gegeben werden kann, aber sie ist kein Ding selbst, sondern bloße sinnliche Vorstellung. Sofern Vorstellung schließlich doch Vorstellung vom Etwas sein soll, benötigt man, um den logischen Zirkel zu vermeiden, ein Etwas im Denken vorauszusetzen, welches nicht mehr als sinnlich zu betrachten ist. Dies ist der transzendente Gegenstand  $= x$ , der kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur „der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt“ ist (A 253). So wird bei der Rede des transzendentalen Gegenstandes als reiner Gedanke vom  $\text{Etwas} = x$  bereits die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich gedacht. Dadurch können alle unsere Vorstellungen durch den Verstand auf ein Objekt bezogen werden.

In diesem Verstand trägt der Gedanke des transzendentalen Gegenstandes zur Erkenntniskonstruktion bei, indem er vor allen mannigfaltigen Vorstellungen immer einerlei bleibt, mithin die synthetische Handlung des Verstandes begleitet. So ist er als „das reine Correlatum der Einheit der Apperzeption“, welches „zur Einheit des mannigfaltigen

in der sinnlichen Anschauung“ dient, zu betrachten (A 250 f.). Ein solcher Gegenstand, sofern er bloß durch den Verstand gedacht wird, ist zwar nicht sinnlich. Er lässt sich allerdings gar nicht von den Erscheinungen bzw. dem sinnlichen Datum absondern. Auf diese Weise wird er als unbestimmter Gedanke von Ewas überhaupt auch auf die Einheit der Kategorien a priori bezogen. Die Kategorien sind laut Kant eben die reinen Begriffe eines Gegenstandes überhaupt (vgl. A 251),<sup>103</sup> mithin die apriorischen Denkformen desselben. Dadurch vereinigt der Verstand die sinnlichen Data in den Begriffen eines Gegenstandes. Denn sofern unsere Erkenntnisvorstellung und ihre Beziehung auf einen Gegenstand für notwendig gehalten werden, müssen mehrere Vorstellungen notwendigerweise in Beziehung auf denselben untereinander übereinstimmen. Dazu muss vorher ein Gegenstand überhaupt, welcher in Ansehung der Anschauung unbestimmt ist und somit bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = x ist, a priori gedacht werden. So dient dieser als das apriorische Correlatum der reinen Apperzeption, welches nichts anderes als die Vorstellung der Einheit (auf der Seite vom „Gegenstand“, und zwar die Vorstellung der objektiven Einheit der Apperzeption selbst) ausdrückt. Da eine derartige Vorstellung der Einheit in dem Mannigfaltigen der Erkenntnis angetroffen werden muss, wird der transzendente Gegenstand in diesem Kontext als das formuliert, „was allein unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d.i. objective Realität verschaffen kann“ (A 109). Dass er nach Kant als der unbestimmte objektive Grund der Erscheinung betrachtet wird, liegt gar nicht daran, dass er als ein außer uns befindliches Ding anzunehmen sein soll. Vielmehr liegt es allein daran, dass er uns in Ansehung der Denkformen die notwendige Beziehung zwischen den empirisch gegebenen Vorstellungen und unserer Konstitution derselben durch Kategorien a priori ermöglicht. Diese notwendige Beziehung wird, wie die Deduktion zeigt, tatsächlich als das transzendente Prinzip erkannt, dass alle Erscheinungen, wodurch uns

103 Vgl. B 128, A 251. Es gibt zwar in der B-Fassung kein besonderes Argument für die Beziehung des transzendentalen Gegenstandes auf die transzendente Apperzeption, aber die Behauptung der Beziehung der Kategorien auf ihn als einen Gegenstand überhaupt wird beibehalten.

Gegenstände gegeben werden, unter Kategorien als Regeln a priori der synthetischen Einheit der Apperzeption stehen müssen.

Es scheint also, dass der Begriff „transzendentaler Gegenstand“ besonders zur Erklärung der These der transzendentalen Deduktion dient, dass sich die Kategorien a priori auf einen Gegenstand beziehen können. Als das Correlatum der reinen Apperzeption gilt der transzendente Gegenstand einerseits als ein reiner Gedanke, den der Verstand gegenüber sich selbst macht, indem er eine Vorstellung der Einheit für mehrere sinnliche Vorstellungen liefert. Andererseits muss er aber doch als ein nichtsinnlicher „Gegenstand“ betrachtet werden, als eine logische Grundlage aller sinnlichen Vorstellungen. Darum lassen sich Kategorien als reine Vorstellung mit den empirisch gegebenen Vorstellungen in der leeren Vorstellung eines Gegenstandes zusammensetzen.

Kommen wir zur Flatt'schen Frage, ob Kant stillschweigend ein nichtversinnlichtes Kausalprinzip für die Wirklichkeit der Erscheinung und folglich für die Richtigkeit seiner Deduktion voraussetzte, wenn er in A 380 das transzendente Objekt als Grund aller Erscheinungen ansah. Diese Frage muss im Rahmen der kritischen Philosophie verneint werden, sofern man von Kants Verwendungsweise vom transzendentalen Gegenstand nicht abweicht. Kant betonte, dass uns die Kategorien jederzeit kein besonderes, von dem Verstande allein gegebenes Objekt vorstellen, sondern nur durch das, was empirisch gegeben wird, den transzendentalen Gegenstand (d.i. den Begriff von etwas überhaupt) bestimmen (A 251). Demnach ist auf den transzendentalen Gegenstand als bloßes Verstandeswesen die Kategorie der Kausalität nicht direkt anwendbar. Durch den Begriff „transzendentaler Gegenstand“ weist Kant nur darauf hin, dass: Wenn die besondere Art der Sinnlichkeit bzw. sinnliche Anschauung von dem Erkenntnisvorgang abstrahiert ist, in uns doch die Form des Denkens, d.h., „die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen“ übrig bleibt (A 254). So ist der transzendente Gegenstand der Grund aller Erscheinungen bzw. ein „Substratum der Sinnlichkeit“, aber kein Noumenon im positiven Sinn, d.i. ein wahrer, den Phänomenen zugrundeliegender Gegenstand, dessen Erkenntnis eine für uns unmögliche intellektuelle Anschauung verlangt (vgl. A 251 f.). In diesem Zusammenhang zeigt der Begriff „transzendentaler Gegenstand“



also gerade das Maß der Anwendung der Kategorien: Sie sind bei ihrer Anwendung auf mannigfaltige Erscheinungen objektiv gültig, weil sie sich auf einen Gegenstand einer sinnlichen Anschauung überhaupt a priori beziehen, welchen Kant unter dem Begriff transzendentaler Gegenstand versteht (vgl. A 253). Hier ist transzendental gerade nicht mit transzendent respektive intelligibel zu verwechseln, weil die Vorstellung eines solchen Gegenstandes gerade die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis bezeichnen soll.

Somit können wir nun das Anwendungsproblem bei der These vom transzendentalen Gegenstand als Grund der Erscheinung in A 251, A 288/B 344, A 372, A 380 entscheiden. In diesen Stellen betonte Kant den empirischen Anwendungsumfang der Kategorien wie immer, und lässt dabei keine transzendente Realität des Kausalitätsbegriffes zu. Daher führt diese These zu keinem Widerspruch. Man muss also besonders beim Außenweltproblem Kants Begriffsverwendung des transzendentalen Gegenstandes von demselben im üblichen Sinn unterscheiden, der auch von Flatt, Ulrich und Jacobi angenommen wurde, d. i. als ein intelligibler Gegenstand, dessen Wirklichkeit sowie Erkenntnis allein durch den reinen Verstand begriffen werden kann. So ist bei Kant, anders als bei Flatt, zumindest in den angeführten Stellen lediglich die leere Vorstellung eines Gegenstandes gemeint, mithin weder ein Gegenstand der Erkenntnis selbst (Körper) noch ein außer der Sinnenwelt befindliches Ding an sich.

Es zeigt sich also, dass die These vom transzendentalen Gegenstand als Grund der Erscheinung im Hinblick auf ihre Bedeutung und ihre Rolle in der transzendentalen Deduktion von der Affektionstheorie der Dinge an sich zu unterscheiden ist. Es muss ein Missverständnis sein, welches aus den mehrdeutigen Begriffen von „transzendentaler Gegenstand“ und „Ding an sich“ entspringt, wenn man hier die beiden Thesen miteinander verwechselt und annimmt, dass Kant zur Lösung des Außenweltverdachts schließlich doch auf den kausalen Schluss zurückgreifen müsse, in dem man von Erscheinung als Wirkung auf einen nichtsinnlich reellen Gegenstand an sich als Ursache schließe, und er folglich sich selbst widerspreche in der Einschränkung des Anwendungsumfangs der Kategorien. Wir sind hingegen der Ansicht, dass die beiden Thesen unverwechselbar sind und Kant dabei immer

die konsistente Behauptung der Unanwendbarkeit der Kategorie der Kausalität auf nichtsinnliche Gegenstände durchhielt. Er ließ hiernach weder auf einen „transzendentalen Gegenstand“ noch auf ein „Ding an sich“ eine berechtigte Anwendung der Kausalität zu: Bei der Affektionstheorie erklären sich Erscheinung und Ding an sich, wie oben gezeigt, im Wesentlichen nicht aus der kausalen Beziehung. Dabei ist für ein Ding unter seinem An-sich-Aspekt nirgend eine Kategorie nötig. Bei der These des transzendentalen Gegenstands als Grund der Erscheinung ist die Rede allein von einem Gedanken, dessen Bedeutung gerade unter dem Thema der Anwendungsbeschränkung der Kategorien verstanden werden muss.

In Rücksicht auf das Problem äußerer Dinge und unserer Erkenntnis derselben verfolgen die zwei Thesen jeweils unterschiedliche Ziele. Die transzendente Affektion durch Dinge an sich trägt angesichts des sinnlichen Stoffes zur raumzeitlichen Wirklichkeit bei. Sie ist insofern auf die Widerlegung des schwärmenden Idealismus gerichtet, als dadurch auf das Dasein der von unserer Erkenntnisart (aber nicht auch von der Sinnenwelt) unabhängigen Dinge hingedeutet wird. Die Theorie des transzendentalen Gegenstandes dient zur Rechtfertigung der Notwendigkeit unserer Erkenntnis solcher raumzeitlichen Wirklichkeit. Daher steht sie unter dem transzendentalen Prinzip der objektiven Einheit der Apperzeption. Allein in diesem Verstand kann der Begriff des transzendentalen Gegenstandes als Grund der Erscheinungen als sinnvoll betrachtet werden, und zwar in Ansehung ihrer notwendigen Verknüpfung.

So wird Flatts kritische Ansicht, dass Kant bei der Behauptung der Wirklichkeit der Erscheinung als Erkenntnisvorstellung und ihrer Beziehung auf das Dasein der Dinge an sich eine nichtschematisierte Kategorie der Kausalität voraussetzen müsse, in mehrfacher Hinsicht Kants Verständnis der Affektion nicht gerecht.



## 4. Kapitel. Der Grundsatz der Kausalität nach Flatt

Dem Inkonsistenz-Vorwurf gemäß versuchte Flatt die Ableitung des nicht-versinnlichten Kausalitätsbegriffes, der nach seiner Ansicht beim Ausräumen des Widerspruches in Kants transzendentaler Doktrin helfe (vgl. *Beyträge*, S. 15–6, 72). Dies sei möglich, weil ein solcher Begriff den allgemeinsten Anwendungsumfang habe und nicht allein für sinnliche Wesen als Erscheinungen, sondern auch für alle nichtsinnlichen Gegenstände gelte, unter welchen Flatt sowohl die seiner Meinung nach von unserer Vorstellungsart ganz unabhängigen Gegenstände der Erkenntnis als auch die rein intellektuellen Gegenstände der Moral und der natürlichen Theologie verstand. Flatt argumentierte demnach, dass der reine Begriff der Kausalität selbst transzendent, d.h. in Ansehung seiner Bestimmung von Zeitbedingungen unabhängig sein müsse. Falls Kant die objektive Realität eines solchen transzendenten Kausalitätsbegriffes als Voraussetzung für alle Anwendungen der Kausalprinzipien annehme, so könnten die Spannung der Dinge an sich und deren Erscheinungen unter Bezug auf das Außenweltproblem sowie die Schwierigkeiten der reinen Vernunft, die Kant in den Antinomien darstellte, vermieden werden.

Da diese transzendente Kausalität Flatt zufolge allen Anwendungen der Kausalitätsbegriffe zugrunde liege, übersprang er in den *fragmentarischen Beyträgen* die Ableitung des gemischten Begriffes der Ursache bzw. der zeitlichen Kausalität und ging hauptsächlich auf die des transzendenten ein. Er begann seine Überlegung, wie gezeigt, mit der Bestimmungsfrage: Wie bestimmt man den Begriff der Kausalität, sodass sich die Ursache von der Wirkung ohne Hilfe der Zeitordnung unterscheidet, und zwar nicht wie Kant behauptet, dass sie allein in den Erscheinungen als ein Vorhergehendes von einem Nachfolgenden verschieden sei, vielmehr dass sie selbst ihrer Bestimmung nach ohne Bezug auf eine sinnliche Bedingung bereits von der Wirkung distinkt sei. Flatt zufolge sei in der Entwicklungsgeschichte des Kausalitätsproblems die Leibniz'sche — und Wolff'sche Bestimmung der Ursache am deutlichsten, wobei die Ursache mithilfe des Begriffes vom Grund a

priori formuliert werde. Demnach könne der Begriff der Ursache so verstanden werden: Wenn A als Ursache von B gedacht werde, so müsse A etwas sein, das den Grund der Wirklichkeit eines von ihm reell verschiedenen B enthalte und es bloß durch den Grund begriffen werden könne, „warum B, und warum es gerade so und nicht anders sei“ (Beyträge, S. 10). Sofern man dem Begriff der Ursache einen Gedanken vom Grund a priori hinzufüge, mische sich die Zeitbedingung, wie Flatt glaubt, gar nicht in dessen Bestimmung ein, aber er könne trotzdem von der Wirkung deutlich unterschieden werden. Hiernach liegt die Aufgabe Flatts darin, die von ihm angenommene objektive Realität der transzendenten Kausalität zu beweisen. Zu zeigen ist, dass dem Begriff der Ursache selbst sowie der Idee der notwendigen Bestimmung der Wirklichkeit eines Etwas durch ein anderes, nicht die Zeitordnung (weder Sukzession noch Gleichzeitigkeit) anlebe. Daraufhin sei der allgemeinste kausale Grundsatz abzuleiten, seine Anwendung auf Dinge an sich zu rechtfertigen. Mit dieser Bemühung Flatts im Vergleich zur Kantischen Doktrin der transzendentalen Dialektik wollen wir uns nun auseinandersetzen.

## 4.1 Flatts metaphysische Ableitung der allgemeinsten Grundsätze der Kausalität

Flatt suchte einen dritten Weg zwischen dem Lockeschen rein-empirischen und dem Kantischen transzendentalen Verständnis des Kausalitätsbegriffes. Damit würden die folgenden Nachteile beider Beweise wettgemacht: die Unbegründetheit der Notwendigkeit der kausalen Verbindung bei Locke, welche nach Flatts Ansicht als der wesentliche Bestandteil der Bestimmung des Kausalitätsbegriffes überhaupt gerechtfertigt werden sollte; die nicht genügend nachgewiesene Allgemeingültigkeit desselben bei Kant. Den dritten Weg stellte Flatt als eine gemischte Beweisart vor, insofern sie sowohl die metaphysische Annahme der Apriorität der Kausalität wie auch den empirischen psychologischen Beweisvorgang der Notwendigkeit der subjektiven Verstandesgesetze mit sich bringe, worauf selbst das allgemeingültige Kau-

salprinzip beruhe (vgl. Beyträge, S. 51, 57). Um diese Beweisart von der Kantischen Deduktion zu unterscheiden, nannte Flatt sie lieber die „metaphysische Deduktion“, obwohl deren Hauptfrage, welche die Rechtfertigung unseres Besitzes des Kausalitätsbegriffes betrifft, doch in Kants Weise gestellt wird, nämlich: „Es ist die Frage davon, ob der Begriff mit Recht auf irgendeinen Gegenstand bezogen werden könne, oder ob demselben etwas Reelles entspreche“ (Beyträge, S. 55).

Im Vergleich zu dem nach Flatt weniger allgemeinen Kausalprinzip bzw. zum Kantischen transzendenten Grundsatz der (zeitlichen) Kausalität, nach welchem alle Entstehung (selbst bloß eine Veränderung der Umstände in den Erscheinungen) regelmäßig erfolgt, sollen die hier abzuleitenden Grundsätze der transzendenten Kausalität allgemein so formuliert werden: i) Alles, was entsteht; ii) Alles, was anders sein könnte, als es ist, und überhaupt alles zufällig Existierende, setzt nicht im empirischen, sondern im transzendenten Sinn eine Ursache voraus (Beyträge, S. 91). Flatt bezeichnet die beiden Sätze als den Grundsatz der Entstehung und den der Zufälligkeit. Es geht dabei um die Erweiterung des Begriffsgebrauches von Entstehung oder Veränderung auf Dinge an sich, also die Deduktion dessen, dass dieser Begriff für alles Wirkliche gültig sein solle.<sup>104</sup> Wichtig dafür ist, diese Kausalprinzipien aus

**104** Unter dem Titel der metaphysischen Deduktion der Kausalität führt Flatt in der Tat sowohl den Beweis der gemischten bzw. empirischen Ursache im Locke- und Hume'schen Verstand, als auch den der transzendenten Ursache im Leibniz-Wolff'schen Verstande aus. Er beweist die Realität der ersten durch das Gesetz der Wahrscheinlichkeit und ist davon überzeugt, dass dieses Gesetz zwar nicht apodiktische Gewissheit habe, aber trotzdem subjektiv notwendig sei, man müsse es also nicht aufgeben. Es lautet: „Je häufiger ein bestimmtes A auf ein bestimmtes B folgt, oder je gewisser es ist, dass A nach einem gewissen Gesetz entsteht, desto unwahrscheinlicher ist es, dass die Entstehung desselben ein bloßer Zufall oder objektive durch Nichts bestimmt sei“ (Beyträge, S. 83). Dieser Je-desto-Satz sei nach Flatt ein vertrauenswürdiger Schluss, sofern dessen Richtigkeit auf der Notwendigkeit des Denkgesetzes, das für jedes vernünftiges Wesen gelte, welches wahrscheinlicher Urteile fähig sei, beruhe. Dadurch könne die Wirklichkeit des mit der sukzessiven Zeitordnung gemischten kausalen Grundsatzes (empirisch) erwiesen werden: „Die Entstehung des A, oder die Aufeinanderfolge des A und B muss in irgendeinem vom A verschiedenen Etwas gegründet sein“ (und dieses Etwas muss ein Ding an sich sein). Somit lässt sich der mechanische Satz „A, B usw. entsteht regelmäßig“, dessen Wahrheit bei Kant vorausgesetzt werde, erweisen. Außerdem solle diese Realität der gemischten Kausalität nach Flatt der rein transzendenten unterstehen, weil Entstehung oder Wirklichkeit in der Zeit nur eine Art von Wirklichkeit überhaupt sei, sodass man aus der Realität der zeitlichen Kausalität leicht die Realität der rein transzendenten folgern könne. Vgl. Beyträge, S. 83–86.

irgendeinem subjektiv notwendigen Denkgesetz abzuleiten und diese subjektive Notwendigkeit zu untersuchen, um die Frage beantworten zu können, mit welchem Recht man solches Denkgesetz, welches subjektiv notwendig sei, für objektiv wahr halten könne (Beyträge, S. 89).

Flatt führt diesen Ableitungsbeweis in einer doppelten, 1.) synthetischen und 2.) analytischen Art aus. In der synthetischen Weise lässt sich folgende Argumentation konstruieren (vgl. Beyträge, S. 93–104):

- i. Es gibt das subjektiv allgemein gültige reine Denkgesetz: Kein Urteil wird ohne Grund gefällt. Insofern ist der höchstdeutliche Grundsatz der Kausalität, d.i. der Satz vom Grund ursprünglich in unserem Verstand enthalten. Da der Verstand selbst nicht von der Erfahrung abhängt und nur nach seinem eigenen Gesetz handelt, soll der Grundsatz der Kausalität vor aller Erfahrung vorhergehen.
- ii. Ein Urteil, dessen Wahrheit am Verhältnis eines Subjektes A zu einem Prädikat B erkannt wird, ist entweder im reinen Verstand bzw. in den Begriffen A und B gegründet (selbstevident) oder aus einem objektiven Grund a priori, d.i. einem hinreichenden Grund<sup>105</sup> einleuchtend – sofern es auf etwas Wirkliches bezogen wird.
- iii. Der Verstand kann also Urteile, die dem ii entgegen sind, nicht für wahr halten. Wenn die Verbindung des A mit B weder in ihren Begriffen selbst gegründet ist noch aus einem Dritten C als Grund

<sup>105</sup> Flatt führt an, dass hier der Begriff Grund a priori in Crusius' und Lamberts Sinn verwendet wird. vgl. Beyträge, S. 94–95, Anm. Er ist aber nicht mit Lamberts Ableitung desselben aus der logischen Struktur der Urteile zufrieden. Lambert bestimmt den Begriff Grund a priori und bezieht denselben schon auf das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat in verschiedenen Urteilsformen, um die Bedingung der Wahrheit der Urteile und ihrer Gegenstände zu untersuchen. Ihm zufolge gebe es einen Grundsatz des Denkens im Urteil „A ist B“, dass A undenkbar sei, ohne sich des B bewusst zu sein. Dieser Grundsatz führe weiter zu einem Mittelglied, bzw. einem Grund, warum der Schluss wahr sei. Man müsse nämlich dabei voraussetzen, dass B wahr ist, weil A wahr ist, d.h., sofern das Urteil A ist B wahr sei, enthalte A den Grund von B. Der Begriff Grund schließe nämlich die Wörter ‚Warum, Weil, Wegen‘ usw. in sich. Dieser Begriff Grund sei aus der Körperwelt genommen und gelte wiederum als Grund für Schlüsse, und „insofern verstehen wir durch einen Grund die Sätze oder Begriffe, wodurch sich die Wahrheit eines Satzes, oder die Möglichkeit und Nichtigkeit eines Begriffes erkennen lässt.“ So ergibt sich: „Wenn A einen Grund hat, so lässt sich daraus erkennen, das A wahr sei, und warum, denn der Grund ist eben das, woraus es sich erkennen lässt“. Ein Grund a priori sei ein schlechthin hinreichender Grund, der sich vom Grund a posteriori unterscheide. Vgl. Lambert (1764: 566–9).

