

Für Anna Kristina

Vorwort

Inhalt

Vorwort

Einleitung

I. Kapitel

1. Idealismus und Egoismus in der Schulphilosophie

II. Kapitel

2. Der vierte Paralogismus der Idealität

2.1. Die Struktur des vierten Paralogismus

2.2. Kants Kritik der rationalen Psychologie

2.2.1. Die unmittelbare Wahrnehmung in mir

2.2.2. Transzentaler Idealismus und empirischer Realismus

III. Kapitel

3. Die *Widerlegung des Idealismus* in der zweiten Auflage der
Kritik der reinen Vernunft

3.1. Historische Hintergründe

3.2. Das Postulat der Wirklichkeit als systematische Stelle der
Widerlegung des Idealismus

3.3. Der materiale Idealismus

3.3.1. Der materiale als problematischer Idealismus

3.3.2. Der materiale als dogmatischer Idealismus

3.4. Lehrsatz und Beweisstruktur der Widerlegung des
Idealismus

3.5. Die Beweisgründe der Widerlegung des Idealismus

3.5.1. Selbstbewußtsein und Zeitbestimmung

3.5.2. Anschauung und Beharrlichkeit

3.5.3. Daseins-Bewußtsein und Unmittelbarkeit der
äußeren Anschauung

3.5.4. Materie als notwendige Bedingung a priori aller
realen Zeitbestimmung

IV. Kapitel

4. Kants Kritik des metaphysischen Idealismus in den Reflexionen

4.1. Die Veranlassung der neuerlichen Auseinandersetzung
Kants mit dem metaphysischen Idealismus

4.2. Kants Entwürfe von Idealismus-Widerlegungen in den
Reflexionen

4.2.1. Das Bewußtsein meiner “ursprünglichen
Passivität”

4.2.2. Das Bewußtsein meines Daseins in der Zeit

4.2.3. Zugleichsein und Beharrlichkeit

4.2.4. Der Realismus des äußeren Sinnes

4.2.5. Innerer und äußerer Sinn

Schlußbetrachtung und Ausblick

Literaturverzeichnis

Register

Einleitung

Kaum ein Problem bewegt die Philosophie so sehr wie der Idealismus - das gilt für die philosophische Diskussion der Vergangenheit ebenso wie der Gegenwart. Betrachtet man dabei allein den platonischen "Idealismus", der von ewigen Ideen als den Seins- und Erkenntnisgründen der Sinnendeinge ausgeht, den Kantischen transzentalen Idealismus, der zwischen Erscheinung und Ding an sich unterscheidet, oder Hegels spekulativen Idealismus, der in einer Theorie der Subjektivität das Absolute zu bestimmen sucht, so wird unmittelbar deutlich, daß ein in der Philosophiegeschichte einheitlich und durchgängig anzutreffendes Verständnis von Idealismus kaum festzumachen ist. Diese Palette divergierender Idealismus-Begriffe läßt sich erweitern um die bedeutenden Theorien des von Kant kritisierten Cartesischen und Berkeleyschen Idealismus, in denen die Frage nach der Existenz der Außenwelt auf einflußreiche Weise zu einem systematischen Problem der Philosophie der Neuzeit entwickelt wurde.

Auf diese Frage, ob etwas außer mir existiere, lassen sich zunächst grundsätzlich vier verschiedene Antworten geben. Erstens: Es existiert etwas außer mir. Zweitens: Es existiert nichts außer mir. Drittens: Ob etwas außer mir existiert, ist zweifelhaft. Viertens: Die Frage nach der Existenz der Außenwelt ist sinnlos. Anders als man in der gegenwärtigen Diskussion um den Idealismus und Realismus in der Philosophie meint, verbindet sich mit der ersten Antwort aber nicht notwendigerweise die Position des Realismus, der die Existenz der Außenwelt für unbestreitbar hält. Es ist Kant, der zeigt, daß der Erkenntnis der Realität der Außenwelt auch eine idealistische Theorie, nämlich die des transzentalen Idealismus zugrunde gelegt werden kann. So ordnet Kant der ersten, positiven Antwort auf die Frage nach der Außenweltrealität seine eigene Theorie, der zweiten, negativen Antwort den berkeleyschen Idealismus und der dritten, skeptischen Antwort den cartesischen Idealismus zu.

Die "Sinnlosigkeit" der Frage nach der Existenz der Außenwelt, wie sie in der vierten Antwortmöglichkeit behauptet wird, hat Kant nicht in Erwägung gezogen. Diese Beurteilung des Idealismus-Themas geht zurück auf den logischen Positivismus, der den Idealismus generell als ein "Scheinproblem" abtut. In den gegenwärtigen Debatten der analytischen Philosophie, die noch in logisch-positivistischer Tradition steht, hat man aber unter spezifischen sprachphilosophischen Prämissen dem Problem der Außenweltexistenz wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Sogar Kants Lösung des Idealismus-Problems wird hierbei neuerdings als sinnvolle Alternative eines reinen Realismus diskutiert. Eine Begründung der Erkenntnis der Außenwelt durch die "erste Person" oder das selbstbewußte Subjekt wird dabei aber zugunsten einer naturalisierten Erkenntnistheorie zumeist abgelehnt. Von der analytischen

Sprachphilosophie erwartet man bisweilen sogar mehr noch, daß sie die Erkenntnistheorie und ihr "mentalistisches Paradigma" überhaupt ablöse; der "philosophische Idealismus von Plato über Kant bis Heidegger" müsse durch eine "sprachpragmatische Wende" ersetzt werden.

Vor diesem aktuellen Hintergrund der Idealismus-Realismus-Debatte liegt es nicht fern, die berühmte Auseinandersetzung Kants mit dem Idealismus-Problem der Außenweltextenz näher in den Blick zu nehmen; zunächst aber scheint nicht klar zu sein, was mit dem Terminus *technicus* "Idealismus" überhaupt bezeichnet wird. Trotz der vielfältigen Verwendung dieses Begriffs, der, wie zu sehen, nicht nur Charakteristikum der Kantischen, sondern auch - ohne zu differenzieren - der Lehren Platons und Heideggers sei, wird man wohl diejenigen philosophischen Theorien allgemein *Idealismus* nennen können, die dem Bewußtsein oder Idealen gegenüber dem Objektiven oder Realen eine prinzipielle - ontologische oder erkenntnistheoretische - Begründungsfunktion zuschreiben. Auch in Kants Erkenntnistheorie ist das Bewußtsein oder das Ich Grund objektiver Erkenntnis. Obwohl auch Kant seine Theorie deshalb Idealismus nennt, grenzt er doch seine Konzeption des transzendentalen Idealismus von konkurrierenden Idealismus-Begriffen scharf ab und sucht sie zu widerlegen. Zu solchen Idealismus-Begriffen zählt er in erster Linie den, wie man ihn nennen kann, metaphysischen Idealismus. Dieser Idealismus ist für Kant ein krankhafter Auswuchs der Philosophie, der nur scheinbar nicht geheilt werden kann: "Der Idealism ist eine Art von Krebs in der Metaphysik, den man bisher für unheilbar hielt."

Den hier als "Krebs" diagnostizierten metaphysischen Idealismus unterteilt Kant in den skeptischen oder problematischen Idealismus Descartes' einerseits und in den dogmatischen Idealismus Berkeleys andererseits: ersterer bezweifle die Existenz der Außenwelt nur, letzterer leugne oder bestreite sie. Anders als der transzendentale Idealismus, für den die Außenwelt empirisch-real ist, stehe der Idealismus Descartes' und Berkeleys, so Kants Deutung in den *Prolegomena*, in der Tradition des "eigentlichen" Idealismus "der eleatischen Schule". Zu diesem "echten" Idealismus zählt Kant auch die Lehre Platons, wonach die Sinnenwelt nichts als "Schein" sei (AA IV374). Solche Bestimmung antiker Lehren als "Idealismus" ist allerdings problematisch, da der neuzeitliche Begriff "Idealismus", wie noch zu sehen sein wird, erst im 17./18. Jahrhundert im Zuge der Begründung der Bewußtseinsphilosophie durch Descartes in den akademischen Sprachgebrauch eingeht. Eine egologische oder subjektivitätstheoretische Fundierung der Philosophie aber hat die Antike nicht verfolgt. Gleichwohl hat die Antike das Problem des metaphysischen Idealismus als die Frage nach der Existenz der Außenwelt durchaus erkannt. So läßt zum Beispiel Platon den Sokrates im *Theaitetos* sagen:

Du hast doch wohl oftmals fragen hören, mit welchem Beweise man sich gegen einen helfen könnte, der uns frage, ob wir jetzt in diesem Augenblicke schlafen und

ob wir alle unsere Erinnerungen nur träumen (ēár δŪíôá S äéáññýìåéá "íâéñþôññáí), oder ob wir wachen und uns wachend unterhalten.

Theaitetos:

In der Tat, mein Sokrates, fällt es schwer, den erforderlichen Beweis zu führen. Denn alles entspricht sich beiderseits ganz genau. Nichts nämlich hindert, unsere jetzige Unterhaltung als im Schlaf geführt zu betrachten; und wenn wir vollends im Traum Träume zu erzählen scheinen, so grenzt die Ähnlichkeit beider Fälle ans Wunderbare (..ēár "ôái áx — íáñ "íâßñáôá äïëßíâí äéçääåsóéá, Töiðið ½ ɿíéüôçò ôíýôúí dêåßñíð).

Sokrates:

Du siehst also, daß es hier reichliche Gelegenheit zum Zweifeln gibt, wenn sogar über das Verhältnis von Wachen und Schlafen Zweifel besteht; (Theait. 158b-d).

Schon Platon weist also auf das idealistische Problem der Unterscheidung des Wach-Zustandes vom Traum hin; dieses erkenntnistheoretische Problem wird später Descartes in den "Meditationen" systematisch entwickeln. Da Platon Sokrates sagen läßt, nach dem "Beweis" (ôâéíPñéí) des Unterschiedes zwischen Wachen und Träumen werde "oft(mals)" (ðreeÜééò) gefragt, mag dies sogar ein Hinweis darauf sein, daß dieses Thema in der klassischen griechischen Philosophie kein abseitiger Gegenstand philosophischer Diskussion war. Denn auch Aristoteles erachtet die Frage, "ob wir jetzt schlafen oder wachen" (Met. 1011a7), als problemreich. Seiner Auffassung nach kann dabei ein Prinzip der Unterscheidbarkeit des Wachens vom Schlafen nicht bewiesen werden. Doch ist für Aristoteles klar, daß die Außenwelt unbestreitbar existiert:

... die Sinneswahrnehmung ist ja doch nicht Wahrnehmung ihrer selbst; sondern es muß etwas davon Verschiedenes außer der Sinneswahrnehmung existieren (..PëëE hóóé ôé êár fôåññí ðáñN ôxí áñóèçóéí..), was dieser notwendig vorausgehen muß. (Met. 1010b35-37).

Wie für Platon und Aristoteles, so ist der Beweis des Unterschiedes zwischen Wachen und Träumen noch für Kant als die Infragestellung der Existenz der Gegenstände des äußeren Sinnes durch den metaphysischen Idealismus ein philosophisches Problem grundsätzlicher Art. Im berühmten Diktum vom "Skandal der Philosophie" (BXXXIX) kritisiert er bekanntlich, daß dem "Glauben" an die Existenz der Außenwelt kein "genugtuende[r] Beweis" entgegengestellt worden sei. Dabei nimmt Kant das Idealismus-Problem als solches ernst und macht es zu einem bestimmenden Thema in seiner kritischen Philosophie. Sowohl in den beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* als auch in den *Prolegomena* sowie in den Briefen und *Reflexionen* finden sich eingehende Auseinandersetzungen Kants mit dem cartesianischen und berkeleyschen Idealismus.

In der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant eine Idealismus-Kritik im *vierten Paralogismus* durch. Gegenstand dieser Kritik ist zunächst der Außenweltsskeptizismus Descartes', den Kant im Zusammenhang seiner Kritik der rationalen Seelenmetaphysik zu widerlegen sucht. So sei Descartes' Zweifel an der Existenz der Außenwelt falsch, weil wir die Gegenstände des äußeren Sinnes unmittelbar wahrnehmen. In den *Prolegomena* reagiert Kant auf die Behauptung der Rezäsenten der ersten Auflage seines Hauptwerkes, der transzendentale Idealismus lehre nichts anderes als der Berkeleysche. Dies führt ihn in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zur Umarbeitung seiner Idealismus-Kritik in der *Widerlegung des Idealismus*, in der ein neues Argument gegen den metaphysischen Idealismus vorgetragen wird. Demnach beweise das empirische Bewußtsein unseres Daseins in der Zeit die Existenz äußerer Gegenstände. Erneute Kritiken am Kantischen Idealismus-Verständnis sowie an der Idealismus-Widerlegung von 1787 veranlassen Kant schließlich, in einer Reihe längerer Notizen neue Beweise gegen den metaphysischen Idealismus zu entwerfen.

Diese kurze Skizze der Beschäftigung Kants mit dem Problem des metaphysischen Idealismus unterstreicht die Bedeutsamkeit, die Kant der Idealismus-Frage beimißt. In seiner kritischen Philosophie konzipiert er dabei ganz unterschiedliche Argumente gegen den cartesischen und berkeleyschen Idealismus, denen, wie in dieser Untersuchung gezeigt wird, eine innere Entwicklung zugrunde liegt. Diese Entwicklung hat zum einen ihre Voraussetzung in der schulphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Idealismus, die Kant beeinflußt haben dürfte; zum anderen wird sie durch äußere Kritik am Kantischen Idealismus selbst, vor allem von Seiten Feders oder Eberhards, immer wieder neu angestoßen. Solche äußeren Einflußfaktoren werden begleitet, was sich als ebenso wichtig herausstellen wird, von der inneren Weiterentwicklung der kritischen Philosophie insbesondere seit der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Mit der Neubestimmung des Verhältnisses von innerem und äußerem Sinn ändert Kant dort seine Theorie der Erkenntnis in einem nicht nur für das Idealismus-Problem entscheidenden Punkt.

Eine solche entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Kantischen Idealismus-Kritik hat die Forschung bisher nicht angestellt. Vor allem ist in der bald unüberschaubar werdenden Fülle an Literatur zum Thema der historische Hintergrund der Beschäftigung Kants mit dem metaphysischen Idealismus nicht hinreichend dargelegt worden. Die ausführlicheren und perspektivenreichen Einzeldarstellungen von Gersch, Rameil, Klotz, Hoyos Jaramillo oder Rosas konzentrieren sich dabei auf spezifische Aspekte der Idealismus-Kritik Kants wie die "transzendentale Wirklichkeitslehre", die Theorie des Raumes, die Widerlegung des problematischen Idealismus, den *vierten Paralogismus* oder Kants eigene systematische Position des transzentalen Idealismus. Obwohl die Interpretationen divers und zum Teil detailliert sind, wurde des weiteren

insbesondere Kants neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes nicht als entscheidendes Argument der Idealismus-Widerlegungen seit der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* erkannt und berücksichtigt. Auch wurden die *Reflexionen zum Idealismus*, in denen Kant völlig neue Argumente gegen den metaphysischen Idealismus entwirft, bisher nicht im Kontext ihrer Entstehungsgeschichte und im systematischen Zusammenhang untersucht.

So meinen in der älteren Literatur zum Beispiel Erdmann, Fischer und Vaihinger, Kants Ziel der Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Idealismus sei der Beweis der Existenz der Dinge an sich. Dieser Auffassung schließen sich in der neueren Literatur unter partieller Berücksichtigung der *Reflexionen zum Idealismus* besonders Guyer und Hoyos Jaramillo an. Es wird sich zeigen, daß diese Deutung nicht haltbar ist und in erster Linie auf dem Mißverständnis der Kantischen Rede von den Gegenständen des äußeren Sinnes als "Sachen an sich" - womit Erscheinungen und nicht Dinge an sich gemeint sind - beruht. Ein solches Mißverständnis läßt Kants Idealismus-Widerlegung im *vierten Paralogismus*, in dem ein eher repräsentationalistischer Sprachgebrauch vorherrscht, nicht zu. Detailliert interpretiert wird dieser *Paralogismus* sowohl in formaler als auch in historisch-systematischer Hinsicht von Kalter, der aber wie Bennett dessen Zugehörigkeit zur rationalen Psychologie bestreitet. Daß der *vierte Paralogismus* von Kant künstlich konstruiert sei und mit Descartes' Lehre nichts gemein habe, kritisiert anhand einer Gegenüberstellung von Kantischen und Cartesischen Lehren Schütt. Erdmann zählt dabei nicht vier, sondern fünf *Paralogismen*, die Kant entwickelt; diese Auffassung hat schon Gäbe in seiner aufschlußreichen Arbeit über Kants *Paralogismen*, die vor allem den historischen Hintergrund des *vierten Paralogismus* beleuchtet, widerlegt. Daß Kant im *vierten Paralogismus* zwar die Unmittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung beweist, nicht aber den Idealismus widerlegt, meint in seiner noch immer überzeugenden Standarduntersuchung zur Idealismus-Frage bei Kant Müller-Lauter ebenso wie Agosta. Auf das apagogische Beweisverfahren der Widerlegung des metaphysischen Idealismus im *vierten Paralogismus* hat hierbei Allison aufmerksam gemacht.

Ob neben dem skeptischen Idealismus Descartes' auch der dogmatische Idealismus Gegenstand dieses Beweises ist und ob Kant schon im *vierten Paralogismus* Berkeley als einen weiteren Gegner im Auge hat, wird in der Literatur kontrovers diskutiert. So sind unter anderem Heimsoeth, Smith und Turbayne der Meinung, Kant widerlege den dogmatischen Idealismus nicht im *vierten Paralogismus*, sondern in der zweiten Antinomie. Gegen eine solche Interpretation sprechen allerdings, wie diese Untersuchung erweist, Kants eigene Ausführungen. Ihr besonderes Interesse widmet die Forschung bei der Interpretation der Idealismus-Widerlegung in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zudem der Frage nach Kants Berkeley-Kenntnissen im *vierten*

Paralogismus. Hier ist man fast einhellig der Auffassung, daß Kant im *vierten Paralogismus* über solche verfügt. Vereinzelt wird auch gemutmaßt, nicht Berkeley, sondern Leibniz sei der dogmatische Idealist, gegen den Kant seine Argumentation richtet.

Da die Interpretationen zum *vierten Paralogismus* schwerpunktmäßig solchen berechtigten historischen Fragen nachgehen, bleibt allerdings die Frage, ob Kants Widerlegung des skeptischen bzw. dogmatischen Idealismus überzeugt, nicht selten offen. Dies trifft zum Teil auch auf die Abhandlungen zur *Widerlegung des Idealismus* in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zu. Hier steht zunächst die Frage im Vordergrund, was Kant veranlaßt hat, eine neue Idealismus-Widerlegung durchzuführen. Neben der Rezension der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* durch Feder und Garve werden häufig Jacobis Schrift "David Hume über den Glauben" (1787) und Ulrichs "Institutiones" (1785) als Grund der Neubeschäftigung Kants mit dem Idealismus genannt. Auch Humes "Enquiry" und Schultz' Rezension des Ulrichschen Werks, wovon Kant Kenntnis nahm, sind diesbezüglich in die Diskussion gebracht worden. Es wird sich erweisen, daß der eigentliche Entstehungsgrund der *Widerlegung des Idealismus* (B) nicht in diesen Schriften, sondern wohl im Streit Kants mit Feder um die Gleichsetzung des transzentalen mit dem Berkeleyschen Idealismus zu suchen ist.

Die inhaltliche Deutung der *Widerlegung des Idealismus* ist so divers wie die des *vierten Paralogismus*. So meint Strawson in seiner analytischen Kant-Interpretation, Kants Psychologismus trete besonders in der *Widerlegung des Idealismus* in Erscheinung. Unter Einbeziehung der Theorien Carnaps und Quines sowie von G.E. Moores Kant-kritischem "Proof of an External World" fordert Zimmermann, die Kantische Argumentation semantisch zu transformieren, wobei er auf Wittgensteins sogenanntes Privatspracheargument zurückgreift. Solche Deutungen verfehlten den Beweis der *Widerlegung des Idealismus* aber insofern, als sie nicht die ihr zugrundeliegende Kantische Theorie des Selbstbewußtseins sowie die Lehre von der Zeit in den Blick nehmen. Daß Kants Beweis der Existenz der Außenwelt nicht vom reinen, sondern vom empirischen Selbstbewußtsein ausgeht, macht diesbezüglich Kaulbach gegen Lehmann deutlich. Dieses in der Zeit bestimmte Daseins-Bewußtsein ist dabei vielfältig interpretiert worden, beispielsweise als ein mit Identität verbundenes oder auch als ein bloß biographisches Selbstbewußtsein, von dem die *Widerlegung des Idealismus* ihren Ausgang nimmt; allerdings werden nicht, was aber erforderlich ist, die Kantische Egologie und die mit ihr verbundenen Probleme grundsätzlich betrachtet. Vor dem Hintergrund der transzentalen Deduktion stellt sich hier die spezielle Frage, was Kant prinzipiell unter Daseins-Bewußtsein versteht und welche Rolle hier die Lehre von der Selbstaffektion spielt. Die diese Frage betreffenden Vorschläge etwa Klemmes, das Daseins-Bewußtsein vermittelte zwischen dem reinen Ich und der Sinnenwelt, oder Kaulbachs, das Ich sei darin

mit der Welt unmittelbar verbunden, dürften mit Kants kritischer Erkenntnisbegrenzung nicht kompatibel sein.

Problemreich sind auch die Interpretationen des zentralen Beweisgrundes der *Widerlegung des Idealismus*, wonach das Beharrliche der Zeitbestimmung nicht im inneren, sondern im äußeren Sinn anzusetzen sei. In den Erörterungen dieser Frage bleibt eine nähere Betrachtung der Kantischen Theorie der Zeit zumeist aus. Dabei wird zudem nicht näher untersucht, wieso das Beharrliche, das nach Kant als Bedingung der Möglichkeit zeitlich-empirischen Selbstbewußtseins fungiert und insofern die Existenz der Außenwelt beweise, weder eine Einbildung sein noch im inneren Sinn angetroffen werden kann; denn auch daß Kant die Unmittelbarkeit des Bewußtseins äußerer Gegenstände nachweist, ist, anders als Cohen meint, letztendlich kein befriedigendes Argument gegen den metaphysischen Idealismus. - Solche Versäumnisse, zentrale Lehrstücke der *Kritik der reinen Vernunft* nicht näher in die Erörterungen einzubeziehen, haben zur Folge, daß zum Beispiel Strawson die erste Analogie der Erfahrung als Grundsatz der Zeitbestimmung für gescheitert erklärt, die *Widerlegung des Idealismus* aber für gelungen hält.

In der folgenden Untersuchung zum Problem des metaphysischen Idealismus in Kants kritischer Philosophie wird versucht, anhand systematischer und Entwicklungsgeschichtlicher Überlegungen zu Kants Idealismus-Kritik die hier angezeigten, nicht geringen Defizite der Forschungsliteratur zu beseitigen. Dabei sollen Kants Beweise der Existenz der Außenwelt in beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* sowie in den *Reflexionen zum Idealismus* jeweils für sich geprüft und unter Berücksichtigung weiterer Äußerungen Kants zum Idealismus im Briefwechsel etc. zueinander in Beziehung gesetzt werden - allerdings ohne einen bloßen Vergleich verschiedener Beweisversionen anzustellen. Diese Entwicklungsgeschichtlich ausgerichtete Vorgehensweise wird dreierlei deutlich machen: Die Idealismus-Frage begleitet Kant von der vorkritischen Zeit bis zur Spätphilosophie in den *Reflexionen* bzw. im *Opus postumum* als ein wichtiges Erkenntnistheoretisches Problem, das für seine Denkentwicklung von erheblicher Bedeutung ist. Zum anderen konzipiert Kant in den verschiedenen Phasen seines Denkens sehr unterschiedliche Argumente gegen den metaphysischen Idealismus, die über das Idealismus-Thema hinaus Aufschluß geben über entscheidende Fragen der theoretischen Philosophie, die in der ersten bzw. zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* offen bleiben - beispielsweise hinsichtlich der Konstitution empirischen Selbstbewußtseins oder des Verhältnisses von innerem und äußerem Sinn. Es zeigt sich drittens, daß der transzendentale Idealismus selbst eine philosophische Position darstellt, mit der sich auch heute noch eine jede Erkenntnistheorie auseinandersetzen muß, will sie sich nicht dem Vorwurf historisch-systematischer Ignoranz aussetzen.

Im ersten Kapitel dieser Untersuchung sollen aber zunächst die historischen

Voraussetzungen der Beschäftigung Kants mit dem metaphysischen Idealismus geklärt werden. Denn die Durchführung von Idealismus-Widerlegungen bei Kant ist kein philosophiegeschichtliches Novum. Es wird die Entwicklung des Idealismus-Problems seit Descartes bis hin zur Schulphilosophie in einem Überblick rekonstruiert, wobei sich herausstellt, daß auf Kants Idealismus-Verständnis nicht nur die Lehren Descartes' und Berkeleys, sondern vor allem auch die etwa von Wolff und Crusius konzipierten, variantenreichen Widerlegungen des Idealismus und des Egoismus genannten Solipsismus von entscheidendem Einfluß waren. Gerade die Schulphilosophie dokumentiert, daß der Idealismus bzw. Egoismus schon vor Kant ein viel diskutiertes Thema war, was dieser zur Kenntnis nahm.