- a priori geklärt wird, ist der Verstand genötigt, dem Urteil den Beifall zu versagen.
- iv. Sobald der Verstand nach irgendeinem Gesetz ein Erfahrungsurteil „A ist B“ für wahr hält, – dies muss von der Erfahrung abhängen, deswegen einen Grund a posteriori betreffen, muss er die Verbindung des A mit B als wirklich, aber zugleich zufällig betrachtet, bzw., A entweder als Etwas, das wirklich mit B verbunden, aber auch möglicherweise von demselben trennbar ist, oder als Etwas, was so beschaffen, aber auch anders beschaffen sein kann, als es wirklich ist.
  - v. Die Verbindung von A mit B im Urteil ist allein unter der Voraussetzung wahr (laut ii), dass es etwas als objektiven Grund a priori gibt, woraus dieselbe Wirklichkeit deutlich begriffen werden kann. Dieses etwas muss nicht bloß etwas Mögliches, sondern ein Wirkliches sein. Es ist widersinnig zu behaupten, dass irgendein Wirkliches durch ein bloßes Mögliches zu bestimmen ist.
  - vi. So setzt alles, was anders sein könnte (mithin alles Zufällige), sofern es wirklich ist, einen Grund a priori voraus, der selbst von der Zeit frei und somit als transzendente Ursache zu betrachten ist. So lässt sich der Grundsatz der Zufälligkeit erweisen.

Flatt ist also davon überzeugt, dass man den Grundsatz der Kausalität aus dem subjektiv allgemeinen Denkgesetz, welches von Erfahrung nicht abhängt und für jedes vernünftige Wesen, das fähig zu urteilen sei, gelte, ableiten könne: „Es gibt keine Urteile ohne Grund“. Dies sei die Voraussetzung aller Erfahrungsurteile. Dadurch werde gesichert, dass die Verhältnisse der Dinge sowie ihr Dasein und Nichtsein notwendigerweise begründet beurteilt werden können. Unter dieser Voraussetzung erweise sich die Ursache als etwas Wirkliches, das einen Grund a priori für die wahre Verbindung eines Subjektes mit einem Prädikat im Urteil, das folglich auch dem Objektiven im Wirklichen korrespondiere, in sich schließe. Nach dem Grundsatz dieser Kausalität „muss überhaupt alles zufällig Wirkliche als etwas gedacht werden, dessen Wirklichkeit in irgend einem andern wirklichen Etwas gegründet ist — als etwas gedacht werden, das eine Ursache im transzendenten Sinn voraussetzt“. Sofern Veränderungen Beispiele dieser Zufällig-



keit seien, könne man Flatt zufolge aus dem Grundsatz der Zufälligkeit auch den Satz der Veränderung als „einen spezielleren Grundsatz“ derselben leicht folgern. Dieser lautet: „Jede Veränderung und überhaupt alles, was entsteht, hat eine Ursache im transzendenten Verstand“ (Beyträge, S. 103–4).

Flatt versuchte danach zu demselben Resultat den analytischen Weg, welcher auf einem empirisch beweisbaren Denkgesetz der Entstehung basierte. Man kann ihm zufolge ein analytisches Argument wie folgt aufstellen (vgl. Beyträge, S. 104–110).

- i. Es ist bei allen Menschen ein allgemein anerkanntes Denkgesetz, das sich empirisch beweisen lässt: Alles, was in der Zeit entsteht, sofern es als entstanden angesehen wird, ist als etwas zu denken, was überhaupt durch ein anderes etwas (das zumindest logisch vorhergeht) verursacht ist.<sup>106</sup>
- ii. Daraus folgt, dass bei allen Urteilen der Entstehung eine natürliche subjektive Notwendigkeit vorhanden ist, worauf sich ein solcher, empirisch beweisbarer allgemeiner Grundsatz der Entstehung gründet.
- iii. Es muss einen Grund a priori geben, aus dem man über Entstandenes in der Zeit notwendig als solches urteilen kann. Dieser ist nicht mehr von der Zeitbedingung abhängig. So kann man mit Recht schließen, dass alles, was entsteht, eine Ursache im transzendenten Sinn voraussetzt.
- iv. So beruht der allgemeine Grundsatz der Entstehung weder auf Fantasie noch auf wiederholten Wahrnehmungen oder Gewohnheit.

**106** Hier ist die Rede von dem Grundsatz, nichts entsteht ohne Ursache, welcher nach Flatt auf den empirischen Kausalitätsbegriff bezogen werden könne, weil Entstehung unvermeidlich mit der Zeitbedingung verbunden sei. Dieser Grundsatz der Entstehung werde nach Flatt von uns bei allen Urteilen über Entstehung vorausgesetzt. Dies sei vor allem historisch gesehen plausibel. Flatt argumentiert, dass fast alle älteren Philosophien ihn erklärten und voraussetzten, selbst wenn sie einige andere Grundsätze, die demselben entgegen sind, wie z. B. der Freiheit usw. annahmen, sie ihn doch nicht widerlegen konnten. Er behauptet also ferner, dass Menschen von aller Art, Philosophen und Nicht-Philosophen, kultiviertere und weniger kultivierte Menschen, bei ihren Urteilen über entstandene Dinge, sofern sie dieselbe als entstanden denken, diesen Grundsatz der Entstehung voraussetzen. Vgl. Beyträge, S. 106–7, Anm.

Seine Notwendigkeit ist vielmehr tief in der Natur unserer Denkkraft liegend anzunehmen. Man kann daher von demselben bis zu seiner ersten Quelle, d.i. zu dem allgemeineren Grundsatz der Zufälligkeit gelangen.<sup>107</sup>

Im Vergleich zum oben synthetisch ausgeführten Beweis, in dem die subjektive Notwendigkeit bei allen Urteilen als Ausgangspunkt der Ableitung des allgemeinen Grundsatzes der Zufälligkeit fungiert, entwickelte Flatt auf diesem analytischen Weg den Gedanken jener subjektiven Notwendigkeit aus der Analyse des empirisch beweisbaren subjektiv gültigen Denkgesetzes beim Urteil über etwas wirklich Entstehendes. Es ist bei beiden Argumenten klar, dass Flatts Beweisverfahren der Notwendigkeit der Grundsätze der Kausalität tatsächlich auf dem Versuch beruht, beliebige und zufällige bzw. unbegründete Verbindungsfälle zwischen Subjekt und Prädikat im Urteil durch eine bei uns durchgängige subjektive Notwendigkeit zu vermeiden. Die kausale Relation zweier Sachen sei demnach als notwendig zu betrachten, solange wir ihre Begriffe aus einem deutlichen Grund a priori respektive einem subjektiven notwendigen Denkgesetz unserer Vernunft gemäß in einem Urteil verknüpfen. Die Anwendung desselben auf das raumzeitlich Wirkliche stelle sich als das Gesetz der Wahrscheinlichkeit bzw. der gewöhnlichen Kausalität dar: Sofern man die regelmäßige Abfolge von den Ereignissen A und B in vielen Fällen erfahre, sei es unvermeidlich, die Verbindung zwischen den beiden nicht bloß als einen Zufall zu denken. Dies beweise zwar nicht die Geltung des allgemeinsten Grundsatzes der Kausalität, die ausnahmslos für jedes Entstehen und Vergehen sowie für Veränderung, mithin für alles Zufällige überhaupt gelte, aber diene trotzdem als ein zuverlässiges Gesetz – insoweit, dass es sich auf dieselbe subjektive Notwendigkeit gründe, die tief in der Natur unserer Vernunft liege. Flatt hält also in diesem Verstand fest, dass es bei allen Vernunftwesen einen Begriff „Grund a priori“ vor allen in der Zeit erfahrbaren Ursachen gebe, weil sonst keine wahren

107 Flatt nimmt (gegen Crusius) an, dass der Grundsatz der Entstehung zu dem der Zufälligkeit führen müsse, sonst würde man in irreführende Konsequenzen geraten. Der wesentliche Grund liegt darin, dass sich die beiden auf eine und dieselbe subjektive Notwendigkeit gründen. Vgl. Beiträge, S. 110 Anm.

Urteile gebildet, dementsprechend keine geurteilte kausale Relation als wirklich erkannt werden könne. Dies müsse nach Flatt heißen, dass alles, was zufällig wirklich ist, daher alles sinnlich Existierende, notwendigerweise eine Ursache im transzendenten Sinn habe.

Diese Ableitung des Kausalitätsgrundsatzes Flatts wird, wie er selbst behauptete, gemischt ausgeführt, insofern er einerseits Lockes empirische Bestimmung des Kausalitätsbegriffes sowie jenes empirische Deduktionsverfahren nicht völlig aufgab. Andererseits zweifelte er mit Kant und Hume an der allgemeinen Notwendigkeit der Kausalität in dieser Bestimmung. Als Lösungsvorschlag fügte er dem Kausalitätsbegriff überhaupt noch eine Bestimmung von dem rein transzendenten Begriff des Grundes a priori hinzu, welches selbst durch die nicht weiter rückführbare subjektive Notwendigkeit des Denkens gestützt werde. Dadurch leitete er schließlich den reinen Kausalitätsbegriff ab, der angesichts seiner nichtempirischen Quelle dem Kantischen Begriff ähnlich, aber in Ansehung des Geltungsumfangs wieder von ihm abweichend ist. Als Vorteil dieses Ableitungsbeweises zeige sich nach Flatt, dass dadurch Kausalität in den beiden bzw. empirischen und rein transzendenten Bestimmungen sowie ihre verschiedenen Anwendungen insgesamt gerechtfertigt werde, und folglich „eine vollständige Ausmessung des Feldes, auf welches sich der Gebrauch jenes Begriffs ausdehnt zustande gebracht wird“ (Beyträge, S. 88). Dies erlaubte ihm ferner auch, gegen Kants von Zeitbedingungen abhängige Kausalität zu argumentieren, dass die Realität bzw. die objektive Bedeutung des reinen Kausalitätsbegriffes gar nicht an ihrer Anwendung auf empirische Gegenstände, mithin nicht an der zeitlichen Sukzession hänge (vgl. KrV B 301). Man solle vielmehr diesem Begriff angesichts seiner hinreichenden Bestimmung durch den Begriff vom Grund a priori und dem damit verbundenen unwiderlegbaren subjektiv notwendigen Denkgesetz alle Realität beilegen, weil er an sich selbst bei allen Anwendungen gleichviel auf empirische oder nichtempirische Gegenstände dieselbe Deutlichkeit habe, die nämlich jederzeit ausreiche, die Ursache von der Wirkung klar zu unterscheiden.

## 4.2 Notwendigkeit und Realität des allgemeinsten Kausalitätsgrundsatzes

Der oben ausgeführte Ableitungsbeweis weist darauf hin, dass man eine subjektive Notwendigkeit unseres Denkens als die oberste Quelle des allgemeinsten Grundsatzes der Kausalität, bzw. der Zufälligkeit betrachten müsse, die für alles Wirkliche gültig sei. Um diesen Beweis plausibler machen zu können, ist es selbstverständlich nötig, eine Erklärung für die Überzeugung von dieser subjektiven Notwendigkeit selbst zu liefern. Folglich behandelte Flatt die Frage, wie man berechtigt sei, zu behaupten, dass die diesem allgemeinsten Kausalprinzip entsprechende subjektive Notwendigkeit objektive Gültigkeit habe.

Dies lässt sich nach Flatt nicht schlechthin verifizieren. Vielmehr brauche man dafür eine weitere Voraussetzung, die ebenso selbstvident wie unsere angeborene subjektiv-notwendigen Denkgesetze selbst sei: Solche Denkgesetze seien so eingerichtet, dass sie selbst und alles, was aus denselben gefolgert werde, mit dem Objektiven übereinstimmen. Sofern sie auf das Wirkliche anzuwenden seien, müsse man nämlich „eine Harmonie derselben mit der wirklichen Welt oder mit dem außer unserer Vorstellung wirklichen“ als Voraussetzung annehmen (Beyträge, S. 123–4). Flatt argumentierte, dass der Grund, aus dem die Grundsätze der Kausalität objektiv gültig seien, darin bestehe, dass sie in irgendeinem unserer Denkgesetze gegründet seien, welches sowohl subjektiv notwendig, d.i. für alle denkenden und urteilenden vernünftigen Wesen gültig, als auch an sich selbst wirklichkeitsgetreu sei. Dementsprechend kommt es bei Flatts Ableitungsbeweis der Kausalitätsgrundsätze nur auf die Darlegung an, dass sie ganz rein aus den subjektiv notwendigen Denkgesetzen ableitbar seien. Solange sie richtig davon gefolgert werden können, lasse sich ihre objektive Gültigkeit zugleich erweisen. Denn die Annahme ihrer objektiven Gültigkeit im absoluten Sinn scheint Flatt unser Vernunftvermögen zu überschreiten. Sie lasse sich nicht mehr rational begründen und sei vielmehr die Voraussetzung, „die nur geglaubt, nicht bewiesen werden kann, weil gerade hier die Gränze alles Beweisen ist“ (Beyträge, S. 125). Damit hält Flatt fest, dass die Grundsätze, sofern sie rein aus subjektiv-notwendigen Denkgesetzen entspringen, selbst mit dem Objektiven im Einklang stehen.

Flatt argumentierte für die Richtigkeit dieser Voraussetzung von der Willenswirkung aus. Man könne sich nach ihm ein „Gefühl“ denken, aus dem die Realität der Kausalität erklärbar sei. Er behauptete, dass sich unser Kausalprinzip selbstverständlich überhaupt vor der Erfahrung auf ein Wirkliches beziehen könne, insofern, als dass wir ein wirkliches und klares Gefühl haben, dass gewisse Wirkungen von unserem Willen oder unserer Tätigkeit abhängig seien, ohne welche sie nicht erfolgen. Dieses Gefühl ist ihm zufolge dasjenige, „das sich zwar schwerlich ganz auflösen lässt, aber unwiderstehlich jedem Menschen sich aufdringt, und notwendig bei allen Menschen sich finden muss, insofern sie vernünftige und der Moralität fähige Wesen sind, oder in so fern sie praktische Vernunft besitzen“ (Beyträge, S. 65–6). Angesichts dieses Gefühls bzw. eines Bewusstseins<sup>108</sup> der Abhängigkeit gewisser wirklicher Erfolge von unserer Willensbestimmung dürfe man von der objektiven Gültigkeit des kausalen Prinzips überhaupt überzeugt sein, nach welchem der Grund der Wirklichkeit der Wirkung notwendiger-

**108** Hier verwendet Flatt „Gefühl“ nicht in regulärer Weise. Er sieht mit Kant, dass der Kausalitätsbegriff keine empirische Quelle habe. Aber er versucht allerdings einen Vermittlungsweg zwischen der rein empirischen Ableitungsweise und der ganz reinen dadurch, dass er die notwendige kausale Verbindung auf ein Gefühl bezieht. So muss man ihm zufolge dieses Gefühl von den schlichten sinnlichen Wahrnehmungen in jener empirischen Ableitungsweise unterscheiden. Dieses geht hauptsächlich nicht auf bloße sinnliche Eindrücke, passive Empfindungen oder äußere Wahrnehmungen, sondern eher auf innere Wahrnehmungen oder das Bewusstsein, das mit (zukünftig gegebenen) sinnlichen Eindrücken verbunden ist. Wichtig ist bei ihm zu betonen, dass dieses Gefühl notwendig ist, weil dabei ein subjektiv notwendiges Bewusstsein unterstellt wird, an welchem alle Menschen, sogar Skeptiker, nicht zweifeln können. In Ansehung dieser Notwendigkeit lässt es sich von Empfindung im gewöhnlichen Sinn unterscheiden. Damit nimmt er an, dass die Abhängigkeit oder die notwendige kausale Bestimmung, doch nicht aus dem sinnlich Wahrgenommen, mithin doch nicht in ganz empirischer Ableitungsart, ableitbar ist, sondern von einem allgemeinnotwendigen bzw. einem von gegebenen sinnlichen Vorstellungen unabhängigen Gefühl. Zudem ist ihm zufolge dieses Gefühl insoweit ursprünglich, dass es selbst weder Grundsatz der Kausalität noch aus demselben ableitbar ist, weil das Gefühl dessen, dass ich mich selbst in Ansehung meines Willens als Ursache gewisser Erfolge betrachte, nicht mit dem Satz „gewisse Erfolge haben eine Ursache“ einerlei ist. Vgl. Beyträge, S. 66. Anm. Allerdings hat Flatt auch gemerkt, dass dieses notwendige Gefühl nicht leicht genau zu beschreiben ist; er besteht weder hier in den *Beyträgen* auf der Wortverwendung, noch erwähnt er es bei der Erklärung des Gefühls als ein Erkenntnisvermögen in der Psychologie-Vorlesung 1790. Vgl. Flatt (2018: 144). Es ist also bei ihm sehr wahrscheinlich, dass „Gefühl“ hier allein ein ad hoc gebrauchter Begriff ist, um die darin liegende subjektive Notwendigkeit des Denkens zu benennen.

weise in der Ursache enthalten sei. Dies stelle sich eben als eine subjektive Notwendigkeit dar, woraus der allgemeinste Grundsatz der Kausalität ableitbar sein könnte. Solche subjektive Notwendigkeit werde bei Anwendung dieses Grundsatzes von jedem Menschen gefühlt. Sofern er sich selbst als ein wollendes, handelndes sowie urteilendes vernünftiges Wesen betrachte, könne er dieses Gefühl nicht widerlegen.

Gerade in diesem Punkt sah Flatt die Möglichkeit, dass die Willenskausalität und die mechanische Kausalität miteinander verträglich sein können, weil sie beide im Wesentlichen auf subjektiv notwendige Denkgesetze gegründet, mithin von Zeitvorstellungen unabhängig seien. Beide seien unvermeidlich in ihrer Anwendung auf Wirkliches wieder mit der Zeitvorstellung verbunden bzw. entsprechend wieder gewöhnlichen Bestimmung der Kausalität. Da wir angesichts der von uns gefühlten subjektiven Notwendigkeit genötigt seien, mittels der Einbildungskraft unsere vorhergehenden Willensentschlüsse mit gewissen nachfolgenden Wirkungen in der realen Welt als wirklich verknüpft anzunehmen, seien wir – angesichts derselben subjektiven Notwendigkeit – auch genötigt, ein in der jetzigen Zeit Entstandenes als Wirkung und ein anderes als Ursache, welches in einer früheren Zeit vorgegangen sei, für notwendig verbunden zu halten. So werde die Gültigkeit der kausalen Verbindung nicht – wie Locke und Hume glaubten – durch den induktiven Schluss der wiederholten Beobachtungen der Abfolge zweier Ereignisse kreiert. Dies geschehe lediglich gestützt durch unsere subjektiv notwendigen Denkgesetze, die von keiner Erfahrung abhängen, aber ihrer Natur nach auf Objekte bezogen werden. Insofern lasse sich also nach Flatt behaupten, dass der reine Begriff der Kausalität oder Ursache selbst nicht im Wesentlichen mit den Zeitvorstellungen von Vorhergehendem und Nachgehendem verbunden gedacht werde, obwohl man zugeben müsse, dass sie sich in Ansehung seiner Anwendung auf Wirkliches unvermeidlich einmischen (vgl. Beyträge, S. 69).

Es scheint daher, dass Flatt die Realität der Kausalitätskategorie ausgehend von der Willenskausalität zu erklären versucht. Es gebe eine und dieselbe subjektive Notwendigkeit bei allen vernünftigen Wesen, die sich sowohl beim praktischen Vernunftgebrauch als auch beim theoretischen zeige. Ihr zufolge haben wir notwendigerweise ebenso ein Gefühl der Abhängigkeit mehrerer Erfolge in der Zeit von unserem

Willen wie das Gefühl der Abhängigkeit der Schlüsse und Prämisse in Urteilen (vgl. Beyträge, S. 63). Aufgrund dieser durchgängigen subjektiven Notwendigkeit betrachtete Flatt die theoretischen und praktischen Prinzipien der Kausalität als eng miteinander verflochten. Sofern diese Notwendigkeit tief in unserer Vernunft liege und sofern die Vernunft selbst bei ihrer praktischen Anwendung Dinge an sich betreffe, behauptete Flatt also, dass man den Geltungsumfang der Kausalität überhaupt von Erscheinung auf Dinge an sich erweitern, und zwar demselben nicht nur empirische, sondern auch transzendente Realität beilegen müsse. Das soll heißen, dass die gänzliche Realität des Kausalitätsbegriffes bzw. die objektive Gültigkeit aller seiner Anwendungen einzig in unserem subjektiv notwendigen Denkgesetz gegründet sei, welches in der Natur unserer Vernunft liege und so eingerichtet sei, dass alles, was aus dem subjektiv notwendigen Denkgesetz hergeleitet werde, mit den realen Objekten außer uns übereinstimme. In diesem Verstand werde die Voraussetzung solcher Übereinstimmung natürlich auch beim theoretischen Gebrauch angenommen, und diese lasse sich besonders in Bezug auf die Erkenntnis der Naturdinge so ausdrücken: Es gebe subjektive notwendige Denkgesetze, die so eingerichtet seien, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau übereinstimme (Beyträge, S. 123). Diese Annahme stütze sich auf keinen weiteren Beweisgrund, sei aber ebenso zuverlässig wie die selbstverständliche Übereinstimmung unserer Willensvorstellungen mit den dadurch bestimmten wirklichen Erfolgen. Man müsse sie als eine unwiderlegbare Voraussetzung annehmen, weil man sonst auch widerlegen müsste, dass wir Menschen selbst wollende, handelnde, urteilende vernünftige Wesen seien.