Vor diesem Hintergrund wird in einem zweiten Teil Kants Idealismus-Kritik im *vierten Paralogismus* der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* betrachtet. Nach der Bestimmung der systematischen Stelle dieses *Paralogismus* innerhalb der transzendentalen Dialektik und seiner formalen Analyse, werden Kants Argumente gegen Descartes' Lehre von der Mittelbarkeit der Wahrnehmung äußerer Gegenstände und der daraus abgeleiteten Ungewißheit ihrer Existenz erörtert. Insbesondere Kants Kritik der cartesischen Egologie ist hier in Grundzügen darzulegen. Dem schließt sich eine eingehende Schilderung und Interpretation des systematischen Beziehungsgefüges der Begriffe des transzendentalen Idealismus und empirischen Realismus sowie des empirischen Idealismus und transzendentalem Realismus an, durch deren spezifische Anordnung Kant meint, den metaphysischen Idealismus widerlegen zu können. Es wird sich herausstellen, was die Forschung wenig beachtet hat, daß Kant mit der letztgenannten Theorie auch eine Kritik am Newtonschen Raumbegriff verfolgt. Ebenso ist Berkeleys Lehre vom Raum bzw. von der Materie für Kants Idealismus-Kritik im *vierten Paralogismus* offensichtlich von Bedeutung, was gesondert zu untersuchen ist.

Der einleitende Teil des dritten Kapitels fragt dann, was Kant in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* dazu veranlaßt hat, seine Idealismus-Kritik der ersten Auflage umzuarbeiten und zwischen das zweite und dritte Postulat des empirischen Denkens eine *Widerlegung des Idealismus* einzufügen. Diesbezüglich ist Kants bis ins Politische gehende Auseinandersetzung mit den Rezensenten der ersten Auflage seines Hauptwerkes, Feder und Garve, durch Heranziehung bisher nicht berücksichtigter Quellen darzulegen. Erst dieser Streit macht verständlich, warum Kant die Beschäftigung mit dem Idealismus-Thema fortsetzt. Diesen historischen Betrachtungen folgt die Bestimmung des systematischen Ortes der *Widerlegung des Idealismus* innerhalb der Grundsätze des reinen Verstandes, da Kants Beweisargumente losgelöst vom Postulat der Wirklichkeit zum Teil dunkel bleiben. Gleichermaßen gilt für die verschiedenen Idealismus-Begriffe, die Kant definiert und zu widerlegen beabsichtigt. Diese sind daher des näheren zu bestimmen; denn

Kants Argumentation in der *Widerlegung des Idealismus* (B) zielt in erster Linie gegen den problematischen Idealismus Descartes', da er den dogmatischen Idealismus Berkeleys in der transzendentalen Ästhetik im Zuge seiner Kritik des Newtonschen Raumbegriffs widerlegt zu haben behauptet.

Auf der Grundlage dieser Klärungen können die Beweisgründe der *Widerlegung des Idealismus* (B) anhand der Analyse der Struktur des Kantischen Beweises der Außenweltexistenz herausgearbeitet werden: Ausgangspunkt der Argumentation ist das Bewußtsein meines Daseins in der Zeit. Vermittels einer ausführlichen Explikation der in der *Widerlegung des Idealismus* angesetzten Subjekt-Begriffe wird auf die Bedeutung und Problematik dieser Beweisbasis aufmerksam gemacht. Dies ist notwendig, um den zweiten Beweisgrund, das Beharrliche der Zeitbestimmung, darlegen zu können. Hier ist anhand der Kantischen Zeittheorie sowie der transzendentalen Kategorien-Deduktion detailliert zu explizieren, inwiefern das Beharrliche Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung meines Daseins in der Zeit ist. Als zentral für die *Widerlegung des Idealismus* stellt sich dabei die von Kant in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* eingeführte neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes heraus. Erst diese Theorie, die Kant im Beweisgang selbst kaum explizit macht, klärt, daß die Inhalte der im inneren Sinn wechselnden Vorstellungen aufgrund der Passivität des inneren Sinnes, in dem ich mir meines Daseins durch Vorstellungswechsel bewußt bin, nicht von diesem selbst produziert sein können und darum aus dem äußeren Sinn stammen müssen. Die Erläuterungen der Beweisgründe der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung und der Materie als der Bedingung der Möglichkeit aller realen Zeitbestimmung komplettieren diese Überlegungen.

Kant setzt seine Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Idealismus nach 1787 fort; die diesbezüglichen Gründe sind im vierten Teil dieser Arbeit zu untersuchen. Es können zwei Autoren namhaft gemacht werden, Eberhard und *Aenesidemus* (G.E. Schulze), die Kant zur Neubeschäftigung mit dem Idealismus-Problem veranlaßt haben dürften. Die in der Literatur bisher ausgebliebene Analyse ihrer Einwände gegen die *Widerlegung des Idealismus* (B) sowie gegen den transzentalen Idealismus legt nahe, daß diese Kritiken Kant zu zahlreichen Entwürfen zum Idealismus-Problem in den *Reflexionen zum Idealismus* bewegt haben. Diese *Reflexionen* sind eingehend zu interpretieren. In ihnen konzipiert Kant neue Argumente, die frühere Überlegungen zum Teil ergänzen oder vervollständigen. Im wesentlichen können vier Beweisgründe herausgearbeitet werden, die Kant einsichtig machen will: das Bewußtsein meiner ursprünglichen Passivität, das reine und empirische Bewußtsein meines Daseins, der Zusammenhang zwischen der Zeitbestimmung des Zugleichseins und der Beharrlichkeit sowie die Konzeption des Realismus des äußeren Sinnes. Diese - zum Teil metaphysischen - Beweisargumente bringt Kant schließlich in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne", die möglicherweise seine abschließende

Stellungnahme zum Problem des metaphysischen Idealismus darstellt, in einen engeren Zusammenhang. - Im abschließenden Ausblick wird die Entwicklungsgeschichte der Auseinandersetzung Kants mit dem metaphysischen Idealismus resümiert und auf Einflußlinien der Kantischen Lösung des Idealismus-Problems etwa im deutschen Idealismus oder bei Heidegger verwiesen.

I. Kapitel

1. Idealismus und Egoismus in der Schulphilosophie

Mit dem cartesischen Substanzen-Dualismus von "res cogitans" und "res extensa" vollzieht sich in der Philosophie der Neuzeit die prinzipientheoretische Hinwendung zum denkenden Subjekt. Dieser Dualismus gilt als Quelle zahlreicher philosophischer Probleme, die bis in die Gegenwart hinein diskutiert werden; auch das neuzeitliche Thema des metaphysischen Idealismus wurzelt in der cartesischen Grundlegung von Subjektivität. Neben den Fragen nach der Erkennbarkeit, Struktur oder Existenz der "res cogitans" wird insbesondere die Verhältnisbestimmung von "res cogitans" und "res extensa" problematisiert. Deren Beziehung zueinander läßt sich beispielsweise materialistisch interpretieren, indem, wie in Theorien der analytischen Philosophie des Geistes, der Status der denkenden Substanz auf ein (Epi-) Phänomen der "res extensa" reduziert wird. In einer solchen Konzeption kann es zwar ein denkendes Subjekt geben, dieses muß aber im cartesischen Sinne nicht grundsätzlich oder substantiell von der Körperwelt verschieden sein, sondern kann ein kognitives Nebenprodukt repräsentieren, das kausal hervorgebracht wird, dem selbst aber keine kausale Wirksamkeit zukommt. Versteht man hingegen die "res cogitans" als erfahrungsunabhängiges Konstitutionsprinzip der "res extensa", ist eine idealistische Theorie zugrundezulegen, die von der prinzipiellen Trennung oder auch Verbindbarkeit beider Substanzen ausgeht. Die erkenntnistheoretische Möglichkeit der Trennung bzw. Verbindbarkeit von "res cogitans" und "res extensa" erörtert Descartes, hinführend zum Problem des metaphysischen Idealismus, in seinen "Meditationen".

Der prinzipiellen Möglichkeit der Sinnestäuschung folgend, erwägt Descartes in der "Ersten Meditation" den Zweifel am Erkenntnis- und Wahrheitssanspruch von Physik, Astronomie und Medizin sowie der mathematischen Wissenschaften Arithmetik und Geometrie. Der Zweifel an der Gewißheit wissenschaftlicher Erkenntnis dient ihm dabei jedoch nicht primär zur Wahrheitsfindung. Descartes wendet ihn in der "Ersten Meditation" methodisch mit dem Ziel an, in Hinblick auf eine zuvor nicht näher spezifizierte Gewißheit nichts Falschem oder

Unwahrem zuzustimmen. Ob der epistemischen Unsicherheit auch der exakten Wissenschaften, stellt die "Zweite Meditation" die generelle Frage, ob es überhaupt etwas gebe, das allem Zweifel entzogen ist. Eine solche Instanz erkennt Descartes in der Daseinsgewißheit des Subjekts, das selbst wenn es von einem göttlichen Betrüger im Bewußtsein seiner Vorstellungen getäuscht würde, die Gewißheit des "ego sum" nicht aufzugeben bräuchte: "Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei."

Im Fortgang der Argumentation erstreckt sich die Suche nach einem Erkenntnisbegründenden Fundament auf die Verfaßtheit des sich seines Daseins gewissen Ich. Der Zweifel am Vollzug des Denkens des Ich selbst erweist sich hierbei als unmöglich, so daß sich ein Folgerungszusammenhang zwischen der Daseinsgewißheit und der Denktätigkeit des Ich herstellen läßt. Diese Strukturen erlauben es gemäß Descartes, von einer deutlicheren Erkenntnis hinsichtlich meiner selbst als bezüglich der Gegenstände, von denen ich abstrahieren kann, zu sprechen.

Präziser entwickelt Descartes diese Erkenntnisstrukturen in der "Sechsten Meditation". Ausgehend von der Unterscheidung zwischen empirischem und reinem Denken, stellt sich hier die Frage nach der Existenz der durch das empirische Denken "empfundenen", vorgestellten Dinge. Gegenstand des reinen Denkens bin ich selbst als ein existierendes Wesen. Als solches unterscheide ich mich in meinem Wesen als ein (rein) denkendes Ding von meinem Körper, ohne den ich, dem cartesischen Gedanken nach, existieren könnte. Denn alle Einbildung und Empfindung hängen notwendig von der denkenden Substanz ab, "in der diese sind." So setzt Descartes neben der "res cogitans" die "res extensa" an, die die Idee der teilbaren Körper im unteilbaren, denkenden Ich hervorruft. Daß diese wirklich existieren, verbürgt Gott, der als die unendliche Substanz und als vollkommenes, mängelloses Wesen kein Betrüger sein könne, wie Descartes eigens zu beweisen sucht. Damit schließt Descartes in den "Meditationen" die theoretische Möglichkeit der Irrealität der Außenwelt nicht aus. Kant nennt diese Theorie später in Abhebung von seinem transzentalen Idealismus folgerichtig "problematischer Idealismus", der Teilgegenstand seiner *Widerlegung des Idealismus* ist.

Zuvor findet in der Schulphilosophie eine bereits mit Erscheinen der "Meditationen" in Gang gekommene Auseinandersetzung mit cartesischen Lehren statt, die auf Kants Idealismus-Verständnis und -Kritik spürbaren Einfluß ausüben sollte. Die Schulphilosophie diskutiert diese Lehren vor dem Hintergrund des cartesischen Substanzen-Dualismus unter den Titeln "Idealismus" und "Egoismus"; so reduziert in diesem Sinne der Idealismus in seinen verschiedenen Spielarten die Existenz der Außenwelt auf ihr Vorgestelltsein durch die "res cogitans"; der Egoismus vertritt zusätzlich die solipsistische Position, wonach

nicht nur die Außenwelt nicht existiert, sondern wonach es überhaupt nur ein einziges vorstellendes Subjekt gebe.

Diese Lehren finden sich in der Schulphilosophie vielfach dargestellt und kritisiert. Zu nennen ist hier vor allem die sogenannte *Deutsche Metaphysik* Christian Wolffs, der die Idealisten als monistische Dogmatiker, die "... der Welt weiter keinen Raum als in Gedanken der Seele und der Geister einräumen", bezeichnet; hingegen nehme ein Egoist an, "er sey das einige wuerkliche Wesen und ausser ihm kein anderes" Wie zu sehen sein wird, vertritt Wolff selbst keine dieser Lehren, auch wenn ihm von gegnerischer Seite - zum Beispiel von Crusius - Idealismus vorgeworfen wird. Wie Leibniz richtet er sich gegen den Dualismus cartesischer Prägung im allgemeinen und die Lehre von der "res extensa" im besonderen, ohne allerdings die "res cogitans" als ein vielfältiges Seelenvermögen aufzugeben. Vielmehr kritisiert Wolff Idealismus und Egoismus und versucht sie zu widerlegen. - Da das Verständnis dieser beiden Lehren schon für Wolff, wie für die Schulphilosophie insgesamt, historisch vorbelastet ist, sei ihr begriffsgeschichtlicher Hintergrund, sofern er für Kant wichtig ist, kurz skizziert.

Für die Leser philosophischer Literatur stellen im 18. Jahrhundert insbesondere die Vertreter des Egoismus ein Kuriosum dar. Zahlreiche Texte zeugen von dem wachen Interesse, das ihnen entgegengebracht wird. Eine quellengeschichtlich exemplarisch wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang das kritisch-literarische Journal "Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts", das seit 1701 von Jesuiten in Trévoux und Paris herausgegeben wurde. In der Mai-Ausgabe von 1713 heißt es dort unter der Ortsangabe "De Dublin":

Mr. Berkeley, Malebranchiste de bonne foi, a poussé sans ménagement les principes de sa secte fort au delà du sens commune, et il en a conclu, qu'il n'y a, ni corps, ni matière, et que les esprits seuls existent. ... Tout ce que nous imaginons de corporel ne sont que des idées que un autre esprit nous imprime, et qui n'ont point d'existence hors de nous, et cessent d'être quand on cesse de les appercevoir.

Diese Kurzcharakterisierung der Lehre Berkeleys in seinem "Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge" (1710) durch die Jesuiten - auf eine Prüfung ihrer inhaltlichen Richtigkeit kann hier verzichtet werden - hebt auf dessen schonungslose ("sans ménagement") Abkehr vom "common sense" und Hinwendung zum Idealismus, der die Existenz von Körper und Materie leugnet, ab. In größeres Erstaunen versetzt die Jesuiten offensichtlich der Vertreter einer weiterentwickelten Position Berkeleys, die auf Malebranche (und implizit auf Descartes) zurückgeführt wird:

Un de nous connaît dans Paris un Malebranchiste qui va plus loin que Mr. Berkeley; il lui a soutenu fort sérieusement dans une longue dispute, qu'il est très probable, qu'il soit le seul être créé qui existe... .

Die hier angesprochene, aber explizit nicht benannte Theorie des Egoismus

wird an anderer Stelle auch als eine über den Berkeleyschen Idealismus hinausgehende Lehre verstanden; darüber besteht in der Literatur des 18. Jh. keineswegs Einigkeit. So wird in Diderots und D'Alemberts berühmter "Encyclopédie" (1778) Berkeley als Vertreter der Lehre des Egoismus bezeichnet, die einen bis zum äußersten getriebenen "pyrrhonisme", also einen Skeptizismus gegenüber der Erkennbarkeit der Wirklichkeit darstelle: "Berkeley, parmi les modernes, a fait tous ses efforts pour l'établir." Diesen äußeren, terminologischen Unterschieden liegt der gemeinsame inhaltliche Standpunkt zugrunde, daß der Idealismus von einer Pluralität denkender Subjekte ausgeht, die der Egoismus zugunsten der Singularität der "res cogitans" verneint. Beide Positionen, Idealismus wie Egoismus, lassen sich auf diese Weise historisch auf den cartesischen Substanzen-Dualismus zurückführen, wobei die Jesuiten den Egoismus einem "Malebranchisten in Paris" zuschreiben. Um die Existenz dieses oder dieser "Malebranchisten" wurde viel spekuliert. Wolff schreibt in der *Deutschen Metaphysik*: "Daher auch die allerselbstsamste Secte der Egoisten, die vor weniger Zeit in Paris entstanden, und von allen Dingen geleugnet, daß sie sind, doch das: Ich bin, zugeben." Wolff scheint sich hier - ohne allerdings einen Hinweis darauf zu geben - auf den Leipziger Geschichtsprofessor Johann Burkhard Mencke und dessen "Charlataneria eruditorum" von 1716 zu beziehen, in der von der neuen Sekte der Egoisten die Rede ist.

Eine weitere, ältere Quelle, die exemplarisch für die weite Verbreitung der Idealismus- bzw. Egoismus-Diskussion steht, stellt Claude Brunets "Journal de médecins" aus dem Jahre 1686 (ohne Ort) dar. Darin vertritt der philosophierende Mediziner Brunet, wenn auch terminologisch unbeholfen, eine bewußtseinsidealistische Theorie, die Berkeleys "esse est percipi" zu antizipieren scheint; auch an Kants Prinzip des "Ich denke" in seiner logischen Begleitfunktion als Bedingung der Möglichkeit widerspruchsfreien Denkens erinnern seine Ausführungen: "Rien n'existe qu'avec la connaissance; je veut dire qu'il y a contradiction que l'on puisse attribuer une existence positive à une être auquel on ne pense point." Die Überlegungen Brunets zeichnen sich in dieser Hinsicht zwar durch Originalität aus, dürften aber historisch wie philosophisch ohne nennenswerten Einfluß geblieben sein. Sie sind aber Ausdruck der verworrenen Begriffsgeschichte der Ausdrücke "Idealismus" und "Egoismus", die sich trotz dieser allgemeinen Uneindeutigkeiten sachlich auf Descartes' "subjektive Wende" als gemeinschaftlichen Ursprung der Problematik zurückführen lassen. Dessen Substanzen-Dualismus, der verschiedene, divergierende Interpretationsvarianten des Zusammenhangs von "res cogitans" und "res extensa" anregt, bringt die Diskussion der Frage nach der Außenweltexistenz überhaupt erst hervor und führt im nachhinein zur Etablierung der Termini "Idealismus" und "Egoismus" in der philosophischen Literatur.

Auch Berkeley - wie sein Zeitgenosse Collier - steht mit seinem idealistischen

Immaterialismus in der Tradition cartesischen Denkens. Diesbezüglich wird in der Forschung ein weiterer Einfluß durch Pierre Bayles "Dictionnaire historique et critique" vermutet. Im Artikel "Zeno" dieser Enzyklopädie findet sich der Zusammenhang des Problems der unendlichen Teilbarkeit bzw. Unteilbarkeit der Materie mit der Frage nach der Realität der "Körper" im Kontext der zenonischen Paradoxien erörtert. Bayle erklärt dabei das Zustandekommen einer idealistischen Lehre wie folgt:

Die neuen Philosophen [...] haben die Gründe der epoché, in Ansehung der Toene, des Geruchs, der Kaelte und der Hitze, der Haerte und der Weiche, der Schwere und der Leichtigkeit, des Geschmacks und der Farben usw. so wohl begriffen, daß sie lehren, all diese Eigenschaften der Koerper waeren Begriffe unserer Seele, und in den Gegenstaenden unserer Sinnen nicht vorhanden. Warum sollten wir nicht ebendaselbe von den Koerpern sagen?

Mit diesen Bemerkungen bezieht sich Bayle auf den englischen Empirismus im allgemeinen und auf Lockes Lehre von den primären und sekundären Qualitäten im besonderen.

In seinem "Essay Concerning Human Understanding" (1690) begründet Locke vom Standpunkt des cartesischen Substanzen-Dualismus aus die Gewißheit unseres eigenen Daseins durch unmittelbare Anschauung ("intuition") und die Kenntnis des Daseins äußerer Gegenstände durch unmittelbare Empfindung oder Sinnlichkeit ("sensation"). Ihrer unabhängigen Existenz versichern wir uns mittels der aktuellen Wahrnehmung der Ideen (Vorstellungen), die sie durch Affektion in uns wirken. Zwar sei, was Descartes in vergleichbarer Weise über die "res cogitans" bzw. die "res extensa" behauptet, die subjektive Selbstgewißheit größer als das Wissen um die Objektivität der Außenwelt, dennoch sieht Locke keinen Grund, an ihrer Existenz zu zweifeln: "... I think nobody can, in earnest, be so sceptical as to be uncertain of the existence of those things which he sees and feels." Zudem, so wird versichert, garantiere uns Gott und das Vertrauen in unser sinnliches Vermögen ihr Dasein. Diese Garantie bleibe jedoch eine relative, da unser Wissen prinzipiell über unsere Sinnlichkeit nicht hinausgehen könne; einzige Ausnahme bilde die Existenz Gottes: "No existence of anything without us, but only God, can certainly be known further than our senses inform us."

Zur Grundlegung dieser Theorie unterscheidet Locke bekanntlich zwischen primären Qualitäten (Festigkeit, Ausdehnung, Gestalt, Zahl, Bewegung oder Ruhe), die den wahrnehmbaren Dingen selbst zukommen, und sekundären Qualitäten (Farben, Gerüchen, Geschmacksarten usw.), die der Subjektivität unserer Sinnlichkeit angehören, so daß die Körperwelt (an sich) aus den von uns gewußten, primären Qualitäten konstituiert ist. Diese Differenz zwischen Objektivität primärer und Subjektivität sekundärer Qualitäten wird von Berkeley zugunsten der Immateriellität der Außenwelt - wie Bayle sachlich andeutet (siehe oben) - aufgehoben. Das bei Locke durch die Objektivität der primären Qualitäten

beanspruchte Wissen um die Realität der äußereren Gegenstände als Materie findet sich bei Berkeley dadurch subjektiviert: "... there is not any other substance than spirit, or that which perceives."

Mit seinen "Principles" wendet sich Berkeley direkt gegen die Locksche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten. Seiner Theorie gemäß ist der Begriff einer nicht denkenden Substanz als Materie, die Ideen in uns wirkt, ein Widerspruch in sich selbst. Denn jede Idee sei letztlich nur Idee in einem vorstellenden Geiste, wenn sie das in uns erwirkte Abbild ("image") der Qualität eines wahrgenommenen äußeren Objektes sein soll. Was die primären Qualitäten angeht, so können diese wie die sekundären nichts anderes als Idee sein, gleich ob ich sie als Bild ("idea") oder Urbild ("archetyp") einer solchen wahrnehme oder vorstelle. Damit behauptet Berkeley aber nicht, was er letztlich theologisch begründet, die Irrealität der sinnlich erfahrbaren Welt, sondern argumentiert gegen den Lockeschen Begriff der Materie und gegen Descartes' Auffassung von der "res extensa". - Zwar geht auch Hume über diesen Vorstellungsscharakter der äußeren Gegenstände nicht hinaus, doch ist seiner Theorie nach trotz eines "sceptical doubt" weder die Existenz der "externen" noch die der "internen Welt" zu leugnen. Die empirische Realität der physischen Welt bewährt sich durch die Kohärenz unserer sinnlichen Wahrnehmungen im Glauben an die Beharrlichkeit und Interdependenz ihrer Objekte.

Vor dem Hintergrund des cartesischen Substanzen-Dualismus dürften diese Auseinandersetzungen um Lockes Lehre von den primären und sekundären Qualitäten in das schulphilosophische Verständnis der Begriffe "Idealismus" und "Egoismus" eingeflossen sein. Der Idealismus ist demnach - wie bereits angedeutet - diejenige Theorie, die sowohl die primären als auch die sekundären Qualitäten als bloße Vorstellungsinhalte des denkenden Subjekts versteht. Der Egoismus behauptet zudem, es existiere nur ein singuläres Subjekt aller Vorstellungen, Außenwelt und alter ego seien nichts als Vorstellung. Daß dieses Theorieverständnis in der Schulphilosophie mehr oder weniger durchgehend anzutreffen ist, läßt sich anhand der das Kantische Idealismus-Verständnis prägenden Diskussionen und Widerlegungen dieser Lehren nachweisen.

Neben Descartes und Berkeley ist die Leibniz-Wolffsche Schule eine Hauptquelle für Kants Auseinandersetzung mit dem Idealismus. Anders als die cartesische und berkeleysche Lehre, die Kant als metaphysische Idealismus-Theorien zu widerlegen beabsichtigt, kann Wolffs Idealismus-Kritik als eine Art Vorläufer der Kantischen Beschäftigung mit dem Problem der Außenweltextistenz angesehen werden. Leibniz hingegen spielt quellengeschichtlich für Kant eine geringe Rolle, obwohl in dessen "Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique, article Rorarius, sur le système de l'harmonie pretablie" von den inhaltlich nicht näher spezifizierten "plus grande Idealistes" die Rede ist. Im Gesamtzusammenhang seiner Theorie der

prästabilierten Harmonie argumentiert Leibniz hier gegen Bayle, der dieses System im besagten Artikel "Rorarius" kritisiert; eine für das Problem des metaphysischen Idealismus bei Kant entsprechende Relevanz ist hier nicht nachweisbar, auch wenn Leibniz in der "Monadologie" die Materie als "substantia extensa" beseitigt und ihre Existenz als wohlfundierten Sinnenschein auslegt. Die wahre Welt ist in dieser Konzeption nur die der Substanzen als Dinge an sich.

Wie die *Metaphysik Pölitz* beweist, war Kant mit Leibniz'schen Lehren durchaus vertraut. Unter dem Diktum: "Es muß der dogmatische Egoismus und Idealismus aus der Philosophie verbannt werden, weil er keinen Nutzen hat." heißt es dort:

Leibnitz war dem platonischen Idealismus zugethan. Er sagt: Die Welt ist ein Aggregat von Monaden, und ihre wesentliche Kraft ist die vis repraesentativa. Ich kann mir in den Substanzen keine andere Kraft als wesentlich vorstellen, als die denkende Kraft; alles übrige sind nur Modificationen. Die Vorstellung ist also das Einzige, was ich als ein Accidens absolut an den Substanzen erkennen kann. (AA XXVIII208f.).