Es gilt, zu bemerken, dass Kant diese Beweisart der Kausalitätskategorie als einen unmöglichen Mittelweg der Deduktion, die zugrundeliegende subjektive Notwendigkeit als eine unhaltbare Annahme eines Präformationssystems der reinen Vernunft ansah. Er wies darauf hin, dass in einem solchem System die Kategorien „weder *selbstgedachte* erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken“ seien (KrV B 167). Man müsse sich dafür einen Urheber denken, der unsere Vernunft gerade so einge-

richtet hätte, dass wir empirische Vorstellungen zweier Ereignisse nach einem subjektiven Gesetz als Ursache und Wirkung verknüpfen müssten. Aber wäre es so, so würde die Notwendigkeit der Kausalität, die ihrem Begriff angehört, in Zweifel gezogen. Man kann in diesem Fall, wie Kant einwendete, nicht mehr sagen, dass unsere Vorstellungen der Ursache und Wirkung auch in Objekten d.h. notwendigerweise verbunden sind. Lediglich lässt sich behaupten, dass sie allein nach einem in uns eingepflanzten subjektiven Gesetz als so, aber nicht anders verbunden gedacht werden. So handelt es sich nicht mehr um die notwendige Anwendung der Kategorie selbst, sondern nur um die Notwendigkeit jenes in uns eingerichteten Denkgesetzes, welches uns zwingt, die Verknüpfung unserer Vorstellungen als gerade mit den Objekten übereinstimmend zu denken. Es stellt sich alsdann die Frage, wie man die allgemeine Gültigkeit der letzteren behaupten kann. Wie unser Denken organisiert ist oder ob wir eine solche eingerichtete subjektive Notwendigkeit haben, die von uns gefühlt wird, lasse sich nicht erweisen. Wer diese Notwendigkeit behauptet, der würde in den Streit entweder um ein bloßes Gefühl oder um eine Einrichtungsweise unseres Denkens geraten. Dieser Streit würde offensichtlich nichts zur Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit unserer Vorstellungen, vielmehr nur zum Skeptizismus beitragen. So vertrat Kant, dass sich auf diesem Mittelweg die ausnahmslose Anwendungsgültigkeit auf empirische Gegenstände gar nicht erweisen lässt. Die subjektive Notwendigkeit in solchem hypothetischen Präformationssystem ist gerade das, was der Skeptiker am meisten wünscht.

Also ergeben sich nun zwei entgegengesetzte Positionen der Behauptung der objektiven Realität der Kategorien. Der Streitpunkt liegt darin, ob diese Realität allein durch die Anwendung auf sinnliche Anschauungen erwiesen wird oder ob die Kategorien und die damit verbundenen Grundsätze selbst vor allen ihren Anwendungen bereits realitätskonform sind. Bei Kant ist in Bezug auf die Begrenzung der Erkenntnisvermögen deutlich, dass Kategorien als bloße reine Formen der Erfahrung in Ansehung des Denkens keine weitere Realität als die an ihrer empirischen Anwendung dargelegte Realität besitzen. Die Realität derselben besteht lediglich in der allgemeinen Notwendigkeit ihrer Anwendbarkeit auf alles Empirische. Dagegen verteidigte Flatt in jenem Präforma-



tionssystem eine wahre Erkenntnis der Realität, die vor aller Kategorienanwendung vorhergeht. Sofern der Grundsatz der Kausalität rein aus dem in uns eingepflanzten subjektiv notwendigen Denkgesetz abgeleitet werde, welches unter der Voraussetzung des Präformationssystems selbst realitätskonform ist, bestehe die objektive Realität der Kategorie nicht vor allem in ihrer Anwendung auf Objekte, sondern allein in der Notwendigkeit des subjektiven Denkgesetzes.

Um dies klarzumachen, trennte Flatt drei Bedeutungen von Wahrheit bzw. objektiver Gültigkeit unserer Erkenntnisvorstellungen (vgl. Beyträge, S. 121 ff.). Erstens sei ein Urteil objektiv gültig, sofern dabei etwas, das bei allen Menschen allgemeingültig und unveränderlich sei, zugrunde gelegt werde. Dessen objektive Gültigkeit lasse sich demnach als dasjenige verstehen, das man in Hinsicht auf die Denkanlage – eine den Menschen gemeinschaftliche Einrichtung – als notwendig erachtet. Zweitens bezeichne man objektive Gültigkeit nach Kant als die Überzeugung (vgl. KrV B 848–9) bzw. als das, was mit Rücksicht auf menschliche Vorstellungs- und Denkkräfte für jeden Verstand wahr sei. Demzufolge stimmen Urteile mit Gegenständen der Sinne als Erscheinungen überein. Drittens bestehe die objektive Gültigkeit eines Urteiles darin, dass ihm etwas wahrhaft Wirkliches außer unserer Vorstellung (mithin keine bloße Erscheinung) entspreche. Die objektive Gültigkeit des allgemeinsten Grundsatzes der Kausalität bzw. der Zufälligkeit müsse Flatt gemäß vor allem im ersten Sinn bewiesen werden. Alles, was in dieser Bedeutung als wahr gedacht werde, stehe nicht der objektiven Gültigkeit in den zwei letzten Bedeutungen entgegen und werde vielmehr bei denselben zugrunde gelegt. Die objektive Gültigkeit im ersten Verstande drückt auf einer höheren Stufe die Harmonie unserer subjektiven Denkgesetze mit dem objektiven Realen sowie die Übereinstimmung zwischen allen urteilenden Wesen aus, welche bei allen Anwendungen auf Wirkliches bereits vorausgesetzt werden müssen. Mittels dieser Unterscheidung versuchte Flatt, Kants Rechtfertigung der Kausalität zu entkräften, indem er argumentierte, dass objektive Gültigkeit in Kants Verstand unbegründet sei. Wenn Kant die Kausalitätskategorie allein in dem zweiten Sinn beweise, aber nicht auch die subjektiv notwendigen Denkgesetze in dem Präformationssystem voraussetze, welche die objektive Gültigkeit im ersten Sinn verlangt, so würde deren ganze Beweise ungültig sein.

Man kann dem transzendentalen Deduktionsverfahren gemäß die Begründung für Kants Ablehnung solcher vorbestimmten subjektiven Notwendigkeit und den Mittelweg-Deduktion anführen, dass die Rechtfertigung der Notwendigkeit, bzw. der objektiven Gültigkeit der Kategorien nicht auf Prinzipien, die die reine Vernunft selbst überschreiten, bezogen werden darf. Bei Kant ist die Deduktion als Legitimationsbeweis der Begriffsanwendung sinnvoll und ausführbar, weil die Vernunft ihre eigenen Prinzipien nach Quelle, Gültigkeit und Grenzen der Erkenntnisvermögen prüft. Wäre die Notwendigkeit des Kausalitätsbegriffes nicht aus reinem Verstand selbst erklärbar, sondern mittels einer äußeren Kraft oder aus der in uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, so würde der „Gerichtshof der reinen Vernunft“ keine Prinzipien für die Entscheidung der Befugnis des Verstandsgebrauchs durch Kategorien haben. Der „Mittelweg der Deduktion“ ist auf Kants Seite deswegen unmöglich, weil er gerade der Regel der Deduktion entgegenstand, nach der man keinen Beweis versuchen sollte, wenn man nicht zuvor rechtfertige, woher und mit welchem Recht man die Prinzipien nehmen wolle, auf denen der ganze Beweis beruhe (vgl. KrV B 814). Demzufolge müsse die Vernunft sich selbst prüfen und rechtfertigen. Nun sei aber offensichtlich, dass die Prinzipien, die von der Mittelweg-Deduktion (um jenes Präformationssystem zu erreichen) verlangt werden, gar nicht durch Vernunft selbst gerechtfertigt werden können. Als Folge wird der ganze Beweis auf anmaßenden Prinzipien aufgebaut. Es wird Skeptizismus hervorgerufen. So stellt sich bei einer Deduktion als Legitimationsbeweis heraus, dass es im Wesentlichen keinen Mittelweg für die Annahme der Kategorien gibt, dass sie aus den subjektiv notwendigen Denkgesetzen entspringen, deren Realität vorbestimmt wird. Dieser Weg ist insoweit mühelos, als dass er einerseits den Umfang der objektiven Anwendung der Kategorien zu untersuchen versucht (vgl. Beyträge, S. 88), andererseits deren objektive Gültigkeit schon nach unbeweisbaren Prinzipien als vorbestimmt ansieht.

In Vergleich dazu ist in der Kantischen Deduktion klar, dass die transzendente Analytik allein das Verstandesvermögen selbst zum Gegenstand hat, damit sie dessen Begriffe a priori erforscht. Es stehen bei der Ableitung der Kategorien sowie ihres Geltungsbeweises keine weiteren Prinzipien als die aus dem Verstand selbst zu Verfügung. Kant

zufolge muss der reine Verstand nach einem Prinzip die Kategorien a priori aufsuchen, und zwar indem er sie aus den logischen Funktionen im Urteil ableitet. Daraus erfolgt aber keine objektive Erkenntnis. Ohne Anwendung auf empirische Gegenstände können die Kategorien keine objektive Bedeutung haben. Keine Vorstellung geht unmittelbar auf Gegenstände als die sinnliche Anschauung. Der Verstand kann als das Vermögen, zu urteilen, von den Begriffen, um einen Gegenstand zu beziehen, allein den Gebrauch auf sinnliche Vorstellungen in Verbindung bringen. So gibt es keine Lücke zwischen Urteilsfunktionen bzw. Kategorien als Erkenntnis a priori und ihrer Anwendung auf raumzeitliches Wirkliches. Der Verstand erzeugt wahre Erkenntnis eines Gegenstandes durch „dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen“ (KrV B 105). In diesem Verstand dürfen die Kategorien nicht diejenige sein, die sich der Mittelweg-Deduktion gemäß auf eingepflanzten transzendenten Denkgesetzen gründen, mithin so organisiert sind, dass sie gerade mit dem raumzeitlichen Wirklichen übereinstimmen. Kant ist mit Recht der Ansicht, dass, sofern man die objektive Gültigkeit der Kategorie mit Bezug auf die Quid-juris-Frage unseres Besitzes derselben auf die strengste Weise beweisen will, den Mittelweg nicht versuchen kann. Denn diese objektive Gültigkeit lässt sich allein erweisen, wenn die Kategorien als erste Denkprinzipien a priori unserer Erkenntnis gelten. In derartigem Beweis, welcher zur Untersuchung der Selbstüberprüfung der reinen Vernunft gehört, ist kein Platz für Denkgesetze aus jenem Präformationssystem, das vor der empirischen Anwendung der Begriffe vorhergeht und von denselben unabhängig vorhanden wäre.

Allerdings ist es offensichtlich, dass Flatt hier mit Absicht von Kants Deduktion abweichen wollte. Für die Legitimation der Kategorien sah er nicht die Möglichkeit, die objektive Gültigkeit derselben sowie die dadurch ermöglichten Erkenntnisvorstellungen allein durch den Verstand selbst völlig zu rechtfertigen. Man müsse nach ihm dem Kantischen Beweis noch das Prinzip einer vorherbestimmten Harmonie

hinzufügen. Ein solcher Beweis sei deswegen bei ihm metaphysisch, statt transzendental zu bezeichnen. Es sei nach seiner Ansicht unmöglich, dass man die Kategorien als ursprüngliche Formen des Denkens, also als Begriffe a priori ansehe, ohne zugleich anzunehmen, dass eine subjektive und mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Denkanlage zuvor bestehe (Beyträge, S. 112). Im Hinblick auf die Beweisbarkeit sei die Überzeugung der eingepflanzten Kategorien nicht weniger plausibel als die der apriorischen. Flatt bestritt Kants Zweifel an einer dem Verstand eingepflanzten Notwendigkeit mit der Ansicht, dass sich Kants Rede von der Priorität aller Kategorien, durch die die allgemeine Notwendigkeit derselben gestützt wird, nicht erweisen lasse. Er könne z.B. nicht beweisen, warum genau diese und genauso viele Kategorien in jener von ihm aufgestellten Tafel allgemein im menschlichen Verstand gefunden werden müssen. Es scheine also, dass man schließlich keine Alternative habe, als anzunehmen, dass es natürliche subjektiv notwendige Gesetze in unserer Denkanlage gebe, die so eingerichtet seien, als dass gewisse Elementarbegriffe und Grundsätze für Urteile und Erfahrungen notwendig und objektiv gültig zu denken seien. So müsse Kant in Hinsicht auf die von ihm ausgewählten Kategorien die Voraussetzung der eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit annehmen. Wenigstens dürfe er sie nicht ablehnen.

Dennoch gibt es nach Flatt bei Kant noch einige wichtigen Thesen, wobei diese subjektive Notwendigkeit wesentlich unerlässlich sei. So wies er ferner Kants Vorwurf zurück, indem er behauptete, dass Kants selbst diese bereits stillschweigend voraussetze. Als Beispiele führte Flatt in den Bereichen der Moral und Natur jeweils die Idee der vollkommenen Harmonie der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit und den Gedanken der Zweckmäßigkeit, sogar der Gesetzmäßigkeit der Natur an. Diese Thesen seien all diejenigen, welche nach Kant die Vernunft nicht theoretisch beweisen könne, aber trotzdem für objektiv gültig ansehe. Flatt argumentierte, dass man z.B. eine zweckmäßige Einrichtung und die Gesetzmäßigkeit der Natur, welche mittels des kausalen Schlusses zum Gedanken des Daseins Gottes führe, entweder bloß in unserer Vorstellung oder auch außer derselben annehme. Im ersten Fall sei der Schluss selbst unbegründet. Somit sei jener Kantische Kausalitätsgrundsatz – selbst wenn Kant ihn hinsichtlich der Erkennt-

nisansprüche nur als das regulative Prinzip betrachte – ungültig und sinnlos. Diese müssen als außer unserer Vorstellung wahrhaft wirklich, und zwar nach Flatt im oben angeführten dritten Sinn angenommen werden, falls Kant das Kausalprinzip nicht in Illusion verwandeln wolle. Dafür müsse Kant bereits eine vorbestimmte Harmonie unserer subjektiv notwendigen Vernunftgesetze mit dem Objektiven voraussetzen, weil es sonst unberechtigt sein würde, die Zweckmäßigkeit sowie Gesetzmäßigkeit der Natur zu behaupten und anzunehmen, dass die Gesetzmäßigkeit und Einheit der Natur, die unser Vorstellungsvermögen in die Erscheinungen hineinlegt, eine den Objekten selbst außer unserer Vorstellung anhängende Gesetzmäßigkeit sei. Hierbei stellt sich wieder das Problem der Realität der Dinge an sich, die Flatt als Schwäche der Kantischen transzendentalen Beweise betrachtete. Flatt hielt es für notwendig, dass Kant in Hinsicht auf dieses Problem sowohl in Ansehung des spekulativen als auch des praktischen Gebrauchs die Voraussetzung der subjektiven Notwendigkeit der Präformation annehme. Ohne diese Voraussetzung könne er sogar nicht in seiner Deduktion des dynamischen Grundsatzes der Kausalität behaupten, dass die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen abzuleiten sei (vgl. *Beyträge*, S. 129–33). Allein durch Kants Rechtfertigung lasse sich immer nur die Wirklichkeit der Vorstellung, aber nicht die der korrespondierenden Dinge an sich erweisen.

So stellt sich nach Flatt heraus, dass, sofern man eine hinlänglich plausible Allgemeingültigkeit und objektive Realität der Grundsätze der Kausalität beweisen wolle, man die subjektiv notwendigen Denkgesetze eines Präformationssystems voraussetzen müsse. Kant gehe von der Untersuchung menschlicher Erkenntnisvermögen aus und bemühe sich allein darum, den besonders für unsere Vorstellungskraft allgemeingültigen Grundsatz der Kausalität zu beweisen, und zwar demselben die objektive Gültigkeit nur im zweiten Verstand. Der ausreichende Grund dafür schien für Flatt eben in den vorbestimmten subjektiv-notwendigen Denkgesetzen zu liegen. Sonst könne Kant von nirgendwo feststellen, dass dieser Verstandesgrundsatz nicht anders als bloß für uns Menschen gültig sei – es sei denn, er nehme aus einem außer unserem Verstande wahren Grund an, dass diese Kausalität und ihr Grundsatz besonders in uns Menschen eingepflanzt wurden. Somit könnten

alle Menschen jedes Entstehende nicht anders als so denken, dass es jenem Verstandesgrundsatz gemäß erfolgt. Es sei für Flatt also ausdrücklich nötig, die notwendige Bestimmung der Wirkung durch eine Ursache in der Erfahrung, d. i. die Verknüpfung zweier Vorstellungen in einem Urteil auf den allgemeinen Grundsatz der Entstehung zurückzuführen. Dies sei die empirische Anwendung der Kausalitätskategorie. Wenn diese bis zu ihrer ersten Quelle, sprich die in unsere Vernunft eingepflanzten subjektiv-notwendigen Denkgesetze, welche selbst mit dem Objektiven übereinstimmend eingerichtet seien, verfolgt würden, so würden die Realität und Allgemeingültigkeit aller unseren Grundsätze und ihrer berechtigten Anwendungen zulänglich erklärt. Daraus ergibt sich, dass alles, was dieser subjektiven Notwendigkeit entspreche, keineswegs ein bloßer Zufall sei, sondern notwendigerweise einen Grund a priori außer uns voraussetze, nach welchem wir vernünftige Wesen nur so, wie wir es tun, aber nicht anders denken. Dies führe alsdann konsequent zum allgemeineren Grundsatz der Kausalität bzw. der Zufälligkeit: Alles, was zufällig und zugleich wirklich ist, muss einen Grund a priori voraussetzen. Unter der Voraussetzung der subjektiven Notwendigkeit des Denkens bereits wird die schlechthinnige Zufälligkeit aus dem Denkbereich ausgeschlossen, mithin vor aller empirischen Anwendung.

Man kann aus Flatts Argumentation ersehen, dass der allgemeinste kausale Grundsatz respektive der Grundsatz der Zufälligkeit und die subjektive Notwendigkeit im Wesentlichen durcheinander gestützt werden: Die objektive Gültigkeit des Grundsatzes der Zufälligkeit gründet sich nach Flatt auf dieser vorbestimmten subjektiven Notwendigkeit des Denkens. Diese Notwendigkeit selbst, sofern sie von etwas außer uns Wirklichem in uns eingepflanzt worden sei, könne wiederum durch jenen Grundsatz geklärt werden. Flatt war davon überzeugt, dass die Realität der Dinge an sich, die in Kants Theorie unbeweisbar ist, nun mittels des Theorems des Präformationssystems der reinen Vernunft gerechtfertigt werden könne. Dadurch werde gesichert, dass jede Vorstellung der Entstehung, demzufolge überhaupt alles, was als möglicherweise anders vorgestellt werde (bzw. alles, was zufällig sei), sofern die zwei entgegengesetzten Bestimmungen den subjektiv notwendigen Denkgesetzen gemäß in einem Urteil vereint werden – dies werde notwendig von uns gefühlt –, wirklich einem reellen Ding außer uns

korrespondiere. Falls Kant bis zu dieser obersten subjektiven Notwendigkeit, zugleich auch bis zu dem allgemeinsten Grundsatz der Kausalität folge, so würde seine Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit der Kategorien a priori und der dadurch ermöglichten Erfahrungserkenntnis begründet sein. Im Folgenden werden wir auf Flatts transzendente Anwendung dieser Vernunftprinzipien eingehen.

### 4.3. Argumente gegen Kants Beschränkung des Kausalitätsgrundsatzes

Durch die metaphysische Ableitung formulierte Flatt den Satz vom zureichenden Grunde oder den (allgemeinsten) Grundsatz der Kausalität, der nach ihm bei jedem Philosophen, entweder ausdrücklich oder stillschweigend, vorausgesetzt werde,<sup>109</sup> nun genauer als den Grundsatz der Entstehung „Alles, was entsteht, habe seine Ursache“ oder als den allgemeineren „Alles, was zufällig wirklich ist, setze eine Ursache im transzendenten Sinn voraus. Diesen nannte Flatt den Grundsatz der Zufälligkeit, unter dem alles Veränderliche sowie Entstandene enthalten sind. Flatt sah ihn mit Ulrich als einen synthetischen Satz a priori an, weil er einerseits von keinem anderen Grundsatz abgeleitet werde,<sup>110</sup> andererseits das Dasein eines Dings betreffe. Mit der Annahme der

**109** Hier stellt sich die Frage, ob der Satz vom zureichenden Grunde (*Principium rationis sufficientis*) mit dem Grundsatz der Kausalität (*Principium causae*) einerlei ist. In Flatts historischer Betrachtung des Kausalitätsproblems findet sich keine klare Unterscheidung zwischen beiden. Wolff zufolge darf man aber nicht den Satz „nichts ist ohne zureichenden Grund“ mit dem von den Scholastikern lange gebrauchten Satz „Nichts ist ohne Ursache“ verwechseln, weil die Begriffe von Grund und Ursache voneinander unterschieden sind. Letzterer wird nur zur Erklärung der einsehbaren Beziehung auf eine Wirkung angewendet (vgl. Wolff 2005: 159). Flatt bestimmt Ursache als den reinen Verstandesbegriff mit Hilfe vom Begriff Grund a priori im Leibniz-Wolff'schen Sinn. Dadurch wird bei ihm der Unterschied zwischen den beiden Sätzen aufgehoben. Es bleibt nur der Unterschied des Anwendungsumfangs von demselben Kausalitätsbegriffe übrig. Somit ist ihm gemäß der Leibniz- und Wolff'sche Satz vom zureichenden Grund nichts anderes als der allgemeinste Grundsatz der Kausalität, den er als Grundsatz der Zufälligkeit formuliert, unter welchem der weniger allgemeine Grundsatz, d.i. der Grundsatz der Entstehung steht. Kants transzendenten Grundsatz der Kausalität betrachtet er demnach als einen Grundsatz, allerdings mit engerem Anwendungsumfang und weniger Deutlichkeit.

**110** Flatt weicht in einem Punkt von Wolff ab, und bestreitet gegen die Möglichkeit, den Grundsatz der Kausalität auf den Satz vom Widerspruch zurückzuführen. Vgl. Flatt (2018: 344f.).

Leibniz'schen und Wolff'schen Begriffserläuterung von Grunde unter Bezug auf das Präformationssystem betrachtete Flatt diesen Grundsatz und fragte nach der Bestimmung des Zufälligen, worauf er angewendet wird.

Ein Zufälliges sei seinem Begriff nach dasjenige, dessen Gegenteil möglich sei. Hingegen sei ein absolut Notwendiges das, dessen Gegenteil schlechthin unmöglich sei.<sup>111</sup> Die Möglichkeit biete aber keinen hinreichenden Grund für die Existenz des Zufälligen selbst, daher müsse noch etwas hinzukommen, durch das ein Zufälliges seiner Existenz nach als notwendig bestimmt werden könne. Dabei lasse sich nach Flatt schon der zureichende Grund voraussetzen, weil nur durch einen zureichenden Grund alles, was zu der Erkenntnis sowie dem Dasein eines Gegenstands gehöre, bestimmt werde. Das heißt, dass man daraus begreifen könne, warum etwas gerade so und nicht anders sei. So müsse jedes Zufällige, sofern es als ein Wirkliches erkannt werden könne, von einem anderen abhängen. Das, was den bestimmenden Grund des Daseins eines andern in sich enthalte, heiße die Ursache. Ohne diese als Bedingung würde ein Zufälliges bloß etwas Mögliches sein, dem man keine Wirklichkeit beilegen könne. Sofern die Ursache wieder von einem andern abhängen, sei sie selbst auch zufällig. Es müsse bei allem zufällig Existierenden eine Reihe der Ursache zu einer gegebenen Wirkung geben, in der man von der Letzteren als dem Bedingten zu jenen als Bedingungen, letztlich bis zu einem absolut notwendigen Wesen aufsteigen könne.

Bisher wich Flatt insofern nicht von Kant ab, als dass Kant auch darauf hinwies, dass die Begriffe vom Möglichen (Zufälligen), Wirklichen und Notwendigen selbst auf keine Reihe führen – es sei denn, das Zufällige werde als bedingt betrachtet, welches nach dem Kausalprinzip eine Bedingung aufweise, infolge deren die Vernunft notwendigerweise von dieser wieder auf eine höhere fortschreite, bis in der Totalität der Reihe das absolut Notwendige erreicht werde, das nicht mehr als Bedingtes von einem anderen abhängt. So ergibt sich gemäß

111 Hier ist die Rede von „zufällig an sich“, welches in Flatts Metaphysischer Vorlesung 1790 als „dessen Gegenteil an sich möglich ist“, formuliert wird. Dies unterscheidet sich von dem, was „äußerlich bzw. bedingt zufällig“ ist, bzw. demjenigen, „dessen Gegenteil unter gewissen Bedingungen möglich ist“. Vgl. Flatt (2018: 385).



den Modalkategorien die kosmologische Idee der Vernunft: die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen (Vgl. KrV B 442). Die kosmologische Idee befasst sich mit der Totalität der regressiven Synthesis der Reihe, die je nach den Kategorien bei der Reihe von Zeit und Raum, Ursache und Wirkung sowie Zufälliges und Notwendiges stattfindet. Diese Ideen richten sich nach Kant einerseits nur auf das Unbedingte in der phänomenalen Reihe und haben nichts mit Noumena zu tun. Andererseits sind sie selbst transzendent, wobei es um eine Synthesis eines Gebietes geht, die alle mögliche Erfahrung überschreitet. Diesbezüglich ist der Weltbegriff nach Kant teils als „der Inbegriff aller Erscheinungen“ zu formulieren, mithin betrifft er nur „das Unbedingte unter den Erscheinungen“; teils als „die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge“ bzw. die Totalität aller Dinge im transzendentalen Sinn (KrV B 447). Die Welt, sofern sie als ein dynamisches Ganze betrachtet wird, heißt Natur. Die beiden Weisen der dynamischen kosmologischen Idee ergeben sich aus den Kausal- und Modalkategorien, indem mit diesen auf die Vollständigkeit der Entstehung der Erscheinung und die der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung reflektiert wird. Erstere führt zu der Idee der unbedingten Freiheit, und Letztere zu der Idee des absolut notwendigen Wesens.

Da diese Ideen der reinen Vernunft keinem Gegenstand der möglichen Erfahrung entsprechen, steht die Vernunft, sobald sie ihnen anhängt, unvermeidlich mit sich selbst im Widerstreit. Der hier zu besprechende Widerstreit, der aus der Verfolgung des Unbedingten unter Bezug auf die Abhängigkeit des Daseins aller Veränderlichen entsteht, stellt sich bei Kant als die vierte Antinomie in Form von gegenübergestellter These und Antithese dar. Diese Antinomie ist aufgrund des engen Verhältnisses der Modalkategorien zur Kausalitätskategorie mit der Freiheitsantinomie verbunden.<sup>112</sup> Damit versuchte Kant zu

<sup>112</sup> Es ist umstritten, welche Rolle die vierte Antinomie in dem gesamten Antinomie-Kapitel spielt, und wie sie sich auf die dritte Antinomie bezieht, sofern sie beide dem dynamischen Stück angehören. Einer der wichtigsten Streitpunkte ist, ob die vierte von der dritten abhängig ist, oder eine selbstständige Stellung hat. Interpreten wie Strawson und Bennett sehen die vierte Antinomie als bloße Variation der dritten Antinomie an, mithin hat sie selbst kein Thema — Zu den Modalkategorien gebe es nämlich keine Vernunftidee,

zeigen: Aus demselben Beweisgrund lasse sich gleich deutlich erweisen, dass ein absolut notwendiges Wesen existiere, das zur Welt gehöre, entweder als ihr Teil oder ihre Ursache, als dass es kein solches Wesen als ihre Ursache gibt, weder in der Welt noch außer der Welt. Die letztere, nämlich die Antithese, gründet sich auf einer einzigartigen Erklärungsart bzw. nur auf der Maxime des reinen Empirismus, nach welchem die Versuche von Veränderungen in der Sinnenwelt auf ein absolut notwendiges Wesen zu schließen vergeblich sind. Hingegen weist die erste Antithese das Merkmal des Dogmatismus der reinen Vernunft auf, und setzt außer dem Kausalprinzip der möglichen Erfahrung noch ein transzendentes Prinzip voraus, nach welchem man die Existenz eines notwendigen Wesens aus der Reihe der Veränderungen folgern könne. Dabei nimmt man an, dass, solange eine Veränderung, die Zufälligkeit zeige, diese als ein Bedingtes gegeben werde; es müsse auch eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum schlechthin Unbedingten als

sondern nur die zu den Relationskategorien gehörende Idee einer ersten Ursache. Auch nach Schopenhauer sind beide Antinomien tautologisch. Die vierte Antinomie wird oft als ein unselbständiges Theoriestück, bzw., entweder als eine „Variation der dritten Antinomie“ oder „ein Vorspiel zur Gottesbeweiskritik“ angesehen. Vgl. Schmauke: (2000: 79). Flatt scheint eine umgekehrte Auffassung zu haben, dass das Thema der vierten Antinomie mehr wert ist als das in der Freiheitsantinomie, wenn er behauptet, dass man die dritte auf die vierte reduzieren kann (vgl. Beyträge, S. 163). Unserer Auffassung nach hat die vierte Antinomie in der kosmologischen Kritik eine unersetzbare Stellung, obwohl sie in Ansehung des Beweisgebietes mit der dritten verschränkt ist, wobei es um dasselbe Bedingte (in der dritten um dieses als das Entstehende, in vierten als das Veränderliche) geht. Die Begriffe Entstehung und Veränderung sind inhaltlich stimmig, sie beide als „Prädikabilien (im Gegensatz der Prädikamente)“ gehören zu den Modalkategorien (KrV B 108), und beide sind hinsichtlich der Einheit der Erfahrung Gegenstände der empirischen Kausalitätsanwendung. Dennoch hat die Modalitätsantinomie ein eigenes Thema und eine eigene Aufgabe, welche anders als die der dritten sind. Die von ihr vertretene Idee betrifft, wie Kant sagt, keine „unbedingte Kausalität“, sondern „unbedingte Existenz der Substanz selbst“ (KrV B 587). In verschiedener Hinsicht beziehen sich beide Antinomien auf den Gottesbeweis, bei der transzendentalen Freiheit geht es, wie Höffe bemerkt, „primär um jenen schlechthin ersten Anfang der Welt, für den ein Schöpfergott verantwortlich wäre“, während es in der vierten um die Existenz des Schöpfers geht. Vgl. Höffe (2004: 243). Da jeder Gottesbeweis nach Kant den ontologischen Beweis voraussetzt, hat die vierte schon insofern Priorität vor der Freiheitsantinomie, als die Vernunft allein mittels der Idee der schlechthin Notwendigkeit zum ontologischen Schluss übergeht. Der ontologische Schluss ist nämlich derjenige, in dem die Vernunft zwingt, die unbedingte Notwendigkeit durch einen für sie exklusiv tauglichen Begriff d. i. den Begriff des *ens realissimum* zu bestimmen. In diesem Verstande hat die vierte Antinomie ein selbständiges Thema, das unerlässlich ist.

Voraussetzung des Zufälligen gegeben werden. Somit müsse man die Existenz eines absolut notwendigen Wesens behaupten.

Dieser in der dogmatischen These enthaltende kosmologische Vernunftschluss kann auf den bekannten Beweis „*A CONTINGENTIS MUNDI*“ von Leibniz, d.i. den kosmologischen Beweis des Daseins Gottes aus der Zufälligkeit der Weltzustände und ihrer Veränderungen zurückgreifen (Vgl. KrV B 632–3). Sie entspringt nach Kants Diagnose aus „einer ganz natürlichen Täuschung der gemeinen Vernunft“ (KrV B 528), die auf einem ungültigen hypothetischen Syllogismus beruht. Dessen Obersatz nimmt das Bedingte, bzw. Zufällige „in transzendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie“, während der Untersatz dasselbe lediglich „in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs“ nimmt (KrV B 527). Aus der Erfahrung, dass Dinge sich verändern, entstehen oder vergehen wird diesem Argument gemäß gefolgt, dass sie, oder zumindest ihre Zustände, eine Ursache voraussetzen, und von dieser, sofern sie noch in der Erfahrung gegeben wird, gilt derselbe Schluss, bis man die oberste Kausalität in ein Wesen verlegt, das zu allen möglichen Wirkungen die Möglichkeit in sich enthält. Dieser Schluss wird mithilfe des Begriffs eines allerrealsten Wesens, den er von dem ontologischen Argument entlehnt, zustande gebracht: Ein absolut notwendiges Wesen lässt sich in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate in der einzigen Art, d.i. als ein höchstes Wesen, das auf notwendige Weise existiert, bestimmen.

Der ganze Beweis ist nach Kant also nichts anders als ein Blendwerk. Der wichtigste Grund liegt darin, dass dessen Grundsatz, nach dem man von Zufälligkeit auf eine Ursache schließt, allein für die Sinnenwelt gültig, außerhalb derselben nicht mehr wirksam ist. Hier muss er aber gerade, zur Realität jener transzendenten Idee, auf die intelligible Welt angewendet werden, so dass die Vollständigkeit der Reihe im Obersatz ohne Einschränkung behauptet wird. Da es keinen Platz im Feld der möglichen Erfahrung für solche transzendente Philosophie gibt, gerät die Vernunft mit der Idee des notwendigen Wesens in ein Dilemma. Setzt sie dieses Wesen in eine Zeit, wo die Reihe der Veränderung noch nicht anfängt, mithin man diese nicht durch den empirischen Regress erreicht, so würde dessen Begriff zu groß sein. Aber wenn dasselbe in der Zufälligkeit in der Welt besteht, die als empirisch

Gegebenes sowohl als Bedingung wie auch als Bedingtes erkannt wird, so würde dessen Begriff zu klein sein (KrV B 517). Als Lösung dieses Widerstreits der Gesetze muss man sich also an die Position des transzendentalen Idealismus halten, damit beide, die These und die Antithese, in verschiedener Beziehung für wahr gehalten werden können. Das Kriterium ist die mögliche Erfahrung nach dem transzendentalen Grundsatz der Zeitfolge. Solange die Vernunft diesen Faden der empirischen Bedingungen nicht verlässt, sind die Zufälligkeit, die sich durch die Veränderung der Sinnenwelt überall andeutet, und die rein intelligible Notwendigkeit als ihre Bedingung miteinander verträglich. In Ansehung der empirischen Anwendung der Vernunft lässt sich einerseits problemlos behaupten, dass alle Dinge der Sinnenwelt zufällig sind, und deswegen nur empirisch bedingte Existenz haben; andererseits ist für ihre transzendente Anwendung die Annahme eines absolut notwendigen Verstandeswesens nicht zu widerlegen, weil dessen Begriff gar nicht mit sich selbst widersprechend, also logisch möglich ist. Es gibt bei den zwei entgegengesetzten Behauptungen eigentlich dann keinen wahren Widerspruch, sofern alles Veränderliche bloß als Erscheinungen nicht als Dinge an sich, mithin die durchgängige Zufälligkeit der Sinnenwelt bloß als die phänomenale, nicht als die intelligible bzw. diejenige, die zu einer nichtempirischen Reihe führt, betrachtet wird. Somit kann die Vernunft den Missbrauch vermeiden, von einem Glied der empirischen Reihe, um eine Ursache seines Daseins außer ihm zu suchen, außer alle Zusammenhänge der Sinnlichkeit zu springen, als ob die empirischen Vorgänge in den Dingen an sich stattfinden würden. Es hindert die Vernunft auch nichts daran, das absolut notwendige Verstandeswesen, ohne Einmischung in den empirischen Regressus, als den rein intellektuellen bzw. unbekanntem Grund der Sinnenwelt anzunehmen, welcher zwar für Erfahrungserkenntnis gar keine Regel der Erkenntnis zu Verfügung stellt, aber als ein regulatives Prinzip dient.

Daraus erhellt, dass die Zufälligkeit der Naturdinge bzw. die Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen, in Rahmen des transzendentalen Idealismus nur empirisch bewiesen werden kann, mithin das kosmologische Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet, in Ansehung einer berechtigten Anwendung der dynamischen Grundsätze von Kausalität und Modalität unmöglich ist.

Nun kommen wir auf Flatt zurück. Unter dem Titel „ein Beytrag zur Grundlegung der natürlichen Theologie“ versucht Flatt den kosmologischen Beweis auszuführen. Gegen die Diagnose der transzendentalen Dialektik Kants bestreitet Flatt gerade mit der Position der transzendentalen Realität, dass die Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen im transzendentalen Sinn beweisbar ist. Ihm zufolge führt die Annahme der Idee eines notwendigen Wesens nicht zu der vierten Antinomie; denn die Entgegensetzung von These und Antithese findet sich lediglich im System der transzendentalen Idealität, die Kant selbst vertritt. Sofern die sukzessive Zeitbestimmung nicht unbedingt mit dem Kausalprinzip verbunden sei, und sofern der Begriff der Veränderung auf Dinge an sich anwendbar sei, sei es nach Flatt unnötig und unbegründet, bei der Ableitung der Idee des Urwesens aus der Reihe der Veränderungen die Zeitbedingung zu berücksichtigen. Die Ableitung könne entweder hinsichtlich der prästabilierten Harmonie durch den sogenannten logisch-theologischen Beweis, bzw. „die Schlüsse von der zufälligen Harmonie unserer subjektiven Denkgesetze mit dem Objektiven auf einen höchst verständigen Urheber derselben“ führen. Damit werde gezeigt, dass die Gottheit als Grund oder Prinzip der Harmonie wirklich vorhanden sei (Beyträge, S. 177). Oder: Sofern sich die Harmonie als notwendig erweise, könne man den gewöhnlichen kosmologischen Beweis der Existenz Gottes vorlegen, welcher mit dem physikotheologischen, moralischen sowie historischen verbunden sein könne (vgl. Beyträge, S. 176–7). Es gibt wohl zu dieser Ableitung verschiedene Formen, aber das zentrale Argument, wie Flatt richtig bemerkt, dreht sich immer um die Frage, ob man „aus den Veränderungen oder der Veränderlichkeit die Abhängigkeit des Daseins herleiten“ kann. Um dies völlig und im transzendentalen Sinn zu beweisen, müsse man nach Flatt diese Abhängigkeit nicht nur am Dasein der Form bzw. am Zustandswechsel, sondern auch am Dasein der Materie, d. i. dem Beharrlichen, mithin dem Objekt selbst, darlegen, sofern jeder Veränderung die unveränderliche Materie zu Grunde liege. Die entscheidenden Beweisschritte lassen sich wie folgt darstellen (vgl. Beyträge, S. 179–87):

- i. Wenn ein wirkliches Objekt A, dessen Materie = M ist, vom dem Zustand b (nicht a) in den Zustand a wechsele, müsse angenommen

werden, dass weder  $a$  noch  $b$  notwendig mit  $M$  verbunden sei, und dass es einen zureichenden, bzw. bestimmenden Grund gebe, aus dem begreiflich sei, warum  $a$  in dem bestimmten Zustand mit  $M$  verbunden sei. Dieser Grund liege entweder:

- i.i. in dem Objekt  $A$  (und dessen Materie) selbst, oder:
  - i.ii. außer dem Objekt  $A$  in einem anderen Objekt  $B$ , oder:
  - i.iii. in beiden zugleich.
- ii. Der Fall i.i sei nicht möglich. Der Grund liege vor allem nicht in der bloßen Materie  $M$ . Falls die Materie  $M$  als etwas Wirkendes gelte, müsse ihre Existenz vorausgesetzt werden. Es sei aber undenkbar, dass  $M$  unter keiner Form ständig existiere. Das besagt, dass, sofern  $M$  die Ursache der Entstehung der Form  $a$  sei,  $M$  unter irgendeiner Form (nicht  $a$ ) vorher existiert haben müsse. Daraufhin nehme man an, dass  $M$  entweder i.i.a) unter jeder Form oder i.i.b) nur unter einer gewissen Form z.B. der Form  $b$ , den Grund der Form  $a$  in sich enthalte. Der Fall i.i.a sei unmöglich, denn wenn die Form  $a$  aus jeder anderen Form entstehen könne, so könnte man für dieselbe gar keinen bestimmenden Grund in  $M$  finden. Der Fall i.i.b sei ebenso wenig möglich, weil man sonst wiederum einen bestimmenden Grund für die Entstehung der Form  $b$  suchen müsse, und so weiterhin auf einen ungereimten Fortgang ins Unendliche komme. So werde klar, dass der Grund des Daseins der Form  $a$  bzw. des Objektes  $A$  ( $M+a$ ) nicht im Objekt  $A$  selbst bestehe — weder rein in  $M$  (ohne alle Form) noch im  $M+b$  noch in  $M$  unter irgendeiner Form — so müsse man die Behauptung i.ii annehmen, nämlich dass jener Grund außer dem Objekt  $A$ , in einem von ihm verschiedenen Objekt  $B$  liege.
- iii. Unter der These i.ii nehme man an, dass das Objekt  $B$  als Ursache des  $A$  ( $M+a$ ) gelte, entweder nur insofern, als es den Grund der Form  $a$  in sich enthalte, oder insofern, als es überhaupt den Grund, warum  $M$  unter gewissen Formen existiere, in sich enthalte. Im ersten Falle setzt die Wirkung vom  $B$  immer eine schon vorhandene Form des  $A$  ( $M$ ) voraus, weil  $M$  jederzeit unter irgendeiner Form existieren müsse. Folglich sei es sinnlos einen zureichenden Grund der Form  $a$  zu suchen. Denn wäre  $B$  in diesem Fall die Ursache der Form  $a$ , so müsse man eine weitere Ursache für die vorhan-

dene Form, die noch nicht a sei, suchen. Im letzten Falle könnte M unter irgendeiner Form ohne Voraussetzung des B nicht existieren. Dies sei zutreffend. Man könne nämlich richtig behaupten, dass das Objekt A in Absicht auf die Form seines Daseins von B abhängt. B sei in diesem Verstand die vom A ganz verschiedene und unabhängige Ursache jeder möglichen Form des Daseins von M, und enthalte den bestimmenden Grund des Daseins von A (M+a).<sup>113</sup>

Als Resultat dieses Arguments zeigt sich nach Flatt, dass die Veränderlichkeit oder die Veränderungen der Form des Daseins irgendeines wahrhaft wirklichen Objektes von einem außer diesem existierenden Wesen abhängen, insofern dieses letzte Wesen den zureichenden Grund der Veränderung der Form des Daseins des ersten enthält. Dabei ist ein zureichender Grund als derjenige Grund zu verstehen, aus dem begreiflich sein solle, dass ein Objekt gerade mit einer gewissen, nicht aber in einer anderen Form existiere, und folglich müsse angenommen werden, dass, wenn B als Ursache von A angesehen werde, dass das Dasein von A (M+x) ganz von B abhängig sei. Flatt hielt also fest, dass Veränderung bzw. Zustandswechsel eines Objektes unter der Voraussetzung des Satzes vom zureichenden Grund die Abhängigkeit des Daseins seiner Form von einem äußeren Grund, mithin auch das Dasein eines unveränderlichen und unabhängigen Wesens beweisen könne (Beyträge, S. 186). Aber sofern jeder Veränderung das Beharrliche zu Grunde liege, komme diese Argumentation nicht zustande, wenn solche Abhängigkeit nicht auch in Ansehung des Daseins des Beharrlichen

113 Die These i.iii. „der Grund liege in beiden Objekt A und B“ lässt sich eigentlich in i.i. und i.ii auflösen. Man nimmt entweder an, dass ein äußerliches Objekt auf das Objekt A (M+b) wirkt, und dadurch die Form a hervorgebracht wird. Aber B als Ursache setzt in diesem Fall die Existenz der schon vorhandener Form b voraus. Dazu müsse man wiederum einen bestimmenden Grund dafür, dass M unter der Form b existiere, suchen. Dies führe zu einem sinnlosen Fortgang ins Endlose wie im Fall i.i.b. Oder man sucht im Objekt A (M+x) bei der Veränderung von b zu a einen mittelbaren nächsten Grund, und nimmt an, dass es durch die Wirkung von B ein c gibt, welche b verursacht (und dadurch a verursacht). Unentschieden ist aber alsdann die Frage, ob M unter der Form b schon hervorgebracht worden sei oder nicht. Wäre dies der Fall, so würde dabei wieder M+c vorausgesetzt, genau wie im Fall i.i.b. Wäre es nicht der Fall, so müsste doch das äußere und unabhängige Objekte B als die letzte oberste Ursache jeder Form des Daseins von M betrachtet werden. Dies ist ebenso richtig wie die Folgerung in dem Fall i.ii. Vgl. Beyträge, S. 186.

bzw. der Materie darzustellen wäre. Dies werde Flatt zufolge in der Tat schon in dem oben genannte Beweisschritte impliziert, und kann so dargestellt werden:

- iv. Die Existenz von M unter keiner Form sei undenkbar, wenn es existiere, müsse es mit irgendeiner Form verbunden sein. Wäre das Objekt A, das aus der Verbindung von Materie=M und Form=x besteht, in Ansehung des Daseins der Form seinem Dasein nach von dem außer ihm befindlichen Objekt B abhängig, müsse auch angenommen werden, dass das Dasein von M von dem Objekt B abhängig sei. M sei nämlich ohne Voraussetzung des B nicht als existierend unter irgendeiner Form denkbar.