Möglicherweise hätte Leibniz innerhalb der Klassifikation verschiedener Idealismus-Typen in der *Kritik der reinen Vernunft* eine größere Rolle gespielt, wäre Kant mit dessen nicht datierter Schrift "De modo distinguendi phaenomena realis ab imaginariis" in Berührung gekommen. Für Leibniz ist klar:

Es gibt [...] kein Argument, durch das sich mit absoluter Sicherheit beweisen ließe, daß Körper existieren, und Nichts hindert, daß bestimmte, wohlgeordnete Träume sich unserem Geist darbieten, die von uns für wahr gehalten werden und es vom Standpunkt der Praxis wegen ihrer durchgängigen Übereinstimmung auch sind.

Leibniz argumentiert an dieser Stelle vor dem Hintergrund seiner Monadenlehre gegen die Möglichkeit eines Beweises der Außenweltextenz. Da Kant diese Argumentationen nicht bekannt waren, ist auf Leibniz' Überlegungen nicht weiter einzugehen. Hinsichtlich des Idealismus-Problems übt die Monadenlehre auf Kant erst im nachhinein einen gewissen Einfluß aus, nämlich mittelbar über Wolffs Widerlegung des Idealismus durch seine Theorie der Naturatome. Diese Theorie steht in engem Zusammenhang mit der Leibniz'schen Lehre.

In der *Deutschen Metaphysik* teilt Wolff, was sich für den akademischen Sprachgebrauch in der deutschen Philosophie als historisch einflußreich herausstellen sollte, die "Welt-Weißheit" in zwei grundsätzliche Ausgangspositionen ein: in die skeptische und die dogmatische. Vertreter der erstenen ("Sceptici" oder "Zweifeler") nehmen nach Wolff keine Lehren an, sondern bezweifeln alles, um über einen Sachverhalt nicht vorschnell als wahr oder falsch zu urteilen und gegebenenfalls zu irren. Vertreter des zweiten Standpunktes hingegen verfügen über vielerlei Lehren, durch die sie alles erklären, "was ihnen im Leben vorkäme". Sie teilen sich ihrerseits in zwei

“verschiedene Secten” ein: in Dualisten und Monisten. Nach Wolff nehmen die Dualisten verschiedene “Arten der Dinge” an: sie halten Körper und Geist für wirkliche Entitäten, die unabhängig voneinander bestehen. Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, so wird kritisiert, könnten sie dabei jedoch nicht erklären. Die Monisten dagegen geben nur eine “Art der Dinge” zu; sie unterteilen sich wiederum in Idealisten und Materialisten, deren Lehrmeinungen Wolff am ausführlichsten bespricht.

Demnach geben Idealisten nur die Existenz von Geistern oder Dingen zu, die nicht aus Materie bestehen (“Leibnitzische Einheiten” oder Monaden). Sie halten die Welt und die Gegenstände in ihr für bloße Einbildungen der einfachen “Dinge” oder denkenden Substanzen und sehen sie als “regulierten Traum” an. “Körperliche” Dinge existieren nur in den Gedanken der Seele, die diese wie die leiblichen Begierden ohne äußeren Einfluß hervorbringt. Daher sei die Welt für die Idealisten nicht wirklich vorhanden. Dagegen gestehen die Materialisten nur den körperlichen Dingen Realität zu. Geist und Seele selbst seien körperliche Wesen, bestünden aber nicht für sich. Der Leib besitze zudem eine Kraft, die er unabhängig vom Einfluß der Seele verspürt und hervorbringt. - Die Probleme dieser Lehren liegen für Wolff in der Unfähigkeit des Idealisten, die Wirkungsweise der Seele beim Hervorbringen ihrer Gedanken zu erklären bzw. des Materialisten, die Einflußweise des Leibes auf unser vernünftiges Reden und freies Handeln darzulegen - philosophische Probleme also, die bis heute bestehen. Die “Secte” der Idealisten teilt Wolff schließlich in die der Egoisten, die sich selbst für das einzige reale Wesen halten, und in die der Pluralisten, die mehr als ein reales Wesen zugeben, ein. Aus diesen dichotomischen Unterteilungen läßt sich folgendes Schema erstellen:

Der Ausgangspunkt dieses Schemas mit der Gegenüberstellung Skeptiker - Dogmatiker ergibt sich für Wolff aus dem philosophischen Grundproblem der prästabilierten Harmonie. Wolff sieht sich in der Nachfolge Leibniz’ und beansprucht, die Frage nach der Gemeinschaft der Seele mit dem Leib für die zu beantworten, “welche sie nicht genau einsehen.” Zu diesem Zwecke entwickelt er die vorliegende Einteilung von Lehren, allerdings ohne die ursprüngliche Unterscheidung zwischen Skeptikern und Dogmatikern zu rechtfertigen. Sie beruht auf Deskription des, wie Wolff anscheinend meint, faktischen Vorkommnisses eben dieser Lehren, die namentlich nicht identifiziert werden. Dies zugestanden, stellt sich für die Entfaltung des Schemas dennoch die Frage nach einem Einteilungskriterium.

Über ein solches Kriterium scheint Wolff nicht zu verfügen. Allerdings fällt auf, daß innerhalb dieses Schemas, was auch äußerlich sichtbar ist, der Skeptiker

und der Egoist Vertreter "extremer" Positionen sind. Lehnt der Skeptiker nach Wolff aufgrund eines prinzipiellen Zweifels an der Möglichkeit sicherer Erkenntnis jegliche Lehren ab, so versteift sich der Egoist auf die Behauptung, es existiere nur eine denkende Substanz als das singuläre Subjekt aller Vorstellungen. Zwischen diesen Positionen siedelt sich eine Bandbreite gängiger philosophischer Theorien an. Grundzug dieser Theorien ist nach der Wolffschen Untergliederung eine dogmatische Lehrhaftigkeit, der ausgehend vom Dogmatismus jeweils ein Pendant gegenüber steht. Entscheidend ist hierbei die Unterteilung des Dogmatismus in den Substanzen-Dualismus und den Substanzen-Monismus, über die sich, wie schon die Darlegungen zum Britischen Empirismus zeigten, Idealismus und Egoismus definieren lassen. Idealismus und Egoismus sind in den Augen Wolffs nichts anderes als Spezifikationen eines dogmatischen Monismus, der als idealistische Lehre die Irrealität der Außenwelt behauptet bzw. als weitere Spezifikation dieser Lehre, als Egoismus, nur einem singulären Subjekt aller Vorstellungen Existenz zugesteht. Die Struktur einer solchen Einteilung muß sich letztlich als statisch erweisen. Sie wird schließlich von Kant durchbrochen.

Obgleich Kant die Terminologie Wolffs aufnimmt, so deutet er sie doch, was im weiteren zu sehen sein wird, entscheidend um. Dies gilt zunächst für den transzentalen Idealismus selbst, der im Wolffschen Schema, das den Idealismus als einen dogmatischen Monismus ausweist, kaum unterzubringen sein dürfte. Aber auch die Lehre des skeptischen oder problematischen Idealismus, die Kant in seiner kritischen Philosophie als Außenweltskeptizismus zu widerlegen beansprucht, findet keine systematische Stelle in dieser Skala. Kant versteht sie als eine dualistische Lehrmeinung, wonach wir uns allein der Existenz der "res cogitans" gewiß sein können, das Dasein der "res extensa" aber bezweifeln müssen. Allenfalls der dogmatische Idealismus, der dem Kantschen Verständnis nach die Existenz der Außenwelt leugnet, nähert sich der Wolffschen Definition des Idealismus an. Zum einen tritt damit die historische Sonderstellung zutage, die Kants eigene Theorie vor dem Hintergrund der von Wolff systematisierten Theorienvielfalt, in die der transzendentale Idealismus nicht integriert werden kann, einnimmt. Dies wird im folgenden noch deutlicher werden. Zum anderen bleibt Kant von Wolff aber auch nicht unbeeinflußt. Das gilt nicht nur für die Aufnahme philosophischer Terminologie, sondern in besonderem Maße für die von Wolff durchgeführten Idealismus- bzw. Egoismus-Widerlegungen. Diese zeigen sowohl bei dessen Schülern als auch bei dessen Gegnern bis hin zu Kant ihre Spätwirkungen. - Wie Wolff den Idealismus und Egoismus in seinem Werk weiterhin bestimmt und wie er ihre Widerlegungen ausführt, soll daher nun mit Blick auf Kant erörtert werden.

Sowohl in seiner *Psychologia Rationalis* von 1740 als auch in seiner *Theologia Naturalis* von 1741 charakterisiert Wolff die Lehren der Skeptiker, Dogmatiker, etc. wie in der *Deutschen Metaphysik*. Auffallend in diesen Werken ist sein

besonders großes Interesse für die Idealisten und Egoisten. Dabei kristallisiert sich insgesamt - was sich nach Wolff fortsetzt - eine Zweidimensionalität des Problems heraus. Nicht nur als eine erkenntnistheoretische Torheit werden Idealismus und Egoismus betrachtet, sondern auch als für Religion und menschliche Freiheit bedrohliche Lehren.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht "... thun die Idealisten den natuerlichen Wissenschaften keinen Eintrag...", denn sie leugnen "... die wuerkliche Gegenwart der Welt außer der Seele..." Wolff bezeichnet sie als eine "gefaehrliche Secte", die zu widerlegen sei, wie dies schon der Engländer Robertus Green in seiner "Physik" durchföhre. An dieser prinzipiell negativen Einstellung zu den Idealisten hält Wolff in seinem gesamten Werk fest, auch wenn er ihre Argumentation durchaus ernst nimmt. Ihr entgegen setzt er seine an Leibniz Theorie der prästabilierten Harmonie anknüpfende Seelenlehre. Dieser Lehre nach spricht die Tatsache, daß die Seele die Welt vorstellen kann, und zwar im Sinne eines Urbild-Abbild-Verhältnisses, für die grundsätzliche Ähnlichkeit zwischen den Vorstellungen von und den Dingen in der Welt. Was in den Sinnen vorgestellt wird, werde in der Zeit vorgestellt, denn sie sei die Ordnung der Dinge, die sich in der Welt ereignen oder verändern. Und da die Seele die Welt so vorstelle, wie sie ist, stelle sie diese in der Zeit vor. Daher finden gemäß Wolff reale Veränderungen und die Vorstellung dieser Veränderungen durch die Seele zugleich statt, ohne daß der Leib auf die Seele Einfluß nähme. Aus diesem Grund würde die Seele die Welt auch vorstellen, wenn diese gar nicht vorhanden wäre, was bereits Descartes und vor diesem die Idealisten erkannt hätten. - Mit dieser hypothesenbelasteten Argumentation stößt Wolff auf das philosophische Kardinalproblem seiner Zeit, auf die Frage nach dem Zusammenhang von Veränderungen in Leib und Seele. Diese Frage beantwortet er im Anschluß an Leibniz mit der Lehre von der "vorherbestimmten Harmonie oder Übereinstimmung" zwischen Leib und Seele, wonach Veränderungen in Leib oder Seele in diesen selbst und nicht in wechselseitiger Einwirkung gründen.

So läßt sich verstehen, warum Wolff annimmt, die Seele würde die Welt auch unabhängig von deren Existenz vorstellen. Da die Seele alle ihre Vorstellungen aus sich selbst hervorbringt, bedarf sie keiner mit ihr in einem Ursache-Wirkungs-Verhältnis stehenden Außenwelt. Nur in dieser Hinsicht nähert sich Wolff der cartesischen Lehre von der Autonomie der "res cogitans" an: die Seele ist eine vom Körperlichen unabhängige Substanz. Daß es die Welt dennoch gibt, verbürgt gemäß Wolff die von Gott etablierte Harmonie zwischen dem Körperlichen und den denkenden Wesen. Zwar führt auch Descartes die Gewißheit des Daseins der Außenwelt letztlich auf Gott zurück, erkenntnistheoretisch bleibt in seiner Lehre jedoch der Zweifel an ihrer Realität möglich. Wolffs eigene Theorie fällt unter einen von Descartes abweichenden Dualismus, der, wie sich noch zeigen soll, neben der autonomen Seele die Körperwelt durch notwendige Aggregation von

Naturatomen zusammensetzt. Diese, dann von Gott garantierte Existenz der Welt leugnen die Idealisten, deren Lehre Wolff von seinem Standpunkt aus bekämpft. Die Unhaltbarkeit der idealistischen Konzeption sucht er anhand verschiedener Gegenargumente und Widerlegungen deutlich zu machen.

In den Anmerkungen zur *Deutschen Metaphysik* kennzeichnet Wolff die Strategie, mit der die Idealisten widerlegt werden sollen:

Zu dem hat man bey einer Secte viel gewonnen, wenn sie mit einem in einigen Wahrheiten einig seyn muß, weil man sie wegen der Verknuepfung der Wahrheiten miteinander als Gruende gebrauchen kan, sie ihres Irrthums zu ueberfuehren.

Eine solche Vorgehensweise versucht, Gemeinsamkeiten mit der zu widerlegenden Position aufzufinden, so daß sich durch den Aufweis etwa von falschen Schlußfolgerungen der konkurrierenden Position aus diesen Gemeinsamkeiten deren Widerlegung ergibt. Dies wird in der *Deutschen Logik* unter dem Titel "Wie man einen widerlegen soll" näher erläutert. Im wesentlichen lassen sich nach Wolff bei einer Widerlegung zwei Beweisstrategien verfolgen. Entweder werde - beispielsweise durch einen indirekten Beweis - die Unrichtigkeit angenommener Gründe oder Schlüsse für etwas nachgewiesen, oder man beweise die Widersprüchlichkeit eines hypothetisch als wahr vorausgesetzten Satzes, woraus dann andere wahre Sätze folgen sollen. Dieses Verfahren ist in Wolffs Widerlegung der Idealisten bzw. Egoisten nur zum Teil wiederzuerkennen. Zwar benennt er zu Beginn seiner Argumentation gegen den Idealismus in der *Deutschen Metaphysik* noch einmal die Thesen dieser Lehre, doch geht er an dieser Stelle letztendlich vom Standpunkt des Egoismus aus: Aufgrund der Fähigkeit, sich auch andere Seelen als die seinige vorstellen zu können, so lautet sein Argument, müsse der Egoist auch die Existenzmöglichkeit anderer Seelen, die sich ihrerseits die Welt vorstellen, einräumen. Also sei es falsch, daß nur eine denkende Seele existieren könne. Wolff geht hier davon aus, daß der Schluß des Egoisten auf die Singularität seiner Existenz die nicht gerechtfertigte Annahme der Privilegierung seines Vorstellungsvermögens voraussetzt. Dieser Kritik, die auch Crusius äußern wird, ist zuzustimmen; doch bleibt Wolff seinerseits den Beweis für die Unmöglichkeit dieser Privilegierung, das heißt für die Möglichkeit der Existenz "anderer Seelen" schuldig. So kann diese Argumentation Wolffs weder als Beweis für die Realität der Außenwelt (Widerlegung des Idealisten) noch als Beweis für die Existenz "anderer Seelen" (Widerlegung der Egoisten) gelten, lediglich die Denkmöglichkeit ihrer Existenz ergibt sich.

Der eigentliche Daseinsgrund von Seele und Welt ist für Wolff, und hiermit wird er seiner Lehre von der prästabilierten Harmonie gerecht, Gott. Die Existenz Gottes als eines notwendigen Wesens sucht er dabei durch das Prinzip des zureichenden Grundes zu beweisen, indem er vom äußeren Grund für die Existenz von etwas auf die Existenz eines notwendigen Wesens (Gott) schließt, weil diesem kein äußerer, sondern nur ein innerer Grund seiner Selbständigkeit zukomme. Die

Details dieses Beweises sind für die Idealismus-Problematik nicht von Interesse. Entscheidend für den Beweis der Außenweltextistenz ist nach Wolff aber, daß Gott als selbständiges Wesen von Seele und Welt als kontingente Wesen verschieden sei. Doch schränkt er ein, es sei

... nicht zu leugnen, daß in diesem Beweise vorausgesetzt wird, die Welt sey wuerklich ausser unserer Seele vorhanden, und bestehe nicht bloß durch ihre Gedancken: Welches die meisten zugeben.

Um auch die Idealisten, die die Verschiedenheit von Seele und Welt leugnen, von der Existenz der Außenwelt zu überzeugen, führt Wolff zu deren Widerlegung einen weiteren Beweis: Die ontologische Kontingenz von Seele und Welt schließe, so der Gedanke, die Existenzmöglichkeit anderer Seelen und Welten ein. Darum könne der zureichende Grund für deren Dasein nur in einem anderen, nämlich im selbständigen Wesen liegen, weshalb sie voneinander verschieden seien. Diesen Überlegungen vorauszusetzen ist die uneingeschränkte Gültigkeit des Prinzips des zureichenden Grundes, durch das Wolff nicht nur die Existenz eines notwendigen Wesens, sondern auch die Verschiedenheit von Seele und Welt zu beweisen glaubt. Sein Argument setzt sich dabei aus einer Reihe von Einzelschritten zusammen, die mit seiner Seelenlehre in enger Verbindung stehen. Für den Idealisten liegt demnach der Grund der Welt im Wesen der Seele. Wolff selbst hingegen identifiziert das Wesen der Seele mit deren Vorstellungskraft, durch die diese Vorstellungen und deren Ordnung überhaupt hervorbringt. Auch könne sie verschiedene Welten vorstellen. Der zureichende Grund für die Existenz der Seele und ihre Vorstellungen sei jedoch nicht in der Seele selbst zu suchen, sondern in Gott, da die Seele als ein kontingentes Wesen nicht selbst Träger ihres eigenen Wesensgrundes sein könne.

Die hierdurch hergestellte Verschiedenheit von Grund und Begründetem überträgt Wolff auf das Verhältnis von Seele und Welt. Prämisse seiner Widerlegung des Idealismus ist, daß die Existenz der Welt nicht auf die Existenz eines kontingenten Wesens, der Seele, zurückgeführt werden kann, was der Idealismus behauptet. Wie die Seele, so liege der Realitätsgrund der Welt in Gott, auch wenn diese durch die Seele vorgestellt wird. Die Zusammenstimmung von Seele und Welt garantire dabei die von Gott eingerichtete prästabilisierte Harmonie. Die universale Gültigkeit des Prinzips des zureichenden Grundes verbiete es daher, wie der Idealismus die Wirklichkeit der Körperwelt zu bestreiten.

Wolff beansprucht, mit diesem Beweis den "Knoten der Idealisten" gelöst und die Ursachen des Zweifels an der "Existenz der Körper" ausgeräumt zu haben. Der für die Widerlegung des Idealismus zu erbringende Nachweis der Verschiedenheit von Seele und Welt gelingt ihm aber auch unter Voraussetzung der Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund nicht. Denn ist die Seele im substanzen-dualistischen Sinne ein von der Welt unabhängiges Wesen - sie würde gemäß

Wolff die Welt auch vorstellen, wenn diese nicht real wäre -, dürfte sie als solche nichts vom Existenzgrund der Welt selbst wissen. Wolff gibt ihn aber mit Gott an und setzt zum Beweis der Existenz der Welt, also ihrer Verschiedenheit von der Seele, diese selbst schon voraus, was einem Zirkel im Beweis gleichkommt. Die Gewißheit von der Existenz der Welt hat in der Lehre von der prästabilierten Harmonie die theologisch-metaphysische Prämisse, daß Gott dem Menschen diese Kenntnis vor aller Erfahrung eingerichtet hat. Eine immanente Widerlegung des Idealismus läßt diese Theorie also auch unter Voraussetzung ihrer eigenen Gültigkeit nicht zu.

Neben der erkenntnistheoretischen kommt eine religiöse Dimension der Idealismus-Problematik zum Vorschein, wenn Wolff die Überlegenheit göttlicher Schöpfermacht gegenüber der Argumentation der Idealisten herausstellt. In der *Theologia Naturalis*, wo dieser Gedanke verfolgt wird, definiert er die Idealisten zunächst wie in der *Deutschen Metaphysik*: "Idealistae equidem negant realem mundi corporum existentiam, idealem tamen in animabus nostris concedunt (§.36. Psych. rat.)." Neu gegenüber der *Deutschen Metaphysik* ist innerhalb dieser Erörterungen die Bestimmung des Verhältnisses der Idealisten zu Gott. Zwar reduzieren diese die Realität der Welt auf ihr Vorgestelltsein durch die Seele, die Existenz der Seele selbst werde von ihnen aber nicht geleugnet. Aufgrund dessen müsse ein Idealist auch die Existenz Gottes als Schöpfer der Seelen zugestehen: "Etenim Idealista admittit animarum nostrum (§.36. Psych. rat.) & Dei existentiam (§.627.)." Wolff spricht Idealisten wie Egoisten von Irreligiosität und Atheismus frei; dabei macht er sich dieses Zugeständnis der Existenz Gottes zunutze, um gegen ihre Lehren die Existenz der Körperwelt zu beweisen. Auf der Grundlage seiner Atomtheorie führt er nun in der *Theologia Rationalis* eine naturphilosophisch-theologische Argumentation vor, die die Frage nach der Möglichkeit räumlicher Ausdehnung beantworten soll. Räumliche Ausdehnung ist der Wolfschen Theorie nach bedingt durch die Formation sogenannter Naturatome, die an sich weder räumlich noch ausgedehnt sind. Durch Aggregation einfacher Elemente komme Ausdehnung zustande, indem diese die unräumlichen und unausgedehnten Grundsubstanzen des Zusammengesetzten bilden. Da das Dasein einfacher Substanzen in göttlicher Schöpfermacht gründe, müsse, so Wolff, auch die ausgedehnte Körperwelt als deren Aggregation wirklich existieren, so daß der Idealist, ohne die Existenz Gottes zu verneinen, ihre Realität nicht leugnen könne. Weil nun der Idealist wie der Egoist die Existenz Gottes nicht bestreitet, komme er auch nicht umhin, die Existenz der Außenwelt zuzugeben.

Auch diese naturphilosophisch begründete Widerlegung des Idealismus beruht letztlich auf metaphysisch-theologischen Prämissen, der christlichen Schöpfungslehre zum einen und der Annahme der naturomatistischen Struktur der Körperwelt zum anderen. Eine immanente Widerlegung des Idealismus ist auch mit diesen Überlegungen nicht erreicht. Wolff kann seine Beweisführungen gegen

den Idealismus daher nur unter der Voraussetzung der Gültigkeit seiner eigenen Lehre zusammenfassen in dem Diktum: "Idealismus falsa hypothesis est."

Die Bemühungen Wolffs um die Abwehr von Idealismus und Egoismus dürften hiermit deutlich geworden sein. Weniger die Gültigkeit oder Ungültigkeit der einzelnen Beweise gegen diese Lehren als vielmehr die Tatsache, daß er sich überhaupt intensiv um deren Widerlegung bemüht, ist als ein erstes Ergebnis dieser Untersuchungen festzuhalten. Wundts Bewertung, Wolff verhalte sich gegenüber Idealismus und Realismus neutral, ist daher zurückzuweisen. Wolff stellt sich in seinem Gesamtwerk stets als ein vehementer Gegner des Idealismus und Egoismus dar. Die Einordnung dieser Lehren in einen systematischen Zusammenhang vielfältiger Theorien erwächst dabei wohl aus einem Gesamtüberblick über die Philosophie seiner Zeit. Leider versäumt es Wolff, die in seiner Skala aufgeführten Theorien auch zu identifizieren. Dessen ungeachtet bezieht er eindeutig Stellung und lehnt als Anhänger Leibniz' und Gegner Descartes' ausgehend vom Substanzen-Dualismus cartesischer Prägung die Lehre des Idealismus wie des Egoismus ab. Um so überraschender ist es, daß der Vorwurf des Idealismus gegen ihn selbst erhoben wird. Aus dem Kreise seiner Schüler tritt Daniel Strähler mit seiner "Prüfung der Vernünftigen Gedanken Wolffs von Gott, der Welt usw." (1723) hervor. Darin kritisiert dieser die von Wolff behauptete Universalität des Satzes vom zureichenden Grund und wirft ihm die Auflösung der Welt in bloße Vorstellungen und die Bedrohung menschlicher Freiheit ("Spinozismus") vor. Dem schließt sich auch Lange in seiner generellen Kritik an Descartes, Spinoza, den Idealisten und Leibniz an. Wolff übergehe in der Definition der Seele den menschlichen Willen, wodurch Freiheit aufgehoben und ferner sein Idealismus offenkundig werde. Auch lehne er solide Gottesbeweise zugunsten von Spinozismus und Idealismus ab. Gegen diese Vorwürfe verfaßt Wolff eine Reihe von Gegenschriften. Daß die Philosophie Wolffs, wie die Schulphilosophie insgesamt, durch die Ablehnung der uneingeschränkten Gültigkeit ihrer Hauptsätze wie des Satzes vom zureichenden Grund und des Satzes vom Widerspruch ihre prinzipientheoretische Basis verliert - dieser Nachweis ist nicht zuletzt das Anliegen des kritischen Kant -, liegt auf der Hand. Wolffs Lehre selbst ist deswegen aber nicht als Idealismus zu klassifizieren, wenn unter Idealismus die Infragestellung der Realität der Außenwelt verstanden wird, um die es in dieser Untersuchung geht. Wolff konzipiert die Seele als eine für sich existierende denkende Substanz, die mit der Welt durch eine gottgefügte, prästabilisierte Harmonie in Verbindung steht, was für seine Lehre eher die Bezeichnung Dualismus rechtfertigt. Allerdings fällt dieser Dualismus-Typus aus dem Schema der *Deutschen Metaphysik* heraus, da Wolff sich dort auf die von ihm kritisierte originäre Lehre Descartes' bezieht. Der Wolffsche Dualismus unterscheidet sich insofern vom cartesischen, als er - zumindest dem Anspruch nach - trotz der Autonomie der denkenden Seelensubstanz keinen Platz für die

Idealisierung der Körperwelt lässt. Für Descartes hingegen ist nach Kantischer Interpretation der Dualismus von "res cogitans" und "res extensa" eigentlicher Grund der Möglichkeit, die Existenz der Außenwelt bezweifeln zu können.