Der Beweisgrund, worauf man die Abhängigkeit des Daseins der Materie aus der des Daseins der Form ableiten kann, ist Flatt zufolge dies: Die Materie werde allein in der Vorstellung von den Formen getrennt, aber nimmer im Wirklichen (vgl. Beyträge, S. 187–8). Daraus kann man ersehen, dass Flatt eine von Kant abweichende Ansicht des Verhältnisses der Substanz zur Veränderung vertrat. Flatt bestritt damit den dynamischen Grundsatz der Beharrlichkeit Kants. Diesem Grundsatz entsprechend bleibt bei allem Wechsel der Erscheinung immer das Beharrliche, das weder entsteht noch vergeht noch sich verändert und das in allen Erscheinungen als „der Gegenstand selbst d.i. die Substanz (phaenomenon)“ zu verstehen ist (KrV B 227). Alles, was wechselt oder wechseln kann, gehört demnach allein zu der Art, wie diese Substanz existiert. Die Veränderung nach dem Kausalprinzip als Zustandswechsel ist „eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren eben desselben Gegenstandes erfolgt“ (KrV B 230). Im Vergleich ist die Materie als Beharrliches nach Flatt nur dasjenige, was im Denken aller Veränderung und Veränderlichen zu Grunde liegt, dessen Dasein aber, unter der Voraussetzung des zureichenden Grundes, in Absicht auf das Dasein seiner Form doch von einem außer ihm befindlichen Wesen abhängt. Somit kann man ihm zufolge sagen, dass auch das Dasein der Materie als des Beharrlichen selbst unter derselben Reihe der Veränderung der Zustände gehört und demselben Kausalprinzip unterworfen ist. Es gibt in Flatts Argument im Wirklichen kein Beharr-



liches, welches immer vor allen seinen Zustandswechseln vorhanden ist. Wenn man behauptet, dass ein Zustand eines Objekts dem Kausalprinzip gemäß entstehe oder vergehe, muss man also zugeben, dass zugleich seine Materie, mithin das Objekt selbst dem Kausalprinzip gemäß entsteht oder vergeht.

Diese Argumentation führt zur Gehaltserweiterung des Begriffes von Veränderung, auf welche sich Flatts Position der transzendentalen Realität der Veränderung gründet. Dieser Begriff dreht sich nun nicht lediglich – wie bei Kant behauptet wird – um das Sein und Nichtsein der Erscheinungen beziehungsweise den Wechsel wahrnehmbarer Vorstellungen, sondern auch um das Sein und Nichtsein der Objekte selbst im transzendenten Verstande sowie das Entstehen und Vergehen der Substanzen selbst, welche gar nicht durch Wahrnehmung erkannt werden können. Es sei daher nötig, den Geltungsumfang des Kausalprinzips von bloßen Erscheinungen auf intelligible Objekte auszudehnen. Somit werde in der Reihe der Veränderung der sogenannte Grundsatz der Zufälligkeit angetroffen, der als das allgemeinste Prinzip aller Glieder der Reihe gelte, zu dem alles, was an sich entsteht und vergeht, und alles, was überhaupt anders sein könnte, nämlich alles Zufällige, gehört. Jedes, was von uns als entstanden vorgestellt werde, setze ein Reales, das außer unserer Vorstellung wirklich entstehe, voraus, und dieses, sofern es selbst veränderlich und abhängig sei, setze sowohl in Ansehung der Form seines Daseins wie auch der Materie wiederum ein anderes im transzendenten Sinn voraus. So behauptete Flatt die Möglichkeit des Aufstiegs zur Idee eines schlechthin notwendigen Wesens.

Das ist daraus klar zu ersehen, dass Flatt den Begriff der Veränderung in zweierlei Hinsicht verwendete. Er erweiterte ihn nämlich sowohl auf Erscheinungen von Dingen an sich als auch auf den Zustandswechsel einer Entität auf das Dasein der Substanz selbst. Schon vor dem kosmologischen Beweis begründet Flatt diese Erweiterung des Veränderungsbegriffs mit zwei Argumenten. Zum einem berief er sich auf die Veränderung der Menschen, von der Flatt die allgemeine Anwendbarkeit derselben auf Dinge an sich folgerte. Zum anderen argumentierte er gegen die transzendente Idealität der Zeit bei den Begriffen Veränderung bzw. Substanz.

Das erste Argument bezieht sich auf Kants praktische Philosophie. Flatt behauptete hier, dass die transzendente Anwendung der Veränderung aus einem von Kant selbst behaupteten Satz hergeleitet werden könne (vgl. Beyträge, S. 149–156). Kant behaupte ja, es sei der menschlichen Vernunft notwendig, eine vollkommene Harmonie der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit zu erhoffen, sofern der Mensch als ein vernünftiges bzw. mit Freiheit begabtes Wesen ein Ding an sich sei. Allein diese Behauptung setze, wie Flatt bemerkte, die Anwendung des Veränderungsbegriffs auf den Menschen als Ding an sich voraus. Man müsse annehmen, dass der Mensch selbst veränderlich sei und an sich verändert werden könne. Falls der Mensch, so argumentierte Flatt, unter der Voraussetzung der Unveränderlichkeit seiner intelligiblen Bestimmung schon mit seiner Existenz zugleich die Beschaffenheit habe, die Gesetze der Sittlichkeit zu erfüllen, so würde er nicht nötig haben, eine der Sittlichkeit entsprechende Glückseligkeit zu hoffen. Wenn aber der Mensch unter derselben Voraussetzung seiner Natur nach keine solche Beschaffenheit habe, so würden die Hoffnung grundlos sein. Er könnte in diesem Fall sich nicht anders bestimmen, als er von der Vergangenheit bis zur Gegenwart immer schon bestimmt sei. Somit würden alle moralischen Gesetze, die ein Sollen aussprechen, ein Unding sein, weil diese gerade die Möglichkeit, anders zu sein, als der Mensch momentan sei, voraussetzen. Kurz gefasst, heißt das nach Flatt: Solange die Gesetze und die Hoffnung auf die Harmonie von Sittlichkeit mit Glückseligkeit Sinn machen sollen, müsse Kant zustimmen, dass der Mensch als intelligibles Objekt nicht nur veränderlich sei, sondern auch wirklich verändert werden könne. Diese Anwendbarkeit auf Dinge an sich bilde eben die Grundlage für die Ansicht, dass der Mensch unter der Leitung der moralischen Prinzipien Ursache seiner eigenen (und zugleich auch anderer) Wohlfahrt werden könne. So schloss Flatt, dass der reine Begriff der Veränderung nach dem Kausalprinzip bzw. dem Satz des zureichenden Grundes transzendente Bedeutung habe, und zwar überhaupt auf Gegenstände in der intelligiblen Welt gehen müsse.<sup>114</sup>

114 Es scheint, dass hier die allgemeine Anwendbarkeit des Veränderungsbegriffs auf alle Dinge an sich aus der Anwendbarkeit auf gewisse Dinge an sich d.i. den Menschen abgeleitet wird. Die Ableitung ist für Flatt problemlos, denn sie könne durch einen von Ulrich gemachten Beweis ergänzt werden. Ulrich schließt Veränderung der Dinge an sich aus der

Da in diesem Beweis der transzendentalen Anwendung der Veränderung keine Zeitbedingung auftritt, ist es nötig, ein weiteres Argument aufzustellen, welches die Notwendigkeit der Zeitvorstellung in Kants Sinn widerlegt. Dieses richtet sich besonders gegen die Apriorität der Zeitbestimmung beim Veränderungsbegriff in Bezug auf Kants Auflösung der vierten Antinomie (Beyträge, S. 171–5). Jener Auflösung gemäß widerspricht es sich, dass man nichtsinnliche Objekte in die Zeitreihe bringt, indem man die Zeit als Form des Daseins der Dinge an sich selbst betrachtet. Aber wenn die Zeitreihe lediglich für die Erscheinungen gilt, könnten die Dinge an sich, mithin auch Idee der Gottheit nicht aufgehoben werden. Flatt sah diese Auflösung als nicht ganz akzeptabel an, weil dessen Beweisgrund, nämlich die Apriorität und Idealität der Zeit, unbegründet sei. Wenn man, so argumentierte Flatt, Notwendigkeit beziehungsweise Apriorität und Idealität der Zeit behaupten wolle, solle man beweisen, dass es keine reelle Veränderung gebe, d.h. außer der Vorstellung nichts reelles dem Begriffe von Sukzession oder Veränderung entspreche. Sonst lasse sich nicht standhaft leugnen, dass der Zeit- oder Veränderungsbegriff nicht aus der Wahrnehmung der reellen Veränderung entstehe. Dass es außer unserer Vorstellung reelle Veränderung gebe, erfordere Erkenntnis der Dinge an sich. Da Kant die völlige Unbekanntheit der Dinge an sich behauptete, schlage seine eigentümliche transzendente Deduktion, dies zu beweisen, fehl. So sei die Annahme grundlos, dass die Zeit und ihre Bestimmungen vor allen empirischen Vorstellungen vorhergehen und denselben zugrunde liegen. Es könnte ganz umgekehrt sein, dass reelle Veränderungen vor der Zeitvorstellung der Sukzession vorhergingen und dieselben hervorbrächten.

Auf diese Weise stellte Flatt die Apriorität der Zeit der Wirklichkeit der Veränderung gegenüber. Hierfür verwies er auf einen Vorwurf, der von Abel gemacht wurde.<sup>115</sup> Abel war mit den meisten Kantischen Formulierungen der Beschaffenheit der Zeit und ihrer Axiome einverstan-

Veränderung der Erscheinung. Dieser Beweis lautet: „Wenn es aufeinanderfolgende Erscheinungen geben soll, so muss auch aufeinanderfolgende Tätigkeiten des Bewusstseins geben, und also Veränderungen in dem Bewußtsein selbst, das nicht bloße Erscheinung ist, und also auch wahre Sukzession in den Objekten“. Vgl. Flatt (2018: 364).

115 Abel (1787: 156 f).

den, zog aber diese als Bedingung a priori der Erscheinung in Zweifel. Er argumentierte, dass die Raum- und Zeitvorstellung vielmehr selbst aus Erscheinung folge. Denn die Erscheinung eines Dinges setze zwar freilich die Zeit und den Raum voraus, insofern man sich das Ding schon als ausgedehnt im Raum und vorhanden in der Zeit vorstelle. Aber: Wenn es bei der Erscheinung auch um eine synthetische Erkenntnisvorstellung gehe, welche allein durch die Verarbeitung des Stoffs der Erscheinung durch das Subjekt möglich sei, müsse man einräumen, dass die Operationen des Subjekts an dem Stoff, wie zum Beispiel Schauen und Verbinden, ohne eine vorhergehende Raum- oder Zeitvorstellung geschehen könne, sodass man nicht daraus folgen könne, dass die Raum- und Zeitvorstellungen früher als die Erscheinung seien. Sie werden vielmehr aus Erscheinungen der Objekte abgeleitet, oder anders gesagt, Erscheinungen gründen mit den daran anklebenden Zeit- und Raumvorstellungen in den Dingen an sich selbst. Es müsse demnach in den Dingen selbst Beharrliches und reelle Veränderungen geben, die die Zeitvorstellung von Sukzession und Beharrlichkeit in uns schaffen.

Flatt war hier mit Abel der Ansicht, dass aus ihrer Notwendigkeit für Erscheinung nicht die Apriorität der Zeit selbst abgeleitet werden könne. Kant habe somit keine plausible Begründung für die transzendente Idealität der Zeit gegeben. Hingegen solle der Zeit wohl, zumindest teilweise, die transzendente Realität beigelegt werden. Das heißt, es sei anzunehmen, dass zwar nicht ihr selbst als einem Ganzen, aber der Sukzession sowie der Beharrlichkeit als Teilbegriffen etwas Reelles, was selbst keine Erscheinung sei, korrespondiere. Es sei daher nicht wahr, dass der Veränderungsbegriff nur durch und in der Zeitvorstellung möglich sei. Ebenso wenig plausibel werde die Apriorität der Zeit durch die Behauptung gestützt, dass sie (als formale Bedingung a priori) bleibe, selbst wenn alle Erscheinungen von ihr weggenommen würden. Wäre es wahr, so würde man eine ungereimte Idee der Zeit vertreten, dass eine bloß formale Zeit, „die keine Substanz, auch nicht etwas Wirkliches den Substanzen inhärentes, dennoch aber existierendes sein solle“, alle reellen Veränderung in sich enthalte (Beyträge, S. 173). Auf dieser Beziehung der Veränderung zurzeit gründet sich nach Flatt auch die „Berichtigung“ des Begriffs von Sukzession. Dieser sei nicht ein bloßer Verhältnisbegriff, welcher die Zeitvorstellung

a priori voraussetze und gerade nach der Zeitfolge als der reinen allgemeinen Zeitbestimmung bestimmt werde, sondern stimme mit etwas Reellem überein, das nämlich in den Dingen an sich wirklich geschehe. Eben dadurch werde jene nichtumgekehrte bzw. objektive Zeitfolge erst verständlich gemacht. So sage man, dass zwar die Zeitvorstellung notwendig für Vorstellungen sei, aber nicht in der apriorischen Art Kants.<sup>116</sup>

Die reellen Veränderungen gelten also nach Flatt als Evidenz der Realität der Zeit und folglich auch als eines der wichtigsten Gegenargumente gegen die transzendente Idealität der Zeit. Dieses ist nach dem Erscheinen der ersten Auflage der KrV eigentlich ein gängiger Vorwurf, sodass Kant ihn in der zweiten Auflage mit einer besonderen Erklärung zur Apriorität der Zeitvorstellung als Voraussetzung des Verständnisses des Veränderungsbegriffs zurückzuweisen versuchte (vgl. KrV B 53 f.). Flatt war offenbar nicht mit dieser Zurückweisung zufrieden. Daraus entspringe, meinte er, immer Inkonsequenz. Wenn es wirklich sei, dass Veränderung nur Erscheinungen in der Zeitfolge bzw. sukzessives Sein und Nichtsein derselben sei, so sei Kant nicht berechtigt, in der zweiten Analogie der Erfahrung zu argumentieren, dass man die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen ableiten müsse (vgl. KrV B 238). Denn wenn außer Erscheinung nichts Reelles sukzessiv und veränderlich sei, worauf könne man die Behauptung gründen, dass es objektive Folgen gebe?

Eben auf dieser Grundlage argumentierte Flatt ferner für die objektive Möglichkeit des Zufälligkeitsbegriffs im intelligiblen Sinn. Sofern sich Veränderung keiner Zeitbestimmung unterwerfe, sondern umgekehrt, dieselbe ermögliche, dürfe der Veränderungsbegriff – wie dies Flatt tat – zum Zufälligkeitsbegriff übergehen. Jede Veränderung beweise die Zufälligkeit nach dem reinen Verstandesbegriff. Dafür stellte Flatt eine weitere Schlussfolgerung auf, die am Beispiel von Bewegung der Körper dargestellt werden könne (Beyträge, S. 157–8). Nimmt man an, dass ein Körper C sich in dem Moment m bewege und im Momente n ruhig bleibe, so könne man richtig folgern, dass Bewegung und Ruhe als beide entgegengesetzte Zustände/äußere Bestim-

116 Vgl. Flatt (2018: 340, 363f.).

mungen des Körpers C von ihm selbst trennbar seien, sofern er für sich betrachtet werde. Folglich seien beide Zustände, ob Bewegung oder Ruhe, in irgendeinem Zeitpunkt nicht notwendig, sondern nur möglich. Es sei für einen und denselben Zeitpunkt möglich, dass das kontradiktorische Gegenteil statfinde.

Dass der Zustand der Ruhe des C in dem Momente n den Zustand der Bewegung ersetze, sei also ganz zufällig. Damit argumentierte Flatt, dass es bei der Veränderung der Zustände nicht um die gewissen Zeitstellen gehe. Sofern beide lediglich als äußerliche Bestimmungen des C gelten, könne eine davon in jedem Zeitpunkt auftreten, in der C nach seiner wesentlichen Bestimmung als C wirklich sei, und dies müsse daher nicht durch den Zeitbegriff, sondern allein durch einen transzendenten Begriff der Ursache bestimmt werden. Entsprechend ergebe sich, dass der Wechsel zweier entgegengesetzter Bestimmungen, welchen man unter Veränderung verstehe, gar nicht von der Zeitbedingung abhängt, sondern voll und ganz Zufälligkeit zeige. Dabei geschehe das Gegenteil eines Zustandes allein unter Voraussetzung eines zureichenden Grundes. Somit erreichte Flatt das Ziel, aus Veränderungen die Zufälligkeit im transzendentalen Verstande, d.i. die Zufälligkeit ungeachtet der Zeitbedingung abzuleiten. Man müsse daher sowohl Veränderung wie auch Zufälligkeit auf Dinge an sich als anwendbar ansehen.

Dies reagiert, wie Flatt selbst verwies, direkt auf Kants Destruktion des kosmologischen Beweises, die er in der Anmerkung zur These der vierten Antithese durchführte. Dort hielt Kant den Schluss vom Bedingten auf Unbedingtes und Notwendiges als Ursache eben deswegen für unmöglich, weil der Übergang von Veränderungen zur Zufälligkeit im reinen Sinne der Kategorie unberechtigt sei. Er nannte diesen Übergang einen „Absprung“ (KrV B 486), in dem man aus den Veränderungen in der Welt auf die empirische Zufälligkeit schließe und von derselben plötzlich auf die transzendente Zufälligkeit übergehe, welche eine bloß intelligible Reihe hervorbringe und schließlich zu einer absolut notwendigen Ursache führe. Ihm zufolge beweist Veränderung allein die empirische Zufälligkeit, d.i. „die Abhängigkeit derselben von empirisch bestimmenden Ursachen“ (KrV B 486), aber keine intelligible, wozu erforderlich wäre, dass zu einer und derselben Zeit beide kontradiktorischen Bestimmungen einer Sache für möglich gehalten würden.

Dies lässt sich aber keineswegs aus einer Veränderung erkennen. Denn bei einer Veränderung geht es allein um die entgegengesetzten Bestimmungen, die jeweils in verschiedenen Zeitpunkten erfolgen. So stehen die beiden Bestimmungen nicht wirklich im Widerspruch. Daraus, dass die Ruhe eines Körpers im Moment  $n$  auf den Bewegungszustand im Momente  $m$  folgt, kann man gar nicht schließen, dass die Bewegung zu derselben Zeit durch die Ruhe als ein kontradiktorisches Gegenteil ersetzt werden könnte. Folglich kann man keineswegs von der empirischen Zufälligkeit auf die Zufälligkeit im reinen Sinne der Kategorie folgern, die zur Idee eines schlechthin notwendigen Wesens als höchster transzendenter Ursache der Welt führt. Diese kritische Bemerkung Kants sollte aber nach Flatts Meinung angesichts der nach ihm un begründeten transzendentalen Zeittheorie und durch das oben gezeigte Argument zurückgewiesen werden.

Es ist nun klar geworden, was Flatt mit der These des kosmologischen Beweises über die Bestimmung der Veränderung und Zufälligkeit meinte und inwiefern er von Kant abwich. Es handelt sich um die Frage, ob Veränderung in der Welt die intelligible Zufälligkeit beweisen kann. Flatt formulierte im Gegensatz zu Kant eine bejahende Antwort durch die Behauptung der transzendentalen Realität des Veränderungsbegriffs. Diese stützte er, wie oben gezeigt, teils gegen die transzendente Zeitposition Kants auf die Trennung des Veränderungs- und Sukzessionsbegriffs von der Zeitbedingung, teils auf die Anwendung des Veränderungsbegriffs auf den Menschen als Ding an sich, die sich auf Kants praktische Lehre bezieht. Der theoretische bzw. spekulative und der praktische Gebrauch des Kausalitätsgrundsatzes unterscheiden sich bei Flatt nicht deutlich durch die Differenz zwischen Erscheinung und Ding an sich. Im Erklärungssystem der prästabilierten Harmonie beweise reelle Veränderung, deren Begriff auf Objekte an sich selbst in der Sinnenwelt, demzufolge auch auf den Menschen selbst hinsichtlich der Fortschritte sowohl in der Erkenntnis wie auch in der moralischen Vollkommenheit anwendbar sein müsse, die Zufälligkeit nach der reinen Kategorie respektive als Konsequenz die Abhängigkeit von dem unwandelbaren und absolut notwendigen Wesen. Demgemäß gebe es ein in uns eingepflanztes subjektiv notwendiges Denkgesetz, nach welchem jedes, was als zufällig gesehen werde, in Absicht auf die Form

seines Daseins, eine reelle Ursache voraussetze. Solange die Ursache selbst zufällig sei, müssten wir aus derselben subjektiven Notwendigkeit von dieser kausal schließen bis zu dem unbedingten, absolut notwendigen Wesen. Dies sei das nach Flatt unter der Voraussetzung des Satzes vom zureichenden Grund durchzuführende Argument. Dadurch kam er zum Ergebnis seiner Untersuchung des Kausalitätsproblems in den *Beyträgen*:

So gelangen wir zu der Idee eines Wesens, von welchem nicht bloß die Form unseres Daseyns, sondern unser Daseyn selbst abhängt — zu der Idee eines Wesens das nicht bloß Baumeister, sondern Schöpfer der Welt ist, und da wir uns den, der Quelle des Daseyns und aller Realität zufälliger und veränderlicher Wesen ist, nicht ohne die höchste Vollkommenheit, und den, der Urheber der vollkommensten Harmonie der Natur mit der Glückseligkeit vernünftiger Wesen, und der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit ist, nicht ohne die höchste geistige Vollkommenheit denken können; So haben wir so starke Gründe, als je Wesen von unserer Art vernünftiger weise fordern können, das Daseyn der Gottheit anzunehmen (Beyträge, S. 188).

Gegen Kants Position, dass der kosmologische Beweis das ontologische Argument voraussetzen müsse, nach welchem das allerrealste Wesen seinem reinen Begriff gemäß zugleich das absolut notwendige Wesen sei, oder anders gesagt, schon die absolute Notwendigkeit mit sich führe (vgl. KrV B 634–6), versuchte Flatt im Gegensatz dazu zu zeigen, dass der entscheidende Beweisschritt des kosmologischen Beweises nicht in der bloß logischen Gleichsetzung der beiden Begriffe bestehe, sondern darin, dass mittels dieser Schlussfolgerung das reale Verhältnis der Welt zur Gottheit ans Licht gebracht werden könne. Dies ist keinesfalls durch den ontologischen Beweis möglich. Dazu zitierte Flatt in seiner Abhandlung *Etwas über die Kantische Kritik des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes*<sup>17</sup> wieder Abel: „[...] man schließt [...] die höchste Realität des Urwesens nicht bloß aus der absoluten Notwendigkeit seines Daseins, sondern auch daraus, dass in demselben der



Grund der Realitäten enthalten ist, die in der Welt angetroffen werden, oder daraus, dass alles Eingeschränkte als abhängig von dem Uneingeschränkten gedacht werden muss.<sup>118</sup> Diesem Schluss solle Kant nicht die Gültigkeit absprechen, sofern er „einerseits einräumte, dass das Dasein eingeschränkter Wesen durch die theoretische Vernunft erweislich sei, und andererseits dieser das Recht nicht streitig machte, subjektiv notwendige Grundsätze auf das Objektive überzutragen.“<sup>119</sup> Flatt hielt damit fest, dass es beim Beweis der höchsten Realität Gottes um die Rechtfertigung dessen ging, dass sie als der Realgrund aller in der Körperwelt vorhandenen Wesen betrachtet werden müsse, nicht jedoch um die Zergliederung der reinen Begriffe von dem allerrealsten und dem absolut notwendigen Wesen. So müsse die Kausalitätskategorie im allgemeinsten Sinn bzw. als ein Grundsatz der Zufälligkeit angewandt werden. Diese Anwendung sei wichtig, weil sogar der Gottesbegriff selbst dadurch genauer erfasst werden könne. Flatt schrieb: „zu einer genaueren Bestimmung dieses Begriffs gehört doch wohl auch z.B. der Begriff von absoluter Notwendigkeit und Unabhängigkeit.“<sup>120</sup>

Man könnte gegen Flatt argumentieren, dass die kantische Kritik diese kosmologische Idee nicht widerlegt, sondern als etwas nur Denkbare ansieht. Das Antinomien-Kapitel zeigt lediglich den Widerspruch, der auf das Verwechseln von Erkenntnis nach dem objektiven Prinzip mit dem Denken nach dem subjektiven Prinzip zurückzuführen ist. Flatt zog aber ferner die Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Denken hinsichtlich der Anwendung der Kategorien in Zweifel. Er vertrat die These, dass es bei dieser kantischen Unterscheidung allein darauf ankomme, ob sinnliche Stoffe gegeben werden, nicht aber auf die Kategorien selbst. Es sei widersinnig zu behaupten, dass die Kategorien, die rein aus dem Denken der Spontaneität entspringen, einzig und allein auf den Erfahrungsbereich beschränkt seien. Da die Kategorien a priori und als solche die reinen Produkte einer und derselben Vernunft seien, die selbst intelligibel sei, müsse den Kategorien eine durchgängige Gültigkeit, nämlich sowohl in der empirischen als auch in der intelligiblen Welt beigelegt werden.

118 Ebd. 95.

119 Ebd., 95.

120 Ebd., 105.

Zu diesen Kategorien gehöre neben der Kausalität der Modalbegriff der Zufälligkeit. Dabei bestritt Flatt Kants Behauptung, dass das von der Zufälligkeit der Welt aus erschlossene Dasein des absolut notwendigen Wesens einerseits als denkbar und als Idee des Unbedingten sogar als notwendig denkbar, andererseits aber beim theoretischen Gebrauch, dem Erkennen, als unbegründet angesehen werde, weil nur sinnlich Gegebenes, das stets endlich ist, erkannt werden, das Unbedingte aber nicht gegeben sein könne. Kants Unmöglichkeitsbehauptung des kosmologischen Schlusses stütze sich Flatt zufolge tatsächlich auf die Unterscheidung zwischen der empirischen und der intelligiblen Zufälligkeit: Er fragte: „Wenn der Begriff von Zufälligkeit sowohl als der darauf sich beziehende Grundsatz der Kausalität nur in der Sinnenwelt Bedeutung hat, wie kann die Vernunft vermittels desselben über die Sinnenwelt hinauskommen, und zu einer intelligiblen Ursache sich emporschwingen“?<sup>121</sup> Damit vertrat er, dass unter der Voraussetzung der Unmöglichkeit dieses Schlusses kein befriedigender Grund für die Vernunft übrig bleibe, das Dasein eines Urwesens dem Dasein der Weltwesen zugrunde zu legen. Sofern etwas denkbar sei, dürfe es wenigstens im Erkennen nicht geleugnet werden. Ohne theoretische Grundlage habe die Vernunft in der Tat keinen berechtigten Grund, in Ansehung des spekulativen Gebrauchs eine erste Ursache alles Zufälligen in der Welt anzunehmen. Es gebe daher in Ansehung der Kategorienanwendung weder eine Kluft zwischen Erscheinungen und Dingen an sich noch eine Grenze der theoretischen und praktischen Vernunft. Mit Kants Beschränkung des Grundsatzes der Zufälligkeit sei es, argumentierte Flatt weiter, überhaupt nicht einzusehen, wieso die praktische Vernunft, sofern sie nicht von der theoretischen abhängt, befugt sei, eine intelligible Ursache des höchsten Gutes der Welt anzunehmen, es sei denn, sie entlehne den allgemeinen Grundsatz der Zufälligkeit, mithin auch den kosmologischen Beweis von der theoretischen Vernunft. Die theoretische und praktische Vernunft schien Flatt also, „nach ihrem wechselseitigen Verhältnis betrachtet, in einander verwachsenen Zwillingeschwestern ähnlich zu sein, die Leben und Tod mit einander theilen.“<sup>122</sup>

121 Ebd., 101.

122 Ebd., 106.

Es ist klar, dass es sich nach Flatt bei der Überzeugung vom Dasein Gottes als dem zureichenden Grund der Zufälligkeit der Welt nicht allein um Glauben handelt, sondern auch um ein Wissen, welches eine solide Begründung hat. Man müsse diese Begründung zum Zweck des spekulativen und des praktischen Vernunftgebrauches auch theoretisch rechtfertigen. Flatt tat dies eben mittels des Begriffs des Grundes. Damit sind „Erkenntnisgrund“ und „Realgrund“ zugleich gemeint. Dieser Unterschied lässt sich nach Flatt (auch nach Ulrich) in der *Metaphysischen Vorlesung* so erklären, dass ein Erkenntnisgrund zugleich ein Idealgrund sei. Dadurch werde die begriffliche Kenntnis von einem Objekt bestimmt, während ein Realgrund ein Sachgrund sei. Auf diese Weise werde das Dasein eines Objekts außer unserer Vorstellung bestimmt. Dies wird am Beispiel vom Gottesbegriff deutlich, wie Flatt es formulierte: „So ist z.E. die Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit der Welt ein Erkenntnis-Grund von der Weisheit Gottes, Gott aber ist der Realgrund der Welt“. Und der Erkenntnis-Grund sei wieder in Gründe a posteriori und Gründe a priori unterteilt. Aus Ersterem erkenne man, „daß etwas sei“, und aus letzterem „warum etwas sei“.<sup>123</sup> Beide könnten sich als das Verhältnis einer Prämisse zum Schlusssatz oder einer Ursache zur Wirkung darstellen: Eine Prämisse oder eine Ursache in Rücksicht auf ihre Folgerung oder Wirkung rechne zu den apriorischen Erkenntnisgründen. Die Folgerung/Wirkung seien Erkenntnis-Gründe a posteriori. Dies sei Flatt zufolge genau der Fall bei der Beziehung Gottes auf die Welt. Die Erkenntnis des empirischen und zufälligen Weltgeschehens als Wirkung sei ein Erkenntnisgrund a posteriori und daher notwendigerweise auf die Kenntnis Gottes als Ursache a priori angewiesen, weil nur daraus begreiflich gemacht werde, warum die Welt so und nicht anders sei. In diesem Zusammenhang sei für Flatt also der kosmologische Beweis plausibel, der im Wesentlichen durch den Schluss von der Wirkung auf ihre Ursache gebildet wird. Dadurch werde der Gottesbegriff genauer und objektiv bestimmt: durch eine reale kausale Beziehung auf die zufällige vorhandene Welt. Insofern lasse sich nach Flatt nicht leugnen, dass der kosmologische Beweis den Begriff *ens realissimum*

nicht, wie es Kant behauptete, von dem ontologischen Beweis zu entlehnen brauche und selbst völlige Überzeugungskraft besitze.

In diesem Punkt stimmte Eberhard Flatt zu. Als Herausgeber des *Philosophischen Magazins* hatte Eberhard einen kurzen Kommentar zu dieser Abhandlung Flatts geschrieben, in dem er Flatts Verteidigung des kosmologischen Beweises als eine „scharfsinnige Betrachtung“ angesehen hatte.<sup>124</sup> Mit Flatt bezweifelte Eberhard die Abhängigkeit der kosmologischen Beweisart von der ontologischen. Er verteidigte die Richtigkeit des kosmologischen Schlusses und die Leibniz'sche Bestimmung des Grundes a priori. Beide waren davon überzeugt, dass für den kosmologischen Beweis der reine Begriff von Ursache unter Berücksichtigung des Satzes vom zureichenden Grund ausreiche, welcher nicht bloß als ein logischer und epistemischer Grundsatz, sondern auch als ein metaphysischer Grundsatz gelte. In denselben Publikationen<sup>125</sup> verfassten Eberhard und andere, wie z.B. Maaß, einige Aufsätze, die sich unter Bezug auf den Leibniz-Wolff'schen Rationalismus mit der Rechtfertigung des Satzes vom zureichenden Grund, welcher mit dem metaphysischen Anspruch auf durchgängige und unbeschränkte allgemeinnotwendige Geltung auftrat, gegen die Beschränkung der kritischen Philosophie wendeten. Somit wurde die Diskussion über die Beweisbarkeit und den Geltungsumfang des Kausalprinzips zwischen 1788 und 1790 vorangetrieben. Dazu trug natürlich auch Kants Antwort auf Eberhard bei, d.i. die Abhandlung *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790).

In dieser Zurückweisung führte Kant den Gedankengang seiner Kritik an dieser metaphysischen Betrachtung der Kausalität weiter. Er wies darauf hin, dass der ganze Plan Eberhards misslungen sei, vor allem weil er beim Geltungsproblem das logische Verhältnis zwischen Grund und Folge mit dem realen verwechselte. Die Verirrung entsteht aus dem im Allgemeinen verstandenen Begriff vom Grund, mit welchem „das,

124 Vgl. Eberhard: „Zusatz des Herausgebers“, in: PM (1789), Bd. 2, St.1, 106.

125 Diese Angriffe zeigen sich meistens in den ersten drei Bände (und zwar hauptsächlich zwischen 1788 und 1790). Maaß' Rezension von Flatts *fragmentarischen Beyträgen* erschien in dem zweiten Band. Vgl. PM, Bd.2, St. 2, 193–234.

wodurch etwas anderes bestimmt gesetzt wird“, gemeint ist.<sup>126</sup> Sofern die Rede von dem Dasein eines Dings nicht bloß die einer Aussage ist, muss das Verhältnis eines Grundes zu einer Folge der Kritik gemäß als ein synthetisches Kriterium bzw. einen Bezug auf mögliche Anschauung haben. Dies ist aber beim logischen Verhältnis nicht erforderlich.

Zu den verschiedenen Anwendungsfällen des bloß logischen und realen Grundes gebe es also Kant zufolge zwei voneinander unterschiedene Sätze vom zureichenden Grund: einerseits das formale Prinzip, welches für jeden Satz einen Grund fordert – dieses sei aus dem Satz des Widerspruchs erklärbar und gelte als eine formale Bedingung des Denkens. Andererseits existiere das materiale bzw. transzendente Prinzip, welches die Bestimmung des Daseins der Sache betreffe, mithin das synthetische Urteil a priori fordere. Demnach lässt sich der Satz „Alles hat einen Grund“ in zweifacher Bedeutung verstehen. Als ein bloßer analytischer Satz heißt er: Alles, dessen Begriff keinen Widerspruch enthält, hat einen Grund. Als ein synthetischer Satz a priori muss er aber die apriorische Beziehung des reinen Begriffs „Grund“ oder „Ursache“ auf eine mögliche Anschauung ausdrücken. In diesem Fall erweist sich der Satz vom zureichenden Grund, wie das Kapitel der zweiten Analogie der Erfahrung schon gezeigt hat, als ein Grundsatz, der auch die Zeitfolge einschließt: Alles, was geschieht (die Erscheinung, mithin das, was real möglich ist), hat einen Grund. Dadurch, dass beide Begriffe der Kausalität und Modalität beschränkt genommen werden, gewinnt man die kritische Variante des Satzes vom zureichenden Grunde, welcher der ausnahmslos für alle Phänomene gültige Grundsatz der Kausalität ist. Dies sei nach Kant die einzige Möglichkeit, jenen berühmten Satz als einen objektiven Grundsatz anzunehmen. Für alle seine anderen Anwendungen, bei denen keine Anschauung angetroffen wird, kann man dem Satz nicht in gleicher Art wie bei dem Grundsatz der zeitlichen Kausalität objektive Gültigkeit beilegen, sondern allenfalls nur eine subjektive Gültigkeit. Zu solcher Anwendung gehören vor allem der Vernunftschluss von irgendeinem Bedingten bzw. Zufälligen auf das Unbedingte, auf welchem der kosmologische Beweis beruht.

126 Vgl. den Brief an Carl Leonhard Reinhold vom 12. Mai 1789. In: Kants Briefwechsel, AA XI, 35 f.

Kant argumentierte, dass dieser Schluss ein völlig analytischer Satz sei. Sofern der Satz vom zureichenden Grund als ein synthetischer Satz a priori für alles Zufällige gilt, muss hier „Zufälligkeit“ nur im empirischen Sinn verstanden werden. Dies wird bei der kritischen Auflösung der vierten Antinomie schon festgelegt. Solange dieser Satz für Objekte an sich selbst bzw. im transzendentalen Verstand überhaupt für gültig gehalten wird, so würde er nichts anders als bloßen Schein behaupten. Mit dieser Absicht sind alle Versuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen und anzuwenden, wie Kant sich in der KrV äußerte, vergeblich gewesen (KrV B 811).

Bei Flatts Begriff „Grund“ sind die beiden Anwendungsfälle vereinbar. Dies ist deutlich bei seinem Beweisverfahren, das zwar nicht mittels des Satzes vom Widerspruch, aber wie gezeigt, eben mit dem subjektiv notwendigen Denkgesetz a priori: Der Verstand macht kein Urteil ohne Gründe, beginnt.<sup>127</sup> Der Verstand müsse demnach jedenfalls das, was ohne Grund (weder selbst begründet noch auf ein anderes begründet) beurteilt wird, widerlegen, und sofern der Verstand eine kausale Verbindung für wahr hält, müsse er aus einem wahren Grund im transzendenten Sinn bzw. einem außer unserer Vorstellungen die Verbindung herstellen. Somit ist bei Flatt ein Grund, dessen es bei einem wahren Urteil bedarf, nicht anders als dem Grund des Daseins einer Sache, das Prinzip des Realgrunds mit dem formalen Prinzip Grund-Folge verträglich. Mit Flatt argumentierten Eberhard und Maaß in der Erwidern auf Kants *Entdeckung*,<sup>128</sup> dass der Satz vom zureichenden Grund

<sup>127</sup> Trotz der Ablehnung der Ableitung der Kausalität aus dem Satz vom Widerspruch ist Flatt der Ansicht, dass der Satz vom Widerspruch in der Tat auf demselben subjektiv notwendigen Denkgesetz, dem der Satz vom Grund folgt, beruht. Er liefert keinen vollständigen Ableitungsbeweis des Satzes vom Widerspruch, sondern nur Hinweise. Man kann diesen zufolge einen Beweis desselben aufstellen, der etwa so lauten könnte: a) Es gibt eine subjektive Notwendigkeit der Denkgesetze, daraus der Verstand kein Urteil ohne Gründe fällt. Daraus folgt, dass der Verstand keinen Grund hat, ein Urteil, das sich selbst widerspricht, zu fällen. b) Etwas, das in einem Urteil keinen Widerspruch in sich enthält, muss etwas Wirkliches sein, weil sonst der Verstand aus irgendeinem Grund das Urteil widerlegen würde. So ergibt sich parallel zu dem Grundsatz des Grundes auch ein „metaphysischer“ Grundsatz des Widerspruchs, der lautet: „Ein widersprechendes Ding ist kein wirkliches Objekt, und kann es nicht sein“ (Beyträge, S. 99. Anm.).

<sup>128</sup> Vgl. Maaß: *Über den Satz des zureichenden Grundes*. In: PM (1790), Bd. 2, St. 2, 173–194 und „Nachschrift von Eberhards“, ebd., 194–204. Es geht Maaß um zwei Aufgaben: Zum einen mit der Prüfung der Kantischen Deduktion der Kausalität; zum anderen mit der Ver-

mit der Formulierung, alles Mögliche habe einen Grund, sowohl ein formales als auch materielles Prinzip sei. Kant erfinde die Trennung zwischen den beiden. Der Satz sei vielmehr, „nur darum ein formales, weil er ein transzendentes ist“, nämlich, „seine allgemeine Wahrheit als formales Prinzip der Erkenntnis folgt erst aus seiner Wahrheit als allgemeines transzendentes“.<sup>129</sup>

In solcher Behauptung ist die Gleichsetzung der logischen Möglichkeit eines Dings mit der realen Möglichkeit festzustellen. Und dies machte Flatt (auch Eberhard und Maaß) zu Verteidigern des theoretischen Gottesbeweises mittels des unbeschränkten Satzes vom zureichenden Grund: Wenn der Verstand vom Begriff Möglichkeit eines Dings auf die Abhängigkeit von einem Grund richtig folgere, so würde dieser außer uns wirklich bestehen und deswegen der Verstand richtig so folgern können.

teidigung des Eberhard'schen Beweises im PM gegen Kants Einwürfe in der *Entdeckung*. Er akzeptiert fast alle Hauptkritikpunkte Flatts in den *Beyträgen*, vor allem die Inkonsistenz bei der Ding-an-sich Theorie und die Unzulänglichkeit des Kantischen Deduktionsbeweises der Kausalität als Regel der objektiven Sukzession in der Wahrnehmung. Somit kommt Maaß zur gleichen Konklusion, dass Kant die Einschränkung des Kausalitätsbegriffs auf Erscheinungen weglassen müsse. Die *Entdeckung* missverstehe folglich Eberhards' Beweisverfahren, weil der Mittelpunkt nicht schlicht wie Kant behauptet darin bestehe, dass der Satz vom realen Grund durch den Satz des Widerspruchs auf den Satz des logischen Grundes zurückgreife. Dass der Satz vom zureichenden Grund durch den Satz des Widerspruchs richtig beweisbar sei, liege vielmehr daran, dass er vor allem als ein materielles Prinzip funktioniere, das die Möglichkeit der Dinge betreffe und folglich dem Satz vom Widerspruch auch nicht entgegen sei.

129 Ebd., 195 f.

# Schluss teil

Unter Hinweis auf Kants Selbstverteidigung in der *Entdeckung* werden uns sowohl ein kritischer Gedankengang des Satzes vom zureichenden Grund als auch eine kleine Übersicht der Entwicklung des Kausalitätsproblems zu seiner Zeit dargestellt. Darin zeigt sich der Weg, wie der Satz vom zureichenden Grund, der vor der Kritik längst als ein unumstößlich allgemeinnotwendiges Prinzip der Wahrheit dieses Problemfeldes angenommen war, durch einen dynamischen Grundsatz der Kausalität der Transzendentalphilosophie ersetzt wird. Die Entwicklung der kritischen Philosophie selbst war immer von der Reflexion des Kausalitätsproblems begleitet. Dabei hat sich die Kritik tatsächlich nicht ganz vom traditionellen Gedanken des Satzes vom zureichenden Grund abgeschlossen. Vielmehr hat sie durch die Beschränkung seinen unbeschränkten Missbrauch abgelehnt.

Mit der kritischen Beschränkung eng verbunden ist die Berücksichtigung der umstrittenen Frage der Unterscheidung zwischen Idealgrund und Realgrund. Die beiden wurden in der Frühzeit gewöhnlich als die Begriffe betrachtet, die dem Inhalt nach zum Satz vom zureichenden Grund gehören. Allerdings sind ihr Verhältnis, ihre Bedeutungen sowie die jeweilige Rolle in dem Satz immer strittig. Dies motivierte wohl Kant zu seiner ersten hier thematisierten Untersuchung über den Satz des zureichenden Grundes. In der *Nova Dil.* (1755) bemerkte der frühe Kant mit Crusius bereits, dass der Erkenntnisgrund und der moralische Grund häufig anstelle realer Gründe gebraucht werden. Gerade die Verwechslung führe zur Vagheit des Satzes vom zureichenden Grund selbst, demzufolge ebenso zum Chaos seiner Anwendung in den Bereichen der Moral und Erkenntnis (vgl. Prop. IX).<sup>130</sup> Wie bekannt, wurde diese Schwierigkeit schließlich dadurch aufgelöst, dass Kant in der Kritik den Satz vom zureichenden Grund auf den Grundsatz der Kausalität der Zeitfolge nach reduzierte, der nur das betraf, was eigentlich unter

<sup>130</sup> Kant (1775): *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (*Nova Dil.*) Zitiert nach der deutschen Übersetzung von Monika Bock, vgl. Weischedel (1960: 401–509). Hier: S. 445. Durch die Unterscheidung zwischen dem vorgängig und dem nachträglich bestimmenden Grund war Kant überzeugt, dass er diese Schwierigkeit vermeiden konnte.