Die bis hierher dargestellten Zusammenhänge unterstreichen die große Bedeutsamkeit, die die vorkantische Philosophie seit Descartes der Idealismus-Problematik einräumt. Inwiefern Kants Idealismus-Verständnis davon unmittelbar beeinflußt ist, läßt sich nur schwer ermitteln. Die namentliche Benennung von Wolff und Leibniz an einschlägigen Stellen im Kantischen Werk kann aber als Beleg für eine inhaltliche Auseinandersetzung mit konkreten schulphilosophischen Positionen gewertet werden. Welche Werke der Schulphilosophie Kant intensiv gelesen und rezipiert hat, steht bis heute noch nicht mit letzter Sicherheit fest. Begriffsgeschichtliche Untersuchungen hierzu belegen aber die These einer direkten Rezeption schulphilosophischer Theorien und Begriffe von seiten Kants. Exemplarisch läßt sich diesbezüglich der historische Hintergrund für die Begriffe "transzental", "subjektiv", "objektiv", "Analytik", "Dialektik" etc. ausleuchten.

Für den in Kants Philosophie zentralen Terminus "Idealismus" steht eine vergleichbare Untersuchung erstaunlicherweise noch aus. Hier ist Descartes' "subjektive Wende" als die historische Wurzel des Idealismus-Problems zu nennen, auch wenn der Begriff "Idealismus" in seinem Werk nicht vorkommt. Wie bereits skizziert, entwickelt in nachcartesischer Zeit der Britische Empirismus auf der Folie des cartesischen Substanzen-Dualismus eigenständige Positionen, die wie etwa Berkeleys Prinzip des "esse est percipi" als idealistisch zu bezeichnen sind. In diesem Umkreis dürfte, möglicherweise angestoßen durch die Verwendung von "idea" durch Locke, der Begriff "Idealismus" Einzug in die philosophisch-akademische Terminologie gehalten haben. Das als Substanz existierende Ich wird hierbei als geistiger Träger von durch Erfahrung gewirkten Ideen aufgefaßt. In der Weiterentwicklung dieses Gedankens werden ihm geistige Vermögen wie Vorstellungs- und Einbildungskraft zugeschrieben, so daß erklärt werden kann, wie das Ich Gegenstände auch ohne deren raum-zeitliche Gegenwart im Geiste präsent haben kann - so zum Beispiel bei Hume. Als ein erkenntnistheoretisches Problem bleibt indessen die Frage virulent, wie das denkende Subjekt neben dem Bewußtsein seines Daseins Gewißheit von der Existenz dessen haben kann, was es als empirisch gewirkte Idee im Geiste vorstellt. Denn nach Descartes, dessen ontologischer Dualismus hier die einflußreiche zeitgenössische Erklärungsgrundlage bildet, unterliegt die Existenz des empirisch Erkannten einem prinzipiellen Zweifel. Wie Descartes und der Britische Empirismus, so führt auch die Schulphilosophie zur Lösung dieses epistemologischen Kardinalproblems der Verbindbarkeit distinkter Substanzen metaphysisch-theologische Argumente ein. - Eine neue, transzentalphilosophische Antwort auf die Frage nach der Existenz der

Außenwelt findet erst der kritische Kant, und zwar ohne auf metaphysische Prämissen zurückzugreifen. Anders als in den Vorgängertheorien, die den Realismus zumeist ignorieren, ist als ein philosophiegeschichtliches Novum in der Kantischen Lehre die Kombination von (transzendentalem) Idealismus und (empirischem) Realismus anzutreffen.

Diese im einzelnen schwer zu übersehenden vorkantischen Entwicklungen schlagen sich in den Wolffschen Schriften nieder und färben auf den kritischen Kant ab. Dieser stößt bereits in seiner vorkritischen Phase durch die Rezeption schulphilosophischer Positionen auf eine historisch vorgeprägte Konzeption des Idealismus. Daß er, was den Idealismus betrifft, vor allem von den Schilderungen Wolffs und seiner Schule beeinflußt ist, verdeutlichen unter anderem seine Ausführungen zum „Satz der Aufeinanderfolge“ in der *Nova Dilucidatio* (1755). Diesem Satz nach soll eine einfache, von jeder äußeren „Verknüpfung“ freie Substanz an sich völlig unveränderlich sein, so daß äußere Veränderungen in der Körperwelt die inneren Veränderungen einer Substanz bedingen und die Existenz der Außenwelt beweisen. Mit dieser Substanzen-Lehre befindet sich der vorkritische Kant auf der Höhe der Diskussion seiner Zeit. Daß er aktiv an ihr teilnimmt, unterstreicht der Verweis auf die seinen Beweisen widersprechende Wolffsche Philosophie: „Freilich kenne ich ihre Beweisgründe zur Genüge, aber ich habe mich nicht weniger davon überzeugt, wie unfruchtbar sie sind.“ Wenige Zeilen darauf erklärt Kant die philosophischen Schutzvorrichtungen gegen die Idealisten - damit wird er sich auf Wolffs Widerlegungen des Idealismus beziehen - für nur auf Wahrscheinlichkeit beruhend, seinen „Satz der Aufeinanderfolge“ hält er hingegen für einen genugtuenden Beweis für das „wirkliche Dasein der Körper“.

Neben der sachlichen Nähe zur schulphilosophischen Idealismus-Diskussion belegen sowohl die theoretische Problematisierung des metaphysischen Idealismus als auch die Systematik der *Kritik der reinen Vernunft* Kants Aufnahme Wolffscher Terminologie der *Deutschen Metaphysik*. Der seit der Antike auftretende Entgegensetzungstopos von Skeptizismus und Dogmatismus ist wie für Wolff so auch für Kant ein philosophisches Grundmuster. Kants Verwendung dieser sich inhaltlich ausschließenden Lehrbegriffe - zum Beispiel in der transzentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* - dürfte kein begriffsgeschichtlicher Zufall sein, sondern unmittelbar auf das Wolffsche Schema der *Deutschen Metaphysik* zurückgehen. Der Kantischen Auffassung nach stellen Dogmatismus und Skeptizismus zwei zu überwindende Positionen der *metaphysica generalis* dar. Als Dogmatismus herrsche diese in der Philosophie despottisch durch doktrinären Monismus, als Skeptizismus lasse sie der bodenlosen Anarchie freien Raum (AIX). In Vorrede, Einleitung und transzentaler Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* tritt diese Sichtweise an vielen Stellen hervor. Wolff wird dabei, was dieser als kritische Charakterisierung ablehnen würde, als der größte „unter allen

dogmatischen Philosophen” (BXXXVI) bezeichnet, eine Kennzeichnung, die Kant in der Regel für die Begriffsphilosophie der “Schule” verwendet.

Am deutlichsten tritt die Aufnahme Wolffscher Begrifflichkeit innerhalb der Kantischen Idealismus-Kritik, die den dogmatischen vom skeptischen Idealismus unterscheidet, zutage. Mit dieser Klassifizierung hat sich Kant vom Wolffschen Verständnis von Dogmatismus und Skeptizismus aber bereits entfernt. Nach Wolff bilden diese beiden Positionen philosophische Grundtypen und sind keine Sonderformen des Idealismus, der sich seinem Schema gemäß in Pluralismus und Egoismus unterteilt. Die Kantische Bestimmung des Idealismus anhand der Begrifflichkeit der Schulmetaphysik rechtfertigt für den skeptischen und dogmatischen Idealismus insofern den hier gewählten Oberbegriff “metaphysischer Idealismus”. Vor allem aber ist es die transzendentale Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant die von Wolff eingeführte Gegenüberstellung von Skeptizismus und Dogmatismus systematisch in seine Metaphysikkritik einbaut. So sehe sich die menschliche Vernunft in ihrer natürlichen Antithetik “skeptischer Hoffnungslosigkeit” oder “dogmatischem Trotz” ausgesetzt (B434). Die Denkungsart des Dogmatismus wird in der Antinomie der reinen Vernunft der Thesis, die des Empirismus bzw. Skeptizismus der Antithesis zugeordnet (B494–496), wobei an späterer Stelle der empirische auch als skeptischer Idealismus bezeichnet wird (B519). Dieser Dualismus von Dogmatismus und Skeptizismus tritt letztendlich auch in der transzendentalen Methodenlehre auf, wo er ein anfängliches bzw. fortgeschrittenes Entwicklungsstadium der menschlichen Vernunft bezeichnet (B786ff.). - Der begriffliche Rahmen, in dem sich Kant hier insgesamt bewegt, orientiert sich trotz Bedeutungsverschiebungen an der Terminologie des Wolffschen Schemas. Der schulphilosophische Einfluß auf Kant ist jedoch nicht einseitig und unmittelbar, er wird ergänzt durch Kants Auseinandersetzung mit Wolff-Schülern und -Gegnern. Eine Betrachtung dieser Beziehungen kann, was den Idealismus angeht, die Einflußlinien jedoch nur teilweise nachzeichnen.

Berühmt ist Kants Rezeption der Baumgartenschen *Metaphysica*. Wie nicht anders zu erwarten, werden Idealismus und Egoismus auch in diesem philosophischen Standardkompendium des 18. Jahrhunderts besprochen. Mit seinen Definitionen von “Idealista” und “Egoista” befindet sich Baumgarten dabei sowohl begrifflich als auch inhaltlich in der von Wolff vorgeprägten Tradition. Über einige Kurzbemerkungen hinaus setzt sich der Wolff-Schüler mit den Lehren des Idealismus und Egoismus jedoch nicht auseinander. Das steht auch nicht zu erwarten, da Baumgarten seine *Metaphysica* als ein Lehrbuch und seine Ausführungen in Definitionsform abfaßt. Konsultiert man die entsprechenden Paragraphen in Kants Handexemplar der *Metaphysica*, so sind dort keine handschriftlichen Anmerkungen zum Idealismus und Egoismus zu finden.

Ganz ohne Einfluß auf Kant dürften Baumgartens Schilderungen des

Idealismus und Egoismus dennoch nicht geblieben sein. In seinen Metaphysik-Vorlesungen, in denen Kant Baumgartens *Metaphysica* in kanonischer Interpretation vorzutragen pflegte, sind entsprechende Ausführungen zu diesen Theorien anzutreffen. Zu §438 der *Metaphysica*, wo Baumgarten den “mundus egoisticus” vom “mundus idealisticus” unterscheidet und gleichermaßen als unvollkommen kritisiert, kommentiert Kant in der *Metaphysik Herder*:

Die Idealistische Welt ist doch vollkommer als die Egoistische Welt, weil bei dieser immer noch mehr möglich sind. Allein die Unvollkommenheit der idealistischen Welt zu beweisen, ist schwerer, weil die Körper an sich keine Vollkommenheiten haben, als in so fern sie sich auf Geister beziehen. (AA XXVIII50).

Zu Baumgartens Definitionen von Idealismus und Egoismus heißt es zuvor:

Ein Egoist denkt, daß ich, der da denkt, das einzige einfache Wesen ist, ohne nexus mit anderen. Idealist, daß es blos eine Geisterwelt gäbe. Ursprung des Idealismus, die Wahrheit daß der Körper ohne Gedanken keine Welt ausmacht. So hat der Bischoff Berkley in der Abhandlung Vom Nutzen des Theerwaßers vor unsern Körper, gezweifelt, ob es gar Körper gebe. ... Es ist thöricht, ihm den Beweß der Prügel zu recommandiren, weil er auch die vor lebhaften Erscheinungen in sich halten möchte. (AA XXVIII42).

Stumpf bleibt nach Kant aber auch eine *Widerlegung des Idealismus*, die sich, dies mag ein unmittelbarer Bezug auf Wolffs theologisch-metaphysische Idealismus-Widerlegung der *Theologia Naturalis* sein, auf Gottes “Wahrheit, Weisheit [und] Güte” (AA XXVIII43) beruft. Widerlegt werden könne der Idealismus, von dem aus es “der kleinste Schritt” zum Egoismus sei, allein durch Sachargumentation. In seinen Metaphysik-Vorlesungen verfügt Kant also über ein weitaus differenzierteres Bild von Idealismus und Egoismus als Baumgarten, dessen *Metaphysica* er diesen Vorlesungen zugrunde legt. Deutlich wird dies auch in der *Metaphysik Pölitz*, in der Kant den dogmatischen Egoismus, der die Existenz nur einer Substanz zugebe, in Anlehnung an Spinozas Metaphysik der einen Substanz als “Spinozismus” bezeichnet. Dogmatischer Idealismus sei der von Leibniz vertretene “platonische Idealismus” (AA XXVIII207). Kant nimmt diese nicht detailliert ausgeführte Typologisierung des Egoismus und Idealismus, die in abgewandelter Form in der *Kritik der reinen Vernunft* wiederbegegnen wird, nicht von Baumgarten auf, sondern entwickelt sie eigenständig. Zwar stößt er im kanonischen Durchgang der *Metaphysica* auf diese Theorien, nachhaltig beeinflußt hat Baumgarten sein Idealismus-Verständnis aber wohl nicht, zumal dieser keine Idealismus- oder Egoismus-Widerlegungen durchführt.

Hinlänglich bekannt ist des weiteren die Bedeutung Crusius' für Kants empirische Psychologie. Als Gegner Wolffs beteiligt sich dieser an der Diskussion des Idealismus - was im 18. Jahrhundert zum Bestandteil fast eines jeden philosophischen Lehrbuchs wird - und legt eine eigenständige Widerlegung des Idealismus vor. Diese Widerlegung nennt er einen Beweis dafür,

... daß die Empfindungen auch ein existierendes Objekt haben, d.i. daß, wenn wir empfinden, auch außerhalb der Empfindungs-Idee ein existierendes Ding vorhanden sey, von welchem in der Empfindungs-Idee etwas vorgestellt wird.

Ausgangspunkt seiner Argumentation ist das cartesische Theorem der Unbezahlbarkeit von Bewußtseinszuständen. Von diesen unterscheidet er die äußerer Empfindungen:

Was die äußerer Empfindungen angelangt, so haben wir dabey die Idealisten zu Gegnern, unter denen einige nur Geister, aber keine Materie glauben, andere aber auf die Bahn gebracht haben, es könne nur iedweder davon gewiß seyn, daß er selbst sey, nicht aber, ob es auch andere Leute gebe.

Eine terminologische Unterscheidung zwischen Idealisten und Egoisten, deren Position seiner Meinung nach niemand ernsthaft vertreten, sondern nur als eine philosophische Methode auffassen könne, nimmt Crusius also nicht explizit vor. Von den äußerer Objekten meiner Vorstellungen müsse nun, wolle man nicht grundlos parteiisch urteilen, wie von den inneren Objekten des Bewußtseins die Existenz zugegeben werden. Nach Crusius macht sich der Idealist folglich der ungerechtfertigten Parteinahme schuldig, wenn er allein das subjektive Bewußtsein von Vorstellungen für unbestreitbar hält. Da der Idealismus, dessen Widerlegung Crusius hier mit der Widerlegung des Egoismus verbindet, die Existenz der Außenwelt bestreitet, dürfe er des weiteren aufgrund der behaupteten Singularität seiner Existenz weder in einen philosophischen Diskurs eintreten noch dürfe er überhaupt Gefühlsregungen zeigen. Im übrigen sei die "Gewißheit äußerer Objekte" von Gott in unserer Seele eingerichtet, weshalb ihre Existenz für uns unstrittig sei. Diese Gewißheit sei Ausdruck göttlicher Vollkommenheit und manifestiere sich durch das Dasein von Materie und Mitmenschen in der Welt; die Idealisten leugneten die Existenz der Materie und verschlossen sich daher Gott. Mit dieser theologisch motivierten Kritik setzt Crusius den Idealismus, wie zuvor schon den Skeptizismus, mit Gottlosigkeit oder "Ungerechtigkeit" gegenüber Gott gleich.

Diesen theologischen Argumentationen gegen den Idealismus schickt Crusius Überlegungen zur Möglichkeit philosophischer "Gewißheit" voraus. Durch die Bestimmung dieses zentralen Begriffs soll der Skeptiker widerlegt werden, da dieser den Unterschied zwischen "Möglichkeit" und "Wirklichkeit" aufhebe und so die Gewißheit gegenüber den "Dingen außerhalb unserer Gedanken" verneine. Crusius differenziert also zwischen den Idealisten, die die Existenz der Materie nicht für wahr halten, und den Skeptikern, die diese Existenz in Zweifel ziehen. - Kant wird diese Auffassungen als dogmatischen und skeptischen Idealismus bezeichnen.

Die Widerlegung des Skeptizismus führt Crusius anhand des Aufweises der Unhintergebarkeit "höchster" menschlicher Verstandesprinzipien durch. Zunächst unterscheidet er verschiedene Formen von Gewißheit. Was - neben der hier nicht

zu betrachtenden moralischen Gewißheit - demonstrativ gewiß sei, sei entweder unmittelbar gewiß und schließe die Denkmöglichkeit des Gegensatzes aus, oder es sei mittelbar gewiß und schließe die Denkmöglichkeit des Gegensatzes wenigstens vorläufig ein. Für die demonstrative Gewißheit gilt als "geometrische Gewißheit" der Satz vom Widerspruch; "disziplinarische Gewißheit" bezeichnet die Unmöglichkeit, eine Sache anders zu denken als sie ist bzw. gewisse Begriffe zu trennen oder zu verbinden. Nach Crusius richtet sich der Skeptiker gegen die demonstrative Gewißheit, obwohl er die Allgemeingültigkeit ihrer Prinzipien nicht bestreiten könne. Denn indem er zweifelt, so Crusius, müsse er Denktätigkeit zugeben und könne nicht gegen die höchsten Grundsätze der Vernunft verstößen: Die Unbezweifelbarkeit der eigenen Denktätigkeit impliziert die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch, gegen den der Skeptiker durch die Bezugnahme seines subjektiv-inneren Denkvollzuges verstößt. Da er im Zweifeln aber die Tätigkeit seines Denkens zugesteht, so schließt Crusius folgerichtig, muß der Skeptiker den Satz vom Widerspruch voraussetzen, denn er kann nicht zugleich und in derselben Hinsicht denken und nicht denken. Ausflucht biete ihm nicht einmal die Annahme eines Verstandes, für den das Widerspruchsprinzip keine Gültigkeit hätte, da dieses für alles Denken, auch für einen göttlichen Verstand, ein unumstößliches Grundprinzip sei. So sieht sich der Skeptiker gezwungen, auch die Begriffe der "Möglichkeit" und "Wirklichkeit" einzuräumen, weil das Prinzip des Widerspruchs als Grundsatz logischen Denkens wirklich und damit auch möglich ist.

Mit diesen Überlegungen deutet Crusius die Deduktion des Satzes vom Widerspruch aus reinem Denken an. Als mit diesem Prinzip verbunden sieht er die akademischen Lehrsätze des "Nichtzutrennenden" (zwei positive Dinge, die sich nicht ohne einander denken lassen, sind auch nicht ohne einander) sowie des "Nichtzuverbindenden" (zwei positive Dinge, die sich nicht in Gedanken verbinden lassen, sind auch nicht verbunden) an, die der Skeptiker mißachte. Da dieser die Konstitution eines Verstandes, der diesen Grundprinzipien nicht unterliegt, nicht zu bestimmen in der Lage ist, könne er seinen Zweifel an Gewißheit auch nicht durchhalten. Setzt er ihn trotz offensichtlichen Selbstwiderspruchs fort,

... macht er sich vor allen Leuten lächerlich, und hat es nicht Ursache uebel zu nehmen, wenn man ihn aufs aergte spottet oder mishandelt, weil er allemal zweifeln muß, ob die Spotterey oder Mishandlung existire.

Dies mache ihn zum Feind aller vernunftbegabten Menschen. Auch der Versuch, in der Herleitung menschlicher Vernunftprinzipien aus der Vernunft selbst einen Zirkelbeweis zu erblicken, da die Bestimmung etwa des Satzes vom Widerspruch die Gültigkeit dieses Prinzips für die Vernunft schon voraussetze, überführe den Skeptiker eines Widerspruchs mit sich selbst. Denn mit seiner allgemeinen Kritik an der Möglichkeit von Vernunftprinzipien stelle er den

vernunftgemäßen Grundsatz auf, keine Zirkelbeweise durchzuführen, was der von ihm geforderten Prinzipienlosigkeit entgegenstehe. - Zwar könnte man annehmen, daß Crusius das hier für entscheidend zu erachtende Widerspruchs-Prinzip als den höchsten Grundsatz menschlichen Denkens zur Begründungsbasis der Gesamtheit der Grundsätze der menschlichen Vernunft macht, doch betont er ausdrücklich, daß der Wahrheitsanspruch menschlicher Vernunftprinzipien letztlich auf den göttlichen Verstand zurückführt. Erst als Abbild des urbildlichen göttlichen Verstandes komme dem menschlichen Verstande Wahrheit und Gewißheit zu. Der Weg zur Gewißheit der Existenz äußerer Gegenstände führe dabei über eine logische Schlußlehre, die von Obersätzen als "Principia formalia" (durch Gott unmittelbar gewisse Grundsätze) und Untersätzen als "Principia materialia" (äußerliche und innerliche Empfindungen) ausgeht. Existenz- "Gewißheit" von Objekten im Raum stelle sich dann durch die korrekte Befolgung der Schlußregeln bei der Subsumtion von Minor und Major ein. Crusius meint also den Skeptizismus durch eine metaphysisch begründete Logik, auf die im einzelnen nicht einzugehen ist, widerlegen zu können.

Wie zu sehen sein wird, bildet die von Crusius durch die logische Schlußlehre begründete Unmittelbarkeit der äußeren Empfindung auch bei Kant eine Hauptstütze in der Argumentation gegen den Idealismus. Im Unterschied zu Crusius, der die Empfindung für einen Zustand des Verstandes hält, gehört die Empfindung in der kritischen Erkenntnistheorie der Sinnlichkeit an. Beide, Crusius und Kant, stimmen aber darin überein, daß äußere Empfindung nicht auf einen Kausalschluß zurückgeht, der, wie bei Descartes, das Dasein äußerer Gegenstände aufgrund seiner Fehlbarkeit in Zweifel setzt. So lehrt auch Crusius die unmittelbare Wahrnehmung äußerer Gegenstände, "... ohne daß wir es erst durch Schlüsse zu erkennen brauchen,..." Die Gewißheit der Unmittelbarkeit der Empfindung versichert uns, daß wir empfinden, daß das Objekt unserer Empfindung existiert und daß die Empfindung auch tatsächlich auf das Objekt zurückzuführen ist. Skeptische Argumente gegen diese Gewißheit haben nach Crusius andere als erkenntnistheoretische Gründe.

Crusius geht soweit, daß er dem Skeptiker "Verachtung aller Verbindlichkeit und Religion" vorwirft: "Denn ein solcher Mensch kan auch weder einen Gott, noch ein Gesetze glauben." Ob hier Naturgesetze oder politische Gesetze gemeint sind, ist nicht klar. Jedenfalls versucht der Skeptiker, sich durch Gottlosigkeit von "aller gesetzlichen Verbindlichkeit und Religion, als von einem Joche" zu befreien. Auch wenn neben "Denkfaulheit" die idealistischen oder skeptischen "Chimären" gemäß Crusius durch "metaphysische Irrtümer", nämlich dem Unverständnis gegenüber den Begriffen der Existenz, Bewegung, etc. erklärt werden, so wiegt sein Atheismusvorwurf doch am schwersten. Obwohl in der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts prinzipielle Differenzen zwischen Lehrmeinungen offen und nicht selten scharf zutage treten, gilt doch der Glaube

an Gott noch als unbestrittenes Fundament theologisch-philosophischen Denkens. Indem Crusius Wolff mit dem Idealismus in Verbindung bringt, beschuldigt er ihn gleichzeitig, diese Grundlage verlassen zu haben. Nach Crusius' eigenen Angaben ist Voraussetzung der Gültigkeit seiner Idealismus-Kritik die Unhaltbarkeit der Lehre von der prästabilierten Harmonie. Diese Argumentation stellt einen direkten Angriff auf Wolff und implizit auf Leibniz dar. Daß die prästabilierte Harmonie die Annahme der Existenz äußerer Gegenstände selbst unmöglich mache, so behauptet es Crusius, muß als Idealismus-Vorwurf gegen Wolff und als Versuch, diesen dadurch zu diskreditieren, verstanden werden. Auf Gott dürfe man sich in dieser Theorie hinsichtlich der Existenz der Körper nämlich nicht berufen, da in der Lehre von der prästabilierten Harmonie den äußeren Objekten kein Nutzen zukäme, der aber im gegenseitigen Einwirken der Geister und Körper aufeinander bestehen müsse. In der Weisheit Gottes hätte man ansonsten diesen "Gegengrund" der Unnützlichkeit der Körperwelt anzunehmen, was seiner Vollkommenheit widerspräche.

Auch Crusius unterstreicht mit diesen Erörterungen das allgemeine Interesse der Philosophie seiner Zeit an der Idealismus-Problematik. Ob Kant Crusius' Idealismus-Widerlegung bekannt war und ob sie sein Idealismus-Verständnis nachhaltig beeinflußt hat, ist wie im Falle Wolffs nicht mit letzter Sicherheit zu sagen. Daß Kant mit dem Idealismus-Problem hingegen nicht nur von schulphilosophischer Seite aus zusammentrifft, zeigen seine *Träume eines Geistersehers* (1766). In der "Ekstatischen Reise eines Schwärmers durch die Geisterwelt" merkt er zum "Hauptbegriff in Schwedenbergs Phantasterei" an:

Die körperlichen Wesen haben keine eigene Subsistenz, sondern bestehen lediglich durch die Geisterwelt ... Ein künftiger Ausleger wird daraus schließen: daß Schwedenberg ein Idealist sei; weil er der Materie dieser Welt auch die eigene Subsistenz abspricht, und sie daher vielleicht nur vor eine zusammenhängende Erscheinung halten mag, welche aus der Verknüpfung der Geisterwelt entspringt. (AA II363f.).