„Realgrund“ verstanden werden sollte. Sofern man den Satz vom zureichenden Grund als einen objektiv gültigen Satz betrachten will, dürfen darin keine Prinzipien des Idealgrunds gemischt werden. Das kausale Verhältnis im Bereich des Daseins ist kein logisches Verhältnis eines Grundes zum Gegründeten in einem Urteil oder Schluss, sondern dasjenige, das einer Regel der objektiven Sukzession der Erscheinungen unterworfen ist.

Ersichtlich wird in diesem Prozess, dass sich das Problem des Grundes überhaupt ins Problem der Möglichkeit der empirischen Gegenstände als Ursachen und Wirkungen verwandelt. Damit endet die kritische Erörterung des Satzes des zureichenden Grundes seit der *Nova Dil.* Auffallend ist, dass in der *Nova Dil.* die Begriffe *causa* sowie *successio* nur bei Gelegenheit erwähnt und völlig unter dem Konzept *ratio* formuliert wurden. Im Vergleich wird in der KrV das *Principium rationis sufficientis* umgekehrt unter dem Prinzip des reinen Verstandesbegriffs *causa* betrachtet, welcher nur im Kontext der Kausalitätskategorie als Bedingung der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori gerechtfertigt werden kann.

Dieser Perspektivenwechsel zeigt sich im kritischen Verstand als der Widerstand gegen den unberechtigten Gebrauch des Verstandesbegriffs von Ursache oder Grund mit dem metaphysischen Anspruch v.a. auf Gottesbeweise. Die Widerlegung desselben beruht auf der gründlichen Prüfung unserer Erkenntnisfähigkeit, wodurch man aus dem „Schlummer“ der dogmatischen Metaphysik erwachen, aber auch nicht in Skeptizismus fallen kann.

In Flatts Begriff der Ursache sind mehrere Aspekte enthalten, die diesen Streit darstellen. Als Verteidiger des alten Gedankens des Satzes vom zureichenden Grund und zugleich einer der ersten Gegner der Kantischen Kausalitätstheorie hat Flatt eine sorgfältige Diskussion geführt. Die Gegenthesen, die er aufstellte, schienen den Gegnern generell akzeptabel. Die Veränderung in der zweiten Auflage der KrV sei ihm zufolge zwecklos, weil Kant dadurch weder Missverständnisse noch Einwände gegen das System des transzendentalen Idealismus beseitigen könne. Alle Einwände wurden von Flatt im Problem der Kausalität zusammengedrängt. Seine Rezensionen wurden auch im Eberhards PM veröffentlicht. Die Kontroverse zwischen Eberhard

und Kant ging über 1790 weiter. Da Flatt seine Hauptkritikpunkte von 1790 schon zustande brachte, nahm er danach nicht mehr an der Kontroverse teil. Man könne also Kants Argumentationen in *Entdeckung* als Antworten auf seine Gegenthesen betrachten.

Flatt sah schafsinnig die Bedeutung des Veränderungsbegriffs in Kants Lehre der Kausalität. Er nahm diesen als den Bezugspunkt seines Gegenarguments. Dabei wendete er sich gegen das transzendente Verständnis des Idealismus der Zeit, vor allem kraft der Wirklichkeit der Veränderung, beziehungsweise der unwiderlegbaren Wirklichkeit der Gegenstände des inneren Sinns durch das klare Bewusstsein (meiner selbst und meiner Zustände). Damit behauptete er die transzendente Realität der Veränderung und sah sich berechtigt, diesen Begriff auf intellektuelle Objekte anzuwenden. Aufgrund dieser Anwendbarkeit erweiterte er die Kausalität um den Grundsatz der Zufälligkeit der Noumena: Alles Zufällige bzw. alles, was entsteht, vergeht und selbst anders sein könnte, setzt im transzendenten Sinn eine Ursache voraus. Damit werde der theoretische Grundstein zur natürlichen Theologie gelegt. Insofern beschrieb Flatt seinen Grundsatz der Kausalität und den Ableitungsbeweis im Vergleich zur transzendentalen Deduktion Kants als metaphysisch.

Diese Bemühung stützt sich zugleich auf die folgenden Gegenthesen: 1) Der reine Begriff „Ursache“ solle nicht ein inhaltsleerer Begriff sein, sondern setze in Absicht auf die Klarheit des Begriffsinhalts die Idee des Grundes a priori voraus. 2) Die Deduktion der Kausalitätskategorie solle den „mittleren Weg“ gehen, dass der Kausalitätsbegriff weder als erstes Prinzip rein aus unserer Vernunft selbst noch aus der Erfahrung geschöpft werde, sondern aus den subjektiv notwendigen Denkgesetzen, die uns mit unserer Existenz gleichzeitig eingepflanzt seien. Die objektive Realität dieses Begriffs sei daher schließlich auf die prästabilisierte Harmonie der Seelen und Objekte zurückzuführen. 3) Angesichts des Punktes 1 sei es widersinnig, zu behaupten, dass die Kausalität im transzendenten Verstande zwar keinen objektiven, aber doch einen subjektiv bzw. regulativen Gebrauch haben dürfe. Denn Kant zufolge könne sie selbst ohne Anwendung auf Empirisches gar keine deutliche Bestimmung haben.

Der *Entdeckung* nach sind die Schwierigkeiten in der Geschichte der Frageentwicklung des Satzes vom zureichenden Grund, nämlich die Verwechslung des realen Verhältnisses des Grundes mit dem logischen und das Misslingen der metaphysischen Projekte, mittels dieses Satzes auf den Mangel einer gründlichen Prüfung der synthetischen Sätze a priori zurückzuführen, die zur wahren metaphysischen Erkenntnis beitragen sollen. Es ist in diesem Zusammenhang nicht überflüssig, zu prüfen, was bei Flatt die synthetische Bedeutung des Satzes vom Grund ist, sofern er doch, wie er behauptete, diesen Satz als einen synthetischen Satz a priori betrachtete.

Gegen Kant bestritt Flatt, dass die Zufälligkeit im schlechthinigen Sinn aus Veränderung beweisbar sei. In seiner Behauptung argumentierte Flatt, dass entgegengesetzte Zustände eines Veränderlichen, sofern sie sich als bloß äußere Bestimmungen von den wesentlichen trennen ließen, in irgendeinem gegebenen Zeitpunkt nicht notwendig seien. Folglich sei zu der Zeit, in der einer davon möglich sei, das Gegenteil denkbar. So lasse sich die Zufälligkeit dem intellektuellen Begriff nach erweisen. Alles Veränderliche als Beschränktes in Hinsicht auf die Form bzw. den Zustandswechsel und auf die Materie bzw. Gegenstand an sich selbst setze einen anderen Gegenstand voraus, weil es in der Wirklichkeit keine selbständige Materie ohne irgendeine Form gebe. Sofern wir uns ohne die höchste Vollkommenheit die Quelle des Daseins und der Realität der veränderlichen/zufälligen Wesen nicht denken können, haben wir nach dem Prinzip der subjektiven Notwendigkeit so starke Gründe, wie man vernünftiger Weise fordern kann, das Dasein Gottes anzunehmen. Also heiße es: Gott sei nicht bloß Baumeister, sondern Schöpfer der Welt. In diesem System sei jedes Veränderliche durch Vorbedingungen eindeutig festgelegt. Dies erfordert, dass die Bestimmung durch eine Ursache völlig deutlich sein müsse. Jede Ursache enthalte also den Grund der Wirklichkeit der Wirkung. Daraus könne nicht nur erkannt werden, dass etwas eine Wirkung sei. Ebenso müsse begriffen werden, warum es gerade so und nicht anders sei. Dies ist von Flatt am Anfang seiner Untersuchung als Definition des Begriffs Ursache festgehalten und lässt sich auf den kosmologischen Beweis anwenden.

Flatt nahm hier sicherlich keine synthetische Bedeutung des Grundsatzes der Kausalität an, die Kant in seiner transzendentalen Theorie behauptete. Dieses Argument ist zwar logisch gesehen plausibel, aber entspricht der Tatsache unserer Erkenntnis nicht. Es ist doch nach dem reinen Begriff eines Zufälligen wahr, dass ein Zustand eines Dings als mögliches Prädikat in irgendeinem Zeitpunkt durch ein anderes ersetzt wird. Allerdings ist uns unmöglich, dass wir in einem Moment, in dem es vorkommt, dessen gegenteiligen Zustand entweder zugleich wahrnehmen oder im Voraus erkennen. Sofern unsere Wahrnehmung selbst sukzessiv ist, ist es begründet, für die Erfahrungserkenntnis eine objektive Sukzession in den Erscheinungen zu beweisen, die durch den Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität begreiflich ist und somit dem Kausalitätsbegriff hinsichtlich seiner apriorischen Beziehung auf ein Objekt bzw. der Funktion bei der synthetischen Einheit der gegebenen Wahrnehmungen die objektive Gültigkeit beilegt. Wenn man dagegen einen Kausalitätsbegriff (d.h. einen Begriff von der Bestimmung eines durch ein anderes) annimmt, der allein mit der Selbstevidenz der Begriffsbestimmung das Dasein eines anderen bestimmen könne, stellt sich die gerechtfertigte Frage. Wie wäre die berechtigte Anwendung desselben auf Objekte zu beweisen? Diese ist die Frage, um die sich Flatt in den *Beyträgen* die größte Mühe gegeben hat.

Um sie zu beantworten, argumentierte Flatt für die Korrespondenztheorie der Wahrheit in der Position des transzendentalen Realismus. Zur Korrespondenz zwischen unserer Vorstellung und Objekten (als intelligiblen Gegenständen) kehrte er auf den „Mittelweg“ –welchen Kant in der Kritik B 168 schon widerlegt hatte, zurück und setzte das Präformationssystem der Vernunft voraus. Der Begriff „Ursache“ oder „Grund“ sei in diesem System ein reiner Begriff, aber keine Erzeugung unsers Denkens selbst, sondern bloß das, was zu der mit unserer Existenz eingepflanzte Anlage zum Denken gehöre. Damit sei unser Denken so eingerichtet, dass der Gebrauch dieses Begriffs gerade mit den Objekten mithin übereinstimme. Selbstverständlich ist diese Meinung Flatts auf einen Urheber gerichtet, womit er von Kant deutlich abweicht. In der Kritik wies Kant schon darauf hin, dass auf diesem Weg die Verstandesbegriffe die Notwendigkeit bei der Anwendung auf Objekte verlören, weil dadurch allenfalls nur erklärt werde, dass wir gezwun-

gen sind, die Begriff so anzuwenden, nicht aber die Notwendigkeit der Objektkonstitution.

Wichtig ist außerdem, dass dieser Weg dem eigenen Plan Flatts nicht entspricht. Ziel seiner Untersuchung der Kausalität sei, wie er in den *Beyträgen* behauptete, die Kantische Frage nach dem Erkenntnisvermögen respektive dem gerechten Umfang des Gebrauchs der Verstandesbegriffe wieder zu prüfen. Nun aber führte er die Legitimität desselben einfach auf die vorherbestimmte Harmonie zwischen Seelen und Körper zurück und ging so weit, zu behaupten, dass wir dadurch die Zweckmäßigkeit in der Anordnung der höchsten Ursache unserer Vernunft sowie aller Dinge außer uns erkennen können. Basierend auf dieser subjektiven Notwendigkeit und der darin gegründeten Deutlichkeit der Begriffsbestimmung der Ursache teilte Flatt die gleiche Auffassung, die Eberhard und die meisten Rationalisten vertraten, dass die Sinnlichkeit das unwichtigere bzw. unklare Vermögen zum Erkennen sei. Er betrachtete in Absicht auf dieses Thema, wie Kant in der *Entdeckung* sagte, nicht, wie der Verstand und die Sinnlichkeit, die in unserem Gemüte nach verschiedenen Gesetzen a priori liegen, miteinander koordinieren und wie Letztere sich auf „äußere Dinge“ bezieht, statt sie dem Idealismus preiszugeben (ÜE AA VIII, S. 249.). Kant äußerte eindeutig, dass die transzendente Philosophie „schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen“ erlaubt, und alle Vorstellungen a priori, ganz gleich, ob sie zu dem Verstand oder der Anschauung gehören, seien „eine ursprüngliche Erwerbung“, d.h.: Sie werden alle aus unserem Erkenntnisvermögen selbst zustande gebracht (ÜE AA VIII, S. 221.). Eine Kritik des reinen Verstandesbegriffes von Kausalität, die angeborene Verstandesbegriffe behauptet, ist also widersinnig, weil sie voraussetzt, dass der Begriff des Daseins Gottes als die höchste Ursache schon gerechtfertigt ist, welches gerade die These ist, die man durch die Kritik der Erkenntnis zu prüfen hat.

Flatt vernachlässigte offensichtlich die Absicht Kants, die hinter dem Ausdruck der Kategorien als an sich inhaltlose leere Begriffe lag. Damit bezeichnete Kant die apriorische Beziehung auf ein Objekt als Gegenstand der möglichen Erfahrung, und zwar die Notwendigkeit der kategorialen Synthesis der sinnlichen Anschauung, die die wahre Bedeutung des Grundsatzes der Kausalität bilde. Somit würden die sinnliche

Anschauung vor dem Idealismus sowie die reinen Verstandesprinzipien vor dem Dogmatismus gerettet. Wenn Flatt also gegen Kants undeutliche Bestimmung des Kausalitätsbegriffes Einwände erhob, erwartete er von diesem immer noch einen Beweis aus bloßen Begriffen. Die Möglichkeit der Erkenntnis mittels dieses „deutlichen“ Kausalitätsbegriffes sei das, was durch die Kritik aufgegeben werden solle. Es handelte sich dabei nach Kant nicht um den reinen Verstandesbegriff der Kausalität, sondern um eine transzendente durchgängige Bestimmung der reinen Vernunft. Diese werde nicht auf die Synthesis der gegebenen Anschauungen in der Zeit bezogen, sondern auf eine „Synthesis aller Prädikate“ in Absicht auf die vollständige Bestimmung von einem Ding (KrV B 601.). Um ein Ding als dieses und nichts anderes zu erkennen, wird ein Inbegriff aller möglichen Prädikate vorausgesetzt. Wie ist diese „Synthese“ möglich? Dieses Problem ist bei Flatt nicht gelöst. Er warf ferner vor, dass Kant bei seinen eigenen Thesen regulativer Prinzipien sich selbst widerspreche. Wenn der Begriff „Ursache“ selbst gar keine deutliche Bestimmung besitze, so wäre er auch zum reinen Denken respektive regulativen Gebrauch v.a. bei der Idee Gottes nicht mehr anwendbar.

Dieser Einwand ist aber auch nicht treffend. Kant widerlegte in der Tat weder diejenige Begriffsbestimmung der Ursache, die Flatt annahm, noch die Verständlichkeit der Sätze der transzendentalen Theologie, die aufgrund dieser Bestimmung abgeleitet wurden. Solche Sätze haben nach Kant zwar im Bereich der Erfahrungserkenntnis keinen Platz, aber sind in Ansehung der „Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“ notwendig (KrV B 697 f.). Angenommen, Flatts Frage würde so lauten: Kann der transzendente bzw. intelligible Begriff der Ursache auf die Thesen der natürlichen Theologie angewandt werden? In dem Fall würde er wahrscheinlich eine zufriedenstellende Antwort im Kapitel des transzendentalen Ideals der KrV finden, weil dort nicht nur ein bestimmter Gottesbegriff kraft des Begriffs „Ursache“, sondern ebenso ein vollständiger Beweis für die Denkbarkeit desselben dargestellt wird. Daran können wir kurz erinnern.

Der einzige bestimmte Begriff Gottes nach Kant, der uns durch die bloße spekulative Vernunft gegeben wird, ist die Idee von Etwas, „worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gegründet“ (KrV B 703.). Anders als reine Verstandesbegriffe, denen

man hinsichtlich ihrer Anwendung auf Erscheinungen objektive Gültigkeit beilegen kann, ist diese Idee rein transzendental. Die Vernunft hat mit diesem transzendentalen Ideal die Absicht der durchgängigen Bestimmung nach Regeln a priori, d.h., „einen Gegenstand, der nach Prinzipien durchgängig bestimmbar sein soll“, zu denken (KrV B 599.). Diese Regel a priori lautet in Kants Formulierung: „Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muss“ (KrV B 599–600.). Dies ist doch durch den Satz vom Widerspruch nicht möglich, weil hier die Rede hauptsächlich nicht von dem logischen Verhältnis zweier kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikate ist, sondern von dem transzendentalen Verhältnis eines Dings zu der gesamten Möglichkeit bzw. dem Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt. Alles, was existiert, steht nämlich in Beziehung auf die gesamte Möglichkeit. Jedes stellt sich als das dar, was von dem Anteil bleibt, den es an dieser gesamten Möglichkeit hat und wovon es seine eigene Möglichkeit ableitet. In diesem Fall muss man, um ein Ding völlig erkennen zu können, „alles mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen“ (KrV B 601 f.). Dazu ist es nötig, den Inbegriff aller Möglichkeit als ein transzendentales Substrat der durchgängigen Bestimmung der Vernunft anzuschauen, welches als ein Vorrat des Stoffs dient, das dem Datum jedes einzelnen Existierenden zugrunde liegt. Die Existenz jedes Einzelnen ist die Folge, die davon seine besondere Möglichkeit ableitet, demzufolge selbst dasjenige, das als nach diesem Grundsatz zureichend gegründet gilt. Dieses Substrat als eine transzendente Voraussetzung der Materie zu aller Möglichkeit ist die Idee von einem All der Realität (*omnitudo realitatis*). Das, was dieses All der Realität besitzt, ist die Idee eines *entis realissimi*, darunter man das Wesen, das schlechthin zum Sein gehört, versteht. Dieses muss das einzige Wesen sein – oder dasjenige, aus dem alle unmöglichen bzw. widersprüchlichen Prädikaten sowie die von allen anderen abgeleiteten ausgeschlossen werden. Somit gilt es in Kants Formulierung als das einzige eigentliche transzendente Ideal, „dessen die menschliche Vernunft fähig ist; weil nur in diesem einzigen Falle ein ans sich allgemeiner Begriff von einem Dinge

durch sich selbst durchgängig bestimmt, und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird“ (KrV B 604.). So ergibt sich, dass der Möglichkeit aller Dinge, das Urwesen, welches ursprünglich alle Realität in sich bringt, als ein Grund zugrunde liegt und sogar die Mannigfaltigkeit der Ersten auf seiner vollständigen Folge beruht (KrV B 607.).

Aus diesem Argument ist klar zu ersehen, wie nach Kant der transzendente Begriff der Ursache oder des Grundes auf die Bestimmung des Gottesbegriffs sowie auf alle von ihm abhängigen Existierenden angewandt wird. Ein solcher Begriff wird, genau wie Flatt verlangte, erstens ohne Bezug auf die Zeitbestimmung bestimmt. Zweitens ist er auf Gott anwendbar, der selbst ein Wesen frei von Zeitbedingung ist. Als Konsequenz daraus hängt alles, was nicht notwendig da ist, nicht nur in Ansehung der Form, vielmehr auch in Ansehung der Materie vom ihm ab. Diese transzendente Anwendung stützt sich auf den allgemeinen Grundsatz des Grunds, nach dem ein Prädikat (in Beziehung auf den Inbegriff alles Möglichen) mit Ausschluss seines Gegenteils gesetzt werden kann. Somit werde jedes Beschränkte, dessen Möglichkeit abgeleitet ist, und das einzelne Wesen als die höchste Ursache, dessen Dasein ursprünglich und absolut notwendig ist, durchgängig bestimmt. In diesem Argument ist also die Möglichkeit der Dinge selbst ein Beleg der Gottesidee.

Dieses Argument wurde bereits in der *Nova Dil.* dargestellt. Das, was hier unter Betrachtung vom Grundsatz der durchgängigen Bestimmung erreicht wird, ist dort gerade durch den Satz vom bestimmenden Grund erläutert, besonders durch den Erkenntnisgrund.<sup>131</sup> In der *Nova Dil*

131 Es finden sich klare Parallelen und in allen wichtigen Punkten übereinstimmende Argumente zwischen der Prop. VII der *Nova Dil.* und dem Abschnitt „von dem Transzendentalen Ideal“ (KrV, B 600–9). In der KrV wird hinzugefügt, dass ein absolutnotwendiges Wesen mittels des distinktiven Vernunftschlusses gedacht werden kann. Er beruht nämlich auf der logischen „Teilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs“ (d.i. der „Vorstellung des Inbegriffs aller Realität“ = M) im Obersatz, „Einschränken“ im Untersatz (dadurch wird die aus M abgeleitete beschränkte Realität = M' gesetzt), so bekommt man „Bestimmen“ im Schlusssatz (d.h. eines der Prädikate soll M' zukommen). Es ist aus dieser Übereinstimmung ersichtlich, dass der kritische Kant mit dem Ausdruck „transzendental“ dasselbe Argument beibehält. Behalten wird das Konzept, dass der Gottesbegriff als Inbegriff aller Realität mithin der höchsten Ursache des Weltganzen, und somit das Dasein jedes Möglichen bzw. Zufälligen in der Welt ein „Erkenntnisgrund“ ist, woraus man Gottes Vollständigkeit als solcher erkennt. Dieses Argument ist anders als die drei bekannten Beweise d.i.



wird festgelegt, dass das göttliche Dasein, anders als das Dasein alles dessen, was zufällig da ist, seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht. Dabei sucht man keinen vorgängig bestimmenden Grund, d.i. Grund-Warum, sondern nur Erkenntnisgrund bzw. Grund-Dass. Der Begriff vom absolutnotwendigen Wesen ist zugleich ein Begriff des einzigen Wesens. In diesem sind die Realitäten, die dem Stoff zur besonderen Möglichkeit jedes Zufälligen zugrunde liegen, durchgängig vereinigt. Daher muss man, sobald Gott aufgehoben wird, nicht nur das ganze Dasein der Dinge, sondern auch die innere Möglichkeit selbst komplett vernichten (vgl. *Nova Dil. Prop. VII*). Dies ist der Erkenntnisgrund, woraus man das göttliche Dasein erkennt. Obwohl im Kapitel des transzendentalen Ideals keine Formulierung des Satzes vom bestimmenden Grund auftritt, wird diese Idee zum Gottesbeweis aus der Möglichkeit der Dinge fast völlig in der KrV beibehalten. Man kann wohl in Ansehung dieses parallelen Arguments annehmen, dass das Konzept des transzendentalen Ideals unter Bezug auf den Grundsatz der durchgängigen Bestimmung ursprünglich aus der Form des Gottesbeweises nach dem bestimmenden Erkenntnisgrund in der *Nova Dil.* entwickelt, und zwar eine Umschreibung desselben ist.

Es ist zugleich deutlich, dass eben dasselbe Argument in der KrV zu verschiedenen Konklusionen führt. Dieser „Beweisgrund“ nach dem Satz der durchgängigen Bestimmung gehört nun allein zum subjektiv regulativen Prinzip. Er entspricht nur dem logischen Verhältnis des Grundes und hat daher vollständig logische Richtigkeit. Dennoch ist ihm gar keine objektive Realität beizulegen. Diese Beschreibung ist mit der Kritik des Satzes des zureichenden Grundes als ein unbeschränkter Grundsatz übereinstimmend. Das Problem aller Gottesbeweise durch die bloß reine spekulative Vernunft liegt im Wesentlichen darin, dass

der physische, kosmologische und ontologische. — Es zeigt allerdings die notwendige Verbindung zwischen dem kosmologischen Beweis und dem ontologischen. In der KrV bezieht sie sich auf die vierte kosmologische Idee und die Auflösung der vierten Antinomie. Die Innovation bei diesem Argument liegt in dem Weltbegriff eher als im Gottesbegriff selbst. Unter Betrachtung der Transzendentalphilosophie wird der Begriff Welt oder Natur als Inbegriff aller Erscheinungen verstanden. Aber sofern die Vernunftideen immer auf das Unbedingte über den Erscheinungen gerichtet sind, bezeichnen sie das transzendente Verhältnis zu der Welt, und in diesem Fall versteht man unter Welt in transzendentalen Verstand „die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge“. (KrV B 447.)

das, was nur zu den Ideen gehört, hypostasiert wird. Die Ideen sind an sich selbst, wie Kant sagte, nicht dialektisch. Trügerischer Schein wird nur durch ihren Missbrauch verursacht (KrV B 697). Kant widerlegte gar nicht die Gottesidee nach dem Prinzip der durchgängigen Bestimmung selbst. Er verteidigte hingegen noch mehrmals die subjektive Notwendigkeit derselben und lieferte ihr sogar eine „Deduktion“, die allerdings anders als die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ist (KrV B 698). Diese subjektive Notwendigkeit kann man nach Kant in den folgenden Punkten darstellen:

Zuerst besitzt diese selbst, logisch gesehen, eine unbestrittene Gründlichkeit. Demnach ist unsere Vernunft genötigt, die absolute vollständige Realität als Urquelle der Möglichkeit anzusehen, allerdings nicht aus ihrer Einsicht, sondern nach ihrem spekulativen oder einem anderen Interesse. Zweitens ist dieses Argument, welches auf der Unzulänglichkeit des Zufälligen mithin auf dessen absoluter Abhängigkeit beruht, natürlich und allgemein gültig, sogar bei dem gemeinsten Menschsein bloß durch die Wahrnehmung des Entstehens oder der Veränderung verständlich. Somit kann es bei allen Menschen bzw. allen Völkern mit verschiedenen Kulturen seine allgemeine Zustimmung finden (KrV B 617 f.). Drittens – und am wichtigsten – ist dieser Idee trotzdem in gewissem Maß eine objektive Realität zuzuschreiben, die nicht darin liegt, dass sie sich auf einen Gegenstand im Wirklichen bezieht, sondern darin, dass sie als „ein nach Bedingungen der größten Vernunftseinheit geordnetes Schema“ gilt. Damit erhält die Vernunft „die größte systematische Einheit“ auch in ihrem empirischen Gebrauch. So ist diese Idee selbst ein heuristischer Begriff der Vernunft, um „unter dessen Leitung die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen“ zu können (KrV B 698–9). Die Vernunft ist in diesem Fall berechtigt, eine Idee des Wesens der höchsten Realität und Vollkommenheit anzunehmen. Sie kann zwar keinesfalls von der Idee *in concreto* objektive Erkenntnis haben, aber ist bei allen Fragen, die Zufälliges betreffen, in Ansehung der größten Einheit in ihrer empirischen Anwendung befriedigt. Es muss daher hervorgehoben werden, dass die Supposition dieser transzendentalen Idee nur in ihrer Beziehung auf die Welt, nicht aber an sich selbst notwendig ist (KrV B 714 f.). Der Vernunft ist es unter dieser Voraussetzung erlaubt,

die Weltwesen zur größten systematischen Einheit nach teleologischen Gesetzen zu verknüpfen, und zwar das Weltganze sowie die Anordnung desselben als aus einer höchsten Intelligenz hervorgebracht anzusehen. In diesem Verstand ist diese höchste formale Einheit die zweckmäßige Einheit der Dinge (B 714–5). Die Notwendigkeit und Richtigkeit solcher Anwendung der Vernunft würden aber versagen, sobald sie mittels dieser regulativen Prinzipien, die rein formal sind, Gegenstände konstituiert. Es ist also nach Kant eindeutig genug, dass die Vernunft aus einer subjektiven Notwendigkeit hinreichende Gründe hat, ein Wesen als die höchste Ursache aller Realität anzunehmen. Dies enthält keine Inkonsequenz, die Flatt angesichts der Begriffsbestimmung der Ursache anführte.

Die Lehre des transzendentalen Ideals zeigt Kants innovative Lösung der Frage nach Ideal- oder Erkenntnisgründen, die an die Vernunft den Anspruch einer theoretischen Grundlage für den Gottesbeweis stellt und die zum Problemfeld des Satzes vom zureichenden Grund gehört. Im Rahme der Transzendentalphilosophie wird die Frage auf die Nachforschung der Beweisbarkeit der Gottesidee und die Eigenschaft der Vernunftbeweise überhaupt reduziert. Diese führt zu folgender Konklusion: Das Argument des Seins Gottes sei im Grunde auf die Abhängigkeit aller Veränderlichen von einem absolut notwendigen Wesen, laut Flatts Worten auf die Anwendung des Begriffs der Ursache im transzendenten Sinn gestützt. Dieses Argument sei bloß dem formalen Prinzip des logischen Verhältnisses der Idealgründe zu dem Gegründeten unterworfen. Diese Anwendung ist gerade deswegen legitim und zum regulativen Zweck subjektiv notwendig, weil sie von der Anwendung des materialen Prinzips des realen Verhältnisses einer Ursache zur Wirkung, die die Erfahrung konstituiert, deutlich zu unterscheiden ist. Die Vernunft folgt diesem regulativen Prinzip, damit sie zu der Determination der mechanischen Kausalität Abstand halten kann, um zum Glauben und der Moral Platz zu bekommen.

Es ist aus Kants kritischem Weg ersichtlich, dass Kant nicht, wie Flatt meint, in seiner Theorie der Kausalitätskategorie den unbeschränkten allgemeingültigen Satz des Grunds stillschweigend voraussetzte, welcher die kontingente Wahrheit mit der Vernunftwahrheit sowie die Gesetzmäßigkeit der Natur mit der Zweckmäßigkeit in Einklang bringt. Im Gegensatz dazu bemühte sich Kant aber im kriti-

schen Prozess darum, die Gottesidee von diesem vermeintlichen Satz – das wahre Prinzip vom „Realgrund“, das in Ansehung der Natur der menschlichen Erkenntnisvermögen als ein Grundsatz der Möglichkeit der Erfahrung gilt – zu befreien. Er sieht deutlich, dass jener „gravitatische“ Satz tatsächlich zwei Arten der kausalen Verhältnisse enthält: zum einen das bloß logische und rein spekulative; zum andern das reale und aller empirischen kausalen Naturgesetzen zugrunde liegende. Die beiden sollen, ohne sie miteinander zu verwechseln, nach den jeweiligen Regeln in den verschiedenen Richtungen entwickelt werden. Mit dieser Trennung bestritt Kant die Möglichkeit des Übergangs aus Logik zu Metaphysik, welche nur die Anmaßungen der Vernunft begünstigt. Metaphysik, sofern sie ein wahres Wissen bieten kann, solle synthetisch sein. Damit war Flatt auch einverstanden.<sup>132</sup> Es ist ihm schwer, zu widerlegen, dass seine Versuche der Anwendung der transzendenten Kausalität, und zwar des Vernunftschlusses vom Dasein eines Bedingten auf das Dasein des Unbedingten als den höchsten Grund, schließlich nicht nur auf analytischen Prinzipien beruhen. Ebenso wenig widerlegbar ist dies: Als eine zuverlässige Erweiterung der reinen Vernunft, sofern sie zuverlässig ist, soll die Notwendigkeit dieser Anwendung freilich anders als die empirische gültige objektive Notwendigkeit sein. Eben deswegen sind diese Ideen nicht aus irgendeinem empirischen Beweisgrund falsifizierbar. Aufgrund dieser subjektiven Notwendigkeit können wir glauben: Da uns diese transzendentalen Ideen durch die Natur der Vernunft gegeben werden und da der Gerichtshof der reinen Vernunft zugleich nach seiner Natur kein trügerisches Blendwerk erlaubt, sei es ursprünglich oder durch den Begriffsmissbrauch, sind diese Ideen eine „gute und zweckmäßige Bestimmung und in der Naturanlage unserer Vernunft“ (KrV B 697). Dies alles, sowohl die Vernunftkritik aus ihrer Einsicht als auch der Glaube nach seinem Interesse, ist wohl irgendwie in dem verborgenen Plan eines intelligenten Wesens enthalten. In diesem Verstande sollte Flatt diese subjektive Notwendigkeit Kants wenigstens nicht zurückweisen – besonders nicht, weil sie subjektiv ist. Er setzte in seiner eigenen Deduktion eine subjektive

132 Flatt ist mit Ulrich der Ansicht, dass es analytische metaphysische Sätze geben kann, aber die eigentümlichen Sätze der Metaphysik synthetisch sein müssen. Vgl. Flatt (2018, 368).

Notwendigkeit voraus. Die Antwort zur Frage, die er selbst seinem Leser stellte, inwiefern und aus welchem Grund seine sogenannte metaphysische Deduktion von der Kants abwich, scheint uns nun mehr klar geworden zu sein. Er ließ die beiden Prinzipien, die jeweils verschiedenen Regeln folgten, im Namen von „metaphysischer Deduktion“ des Begriffs „Ursache“ mit Absicht wiederum sich vereinen. Dies ist nicht mehr und nicht weniger auf die Verwirrung durch die unzulängliche Untersuchung der synthetischen Bedeutung menschlichen Wissens zurückzuführen. Sofern er, wie er in den *Beyträgen* behauptete, die Anwendungsbefugnis des Grundsatzes des Realgrunds auf Empirisches prüfen wolle, könnte er dafür nicht eine transzendente Voraussetzung aufstellen, und sofern er für den transzendenten Begriff der Ursache eine in unserer Denkanlage eingepflanzte subjektive Notwendigkeit behauptete, könnte er dafür nicht dieselbe objektive Notwendigkeit wie in der Sinnenwelt verlangen. Ansonsten würde die Kritik in Ansehung dieser beiden Seiten eine wahre Verteidigung von dem sein, was Flatt sich unter dem Grund a priori dachte.

Flatts Kant-Kritik geht im Grunde von der Annahme aus, dass die Transzendentalphilosophie möglicherweise mit der Religion verträglich ist und dem religiösen Glauben sowie der Moral eine solide theoretische Stütze geben könne. Was in Kants Erkenntnistheorie dieser Absicht nicht entspreche, müsse Inkonsistenz sein. Sobald man die Inkonsistenzen überwinden könne, würde Kants System ein vollkommenes System sein. Es ging ihm also vor allem darum, einen Vermittlungsweg zwischen Kants Erkenntnistheorie und seiner Gottestheorie anzubieten. Auf die Rolle, welche die Gottesidee für die praktische Vernunft spielt, ging er kaum ein. Kants Argumente für das streng beschränkte Kausalitätsprinzip hinsichtlich der Trennung zwischen dem Verstand und der Vernunft konnten von Flatt sinnvollerweise in Frage gestellt, aber nicht in diesem Kontext entkräftet werden. Daher taugt Kant nicht zur Vorbereitung auf die Tübingsische Theologie. Insofern muss Flatt ihn widerlegen.

# Literaturverzeichnis

- Abel, Jacob Friedrich. 1787. *Versuche über die Natur der spekulativen Vernunft, zur Prüfung des kantischen Systems*. Frankfurt, Leipzig: Allgemeinen deutschen Bibliothek (ADB). 1783. Berlin.
- Allgemeine Literatur-Zeitung (ALZ). 1789. 1. Bd. Jena.
- Allison, H.E. 1973. *The Kant-Eberhard Controversy*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Allison, H.E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven [u.a.]: Yale Univ. Press.
- Crusius, Christian August. 1747. *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*. Leipzig: Johann Friedrich Gleditsch.
- Crusius, 1766. *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten*. Leipzig: Johann Friedrich Gleditsch.
- Eberhard, Johann August. Hrsg. 1788–1790. *Philosophisches Magazin* (PM). Bd. I–II. Halle.
- Eberhard, Johann August. 1788. Nachricht von dem Zweck und der Einrichtung dieses Philosophischen Magazins. In: *Philosophisches Magazin*, I. Bd., 1. St., S. 1–8.
- Eidam, Heinz. 2000. *Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Feder, Johann Georg Heinrich. 1787. *Ueber Raum und Caussalität zur Prüfung der Kantischen Philosophie*. Göttingen: Johann Christian Dieterich.
- Feder, Johann Georg Heinrich. 1789. [Flatt über die Grundsätze von Caussalität]. In: *Philosophische Bibliothek*. 2. Bd. S. 119–136.
- Flatt, J.F. 1788. *Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Caussalität, und zur Grundlegung auf die Kantische Philosophie*. Leipzig: Siegfried Leberecht Crusius.
- Flatt, J.F./Franz, Michael (Hrsg.) / Onnasch, Ernst-Otto (Hrsg.). 2018. *Philosophische Vorlesungen 1790. Nachschriften von August Friedrich Klüpfel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Flatt, J.F. 1789. Etwas über die Kantische Kritik des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes. In: *Philosophisches Magazin*. Johann August Eberhard. Hrsg. 1. Bd., 2. St.: 93–106. Halle.

- Flatt, J.F. 1790. Antikritik. In: *Philosophisches Magazin*. Johann August Eberhard. Hrsg. 2. Bd., 3. St.: 384–389. Halle.
- Gawlina, Manfred. 1996. *Das Medusenhaupt der Kritik: die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*. Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Grundmann, Thomas. 2004. Was ist eigentlich ein transzendentes Argument. In: *Warum KANT heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Dietmar H. Heide- mann und Kristina Engelhard. Hrsg. S. 44–75. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Henrich, Dieter 1991. *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der Idealistischen Philosophie 1789–1795*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Henrich, Dieter 2004. *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchung zur Vor- geschichte des Idealismus Tübingen—Jena (1790–1794)*. Bd.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hinske, Norbert. 1995. *Der Aufbruch in den Kantianismus: der Früh- kantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vor- geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Höffe, Otfried. 2004. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: C.H. Beck.
- Jacobi, F.H. 1787. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus Ein Gespräch*. Breslau: Gottel Loewe.
- Jacobi, F.H. 2004. Über den Transcendentale Idealismus. In: *Werke Gesamt- ausgabe*. K. Hammacher und W. Jaeschke. Band 2, 1. *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Hrsg. S. 103–112. Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, I. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. 1904. *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Leipzig: Dürrschen Buchhandlung.
- Kant, I. 1960. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilu- cidatio (Neue Erhellung der ersten Grundsätze der Metaphysischen Erkenntnis)*. Übersetzt von Monika Bock. In: *Vorkritische Schriften bis 1768*. Wilhelm Weischedel. Hrsg. S. 401–509. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Kant, I. 1968. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hrsg. AA; Bd. IV. Berlin: Walter de Gruyter.

- Kant, I. 1968. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. Hrsg. AA; Bd. VIII. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. 1968. *Briefwechsel*. Hrsg. AA: Bd. X-XI. Berlin.
- Kant, I. / Pölitiz, K.H.L. (Hrsg.). 1821. *Vorlesungen über die Metaphysik*. Erfurt.
- Lambert, Johann Heinrich. 1764. *Neues Organon*. Bd. 1. Leipzig.
- Landau, Albert (Hrsg.). 1991. *Rezensionen zur Kantischen Philosophie. Bd. I: 1781–87*. Zebra: Landau.
- Leibniz, G. W. 1926. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain (Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand)*. Übers. von Ernst Cassirer. Leipzig: Felix Meiner.
- Leibniz. *Monadologie*. 2002. Hrsg., übers. von Ulrich Johannes Schneider. Hamburg: Felix Meiner.
- Maaß, J.G.E. 1788. Ueber die Schranken der menschlichen Erkenntnis. In: *Philosophisches Magazin*. Johann August Eberhard. Hrsg. 1. Bd., 1. St.:9–29. Halle.
- Maaß, J.G.E. 1788. Rezension. In: *Philosophisches Magazin*. Johann August Eberhard, Hrsg. 1. Bd., 2. St.: 193–234. Halle
- Maaß, J.G.E. 1790. Ueber den Satz des zureichenden Grundes. In: *Philosophisches Magazin*. Johann August Eberhard. Hrsg. 2. Bd., 2. St.: 173–204. Halle.
- Macor, Laura Anna. 2012. Aspekte der Eberhard-Rezeption an der Philosophischen Fakultät Tübingen (1788–1795). In: *Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*. Hans-Joachim Kertscher und Ernst Stöckmann. Hrsg. S. 82–108. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Onnasch, Ernst-Otto. 2017. Kant als Anfang der Klassischen Deutschen Philosophie? In: *Die Klassische Deutsche Philosophie und ihre Folgen*. Michael Hackl und Christian Danz. Hrsg. S15–42. Göttingen: V&R unipress.
- Rosales, Alberto. 2000. *Sein und Subjektivität bei Kant: zum subjektiven Ursprung der Kategoriein*. Berlin[u.a.]: De Gruyter.
- Schmauke, Stephan. 2000. „Wohltätigste Verirrung“. *Kants kosmologische Antinomien*. Würzburg: Königshausen & Neumann.



- Strawson, P.F. 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Strawson, P.F. 1966. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge.
- Stiening, Gideon. 2012. Ein jedes Ding muss seinen Grund haben? Eberhards Version des Satzes vom zureichenden Grunde im Kontext der zeitgenössischen Kontroverse um das *PRINCIPIUM RATIONIS SUFFICIENTIS*. In: *Ein Antipode Kants?: Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie*. Hans-Joachim Kertscher und Ernst Stöckmann. Hrsg. S. 7–43. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Stroud, Barry. 1968, Transcendental Arguments. In: *Journal of Philosophy* 65, 241–256.
- Tetens, Johannes Nikolaus. 1777. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. 1. Bd. Leipzig: bei M.G. Weidmanns Erben und Reich.
- Tübingsche gelehrte Anzeigen (TGA). 1786–1788. Tübingen.
- Rorty, Richard. 1979. Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism. In: *Transcendental Arguments and Science*. P. Bieri, Lorenzkrüger und R.P. Horstmann. Hrsg. S. 77–103. Dordrecht: Springer.
- Willaschek, Marcus. 2001. Affektion und Kontingenz in Kants transzendentalen Idealismus. In: *Idealismus als Theorie der Repräsentation?* Ralph Schumacher und Oliver R. Scholz. Hrsg. S. 211–232. Paderborn: Mentis.
- Willaschek, Marcus/ Stolzenberg, Jürgen/Georg Mohr. 2015. *Kant-Lexikon*. 1. Bd. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Wolff, Christian. 2005. *Erste Philosophie oder Ontologie*. Hrsg., übers. von Dirk Effertz. Hamburg: Felix Meiner.





J.F. Flatt war von 1785 bis 1792 Philosophieprofessor in Tübingen und damit Lehrer von Hegel, Schelling und Hölderlin. Von Beginn dieser Tätigkeit an beschäftigte er sich intensiv mit Kants Philosophie, insbesondere seiner Kausalitätslehre. Die diesbezüglichen Vorlesungen wurden 2018 von Michael Franz und Ernst Otto Onnasch erstmalig herausgegeben und kommentiert. Diese neue Quelle legt es nahe, Flatts Kant-Kritik erneut zum Gegenstand einer Untersuchung zu machen. Die Arbeit befasst sich mit dem Streit, der nicht unmittelbar zwischen Flatt und Kant, sondern vermittelt über Anhänger und Gegner Kants, v.a. C.L. Reinhold, J.G.H. Feder und J.A. Eberhard, stattfand. In Flatts Kant-Kritik dokumentiert sich die Kluft zwischen dem damals neuen kritischen Denken Kants und dem herkömmlichen rationalistischen Denken in der Tradition von Leibniz und Wolff. Kants Transzendentalphilosophie betrachtet Flatt, sofern Inkonsistenzen behoben werden können, als einen neuen Zugang zur rationalen Theologie. Der Fokus dieser Arbeit liegt damit auf Flatts Inkonsistenzvorwurf und seinen Vermittlungsversuchen bezüglich des Kausalitätsbegriffes zwischen der Tübingischen Theologie und dem Kantischen Kritizismus.

**Mujie Wang** promovierte mit der vorliegenden Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Interessens- und Forschungsgebiete sind klassische Ontologie, Transzendentalphilosophie, Deutscher Idealismus mit Schwerpunkt auf Erkenntnistheorie und Kategorienlehre.

39,90 €

ISBN 978-3-487-16188-4



[www.olms.de](http://www.olms.de)