Der kritische Kant wird diese Lehrmeinung, deren Ablehnung sich hier durch die Bezeichnung "Phantasterei" bereits andeutet, dogmatischen Idealismus nennen. Seine Gegnerschaft zu diesem Idealismus tritt dann in der Frühphase seiner kritischen Philosophie in *De Mundi Sensibilis* (1770) bereits deutlicher zutage, allerdings ohne daß er zwischen dogmatischem und skeptischem Idealismus differenziert; dabei scheint die Befürchtung eine Rolle zu spielen, selbst mit dem metaphysischen Idealismus in Verbindung gebracht zu werden: Die "Phaenomena" als Abbilder, so heißt es dort,

sofern sie Sinnesbegriffe oder -auffassungen sind, geben sie - gegen die Behauptung des Idealismus -, als verursacht, von der Gegenwart eines Gegenstandes Zeugnis.

Ausgearbeitet und über eine bloße Benennung des Lehrbegriffes des

Idealismus hinausgehend, findet sich Kants Idealismus-Kritik erst in der *Kritik der reinen Vernunft*.

Auf die Ausgangsfragen dieser Untersuchungen, in welchem Kontext das Idealismus-Problem entsteht, wo es - in der Schulphilosophie - nachweisbar ist und ob frühere Auseinandersetzungen mit dem Idealismus für das Kantische Idealismus-Verständnis eine Rolle spielen, lassen sich nunmehr zumindest einige historisch wie systematisch gesicherte Antworten finden.

Das Idealismus-Thema der neuzeitlichen Philosophie hat der Sache nach seinen Ursprung im cartesischen Dualismus von "res cogitans" und "res extensa", der hier unter prinzipientheoretischen Gesichtspunkten auch als "subjektive Wende" bezeichnet wurde. Interpretationen dieses Dualismus als konzeptionell vielfältige Verhältnisbestimmungen von "res cogitans" und "res extensa" entwickeln, neben weniger einflußreichen Vorformen, die in nachcartesischer Zeit vielfach diskutierten Lehren des Idealismus und Egoismus (wie bei Malebranche oder Berkeley). Mehr noch als die These des Idealismus, die Existenz der Körperwelt sei als ungewiß oder sogar als unmöglich zu betrachten, findet die Behauptung des Egoismus Beachtung, es existiere überhaupt nur ein denkendes Wesen oder vorstellendes Subjekt.

Die Diskussion um den Idealismus und Egoismus weitet sich in der Philosophie des 18. Jahrhunderts zu einem allgemein erörterten Thema aus, innerhalb der deutschen Schulphilosophie beteiligt sich vor allem Wolff an ihr. Seine schematische Herleitung von Idealismus und Egoismus versteht sich aber nicht nur als eine systematische Standortbestimmung dieser philosophischen Dogmen, sondern in gleichem Maße als Bekämpfung ihres Geltungsanspruchs, der die Möglichkeit von Erkenntnis und Religion gefährde. Unter Voraussetzung eigener Lehren führt Wolff Idealismus- und Egoismus-Widerlegungen durch. Daß Wolff Kenntnis von den historischen Hintergründen dieser Theorien besitzt, beweist die exakte namentliche Benennung ihrer wichtigsten Vertreter wie Descartes, Malebranche und Berkeley in seinem Werk. Sowohl seine Schüler als auch seine Gegner setzen die Bekämpfung des Idealismus und Egoismus fort. Letztere, zum Beispiel Crusius, werfen Wolff vor, er selbst lehre den Idealismus. So entwickelt auch Crusius in diesem Kontext Idealismus-Widerlegungen, deren Argumente von den Wolffschen aber abweichen.

Kants Vertrautheit mit schulphilosophischen Lehren ist nicht zu bestreiten. Auf der Höhe der philosophischen Diskussion seiner Zeit, das heißt auch des Idealismus-Problems, dürften ihm insbesondere die Wolffschen und Crusius'schen Idealismus-Widerlegungen bekannt gewesen sein. Nicht zuletzt die Tatsache des in der kritischen Philosophie und in der Schulphilosophie gemeinsam verwendeten Titels *Widerlegung des Idealismus* sowie auch Kants Rezeption Wolffscher Terminologie im allgemeinen belegen diese These. Eine strenge

begriffsgeschichtliche Konstanz der Bedeutung von "Idealismus" ist nicht festzustellen. Zu nennen ist hierbei vor allem die Unterscheidung zwischen dogmatischem und skeptischem Idealismus als Typen des metaphysischen Idealismus in der *Kritik der reinen Vernunft*. Obwohl Kant diesen Idealismus, den er wie Wolff namentlich mit Descartes und Berkeley verbindet, der Schulphilosophie ähnlich als erkenntnisfeindlich betrachtet, bekämpft er ihn mit Argumenten, die nicht mehr vor dem theologisch-metaphysischen Hintergrund (zum Beispiel der prästabilierten Harmonie) der Schulphilosophie stehen. Grundlage von Kants *Widerlegung des Idealismus* bilden rein erkenntnistheoretische Argumentationen, die - selbst einem Entwicklungsgeschichtlichen Wandel unterlegen - Ausdruck der Überwindung des cartesischen Dualismus durch die Transzentalphilosophie sind. Die schulphilosophische Auseinandersetzung mit dem Idealismus ist in dieser Hinsicht als Vorläufer und einflußreiche Quelle der *Widerlegung des Idealismus* in Kants kritischer Philosophie anzusehen.

II. Kapitel

2. Der vierte Paralogismus der Idealität

Eine Lösung des Idealismus-Problems entwickelt der kritische Kant erstmals in seiner Erörterung des *vierten Paralogismus der transzentalen Psychologie* der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (A366ff.). Im Hinblick auf die *Widerlegung des Idealismus* der zweiten Auflage, in der Kant eine neue und letztlich wohl tragfähigere Argumentation vorträgt, ist daher kurz auf diesen Paralogismus einzugehen. Zunächst sei jedoch der systematische Kontext der Kantschen *Paralogismus*-Kritik in Grundzügen skizziert, um Kants Deutung der Entstehungsgründe des Idealismus-Themas nachvollziehen zu können. So ist zum einen die Herleitung der reinen Vernunftideen Seele - Welt - Gott in der transzentalen Dialektik nachzuzeichnen, zum anderen ist darzulegen, aus welchen Gründen Kant dem Vernunftbegriff der Seele im *vierten Paralogismus* das Problem des metaphysischen Idealismus zuordnet.

In der transzentalen Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt Kant, wie

die transzental-logische Form der Erkenntnis reine Verstandesbegriffe enthält, die erfahrungsunabhängig die synthetische Einheit von Objekten vorstellen und empirische Erkenntnis überhaupt ermöglichen. Dieser positiven Bestimmung der Grenzen unserer Erkenntnis steht mit der transzentalen Dialektik, in der der *vierte Paralogismus* seine systematische Stelle findet, die Auseinandersetzung mit der dogmatischen Metaphysik gegenüber, die, wie etwa die Schulphilosophie, keine kritische Erkenntnisbegrenzung zugrunde legt. Hergeleitet wird in der transzentalen Dialektik zunächst der Begriff des "Unbedingten", auf den nach Kant die *metaphysica specialis* synthetische Erkenntnisse a priori von Seele - Welt - Gott als den reinen Vernunftideen gründet. Allgemeiner Grundsatz und Voraussetzung dieser Herleitung sei das Prinzip der reinen Vernunft:

wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben, (d.i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten). (B364).

Unter Anleitung dieses Prinzips erweitert das erkennende Subjekt das analytische Begriffsverhältnis von Bedingtem und Bedingung um den Begriff des Unbedingten und erklärt sich so im Besitz von synthetischen Sätzen a priori der reinen Vernunft.

Diesem Erkenntnismuster folgt nach Kant die *metaphysica specialis*, indem sie beispielsweise in den *Paralogismen* der reinen Vernunft auf die reine Erkenntnis der Seele schließt. Die Möglichkeit solcher Erkenntnis weist die transzendentale Analytik zurück. Objektive Gültigkeit kommt unserer Erkenntnis nur im Hinblick auf Erfahrung durch den *unmittelbaren* Bezug von Verstandesbegriffen auf Anschauungen zu. Anders als der Verstand bezieht sich die Vernunft nur *mittelbar* auf Anschauungen und unmittelbar auf Begriffe. Diese Begriffe findet sie im Verstand als dessen logische Regeln für Anschauungssynthesis vor, das heißt die Vernunft bezieht sich auf Anschauungen mittels reiner Verstandesbegriffe. Die Anwendung der Form der Vernunftschlüsse auf die synthetische Einheit des Anschauungsmannigfaltigen bringt nun gemäß Kant reine Vernunftbegriffe hervor.

Kant unterscheidet dabei den formalen oder logischen vom realen Vernunftgebrauch. Ersteren definiert er als Vermögen des mittelbaren Schließens, letzteren als transzidentales Vermögen, Begriffe aus Begriffen zu erzeugen. Charakteristikum beider Vermögen ist die prinzipienmäßige Erkenntnis des Besonderen im Allgemeinen durch Begriffe, indem im Obersatz eines Vernunftschlusses eine allgemeine Regel gedacht wird, unter deren Bedingung die Urteilstafel ein anderes Urteil, den Untersatz, subsumiert. Der Schlussatz bestimmt so den Untersatz durch ein Prädikat der allgemeinen Regel a priori. Im transzentalen Idealismus ist solche Erkenntnis aus Begriffen als synthetische Erkenntnis a priori nur möglich aufgrund reiner Anschauung, wie in der Geometrie, bzw. im Hinblick auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung (B357).

Reine synthetische Erkenntnisse kommen in der Transzentalphilosophie dem Verstande als "Vermögen der Einheit der Erscheinungen" zu, indem er die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung aufweist. In der *metaphysica specialis* dagegen sucht nach Kants Deutung die Vernunft a priori die Einheit der Mannigfaltigkeit der Verstandeserkenntnisse durch Prinzipien oder reine Vernunftideen für dessen Regelgebrauch zu gewährleisten. Die "Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien" ist hierbei ihre Forderung,

um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. (B362).

Weil nun in einem Vernunftschluß, durch dessen logische Form die Entstehung der transzentalen Begriffe Seele - Welt - Gott erklärt wird, eine besondere Erkenntnis im Untersatz auf die Bedingung einer allgemeinen Regel im Obersatz bezogen wird, kann es gemäß der Kantischen Urteilssystematik zwar viele spezifische, aber nur drei allgemeine Vernunftschlüsse geben; denn das Verhältnis des formal entscheidenden Obersatzes zum Untersatz folgt in einem Vernunftschluß der Urteilstklasse der Relation, so daß Vernunftschlüsse entweder kategorische, hypothetische oder disjunktive Urteile darstellen: "Das Verhältnis also, welches der Obersatz, als die Regel, zwischen einer Erkenntnis und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus." (B361). Mit dieser näheren Bestimmung des logischen Vernunftgebrauchs sind allerdings noch nicht die transzentalen Vernunftbegriffe selbst gewonnen, von denen die Idee der Seele im *vierten Paralogismus* den Gegenstand des metaphysischen Idealismus darstellt. Zu diesen Begriffen gelangt das erkennende Subjekt, wenn es, so Kant, den logischen auf den reinen Vernunftgebrauch ausdehnt. Unter Anleitung ihres "obersten Prinzips" suche die Vernunft zu den Konklusionen ihrer Schlüsse, die sie durch Subsumtion einer besonderen Erkenntnis im Untersatz unter die Bedingung einer allgemeinen Regel des Obersatzes erzielt, die jeweils "allgemeinere" Bedingung dieser Urteile selbst. Weil die Vernunft jede dieser Bedingungen selbst wieder als bedingt ansieht, führt sie in ihre Schlüsse eine unendliche Reihe von Prosylogismen ein und setzt diese unendliche Reihe als Erkenntnisresultat des Unbedingten. Der Aufstieg zu immer höheren Bedingungen strebt damit in der *metaphysica specialis* nach der Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen, um die "höchste uns mögliche Vernunteinheit in unsere Erkenntnisse zu bringen" (B365).

Die so behauptete abgeschlossene Reihe von Bedingungen zu einem Bedingten wäre demnach selbst unbedingt. Die Vernunft begreift sie in der - vorgeblich - synthetisch vollendeten Größe ihres Umfangs (als Allgemeinheit) unter der Idee der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Enthält nun die Idee dieser Totalität den Grund der Synthesis des Bedingten, so ist nach Kant diese Idee selbst der Begriff des Unbedingten. Der Begriff der Synthesis soll dabei der

“Relation” des Obersatzes zum Untersatz bzw. zu den Untersätzen eines reinen Vernunftschlusses entsprechen. Der Urteilsgruppe der Relation gemäß gibt es demnach ein Unbedingtes der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Synthesis. So würde sich beispielsweise in der “Weltidee” aus der gedachten hypothetischen Synthesis von Teilräumen der metaphysische Begriff vom Raum als eines *compositum reale* bilden lassen; die gegebenen, “bedingten” Teile des Raumes würden es erlauben, auf die vollendete Reihe seiner Bedingungen und damit auf einen Begriff vom Unbedingten, nämlich den des vollständig “eingeteilten” Raumes, also auf “die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung” (B433) zu schließen. Dies aber ist laut Kant nicht möglich, weil der Raum kein *quantum discretum*, sondern ein *quantum continuum* ist, in dem die Synthesis von Teilräumen niemals an ein Ende kommt.

Zwar hat Kant in metaphysikkritischer Absicht hiermit die drei Grundtypen reiner Vernunftbegriffe ihrer Synthesis gemäß entwickelt, Seele - Welt - Gott als die eigentlichen Vernunftideen ergeben sich jedoch erst aus der spezifischen Bestimmung von “unbedingter Einheit von Synthesis”. Da es der reinen Vernunft um die Synthesis von Vorstellungen bzw. reinen Begriffen im Hinblick auf unbedingte Einheit geht, lassen sich drei Arten der Beziehung von Vorstellungen unterscheiden: (1.) die Beziehung der Vorstellungen zum Vorstellungssubjekt, (2.) die Beziehung der Vorstellungen zum Anschauungsmannigfaltigen sowie schließlich (3.) die Beziehung der Vorstellungen zu den Dingen des Denkens überhaupt (B390f.). Wendet das erkennende Subjekt das “oberste Prinzip” des reinen Vernunftgebrauchs nun auf diese Verhältnisbestimmungen von Vorstellungen an, so stößt es entsprechend dieser dreifachen Einteilung auf drei Begriffe der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen: (1.) auf die absolute Einheit des denkenden Subjekts (in der Psychologie), (2.) auf die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung (in der Kosmologie) und (3.) auf die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt (in der Theologie). Diese transzendentalen Einheitsbegriffe unbedingter Synthesis macht die Vernunft zu den transzendentalen Ideen Seele - Welt - Gott. Transzentrale Ideen sind also aus reinen Verstandesbegriffen hergeleitete reine Vernunftbegriffe, die dem Erkenntnisanspruch der *metaphysica specialis* gemäß den systematischen Zusammenhang unseres Erkenntnisvermögens regeln. Den transzentalen, metaphysischen Schein dieser reinen Ideen, folglich auch des Vernunftbegriffs der Seele, deckt Kant in der transzentalen Dialektik auf.

Die Vernunftidee der Seele stellt in der rationalen Psychologie den Gegenstand des metaphysischen Idealismus dar. Die Frage nach der Außenweltextistenz ist damit für Kant ursprünglich ein Problem der dogmatischen Metaphysik, das in der skizzierten Weise in der Mißachtung der Grenzen unserer Erkenntnis seinen Ursprung hat. Den Zusammenhang zwischen dem reinen Begriff der Seele und dem Idealismus-Problem gilt es dabei genauer zu eruieren. In der Absicht, die

metaphysische Erkenntnis der Seele zu widerlegen, entwickelt Kant in der transzendentalen Dialektik sogenannte *Paralogismen der reinen Vernunft*, die als Fehlschlüsse der reinen Seelenmetaphysik zweierlei Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens unterscheiden:

Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes, und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper. (B400).

Indem die rationale Seelenlehre davon ausgeht, daß das urteilende Subjekt als Selbstbewußtsein, das sich in der Formel: "Ich denke" ausdrückt, selbst nicht Prädikat eines Urteils sein kann, weil es das "Vehikel" aller seiner Begriffe ist, schließt sie in *Paralogismen* von diesem transzendentalen Begriff des Subjekts auf dessen unbedingte, metaphysische Einheit; und zwar folgt sie dabei - unter Abänderung der Reihenfolge - der Anordnung der Kategorien als den logischen Funktionen in Urteilen, so daß für die Seele der Erkenntnisanspruch erhoben wird, sie sei Substanz, der Qualität nach einfach, numerisch identisch sowie Gegenstand des Verhältnisses zu nur möglichen Objekten im Raum. Letztere Behauptung soll sich der Modalkategorie der Wirklichkeit (Existenz) nach im *vierten Paralogismus der Idealität* aussprechen, also im möglichen "Kommerzium [der Seele] mit Körpern" (B403).

Unter Kommerzium versteht Kant in der Psychologie eine zweiseitige Abhängigkeit: "Das commercium zwischen Seele und Körper ist ... eine wechselseitige Dependenz der Bestimmung." Die rationale Psychologie unterstellt, die Seele erkenne sich im Bewußtsein ihrer selbst als reine Geistsubstanz, die unabhängig von Dingen im Raum existiert. Als der unmittelbare Gegenstand ihrer selbst schreibt die Seele nur sich selbst sichere Existenz zu; Gegenstände im Raum werden nur mittelbar wahrgenommen, ihre Existenz sei daher, was der *vierte Paralogismus* mit der Unsicherheit des Ursache-Wirkungsverhältnisses begründet, nicht gewiß. - Nach Kant repräsentiert der *vierte Paralogismus* damit das Problem des metaphysischen Idealismus. Ob mit der hier nur grob umrissenen Herleitung der transzendentalen Vernunftidee der Seele die systematische Stelle des Idealismus-Problems schlüssig dargelegt ist, mag, wie bald zu sehen sein wird, bezweifelt werden. Für die Widerlegung des Idealismus in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ist diese Frage ohnehin nicht entscheidend. Die vorangegangenen Betrachtungen zeigen aber, und das ist hier wichtig, daß Kant die Frage nach der Außenweltexistenz als ein metaphysisches Problem ansieht. Diese Sichtweise wird sich in Kants Auseinandersetzung mit dem Idealismus nach 1781 ändern. Daß er aber schon in der ersten Auflage seines Hauptwerkes trotz der sehr abstrakten und formalen Bestimmung des Idealismus-Problems über konkrete inhaltliche Vorstellungen dieser Lehre verfügt, weisen die folgenden Untersuchungen auf.

2.1. Die Struktur des *vierten Paralogismus*

I. Prämisse (A366)

“Dasjenige, auf dessen Dasein, nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen, geschlossen werden kann,” [M] “hat eine nur zweifelhafte Existenz.” [P]

II. Prämisse (A367)

Das Dasein äußerer Erscheinungen wird nicht unmittelbar wahrgenommen [S], “sondern auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, [kann] allein geschlossen werden []:” [M]

III. Konklusion (A367)

“Also ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne” [S] “zweifelhaft.” [P]

Dieser Syllogismus der ersten Figur folgt dem Modus “barbara”:

$$\begin{array}{c} M \text{ a } P \\ S \text{ a } M \\ \hline S \text{ a } P \end{array}$$

Mit dieser formalen Darstellung erhebt Kant den Anspruch, den *vierten Paralogismus* als einen reinen Vernunftschluß der rationalen Seelenmetaphysik entlarvt zu haben. So sind es gemäß den Darlegungen der transzentalen Dialektik drei Bestimmungen reiner Vernunftschlüsse, denen dieser Syllogismus genügen muß, um in formaler Hinsicht auch als ein *Paralogismus* ausgezeichnet werden zu können. Zum einen ist dem *vierten Paralogismus* - entsprechend dem Titel des Vernunftbegriffs der Seele - der Begriff des Subjekts als einer an sich existierenden Substanz zugrundezulegen; zum anderen muß zufolge der metaphysischen Erkenntnisweise der rationalen Psychologie die in der Konklusion des *vierten Paralogismus* behauptete Ungewißheit des “Daseins aller Gegenstände äußerer Sinne” eine *mittelbare* Erkenntnis aus reinen Begriffen sein; schließlich muß der Obersatz des *vierten Paralogismus* nach Kants eigener Forderung allgemeinen Regelcharakter besitzen. - Es ist kurz zu überlegen, ob der *vierte Paralogismus* als Syllogismus der reinen Seelenmetaphysik diesen formalen Kriterien tatsächlich gerecht wird. Würde er ihnen gerecht, so hätte man Grund zur Annahme, daß aus Kants Sicht die Lehre des skeptischen Idealismus schon aufgrund der formalen Falschheit dieses reinen Vernunftschlusses widerlegt ist.

Um aufzuweisen, daß der *vierte Paralogismus* einen metaphysischen Begriff des Subjekts als der für sich existierenden Geistsubstanz zugrunde legt, mag es

hinreichen, zum grundsätzlichen Ausgangspunkt der rationalen Psychologie, also zur ontologischen Trennung von Seele als dem “Gegenstand des inneren Sinnes” und Körper als dem “Gegenstand äußerer Sinne” (B400) zurückzukehren. In der reinen Seelenlehre wird diese Unterscheidung - anders als im transzentalen Idealismus - offensichtlich mit dem Haupttheorem des cartesischen Dualismus als der kategorialen Trennung von “res cogitans” und “res extensa” identifiziert. Inwiefern hierbei die Existenz der Seele an sich behauptet wird, zeigt Kant bereits mit der Herleitung des *Paralogismus der reinen Vernunft* im allgemeinen und den ersten drei *Paralogismen* im besonderen. Im Kontext des Idealismus-Problems lassen sich nun Bedeutung und Funktion der Seelensubstanz weiter spezifizieren. Als “Ich denke”-Bewußtsein ist die Seele das Subjekt aller ihrer Vorstellungen als Prädikate. Vorstellungen hat die Seele einerseits von subjektiven Zuständen ihres eigenen Daseins als inneren Wahrnehmungen; andererseits hat sie Vorstellungen auch von ausgedehnten, räumlichen Dingen. An diese substanzen-dualistische Auffassung knüpft der metaphysisch-skeptische Idealismus, dessen Theorem Kant im *vierten Paralogismus* darstellt, die Behauptung, das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne sei zweifelhaft. Da das denkende Subjekt die Wirklichkeit seiner selbst in *unmittelbarer*, intellektueller Selbstanschauung erkennt, schließt es aus dieser substantiellen Daseinsgewißheit auf die Unbeweisbarkeit der Existenz der Dinge im Raum, die als ausgedehnte Wesen nur *mittelbar* wahrgenommen werden. Denn was nur mittelbar aufgrund kausaler Einwirkung vorgestellt wird, dessen Existenz sei zweifelhaft, da die Ursache der Wahrnehmung vom vorstellenden Subjekt selbst erdacht sein könnte. Damit erweist sich für Kant sowohl die Existenz der Seele als “res cogitans” als auch das Dasein der Körper als “substantia extensa” als - letztlich unhaltbare - dogmatisch-dualistische Prämissen der Lehre des metaphysischen, skeptischen Idealismus.

Geht es in den Paralogismen der Relation, Qualität und Quantität um die unbedingte, selbständige Existenz der Seele als denkender Substanz, so erklärt der *vierte Paralogismus* (der Modalität) aufgrund dieser metaphysischen Selbsterkenntnis der Seele das Verhältnis des denkenden Ich zu Körpern im Raum zu einem bloß *möglichen* Verhältnis. Das Haupttheorem des skeptischen Idealismus, die Bezweifelbarkeit der Außenweltrealität, erstreckt sich dem Kantschen Verständnis nach zunächst nur auf das Verhältnis der Seele zu äußeren Erscheinungen und nicht auf die Existenz von Gegenständen im Raum selbst. Für den cartesischen Dualismus stellt sich nämlich die erkenntnistheoretische Grundfrage, welches Wissen die denkende von der ausgedehnten Substanz besitzt und worauf sich dieses Wissen gründet. Gemäß der Lehre des skeptischen Idealismus ist ein solches Wissen nicht nur generell unsicher, zweifelhaft sei überhaupt die Existenz der Außenwelt; denn das “äußere Verhältnis” (A366) des wahrnehmenden Subjektes zu den Dingen im Raum sei ein nur *mögliches* und letztlich nicht als ein *wirkliches* Verhältnis der realen Interaktion zwischen “res

cogitans" und "res extensa" beweisbar.

Die Möglichkeit der Affektion des wahrnehmenden Subjekts durch äußere Gegenstände wird vom skeptischen Idealisten also zugestanden. Zu diesem Zugeständnis sieht er sich auch genötigt, weil er das psychische Faktum empirisch-aktueller Wahrnehmung äußerer Gegenstände nicht leugnet, sondern bloß zum Anlaß des Skeptizismus gegenüber der Existenz der Außenwelt nimmt. Die metaphysische Existenzgewißheit der denkenden Seelensubstanz selbst steht dabei außer Zweifel, da die transzendentale Psychologie der Kantischen Deutung nach generell von der ersten cartesischen Gewißheit und der unmittelbaren Existenzwahrnehmung des Ich ausgeht. Als Vernunftschluß ist der *vierte Paralogismus* mithin systematischer Bestandteil der rationalen Psychologie und setzt demgemäß den metaphysischen Begriff der an sich existierenden Seele voraus.

Nachdem mit dem cartesischen Substanzen-Dualismus die ontologische Grundlage des *vierten Paralogismus* bestimmt ist, fragt sich, ob die in der Konklusion dieses reinen Vernunftschlusses behauptete Zweifelhaftigkeit der Außenweltexistenz eine Erkenntnis aus reinen Begriffen ist. Nach Kant muß sie es sein, denn den Bestimmungen der transzentalen Dialektik gemäß gewinnt die rationale Seelenmetaphysik ihre Erkenntnisse rein aus Begriffen. So beziehe sich die Vernunft unmittelbar nur auf reine Verstandesbegriffe und dadurch mittelbar auf (äußere) Anschauungen. Im *vierten Paralogismus* erläutert Kant das Verhältnis des wahrnehmenden Subjekts zu den Gegenständen der äußeren Wahrnehmung durch das Ursache-Wirkungs-Schema, wobei die Existenz der Gegenstände äußerer Wahrnehmung ungewiß sei. Der skeptische Idealismus hält es für möglich, daß äußere Vorstellungen bloße innere Wirkungen der - wie man wohl ergänzen muß - Einbildungskraft sind. Die These der Ungewißheit der Existenz der Außenwelt gründet der skeptische Idealismus also nicht auf reine Begriffsverhältnisse, auch wenn das Ursache-Wirkungs-Schema ein solches darstellt. Die Zweifelhaftigkeit der Außenweltrealität ist keine Erkenntnis a priori - wie die Existenzgewißheit des denkenden Ich in der cartesischen Lehre -, sondern Schlußfolgerung aus der Täuschungsanfälligkeit unserer Wahrnehmung.

Für den skeptischen Idealismus können die Ursachen unserer äußeren Wahrnehmungen prinzipiell rein innerlich sein - nach 1781 wird Kant die Argumentation gegen diese These zu einem entscheidenden Beweisgrund seiner Idealismus-Widerlegungen ausarbeiten. Zwar beruht der hierauf gegründete Außenweltseptizismus auf der Voraussetzung des metaphysischen Dualismus, der a priori Denken und Ausdehnung unterscheidet; der Schluß des *vierten Paralogismus* selbst ist allerdings, anders als es die Systematik der transzentalen Dialektik erfordern würde, nicht wie in der rationalen Psychologie üblich rein durch Begriffe vermittelt, sondern involviert Anschauung als einen Bestandteil der Begründung des Außenweltzweifels. Daß die Existenz

der Außenwelt einem Zweifel unterliegt, ist allenfalls eine Erkenntnis, die der skeptische Idealismus vor aller realen Wahrnehmung oder Anschauung behauptet. Inwiefern die Zweifelhaftigkeit des Daseins der Außenwelt eine reine Vernunfterkenntnis, die mittelbar aus reinen Begriffen auf die mögliche Irrealität der Gegenstände der äußeren Anschauung schließt, bleibt in den Kantschen Darlegungen unbestimmt.

Ebenso wenig wird deutlich, inwiefern dem Obersatz des *vierten Paralogismus* allgemeine Regelhaftigkeit zukommt. Auch diesbezüglich verspricht Kant in den generellen Bestimmungen der transzentalen Dialektik zum Charakter reiner Vernunftschlüsse mehr, als er mit der Ausführung des *vierten Paralogismus* einlöst. Offenbar soll in der *psychologia rationalis* gemäß der Major dieses Syllogismus allgemein gelten, daß die Existenz der Ursachen unserer äußeren Wahrnehmungen nicht mit Gewißheit erschlossen werden kann. Aus Kants Erörterungen des *vierten Paralogismus* ist allerdings auch dies nicht unmittelbar zu ersehen.

Wichtiger als solche formalen Bestimmungen ist für Kant die Sachfrage des Idealismus-Themas. Die technischen Details des *Paralogismus der reinen Vernunft* selbst treten dabei in den Hintergrund. Dies gilt für den *vierten Paralogismus* um so mehr als in diesem reinen Vernunftschluß, wie noch zu sehen ist, empirische Bestimmungen einfließen, die eigentlich nicht Teil einer reinen Seelenlehre sein können:

wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgendeine besondere Wahrnehmung meines Zustandes, noch unter die Erkenntnisgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Seelenlehre ... weil das mindeste empirische Prädikat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung, verderben würde. (B400f.).

Die Widerlegung der Lehre des skeptischen Idealismus kann also, dies muß als ein wichtiges Ergebnis dieser formalen Betrachtungen festgehalten werden, nicht allein aus formalen Gründen erfolgen, indem Kant etwa bloß zeigte, daß der *vierte Paralogismus* falsch schließt. Für die Idealismus-Kritik ausschlaggebend ist vielmehr die inhaltliche Frage nach der Mittelbarkeit bzw. Unmittelbarkeit der inneren und äußeren Wahrnehmung. Die *Kritik des vierten Paralogismus der transzentalen Psychologie* (A367ff.) konzentriert sich daher auch auf die Widerlegung des Untersatzes dieses reinen Vernunftschlusses. Kants Idealismus-Widerlegung in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* setzt sich dabei im wesentlichen aus zwei Teilen zusammen, dem Nachweis der Unmittelbarkeit sowohl der inneren als auch der äußeren Wahrnehmung einerseits sowie der inhaltlichen Bestimmung des Systems des transzentalen Idealismus als einer konkurrierenden Lehre des skeptischen Idealismus andererseits.

2.2. Kants Kritik der rationalen Psychologie

2.2.1. Die unmittelbare Wahrnehmung in mir

Kants Ausgangspunkt der inhaltlichen Prüfung der Prämissen des *vierten Paralogismus* ist das Problem der unmittelbaren Wahrnehmung: Nur was in mir ist, könne unmittelbar wahrgenommen werden. Alleiniger Gegenstand einer solchen “bloßen” Wahrnehmung sei “meine eigene Existenz” (A367). Dieses Theorem ordnet Kant den Prämissen als logisches Implikat zu. Es beschreibt die Ausgangsgewißheit des “Ich bin” in der unmittelbaren inneren Selbstwahrnehmung.

Auch wenn die Prämissen des *vierten Paralogismus* nichts über die Unmittelbarkeit innerer Wahrnehmung aussagen, kann es über diese prinzipielle Erkenntnis für Kant keinen Zweifel geben. Gegenstand der Kantischen *Paralogismus*-Kritik ist die cartesische Seelenmetaphysik, in der die unmittelbare (erste) Gewißheit des “Ich bin” grundlegend ist. Kant kennzeichnet diese Theorie des näheren durch eine terminologische Festlegung: Die Ungewißheit des Daseins äußerer Gegenstände bezeichnet er als die “Idealität äußerer Erscheinungen” und die Lehre davon als “Idealismus”. Daß der Terminus “Idealismus” - verstanden als Außenweltseptizismus - die Lehre Descartes’ in den “Meditationen” zutreffend beschreibt, werden die folgenden Interpretationen zeigen, wobei neben dem cartesischen weitere Idealismus-Typen begrifflich zu spezifizieren sind. In Gegenüberstellung zum (skeptischen) “Idealismus” nennt Kant sodann die Theorie von einer “möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne” “Dualismus” (A367). Unter diesem Begriff ist nicht der cartesische ontologische Dualismus von “res cogitans” und “res extensa” zu verstehen, der allererst den Zweifel an der Existenz der Außenwelt theoretisch veranlaßt, sondern der Kantische, erkenntnistheoretische Dualismus von transzendentalem Idealismus und empirischem Realismus (A370), der die Gewißheit der Existenz der Außenwelt für möglich hält. Auch diesbezüglich werden in der *Kritik des vierten Paralogismus* begriffliche Konkretisierungen vorgenommen. Die unterschiedlichen Konzeptionen dieser Theorien lassen sich im Kontext der Kantischen Diskussion des Idealismus bestimmen.

Das Dasein meiner selbst als (alleiniger) Gegenstand, den ich im inneren Sinn unmittelbar wahrnehme, ist nicht ausschließlich das Problem des metaphysischen Idealismus. Auch Kant räumt diesem Thema, besonders in seiner Auseinandersetzung mit Descartes, breiten Raum ein. Zum einen kritisiert er den mit Descartes’ erster Gewißheit erhobenen Erkenntnisanspruch des denkenden Ich als Substanz, zum anderen die daraus gezogene Schlußfolgerung der Mittelbarkeit äußerer Wahrnehmung und die damit verbundene Ungewißheit der Existenz der Außenwelt. Letztere These bestreitet er in seiner *Kritik des vierten Paralogismus*, indem er die unmittelbare Existenzgewißheit des “Ich bin” gegen Descartes auslegt.

Bereits in der transzentalen Kategorien-Deduktion hat Kant Grundbestimmungen des Ich eingeführt, auf die er in seiner Descartes-Kritik zurückgreifen kann. Entscheidend im Zusammenhang mit dem Problem der inneren Wahrnehmung ist die epistemologische Funktionsbestimmung des inneren Sinnes:

Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung ist bloß empirisch,..., und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperzeption. (A107).

Nehme ich mein Vorstellungsleben innerlich wahr, so richte ich mich dabei auf den inneren Sinn, indem ich mir meiner empirisch bewußt werde. Von diesem empirischen Bewußtsein unterschieden ist die transzendentale Apperzeption als das “Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis” (A114). “Radikalvermögen” ist dieses reine Selbstbewußtsein, weil es in seiner prinzipientheoretischen Regelfunktion den Ursprung unserer Erkenntnis begründet; Kant nennt es daher auch die ursprüngliche Apperzeption. Vorausblickend auf die Kategorien-Deduktion der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ist dieses Prinzip des logischen Denkens schon in der Deduktion der ersten Auflage seinem “Vehikel”-Charakter nach in der “Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen” (A117, Anm.) als transzendentales Bewußtsein erkennbar. Vor dem Hintergrund dieser wesentlichen Theoriestücke der Kantischen Egologie findet sich auch das Problem der Außenwelt-Realität bereits in der Kategorien-Deduktion angesprochen. So weist Kant auf das Faktum hin, daß alle Gegenstände als Erscheinungen insgesamt in mir sind, weil Modifikationen unserer Sinnlichkeit außer uns unmöglich seien. Anders als der metaphysische Idealismus ist dabei der transzendentale Idealismus in der Lage, die Unterscheidung von “in uns” und “außer uns” gegen den Außenweltzweifel Descartes’ - kritisch - aufzuklären, nämlich indem er zwischen Erscheinung und Ding an sich unterscheidet.

Kants argumentativer Ausgangspunkt bei der Prüfung der Prämissen des *Paralogismus* der Idealität ist also das Faktum der unmittelbaren Existenz-Wahrnehmung unserer selbst im inneren Sinn (“in uns”). Solche Wahrnehmung sei eine bloße Wahrnehmung, das heißt eine Wahrnehmung, in der ich mir meines Daseins unvermittelt, ohne einen neben dem Gedanken “Ich denke” zu vollziehenden Reflexionsakt inne bin. In der Vorstellung “Ich denke” bin ich mir nicht nur meiner selbst als denkend bewußt, sondern zugleich - so Kant - meiner Existenz in der Vorstellung “Ich bin”, die in der Vorstellung “Ich denke” enthalten ist: der cartesische Schluß “cogito, ergo sum” sei folglich, wie schon die *Kritik des zweiten Paralogismus* feststellt, ein tautologischer Satz, weil “das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt.” (A355). Hingegen bin ich mir mit der Vorstellung äußerer Gegenstände nicht zugleich auch der Existenz dieser Gegenstände bewußt, denn das hieße, jedem von mir durch die Einbildungskraft vorgestellten Gegenstand der äußeren Anschauung käme Existenz zu. Descartes

hält es nun in den “Meditationen” für prinzipiell unbeweisbar, daß äußere Erscheinungen tatsächlich existieren; Existenzgewißheit komme ausschließlich dem denkenden Ich als selbständiger Substanz zu.

Diese Auffassung der ausschließlichen Privilegierung innerer Selbstgewißheit hält Kant für eine unberechtigte Annahme der dogmatisierenden Seelenmetaphysik: Die Gegebenheitsweise meiner selbst im inneren Sinn ist seiner Lehre nach keine intellektuelle Selbstanschauung, durch die ich meine Existenz als denkende Substanz erkenne. Im kritischen Idealismus ist die Ich-Existenz Objekt des empirischen Bewußtseins, das die formale Bedingung der “Erkenntnis” meiner selbst (als Erscheinung) darstellt. Dieses Spezifikum der empirischen, wenn auch unvermittelten Wahrnehmung meiner im inneren Sinn wird von Kant gegen Descartes’ Lehre vom “cogito” allerdings nicht detailliert herausgearbeitet, obwohl in der *Paralogismus*-Kritik eine präzise Analyse der Unterschiede zwischen seiner und Descartes’ Theorie des Ich zu erwarten wäre. Dort, wo Kant sich auf die cartesische Lehre direkt bezieht, geht seine Kritik aber zumindest nicht grundsätzlich fehl. So heißt es in A367f.:

Daher auch Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkend Wesen) bin.

Diese Umformulierung des “cogito, ergo sum”, worauf hier offensichtlich Bezug genommen wird, verweist auf Kants kritische Umdeutung der ersten cartesischen Gewißheit - der Lehre Descartes’ wird sie in dieser Form jedoch nicht gerecht. Gleiches gilt für Kants Interpretation des methodischen Außenwelt-Skeptizismus in den “Meditationen”. Die dortigen Argumentationen gibt Kant mit der Darstellung der Lehre des metaphysischen (skeptischen) Idealismus mehr als verkürzt wieder. Der Gewißheit der unmittelbaren Existenz-Wahrnehmung im inneren Sinn hängt Kant, ohne auf Descartes’ Argumente der ersten, zweiten oder sechsten Meditation im einzelnen einzugehen, die These der Zweifelhaftigkeit der Existenz der Außenwelt ohne zusätzliche Erläuterungen an (A367f.): Das “Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer mir” sei “niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben”. Dies sei Grund dafür, daß ich das Dasein äußerer Gegenstände - im Gegensatz zum Dasein meiner selbst, dessen ich mir in der inneren Wahrnehmung “geradezu” bewußt bin - zur Wahrnehmung in mir hinzudenken müsse, indem ich die Vorstellung einer äußeren Erscheinung als Wirkung einer äußeren Ursache ansehe.

Der metaphysische Idealismus, so wie Kant ihn versteht, bestreitet also nicht die Existenz äußerer Gegenstände, sondern die Möglichkeit, eine gegebene Wirkung zweifelsfrei auf eine bestimmte, das heißt sie bestimmende Ursache zurückführen zu können. Zwar besteht auch gemäß der Kantischen Lehre die Möglichkeit, eine Wirkung einer bestimmten Ursache nicht eindeutig zuordnen zu können, hervorgerufen zum Beispiel durch das unbewußte Spiel der

Einbildungskraft - obgleich die allgemeine Gesetzmäßigkeit a priori der Kausalität nicht zu bestreiten ist; daß die Rückführung einer inneren Wirkung als Vorstellung äußerer Erscheinungen auf ihre äußere Ursache grundsätzlich unmöglich sein soll, und also die Existenz der Außenwelt einen prinzipiellen Zweifel leidet, bestreitet Kant hingegen als eine dogmatische Setzung der rationalen Seelenmetaphysik.

Was ist mit diesen Erkenntnissen für die Prüfung der ersten Prämissen des *vierten Paralogismus* gewonnen? Kant kann trotz grundlegender Abweichungen von Descartes dem Korollar dieser Prämissen, der unmittelbaren inneren Wahrnehmung meiner eigenen Existenz im inneren Sinn, zustimmen. Diese partielle Gemeinsamkeit mit der cartesischen Lehre bildet die Argumentationsbasis seiner Widerlegung des metaphysischen Idealismus. Vorauszusetzen ist dabei nicht nur das "in mir" des inneren Sinnes, durch den ich mir meines Daseins empirisch bewußt werde, sondern auch das "außer mir" des äußeren Sinnes als komplementäres Gegenstück. Kant weist mit der Gegenüberstellung von "in mir" und "außer mir" bereits auf die unter Beweis zu stellende falsche Verwendungsweise dieser Unterscheidung durch die rationale Psychologie im allgemeinen und Descartes im besonderen hin: Der Ausdruck "außer mir" würde in der reinen Seelenlehre "in intellektueller Bedeutung genommen", so daß die Existenz äußerer Gegenstände "niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben" ist. Kant kritisiert, das Äußere werde "nicht in meiner Apperzeption, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperzeption ist," angetroffen (A368). Der Wahrnehmungsbegriff der rationalen Psychologie, den er an dieser Stelle aufgreift, ist seiner Auffassung nach eingeschränkt auf die Vorstellungen des inneren Sinnes. Äußere Objekte werden dieser Theorie gemäß im eigentlichen Wortsinn nicht wahrgenommen, sondern als heterogene, wesensverschiedene Ursachen der inneren Wirkungen angesehen und ihrer Existenz nach erschlossen. Nur "Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen" bin Gegenstand meines inneren Sinnes, nehme mich unmittelbar wahr und kann meine Existenz nicht bezweifeln. Denn das, was ich nicht anzweifeln kann, sind die Wahrnehmungen in mir. - Der metaphysische Idealismus ist folglich durch den Nachweis widerlegt, daß auch äußere Anschauungen Wahrnehmungen im eigentlichen Sinne sind, das heißt ihnen in bezug auf das Wahrnehmungssubjekt Unmittelbarkeit eignet.

Um diesen Nachweis führen zu können, geht Kant von der Unhintergehrbarkeit meines Wahrnehmungsbewußtseins aus. Zwar werden Wahrnehmungen als solche von Descartes nicht geleugnet, doch bestreitet er ihre grundlegende erkenntnistheoretische Relevanz, da in seiner Theorie zunächst nur Denken und Existenz für das Ich als fundamentales, intuitives Wissen gesichert werden können. Kants Auffassung von der Unbezweifelbarkeit innerer Wahrnehmungen, mit der er die Widerlegung des Idealismus vorbereitet, würde aus diesem Grunde als Kritikpunkt an Descartes' Konzeption des reinen Ich als "res cogitans"

vorbeiziehen, könnte er nicht die erkenntnikritischen Resultate der transzendentalen Logik und die Zurückweisung der metaphysischen Erkenntnis des Ich in den ersten drei *Paralogismen* voraussetzen. So ist die Unbezahlbarkeit der unmittelbaren Selbstwahrnehmung im inneren Sinn sowie überhaupt das Auftreten von Wahrnehmungen in mir als ein Argument zu verstehen, dessen Gültigkeit ohne Selbstwiderspruch nicht bezweifelt werden kann. Weil Kant die Daseinsgewißheit des denkenden Ich in der unmittelbaren Selbstananschauung als Implikat der ersten Prämisse zugesteht, muß er die zweite Prämisse des *vierten Paralogismus* ihres falschen Scheins überführen. Es stellt sich folglich die für jede Erkenntnistheorie grundsätzliche Frage: Ist äußere im Gegensatz zur inneren Wahrnehmung nur mittelbar?

Kants Wahrnehmungslehre ist vor dem Hintergrund der transzendentalen Ästhetik wesentlich bestimmt durch die drei zentralen Begriffe "Wirklichkeit", "Empfindung" und "Wahrnehmung". In der *Kritik des vierten Paralogismus* wird das Problem der unmittelbaren (äußerer) Wahrnehmung durch die Analyse dieser Termini einer Lösung zugeführt. Zunächst aber ist die erkenntnistheoretische Bedeutung von Raum und Zeit als Formen unserer sinnlichen Anschauung in ihrer rezeptiv-passiven Funktion in Erinnerung zu rufen. Zum Beweis der Unmittelbarkeit äußerer Wahrnehmung, der den Kausalschluß auf das Dasein äußerer Gegenstände nicht nur überflüssig macht, sondern auch als epistemologisch falsch ausweist, genügt es jedoch nicht, lediglich auf die Subjektivität der Anschauungsformen zu verweisen, obwohl dadurch der tragende Beweisgrund der Widerlegung des metaphysischen Idealismus in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* gefunden ist. Es gilt zusätzlich und vor allem, den epistemologischen Zusammenhang zwischen der Vorstellung eines als wirklich erkannten Realen im Raum und dem sinnlichen Gehalt dieser Vorstellung eines äußeren Gegenstandes zu klären.

Kant unterscheidet - wenn auch nicht strikt - zwischen dem Wirklichen und dem Realen. So bezeichnet er mit Wirklichkeit zumeist die Existenz oder das Dasein von etwas in der Anschauung bzw. in der Wahrnehmung Gegebenem, dessen sinnlicher Gehalt das (qualitative, sachhaltige) Reale heißt. Der kategorialen Erkenntnis der Wirklichkeit eines Wahrnehmungsinhalts geht, so lehrt es das zweite Postulat des empirischen Denkens, Wahrnehmung als Empfindung voraus. Erst die Beziehung eines Erfahrungsgehaltes auf unser Erkenntnisvermögen führt zu dem Urteil: das in der Anschauung durch Empfindung Wahrgenommene ist wirklich. Äußere Wahrnehmung versteht Kant deshalb als die Vorstellung eines Realen im Raum, das im Raum oder im äußeren Sinn unmittelbar durch empirische Anschauung gegeben ist. Alle empirische Raumanschauung bezieht sich auf die Wahrnehmung eines Realen, "wodurch der Stoff, um Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, zuerst gegeben werden muß." (A374). Dieses Reale im Raum bestimmt durch Empfindung unsere

Sinnlichkeit und wird durch die Anschauungsformen: Raum und Zeit in uns vorgestellt. Eine Empfindung weist also schon immer auf etwas Reales in Raum und Zeit hin und heißt Wahrnehmung, wenn sie sich auf einen unbestimmten Gegenstand überhaupt richtet, das heißt sich auf ein räumlich-zeitlich vorgestelltes, kategorial aber noch nicht erfaßtes Reales bezieht. Da im Raum nur das als wirklich erkannt wird, was uns die äußeren Sinne als Empfindung liefern, ist das als Anschauungsempfindung Wahrnehmung auch analytisch wirklich in der Anschauung gegeben. Dennoch existiert für uns ein Reales im Raum nur in der Vorstellung davon, weil der Raum selbst eine Vorstellung (*a priori*) ist und etwas in ihm nur wirklich gegeben sein kann, insofern es von uns vorgestellt wird. Etwas im Raum Angeschautes setzt - von der reinen Raumanschauung abgesehen - Wahrnehmung voraus, die dadurch zustande kommt, daß unsere Sinnlichkeit, die passiv ist, durch ein Reales als Empfindung affiziert wird. Da äußere Wahrnehmung die Vorstellung einer Wirklichkeit ist, die ich im Raum anschau, und der Raum allein "in mir" (A375) ist, kommt folglich äußerer wie innerer Wahrnehmung Unmittelbarkeit zu.

Diese Lehre vom Raum "in mir" geht zurück auf die transzendentale Ästhetik, deren Ergebnisse die Argumentationsgrundlage der Kantschen Wahrnehmungstheorie bilden. Anhand von vier Argumenten zeigt Kant dort in der metaphysischen Erörterung des Begriffs des Raumes, daß der Raum kein empirischer Begriff (erstes Argument), eine Vorstellung *a priori* (zweites Argument), wesentlich *einer* (drittes Argument) sowie als *unendlicher* Raum Anschauung *a priori* ist (viertes Argument). Aus der Summe dieser Argumente ist für die Widerlegung des metaphysischen Idealismus in der *Kritik des vierten Paralogismus* die Bedeutung von Raum als Vorstellung bzw. Anschauung *a priori* entscheidend. Der Raum ist weder empirischer noch reiner Begriff, sondern Anschauungsform; er ist *repraesentatio singularis*, Einzelanschauung, die jeder äußeren Wahrnehmung *a priori* zugrunde liegt, dabei aber nicht, wie ein Begriff, das gemeinschaftliche, diskursive Merkmal von sonst vielfältig Verschiedenem (Teilräumen) repräsentiert. Der Raum selbst kann also, weil er Form der Anschauung ist, äußerlich nicht angesehen werden. Als Form der äußeren Anschauung ist er *in mir* und begründet auf diese Weise die Unmittelbarkeit des durch äußere Wahrnehmung *in uns* Vorgestellten; so beziehen äußere Vorstellungen Wahrnehmungen auf den Raum, "in welchem alles außereinander, er selbst der Raum aber in uns ist." (A370).

Kant legt die Argumentationen der transzendentalen Ästhetik in seiner *Paralogismus*-Kritik nicht von neuem dar, sondern setzt sie voraus. Die mit der transzendentalen Ästhetik aufgewiesene Subjektivität der Raumanschauung macht unter Rückgriff auf die zuvor explizierte Anschauungstheorie hinreichend deutlich, was Kant mit "Raum in uns" meint, nämlich diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben (Anschauung) und als solche *a priori* Bedingung der

Möglichkeit äußerer Wahrnehmung ist. Wie sich das denkende Ich in der inneren Anschauung durch die Vorstellung "Ich bin" seiner Existenz unmittelbar inne ist, so ist das Subjekt der Erfahrung auch in der äußeren Anschauung unmittelbar mit den Gegenständen der Wahrnehmung vertraut. Kant betont daher:

Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände ebensowenig nötig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes ... (A371).

Gefühle, Stimmungen etc. als Ausdruck empirischen Selbstbewußtseins im inneren Sinn sind für mich in gleicher Weise wirklich wie äußere Wahrnehmungen. Alles, was ich im äußeren Sinn als der Vorstellung des Raumes durch Empfindung wahrnehme, ist mir unmittelbar gegeben und kann wie mein eigenes Dasein seiner Existenz nach nicht aufgrund eines vorgeblich unsicheren Kausalschlusses bezweifelt werden.

In Kants Erfahrungstheorie beweist die äußere Anschauung oder Wahrnehmung somit unmittelbar die Existenz der Außenwelt. Aufgabe dieser Theorie wäre es, zu zeigen, wodurch eine sinnliche Vorstellung zu einer Wahrnehmung wird, deren definitorisches Merkmal Wirklichkeit ist. Denn dies behauptet Kant, wenn er äußere Wahrnehmung "das Wirkliche selbst" (A375) nennt. Die *Kritik des vierten Paralogismus* klärt hierüber nicht auf, was auch nicht ihr Zweck zu sein hat, legt aber hinreichend dar, daß "äußere Wahrnehmung ... unmittelbar etwas Wirkliches im Raume" beweist. Mit der These des Vorstellungscharakters des Raumes verknüpft sich nun aber das Problem, den Vorstellungscharakter der Erscheinungen im Raum selbst näherhin begründen zu müssen; denn wirklich sind die Gegenstände äußerer Anschauung für uns nur in der Vorstellung von ihnen. Kant löst dieses Problem in der *Kritik des vierten Paralogismus* durch die Einführung des Lehrbegriffs des transzendentalen Idealismus. Dieser Lehrbegriff, dessen Grundlegung bereits in der transzendentalen Ästhetik erfolgt, expliziert, was unter dem Ausdruck "Gegenstand außer mir" zu verstehen ist. Für die Widerlegung des skeptischen Idealismus ist es aber zunächst ausreichend, die Unmittelbarkeit der äußeren Anschauung bewiesen zu haben. Dies wird deutlicher, nimmt man die Anordnung der Argumente der Widerlegung in den Blick.

Ausgangspunkt der Widerlegung des metaphysischen Idealismus ist, wie bereits mehrfach herausgestellt wurde, der Nachweis der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung in mir. Dieses Theorem sieht Kant als im *vierten Paralogismus* zurecht vorausgesetzt an. Die These des Obersatzes dieses Vernunftschlusses, die die nur zweifelhafte Existenz einer erschlossenen Ursache zu gegebener Wahrnehmung behauptet, ist dabei für Kants Argumentation nur von marginaler Bedeutung. Entscheidend ist die Widerlegung des Untersatzes: nicht innere Wahrnehmung allein ist unmittelbar, sondern Wahrnehmung überhaupt. Die oben angeführten Argumente erlauben es nun, auch von der Unmittelbarkeit äußerer

Wahrnehmung zu sprechen, so daß dem *vierten Paralogismus* entsprechend geschlossen werden kann: "Das Dasein äußerer Gegenstände ist zweifelhaft, wenn diese nicht unmittelbar wahrgenommen werden. Nun werden sie aber unmittelbar wahrgenommen. Also ist ihr Dasein nicht zweifelhaft."

Formal-logische Voraussetzung für die Gültigkeit dieses Schlusses ist die kontradiktorische Entgegensetzung von mittelbarer und unmittelbarer Wahrnehmung. Diese Opposition ist auch erfüllt, da Gegenstände entweder mittelbar oder unmittelbar wahrgenommen werden, denn daß sie wahrgenommen werden, leugnet der skeptische Idealismus ja nicht. Der Schluß von der Unhaltbarkeit des Untersatzes des *vierten Paralogismus* auf die Falschheit der Hauptthese des skeptischen Idealismus und damit auf die Unbezweifelbarkeit der Existenz der Außenwelt ist also in formaler Hinsicht korrekt. Denn die Grundannahme dieser Lehre besagt, daß die Existenz eines unmittelbar wahrgenommenen Gegenstandes nicht bezweifelt werden kann. Darauf baut Kant seine Argumentation auf, indem er die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung auch der äußeren Gegenstände beweist. Im Hinblick auf die Struktur der Widerlegung wird man daher, weil ein kontradiktorischer Gegensatz zwischen Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit von Wahrnehmung besteht, von einem apagogischen Beweis sprechen können, der von der Falschheit des zu widerlegenden Satzes (II. Prämissen des *vierten Paralogismus*) auf die Wahrheit des zu beweisenden Satzes (Gegenstände der äußeren Anschauung existieren wirklich) schließt.

Kant macht diese Argumentationsstruktur innerhalb seiner Idealismus-Kritik nicht explizit, weil es für ihn hinreichend ist, die Unmittelbarkeit von (äußerer) Wahrnehmung überhaupt bewiesen zu haben. Daraus ergibt sich die Unbezweifelbarkeit der Existenz der Außenwelt von selbst. Zudem ist dem indirekten Beweisverfahren der Widerlegung das Theorem der Unbezweifelbarkeit der Existenz der Gegenstände der inneren Wahrnehmung vorauszuschicken, was nicht die formal-logische Seite, sondern den Inhalt der Argumentation betrifft. So ist der formal-logische Schluß von der Falschheit der Mittelbarkeit äußerer Wahrnehmung auf die Existenz der Außenwelt allein nicht ausreichend, den metaphysischen Idealismus zu widerlegen. Zu ergänzen ist die Widerlegung durch die von Kant in der *Kritik des vierten Paralogismus* nur unscharf umrissene Lehre von der unmittelbaren Selbstgewißheit des Ich in der inneren Anschauung, was dem *vierten Paralogismus* selbst nicht zu entnehmen ist.

Das Bewußtsein "äußerer" Vorstellungen ist demzufolge hinreichende Bedingung für die Widerlegung desjenigen Idealismus-Typus, der das Dasein der Gegenstände äußerer Sinne für zweifelhaft hält. Hinreichende Bedingung ist dieses Bewußtsein deshalb, weil der Beweis der Unmittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung das Dasein der Gegenstände im Raum als zweifelsfrei ausweist. Daß für die Gültigkeit dieser Argumentation die erkenntnikritischen Resultate der transzendentalen Ästhetik und Analytik vorauszusetzen sind, sollte dabei klar sein.

Mit der sinnlichen Formfunktion des Raumes ist unter dieser Voraussetzung das tragende Fundament der Argumentation gegen den metaphysischen Idealismus gelegt. Das Problem der formalen Anschauung spielt im *vierten Paralogismus* aber eine nur untergeordnete Rolle; die komplizierten Zusammenhänge der Theorie der Selbstaffektion der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sind für die Argumentationen von 1781 deshalb irrelevant. Erst in der *Widerlegung des Idealismus* (B) tritt diese Theorie in den Vordergrund, nachdem Kant seine Lehre vom inneren und äußerem Sinn völlig umgearbeitet hat.

In der *Kritik des vierten Paralogismus* werden innerer und äußerer Sinn ganz allgemein mit den Ausdrücken "in mir" und "außer mir" umschrieben, ohne daß die Argumentation im einzelnen auf die transzendentale Ästhetik eingeht. Eine mögliche Kritik an der Idealismus-Widerlegung von 1781 wäre aus diesen Gründen auch wenig erfolgreich, würde sie die - durchaus überzeugende - Beweisform oder die Kantische Raum-Zeit-Lehre angreifen, deren Ablehnung ohnehin eine spezielle Auseinandersetzung mit der transzentalen Ästhetik erfordern würde. Vielmehr müßte eine solche Kritik die epistemologische Relevanz innerer Wahrnehmung bzw. Erfahrung, wie sie in der Widerlegung beweistragend in Anspruch genommen wird, bestreiten. Für Kant selbst ist ein solcher Einwand in der *Kritik des vierten Paralogismus* kein Gegenstand einer grundsätzlichen Auseinandersetzung. Problemreich hingegen ist der mit der Widerlegung des metaphysischen Idealismus eingeführte Lehrbegriff des transzentalen Idealismus, demgemäß Erscheinungen "insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich" (A369) anzusehen sind. Erst die Betrachtung dieses Lehrbegriffs erlaubt es, die Idealismus-Widerlegung der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* abschließend zu beurteilen.

2.2.2. Transzentaler Idealismus und empirischer Realismus

Die Widerlegung des metaphysischen Idealismus in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* muß dunkel bleiben, werden ihre Argumente losgelöst vom philosophiegeschichtlichen Kontext betrachtet, in dem sie steht. Erst die Berücksichtigung der Auseinandersetzung Kants mit konkurrierenden Idealismus- bzw. Realismus-Theorien eröffnet einen genaueren Einblick in Beweisgang und -absicht der *Kritik des vierten Paralogismus*. So stellt der dort eingeführte Lehrbegriff des transzentalen Idealismus das Resultat der Auseinandersetzung Kants mit spezifischen zeitgenössischen Positionen dar. Diese konkurrierenden Lehren werden in der *Paralogismus*-Kritik nur ganz allgemein betitelt, ohne daß Kant deren Vertreter namentlich anspricht oder auch Anspruch auf eine historisch getreue Abbildung zeitgenössischer Theorien erheben dürfte. Streitpunkt der Auseinandersetzung ist im Gesamtzusammenhang des Idealismus-Problems die erkenntnistheoretische bzw. ontologische Bedeutung von äußerer Wahrnehmung.

Gegen das metaphysich-ontologische Verständnis der Existenz von etwas außer mir gerichtet, plädiert Kant dafür, im epistemologischen Sinne nur vom Vorstellungscharakter äußerer Gegenstände zu sprechen. Im folgenden ist zu untersuchen, welche Gründe hierfür der transzendentale Idealismus in der Konfrontation mit konkurrierenden, historisch noch zu identifizierenden Theorien darlegt. Dabei ist auch zu fragen, ob der Unterschied zwischen transzendentalem Idealismus und transzendentalem Realismus eine vollständige Disjunktion darstellt.

Gemäß Kant räumt der metaphysische, skeptische “Idealist” nicht ein, daß die Wirklichkeit der Gegenstände des äußeren Sinnes unmittelbar durch Wahrnehmung erkannt werden könne, und daraus schließe dieser, “daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können.” (A369). Ein (metaphysischer) “Idealist” leugnet demnach das Dasein äußerer Gegenstände nicht von vornherein. Da hier der Oberbegriff “Idealisten” die Vertreter einer Lehre bezeichnet, die das Dasein äußerer Gegenstände bezweifeln, geht Kant offenbar davon aus, daß der Begriff “transzentaler Idealismus”, den er vom empirischen Idealismus unterscheidet, eine vom Allgemeinbegriff “Idealismus” grundlegend bedeutungsverschiedene Lehre benennt. “Idealismus” im allgemeinen Wortsinne bildet somit in diesem Zusammenhang nicht den Oberbegriff des transzentalen Idealismus, da dieser, anders als der skeptische Idealismus, die Wirklichkeit der Gegenstände des äußeren Sinnes nicht in Zweifel zieht. Im Gegensatz dazu stellt der empirische Idealismus eine Konkretion des “gemeinen” Idealismus (B519 Anm.) dar.

Der transzendentale Idealismus sieht Erscheinungen nicht als Dinge an sich, sondern als Vorstellungen an; Gegenstände außer uns sind Erscheinungen und nicht Dinge an sich außer uns. Wie die transzendentale Ästhetik ausführt, gründet sich dieser Idealismus-Begriff auf die Formen unserer Anschauung, Raum und Zeit, die nicht “für sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind” (A369), sondern als apriorische Vorstellungen das Mannigfaltige der Anschauung in räumlich-zeitlichen Verhältnissen erscheinen lassen. Mit dieser Bemerkung über Raum und Zeit als Dinge an sich bezieht sich Kant in der *Kritik des vierten Paralogismus* nochmals auf die in der transzentalen Ästhetik kritisierten metaphysischen Raum-Theorien. Dort ist es Newtons Theorie des absolut-reellen sowie Leibniz’ Theorie des relational-ideellen Raumes, gegen die Kant sich wendet. Konsequenz der metaphysischen Raumkonzeption Newtons ist es, wie im folgenden zu erläutern ist, die transzendentale Realität bzw. empirische Idealität der Außenwelt behaupten zu müssen, was nach Kants Meinung Außenweltskeptizismus bedeutet. Mit dem transzentalen Idealismus hingegen ist der empirische Realismus notwendig verbunden, der keinen Anlaß dazu gibt, die Existenz der Außenwelt in Zweifel zu ziehen. Hierbei ist weder die Wirklichkeit von Gegenständen außer uns

dogmatisch vorauszusetzen noch - wie Kant betont - "aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen", das heißt die Außenwelt existiert wirklich, obwohl oder indem sie für uns nur in unseren Vorstellungen real ist.

Kant verbindet in seiner Konzeption das idealistische Moment des Vorstellungscharakters mit dem empiristischen Moment der Erfahrungsabhängigkeit von Erkenntnis zu einer neuen, transzentalphilosophischen Theorie. Die Doppelung von transzentalaler Idealität und empirischer Realität nennt er auch Dualismus (A370), genauer: Dualismus "im empirischen Verstände" (A379). *Empirischer Dualismus* ist ein Hilfsbegriff, mit dem Kant seine Theorie von der Lehre des *transzentalen Dualismus* abgrenzt. Im Unterschied zum transzentalen geht der empirische Dualismus nämlich von mehr als der bloßen Daseinsgewißheit des denkenden Ich aus. Dieser Theorie nach ist Materie als Erscheinung die Vorstellung einer unmittelbar wahrgenommenen Realität, die zweifellos existiert und auf deren Existenz nicht geschlossen werden muß. Kant verfügt noch nicht über den Begriff "Außenwelt" und spricht deshalb von "Materie". Als *substantia phaenomenon* ist sie eine auf den Raum bezogene Erscheinung, in dem wir alles als außereinander vorstellen. Lassen wir die Möglichkeit von Erfahrung weg, ist der Raum - wie die Zeit - für uns nichts, weil der Raum außer in der reinen Anschauung ohne Gegenstände, die in ihm erscheinen, nicht vorgestellt werden kann. Und weil Raum und Zeit, wie sich erwies, nur in uns sind, können wir von den Gegenständen, die in ihnen erscheinen, auch nur als Vorstellungen in uns sprechen. Das heißt aber nicht, daß sie nicht wirklich sind, denn der transzendentale Idealist durchschaut den Vorstellungscharakter aller empirischen Realität.

Aufgrund dieser theoretischen Doppelung von transzentalaler Idealität und empirischer Realität entgeht Kant auch dem Vorwurf, der häufig von einem Teil zeitgenössischer Kritiker erhoben wurde, äußere Gegenstände hätten in seiner Theorie keine reale Existenz. Zwar bestimmt Kant Materie durch die problematische Bezeichnung "eine Art meiner Vorstellungen", nämlich die des äußeren Sinnes; weil mir die Außenwelt aufgrund der Passivität meiner Sinnlichkeit als Vorstellung gegeben ist, erkenne ich ihre Existenz aber auch nur durch den Bezug dieser Vorstellungen auf den äußeren Sinn, dessen subjektive Form der Raum ist. Kant parallelisiert diese Erkenntnis mit der phänomenalen Erkenntnis meiner Existenz in der Selbstvorstellung. Wie ich mir meines Daseins im inneren Sinn durch mein Vorstellungserleben unmittelbar bewußt bin, so bin ich mir durch die Vorstellungen, "welche ausgedehnte Wesen bezeichnen" (A371), im äußeren Sinn auch der Existenz der Außenwelt unmittelbar bewußt. Der transzendentale Idealismus privilegiert dabei weder die phänomenale Erkenntnis der Wirklichkeit des denkenden Subjekts noch die Erkenntnis der Außenwelt. Die Wirklichkeit innerer wie äußerer Erscheinungen wird gleichermaßen "auf das

unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewußtseins” zurückgeführt, weshalb Gegenstände in mir wie außer mir unter den allgemeinen Bedingungen dieses Selbstbewußtseins und das heißt hier unter der Bedingung von Raum und Zeit als Formen ihrer Gegebenheitsweise stehen. Transzental ideal sind Raum und Zeit, weil ich sie a priori als Formen der sinnlichen Anschauung vorstellen kann. Raum und Zeit kommt so vor aller Erfahrung Erkenntnisbedeutung zu; im Erfahrungszusammenhang sind sie dabei wie die wahrgenommenen Dinge in ihnen empirisch real. - Die Grundkonzeption dieses transzental-idealstischen Ansatzes tritt deutlicher hervor, werden die Thesen konkurrierender Theorien in die Interpretation mit einbezogen. Für die Widerlegung des skeptischen Idealismus zentral ist Kants Kritik an der Lehre des transzentalen, ontologischen Dualismus, wonach die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung Dinge an sich und nicht Erscheinungen sind.

Dem Lehrbegriff des transzentalen Idealismus stellt Kant den transzentalen Dualismus entgegen. Dieser metaphysische Dualismus setzt sich aus dem transzentalen Realismus einerseits und dem empirischen Idealismus andererseits zusammen. Der transzendentale Realismus hält Raum und Zeit nicht für die Formen unserer Anschauung, sondern für an sich gegebene Dinge. Historisch läßt sich diese Auffassung von Raum (und Zeit) mit Newtons Raumtheorie identifizieren: der sich gleichbleibende, unbewegliche und beziehungslose Raum hat Substanzcharakter; mit einem leeren Behälter vergleichbar, ist er absoluter Raum, der seiner Existenz nach von Gott abhängig ist. Leibniz' Theorie des Raumes als der Ordnung des Zugehörigen, die wie Newtons Lehre in der transzentalen Ästhetik kritisiert wird, kann nicht unter dem transzentalen Realismus begriffen werden, weil für Leibniz der Raum nichts Reales, sondern das relational-ideale Gefüge im Beieinander endlicher Substanzen ist. Da der transzendentale Realismus den Raum als Ding an sich außer uns konzipiert, sind in dieser Theorie folglich auch die Gegenstände in ihm Dinge an sich außer uns und ihre Existenz wird unabhängig von unserer Sinnlichkeit behauptet. Kant betont nun mehrfach, daß der transzendentale Realismus den empirischen Idealismus, für den die Existenz äußerer Gegenstände zweifelhaft ist, nach sich zieht. In der *Kritik des vierten Paralogismus* findet sich die Beziehung zwischen letztgenannten Lehren so beschrieben, als sei der empirische Idealismus die logische Schlußfolgerung aus der Konzeption des transzentalen Realismus. Für sich genommen bezweifelt der transzendentale Realismus, also die Newtonsche Physik, die Existenz der Außenwelt aber nicht. Denkt man diesen Realismus-Typus weiter, so wird man die idealtypischen, historisch so sicherlich nicht zutreffenden theoretischen Konstruktionen Kants aber nachvollziehen können, wenn er mit der metaphysischen Raumauflässung des transzentalen Realismus das Theorem von der Unbeweisbarkeit der Existenz der Außenwelt verbindet. Denn der transzendentale Realist sieht sich wie auch

Descartes in den "Meditationen" dazu veranlaßt, von äußerer Wahrnehmungen als den Modifikationen der Sinnlichkeit auf Dinge an sich außer uns zu schließen. Da solcher Schluß, wie dargelegt, zweifelhaft ist, stellt sich dem transzentalen Realismus der empirische Idealismus zur Seite, der es für möglich hält, daß alle Vorstellungen von Dingen außer uns lediglich dem trügerischen Spiel des inneren Sinnes angehören. Damit ist jedoch noch nicht geklärt, was hierbei der kritische und transzendentale Dualismus unter dem Prädikat "außer uns" versteht.

Zentraler Streitpunkt zwischen dem kritischen und transzentalen Dualismus ist in der *Kritik des vierten Paralogismus* die Frage, ob der Ausdruck "außer mir" Gegenstände im Raum als Erscheinungen oder als Dinge an sich bezeichnet. Kant geht davon aus, daß die "unkritische" Philosophie dieses Prädikat aufgrund ungerechtfertigter dogmatischer Voraussetzungen fehlerhaft verwendet. Ein semantischer Lösungsansatz des Problems des metaphysischen Idealismus ist allerdings von seiten Kants auszuschließen, da der Bedeutungsgehalt von "außer mir" nichts über Raum und Zeit als Anschauungsformen aussagt. In ihrer Erkenntnisfunktion als Formen unserer Sinnlichkeit stellen diese aber den Beweisgrund dar, den Kant gegen den transzentalen Dualismus vorbringt. So muß sich der Streit beider Dualismus-Typen zwischen dem transzental-idealstischen und dem transzental-realstischen Verständnis von "außer mir" entscheiden. Für Kant ist die Sachlage eindeutig: Vom Ding an sich kann nicht die Rede sein, wenn ein Gegenstand im Raum (oder in der Zeit) als "außer mir" (oder "in mir") angeschaut wird, obwohl - wie er zugibt - der "Ausdruck: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt,..." (A373). Einmal kann er das von uns unterschiedene, an sich selbst existierende Ding außer uns, dann auch den phänomenalen Gegenstand äußerer Sinne meinen. Kant möchte "außer uns" in letzterer Bedeutung verstanden wissen: äußere Gegenstände sind im Raum anzutreffen, im Gegensatz zum Ding an sich, das als reines Gedankending im transzentalen Verständnis unerkennbar ist.

Indem der transzendentale Idealismus die Bedingungen a priori aufweist, unter denen allein wir Gegenstände einer möglichen Erfahrung vorstellen, unterscheidet er zwischen der Erkenntnis von Objekten als Erscheinungen und ihrer noumenalen Bestimmung als intelligibler Gegenstand. Gegenstände in Raum und Zeit werden erkannt, Dinge an sich sind bloß denkbar. Wenn Kant dabei in der *Kritik des vierten Paralogismus* die "Subreption" (Erschleichung) der Erkenntnis der Dinge an sich durch den transzentalen Dualismus darlegt, so ist zu beachten, daß "Ding an sich" hier zweierlei meinen kann. Im transzental-idealstischen Verständnis bezeichnet das Ding an sich den unerkennbaren intelligiblen Gegenstand des reinen Verstandes. Der transzendentale Realist hingegen bezieht sich in der Rede vom Ding an sich auf einen Gegenstand außerhalb seiner, den er im Raum vermeint. Ding an sich im transzental-idealstischen und im transzental-realstischen Verständnis bedeuten also als Objekt im Raum außer

mir bzw. als bloßes Gedankending von vornherein nicht das gleiche.

Kant fällt dieser Unterschied nicht auf. Seiner Auffassung nach kommt die transzental-realistische Bestimmung von Ding an sich im Raum der durch den transzentalen Idealismus kritisierten Erkenntnis des Noumenon gleich. Unter Voraussetzung des transzentalen Idealismus ist diese Deutung auch schlüssig. Gegenstände außer mir befinden sich unter der metaphysisch-dogmatischen Prämissen des transzentalen Realismus unabhängig von den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis "im Raum"; sie werden als Dinge an sich selbst vorgestellt, "die auch nach reinen Verstandesbegriffen außer uns wären." (A369). "Nach reinen Verstandesbegriffen außer uns" heißt hier nichts anderes als unabhängig von den Bedingungen unserer Sinnlichkeit bzw. Erfahrung zu existieren. Der transzendentale Dualismus lehrt deshalb die ontologische Verschiedenheit der Gegenstände äußerer Sinne von unserer Sinnlichkeit selbst, wohingegen der empirisch-kritische Dualismus diesbezüglich ontologische Gleichartigkeit erkennt.

Nach Kant ist die falsche Grundannahme des transzentalen Dualismus nicht, den noumenalen Gegenstand einfach hin zu versinnlichen, sondern Raum und Zeit nicht als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, als Formen unserer Anschauung zu erkennen. Im originär transzentalphilosophischen Verständnis kommt das Ding an sich im transzentalen Dualismus überhaupt nicht vor, da diese Lehre aufgrund der metaphysischen Auffassung vom absoluten Raum die ontologische Ungleichartigkeit der Gegenstände in mir und außer mir dogmatisch voraussetzt. Gegenstand außer mir im transzentalen Idealismus ist der empirisch-reale Gegenstand des äußeren Sinnes, der sich vom Gegenstand des inneren Sinnes ontologisch nicht unterscheidet, weil der Gegenstand in mir wie außer mir unter den *allgemeinen* Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung steht. - Zur Verdeutlichung der Argumentation der *Kritik des vierten Paralogismus* seien die von Kant erörterten Lehren in folgender Systematik angeordnet (= schließt ein; = Entgegenseitung):

Der empirisch-kritische und der transzendentale Dualismus sind Oberbegriffe zweier sich ausschließender Theorie-Typen, des transzentalen Idealismus einerseits und des transzentalen Realismus andererseits. Grundlegendes Unterscheidungsmerkmal beider Lehren ist die erkenntnistheoretische bzw. ontologische Prävalenz ihrer Theoreme. Während der transzendentale Idealismus die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung als die unhintergeharen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis darlegt, die Gegenstände äußerer Sinne also nicht unabhängig von der subjektiven Form unserer Sinnlichkeit zu erkennen behauptet, gibt demgegenüber der transzendentale Realismus vor, ein Wissen a priori vom Dasein äußerer Gegenstände auch unabhängig von den

Bedingungen unserer Sinnlichkeit zu besitzen. Kant bestreitet dem transzentalen Realismus die Möglichkeit solchen Wissens, indem er durch die *Paralogismus*-Kritik den ontologischen (transzentalen) durch den erkenntnistheoretischen (empirisch-kritischen) Dualismus ersetzt. Aus seiner Sicht ist, wie noch expliziert wird, dadurch der metaphysisch-empirische Idealismus widerlegt, da dieser eine Folgerung des unhaltbaren transzentalen Realismus sei.

Transzentaler Idealismus und transzentaler Realismus schließen als Teilbestandteile grundlegend verschiedener Theorie-Typen einander aus. Ersterer sieht Erscheinungen als Vorstellungen und nicht als Dinge an sich an; Raum und Zeit sind die Formen unserer Anschauung. Letzterer negiert ersten vollständig, hält Raum und Zeit nicht für Anschauungsformen, sondern für an sich existierende Entitäten oder Qualitäten, für Dinge an sich. Gemäß der transzentalen Ästhetik sind Raum und Zeit aber keine Dinge an sich, da sie als Formen unserer Anschauung selbst nicht Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein können. Insofern ist im transzentalen Idealismus die Realität äußerer Erfahrung durch die Subjektivität der Formen unserer Sinnlichkeit bewiesen bzw. gar nicht in Frage zu stellen. Gehen Raum und Zeit wie im transzentalen Realismus über die Subjektivität unserer Sinnlichkeit hinaus, das heißt werden Erscheinungen als Dinge an sich angesehen, kann die Wirklichkeit äußerer Gegenstände erkenntnistheoretisch nicht gesichert werden. In dieser transzental-ontologischen Konzeption sind Raum und Zeit als absolute Entitäten - etwa, wie Kant meint, bei Newton - selbst Gegenstände der Erfahrung und bestehen unabhängig von unserer Sinnlichkeit. Da hier der Raum außerhalb des sinnlichen Erkenntnisvermögens des Subjekts liegt, werden die Gegenstände im Raum nicht unmittelbar angeschaut, sondern ihr Dasein wird, was Kant im *vierten Paralogismus* durch das Ursache-Wirkungs-Schema erklärt, kausal erschlossen. Konsequenz dieser Auffassung sei, die Existenz der Außenwelt nicht für gewiß halten zu können.

Zwar ist anhand dieser Gegenüberstellungen ersichtlich, daß nach Kant die metaphysische Theorie des absoluten Raumes des transzentalen Realismus den metaphysischen Idealismus nach sich zieht, nämlich insofern die Existenz der äußeren Ursache an sich einer Wahrnehmung bezweifelt werden kann, als Konsequenz einer jeden nicht transzental-idealistischen Raumauflistung kann diese Schlußfolgerung aber nicht gezogen werden. So vertritt wie gesehen auch Leibniz eine von Kant abweichende, metaphysische Raumtheorie, die in der transzentalen Ästhetik mit anderen Argumenten kritisiert wird. Aus diesen Gründen, die hier nicht zu betrachten sind, fällt die Leibnizsche Lehre aus dem obigen Schema auch heraus. Zudem wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, daß Kant Leibniz' Monadenlehre nicht prinzipiell mit dem metaphysischen Idealismus gleichsetzt. Ohnehin handelt es sich bei den Kantischen

Gegenüberstellungen divergierender Lehren in der *Kritik des vierten Paralogismus* um idealtypische Erwägungen, die die Einzelheiten etwa der Theorien Leibniz', Descartes' oder Berkeleys nicht näher berücksichtigen.

Der transzendentale Idealismus schließt, wie des weiter im obigen Schema dargestellt, den empirischen Realismus notwendig ein. Dieser Realismus-Typus lehrt die unbezweifelbare, empirisch-reale Existenz der Außenwelt ("Materie") wie sie uns in der alltäglichen Erfahrung begegnet. Die Gegenstände des äußeren Sinnes befinden sich im Raum, der Form der äußeren Anschauung ist. Der Begriff der empirischen Realität kennzeichnet daher unter Voraussetzung der transzental-idealstischen Raum-Konzeption die in der empirischen Anschauung gegebenen Gegenstände der Wahrnehmung, die insofern für uns wirklich sind, als sie unter den Bedingungen ihrer Möglichkeit (Raum und Zeit als Anschauungsformen) stehen und einen Erfahrungszusammenhang ausmachen.

Wird wie im transzentalen Realismus von den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung abstrahiert, fällt der Begriff der empirischen Realität weg. Erfahrung ist dann nur empirisch ideal, weil vom Raum und von den Dingen in ihm als einem an sich gegebenen Seienden ausgegangen wird. Diese Raumauflistung teilt der empirische Idealismus, der dem empirischen Realismus entgegengesetzt ist, mit dem transzentalen Realismus. Seiner Theorie nach ist die Existenz der Außenwelt zweifelhaft, weil dem Raum eine "eigene Wirklichkeit" (B519) zukommt. Insofern ist der empirische Idealismus auch eine Folgerung des transzentalen Realismus, indem dieser die Konsequenz der Annahme des absoluten Raumes erkennt: wenn äußere Wahrnehmungen nur innere Wirkungen an sich existierender Dinge im Raum außer mir sind, kann ich mir ihres Daseins niemals gewiß sein.

Wie der empirische mit dem transzentalen Realismus, so ist aufgrund dieser sich ausschließenden Beziehungen ebenso der empirische mit dem transzentalen Idealismus unvereinbar. Das heißt ist der transzendentale Idealismus und in seinem Gefolge der empirische Realismus wahr, so ist der transzentalen Realismus und in dessen Gefolge der empirische Idealismus falsch. Der empirisch-metaphysische Idealismus ist also apagogisch oder indirekt widerlegt durch die Wahrheit des transzentalen Idealismus bzw. empirischen Realismus.

Als eine immanente Widerlegung des empirischen Idealismus wird man diesen Beweis allerdings nicht auffassen dürfen, da in der *Paralogismus*-Kritik eine sorgfältige Auseinandersetzung mit Descartes' Argumentationen der "Meditationen" nicht stattfindet. Die originäre Theorie Descartes' im Detail widerlegt zu haben, beansprucht Kant hier auch nicht. Die Widerlegung des metaphysisch-skeptischen oder des empirischen Idealismus erfolgt in der *Kritik des vierten Paralogismus* idealtypisch anhand der Konfrontation philosophischer Grundpositionen. Eine solche Grundposition, die des ontologischen Dualismus,

läßt sich unter anderem Descartes zuschreiben. Dabei fällt ins Auge, daß der ontologische Dualismus anders als der kritische Dualismus zunächst von einer ontologisch-realistischen Position, nämlich vom transzentalen Realismus ausgeht, um dann auf die empirische Idealität der Außenwelt zu schließen. So liegt auch dem cartesischen Außenweltzweifel in den "Meditationen" letztlich der ontologische Dualismus von "res cogitans" und "res extensa" zugrunde. Kants Begründung der empirischen Realität der Erfahrung nimmt einen anderen Weg. Ausgangspunkt ist die kritische Position des transzentalen Idealismus, der eine Theorie über die Grenzen unserer Erkenntnis aufstellt. Erst auf der Grundlage dieser idealistischen Theorie zeigt sich, daß Erfahrung real ist. *Idealistisch* am transzentalen Idealismus ist darum nur die Form der Erkenntnis oder Erfahrung, Erfahrung selbst ist real; aus der transzental-realistsichen Interpretation der Wahrnehmung dagegen ergibt sich, daß Erfahrung nur empirisch-ideal und nicht, weil die Existenz der Gegenstände der äußeren Wahrnehmung ungewiß sei, empirisch-real ist.

Gegenwärtige Erkenntnistheorien gehen vor evolutionstheoretischem oder neurobiologischem Hintergrund zumeist von einem ontologisch-realistischen Standpunkt aus. Daß Kant der Gedanke einer solchen naturwissenschaftlich-realistischen oder materialistischen Begründung von Erkenntnis zumindest prinzipiell nicht fremd ist, er ihn aber für abwegig hält, zeigt die *Metaphysik Pöltz*. Dort argumentiert er noch, was hier allerdings nicht entscheidend ist, unkritisch für die Möglichkeit der Selbsterkenntnis des Ich als Substanz:

Die Ursache aller Empfindungen ist aber das Nervensystem. Ohne die Nerven können wir nichts Äußereres empfinden. Die Wurzel aller Nerven ist aber das Gehirn; bei jeder Empfindung demnach wird das Gehirn erregt, weil sich im Gehirn alle Nerven concentriren; demnach cocentriren sich alle Empfindungen im Gehirn. Also muß die Seele den Sitz ihrer Empfindung ins Gehirn setzen, als den Ort aller Bedingung der Empfindungen. Das ist aber nicht der Ort der Seele selbst, sondern der Ort, woraus alle Nerven, folglich auch alle Empfindungen entspringen. Wir finden, daß das Gehirn mit allen Handlungen der Willkür der Seele harmonirt. ... Nun stellt man sich vor, die Seele habe da im Gehirn ihren Sitz, damit sie alle Nerven bewegen könne, und durch die Nerven wieder könne afficirt werden. Allein wir fühlen doch den Sitz der Seele nicht im Gehirn, sondern nur, daß das Gehirn mit allen seinen Veränderungen der Seele harmoniere.

Eine materialistische Seelenlehre beschreibt Kant dann weiter anhand der "Orgel"-Metapher:

Gesetzt, die Seele hätte ein kleines Plätzchen im Gehirn eingenommen, wo sie auf unsfern Nerven wie auf einer Orgel spielt; so könnten wir glauben, daß, wenn wir alle Theile des Körpers durchgegangen wären, wir zuletzt auf das Plätzchen kommen müßten wo die Seele sitzt. Wenn man nun dies Plätzchen wegnähme; möchte der ganze Mensch zwar noch da seyn, aber es fehlte der Ort, wo der Organist gleichsam auf der Orgel spielen sollte; dieses ist aber sehr *materialistisch*

Kritik der reinen Vernunft A377ff. Schwerpunkte, die man bei diesen Fragen vorzufinden glaubt ... auf einem bloßen Blendwerk beruhen, nach welchem man das, was bloß nach Gedanken existiert, hypothetisiert, und eben in dessen Qualität als einen transzendentalen Realismus innerhalb dem in kleinen Vorlesungen über Metaphysik angedeutete naturwissenschaftlich-materialistische Realismus wäre, dieser Die von dieser grundsätzlichen Kritik ausgehende Argumentation befaßt sich Konzeption zuzurechnen. Dem obigen Schema entsprechend würde also auch der auch - wie in A377 angekündigt wird - mit der Lehre des dogmatischen naturwissenschaftlichen Realismus die Existenz der Außenwelt für ungewiß halten Idealismus. Im Gegensatz zu der in der Literatur durchgangig vertretenen müssen. Diese Folgerung trifft so sicher nicht zu. Zu beachten ist ferner, daß der Meinung, Kant beziehe sich an dieser Stelle mit „der folgende Abschnitt“ auf die naturwissenschaftliche Realismus den ontologischen Dualismus Descartes in der zweiten Antinomie löse seine Ankündigung der Widerlegung des dogmatischen Regel nicht akzeptiert. Diese Probleme der Vereinbarkeit verschiedener Idealismus dort aber nicht ein, soll hier gezeigt werden, daß solches in der zweiten Realismus-Theorien untereinander sind. Kant nicht gegenwärtig, sie sind hier im Antinomie auch nicht zu erwarten steht. Eine Auseinandersetzung mit dieser Lehre Kontext des Idealismus-Themas auch nicht weiter zu verfolgen. Kant zeigt aber - erfolgt bereits in der *Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre* zufolge nach eigener idealtypischer Interpretation - daß der Außenweltkeptizismus eines diesen *Paralogismus* (A381ff.), also in demjenigen Abschnitt, auf den in A377 empirischen Idealismus Folge einer transzendentale-realistischen Konzeption sein tatsächlich vorausgesessen wird.

Kann Transzendentaler Idealismus und transzendentaler Realismus stellen In A377 unterscheidet Kant, den das Dasein der Materie leugnenden insofern eine vollständige Disjunktion dar. Die Wahrheit des ersten impliziert die dogmatischen von dem das Dasein der Materie zweifelnden skeptischen Falschheit des letzteren und umgekehrt. Behauptet der transzendentale Idealismus und erklärt, erster sei nicht Gegenstand der Darlegungen der *Kritik* die Existenz nur von Erscheinungen, so setzt der transzendentale Realismus des vierten Paralogismus sondern des darauf folgenden Abschnitts. Dieser äußere Gegenstände als Dinge an sich voraus und schließt auf das bloß folgende Abschnitt handle „von dialektischen Schlüssen“ sowie von der Vernunft zweifelhafte Dasein der Außenwelt. Innerhalb der kritischen Grenzziehung der in ihrem inneren Streite in Ansehung der Begriffe die [sic] sich von der Erkenntnis kann eine solche Voraussetzung nicht gerechtfertigt werden, sie beruft Möglichkeit dessen, was in den Zusammenhang der Erfahrung gehört, vorstellt. - wie in gegenwärtigen Lehrern des naturwissenschaftlichen Realismus - auf einer Die Kommentatoren haben sich nun durch Kants Bemerkung, der dogmatische Setzung „Dab Idealismus und Realismus gleichwohl in einer Theorie vereinigt Idealist finde in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche“ dazu werden können, sogar notwendigerweise vereinigt werden müssen, um dem veranlaßt gesehen, eine Widerlegung des dogmatischen Idealismus in der zweiten Außenweltkeptizismus entgegen zu konnen, beweist Kants kritischer Dualismus Antinomie, die diese Widersprüche dann darstellt und auflöst, zu erwarten. Ihre von transzendentalem Idealismus und empirischem Realismus. Bestärkung findet diese Auffassung offensichtlich durch die nähere Angabe, im Die Widerlegung des metaphysischen Idealismus scheint mit diesen „folgenden Abschnitt“ gehe es um die Vernunft in ihrem inneren Streite“ (A377). Gegenüberstellungen verschiedener Lehrmeinungen in der ersten Auflage der Nun folgt der *Kritik des vierten Paralogismus*, die *Antinomie der reinen Vernunft* abgeschlossen zu sein - sie ist es aber keineswegs. Kant Kritik der reinen Vernunft abgeschlossen zu sein - sie ist es aber keineswegs. Kant Vernunft als das zweite Hauptstück des zweiten Buches der transzendentalen fäßt in dem der *Kritik des vierten Paralogismus* folgenden Abschnitt (A381ff.) Dialektik aber nicht unmittelbar. Dem Zweiten Hauptstück voraus geht der seine Überlegungen zum *Paralogismus* der reinen Vernunft nicht nur zusammen Abschnitt *Betrachtung* (A381ff.) der teil der kritischen Behandlung unserer sondern spezifiziert sie noch einmal im Hinblick auf die Begründung der dialektischen Schluße. Ist (A382), der es mit dogmatischen Angriffen und rationalen Psychologie. Zwar bestimmt er den „wichtigsten negativen Einwürfen“ (A383f.). Zu tun hat und den „Erfahrungszusammenhang“ der Nutzen“ (A382) der reinen Seelenlehre als die Abwehr des Materialismus, dem die Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modifikationen Erörterung dieser Passage offenbar gelten sollen. Ohne Umschweife kommt er unserer äußeren Sinnlichkeit“ (A386) aufklart. Berücksichtigt man, daß Kant unter aber auf das Thema des metaphysischen Idealismus zurück, wenn er den „Modifikationen unserer Sinnlichkeit“ Materie als eine „Art von allgemeinen Entstehungsgrund“ der drei dialektischen Fragen der rationalen Vorstellungen“ (A359f., A383f.) versteht und zieht man die Ankündigung in A377 Psychologie, nämlich (1) der Frage nach der Möglichkeit der Gemeinschaft der zu den angeführten Textstellen vergleichend hinzu, dürfte deutlich sein, daß er Seele mit dem Körper“ (2) der Frage nach dem Anfang dieser Gemeinschaft sowie (3) der Frage nach dem Ende dieser Gemeinschaft erörtert. Diesen allgemeinen Grund entdeckt Kant in den Prämissen des transzendentalen Dualismus:

Als Nebenprodukt dieser Erwägungen legt sich zudem nahe, daß Kant bereits in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* über Berkeley-Kenntnisse verfügt. Der namenlose dogmatische Idealist in der ersten Auflage, den Kant in den *Prolegomena* (AA IV375) und in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* mit Berkeley identifiziert, behauptet, "in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche zu finden" (A377). Eben dies ist die These Berkeleys in den "Principles":

Hence it is plain, that the very notion of what is matter, or corporal substance, involves a contradiction in it.

In den "Three Dialogues between Hylas and Philonous" von 1713 werden im wesentlichen die Argumente der "Principles" vorgetragen, so daß Hylas dem Philonous gegen Ende des zweiten Gespräches zugestehen muß:

I acknowledge you have proved that matter is impossible.

Dieser sich widersprechende Begriff der Möglichkeit der Materie ist es, auf den Kant in A377 Bezug nimmt, allerdings ohne Berkeley beim Namen zu nennen und ohne auf philosophiegeschichtliche Authentizität Anspruch erheben zu dürfen. Die Erwartung einer Widerlegung des dogmatischen Idealismus in der zweiten Antinomie muß daher zwangsläufig enttäuscht werden.

Es dürfte aber ebenso evident sein, daß die Widerlegung des dogmatischen Idealismus in dem der *Kritik des vierten Paralogismus* folgenden Abschnitt nicht mehr als ein Nebenprodukt der dortigen Darlegungen ist. Hauptanliegen Kants in diesem abschließenden Teilstück der *Paralogismen der reinen Vernunft* ist es, noch einmal die ontologische Gleichartigkeit der Gegenstände des inneren und äußeren Sinnes gegen den ontologischen Dualismus, der phänomenale Wahrnehmung zwar zugibt, äußere Gegenstände aber für Dinge an sich hält, zu verteidigen. So lautet die Antwort - wohl in Anspielung auf den dogmatischen Idealismus - auf die Frage, "wie in einem denkenden Subjekt überhaupt, äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben Gestalt und Bewegung) möglich sei", auch nur beiläufig, daß diese Möglichkeit nicht zu erklären sei:

und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transzentalen Gegenstand zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden. (A393).

Daß Kant die Falschheit des dogmatischen Idealismus dabei als erwiesen ansehen kann, ergibt sich aus seiner zuvor durchgeführten Kritik der drei "einzig möglichen Systeme" über die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper. Im Anschluß an die Widerlegung des (skeptischen) Idealismus in der *Kritik des vierten Paralogismus* gelten Kants Bemühungen einer näheren Erklärung über den

Begriff der Materie. Diese Erklärung steht ganz im Kontext seiner Absicht der Einführung des kritischen Dualismus. So lasse "die Seelenlehre, als die Physiologie de[s] inneren Sinnes" im Gegensatz zur Körperlehre "als einer Physiologie der Gegenstände äußerer Sinne" (A381) keine synthetischen Erkenntnisse a priori zu. Grund für diese prinzipielle Wissensdifferenz sei die Möglichkeit der spezifizierenden Bestimmung der Erscheinungen des äußeren Sinnes als "etwas Stehendes, oder Bleibendes" durch den synthetischen Begriff des Raumes und einer Erscheinung in ihm. Eine solche Wissenserweiterung a priori könne von der Psychologie nicht erwartet werden, da im inneren Sinn nichts "Stehendes, oder Bleibendes" vorkomme.

Mit der Bezeichnung des Raumes und einer Erscheinung in ihm als synthetischer Begriff geht Kant schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von der Konzeption des erfüllten Raumes als einer Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung aus. Dieser Raum-Konzeption wird in der *Widerlegung des Idealismus* (B) eine beweistragende Rolle zufallen, wie sich ohnehin in der *Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre* deren Beweisgründe ankündigen. Im Kontext des *vierten Paralogismus* liegt es Kant aber augenscheinlich daran, die Gültigkeit des transzental-dualistischen Schlusses von der epistemischen Heterogenität der Seelen- und Körperlehre auf die ontologische Heterogenität ihrer Gegenstände als Substanz-Arten zu bestreiten. Materie lasse sich den Anschauungsformen von Raum und Zeit gemäß nur als eine Vorstellungsart, die sich auf den äußeren Sinn richtet, bestimmen. Sie ist also ebenso (empirische) Vorstellung wie der Gegenstand des inneren Sinnes und als solche mit diesem gleichursprünglich. Ungleichartig sei nur die Vorstellungsweise der Objekte im inneren oder äußeren Sinn. Die ontologische Voraussetzung des transzentalen Realismus bzw. empirischen Idealismus, innere und äußere Gegenstände unterschieden sich als heterogene Substanz-Gattungen - wie zum Beispiel im cartesischen Dualismus -, stellt sich als durch den kritischen Idealismus überholt heraus. Für diesen ontologischen Dualismus findet Kant die beinahe spöttische Erklärung, äußeren Gegenständen komme in dieser Konzeption das Täuschende zu, "sich gleichsam von der Seele ab[zu]lösen und außer ihr zu schweben." (A385).

Die zentrale Frage der Psychologie betrifft in der Transzentalphilosophie somit nicht mehr wie in der dogmatischen Seelenmetaphysik das Kommerzium fremdartiger Substanzen, sondern den Zusammenhang von Vorstellungen des inneren Sinnes und Modifikationen unserer äußeren Sinnlichkeit (Materie), "wie diese untereinander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so daß sie in einer Erfahrung zusammenhängen." (A386). Den Versuch, diese Frage zu beantworten, unternahmen gemäß Kant drei dogmatische Systeme, die seiner Auffassung nach die einzige möglichen zur Lösung der psycho-physischen Kommerzium-Problematik sind. Zu interpretieren ist diese Deutung im

Gesamtzusammenhang der Idealismus-Kritik, wobei Kant den dogmatischen Auslöser der drei Systeme des “physischen Einflusses”, der “prästabilierten Harmonie” sowie der “übernatürlichen Assistenz” in der Subreption der Dinge an sich durch den transzentalen Dualismus erblickt (A389f.). Historisch ist die Kantsche Darstellung dieser Lehrmeinungen sicherlich streitbar. So trifft zum Beispiel seine Behauptung, die Theorien der prästabilierten Harmonie sowie der übernatürlichen Assistenz müssen ein “drittes Wesen” (A391) zur Vermittlung heterogener Substanz-Arten annehmen, auf Leibniz’ Monadologie nicht zu. Auf philosophiegeschichtliche Authentizität kommt es Kant aber auch nicht an. Das Nebeneinander dieser Systeme, die sich um die Lösung des Körper-Geist-Problems bemühen, deutet er offenbar als einen “Streit” (A395). Dessen Ursache sei das Fürwahrhalten rationalistischer Dogmatik als einer der (unkritischen) Vernunft immanenten Naturanlage, so daß Kant möglicherweise deshalb in A377 von der “Vernunft in ihrem inneren Streite” spricht. Dieser Streit bezieht sich nicht, wie in der Literatur zumeist vermutet wird, auf das Gegeneinander von Thesis und Antithesis in der *Antinomie der reinen Vernunft*. “Streit” bezeichnet hier die Auseinandersetzung der Systeme der rationalistischen Seelenmetaphysik untereinander, in dem dem dogmatischen Idealismus, weil er die Wirklichkeit der Materie leugnet, von Kant seine systematische Stelle zugewiesen wird. Da der transzendentale Idealismus den dogmatischen Schein dieser Lehren insgesamt aufdeckt, ist damit auch die in A377 angekündigte Widerlegung des dogmatischen Idealismus eingelöst.

Mit der Gesamtheit dieser Erörterungen bietet Kant nicht nur eine Widerlegung des metaphysischen Idealismus. Mit dem transzentalen Idealismus entwirft er zugleich eine neue philosophische Theorie, die den ontologischen Dualismus des transzentalen Realismus und empirischen Idealismus überwindet. Die Zuweisung des metaphysischen Idealismus an den Problemkanon der rationalen Psychologie als dessen systematischen Ort ist insofern durchaus nachvollziehbar. Da Kant den Grund der Falschheit des metaphysischen Idealismus mit der Subreption des Daseins der Gegenstände im Raum als Dinge an sich durch den transzentalen Realismus gleichsetzt, wird man neben Descartes unter Vorbehalt auch die Leibniz-Wolffsche Schule sowie Malebranche als Adressaten der *Kritik des vierten Paralogismus* bzw. der *Betrachtung* vermuten dürfen. Wie gesehen spricht vieles dafür, daß auch Berkeley zu diesem Kreis zählt. Von diesen Lehren des “groben Dualism” (A392) setzt sich der transzendentale Idealismus ab. Nicht ein Wissen von den Gegenständen des äußeren Sinnes als an sich existierenden Dingen oder als “res extensa” ist der erkenntnistheoretische Anspruch, sondern durchgeführt wird die Analyse des subjektiven Vermögens der Erkennbarkeit der Außenwelt unter Erfahrungsbedingungen. Die Gewißheit des Daseins äußerer Gegenstände findet so ihren sicheren Grund in der transzental-idealistischen Theorie der Erfahrung, die jeden transzental-realistischen Erkenntnisanspruch

und damit den empirisch-metaphysischen Idealismus abweist. Die *Paralogismus-Kritik* widerlegt den metaphysischen Idealismus darum nur insofern, als sie in einer idealen Typologisierung philosophischer Theorien seine Falschheit durch transzental-idealistiche Argumente aufweist. Insgesamt befriedigend ist diese Widerlegung nicht.

Die von Kant in der *Kritik des vierten Paralogismus* entwickelten Argumente gegen den transzentalen Dualismus werden in der *Widerlegung des Idealismus* (B) wieder aufgegriffen, präzisiert und erweitert - letztlich wohl aufgrund der gegen den transzentalen Idealismus erhobenen Vorwürfe zeitgenössischer Kritiker. Kant versäumt es daher nicht, für mehr Klarheit zu sorgen, indem er in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* die gegen seinen Idealismus gerichteten Einwände mit neuen Argumenten entkräftet, aber auch seinen repräsentationalistischen Sprachgebrauch ändert, der Anlaß zu mancher Unklarheit gibt. Geht er 1781 noch von der Unmittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung und der Gleichursprünglichkeit der Vorstellungen des inneren und äußeren Sinnes als den entscheidenden Beweisgründen aus, so bringt er in der Argumentation von 1787 vier weitere Beweisgründe vor, die den metaphysischen Idealismus widerlegen und das Dasein der Gegenstände äußerer Sinne beweisen. Für die *Widerlegung des Idealismus* (B) bedeutsam ist dabei die neu entwickelte Theorie des inneren und äußeren Sinnes.

III. Kapitel

3. Die *Widerlegung des Idealismus* in der zweiten Auflage der

Kritik der reinen Vernunft

3.1. Historische Hintergründe

In der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant seine Idealismus-Widerlegung völlig umgearbeitet. Aus dem Kontext der *Paralogismen der reinen Vernunft* der ersten Auflage der *Kritik* herausgelöst, findet sie sich dem zweiten Postulat des empirischen Denkens angehängt (B274-279). Auf die dortigen, komprimierten Ausführungen bezieht sich Kant aber schon zuvor in einer längeren Anmerkung der Vorrede (BXXXIXff.). Zu fragen ist somit nicht nur, aus welchen Gründen Kant die *Widerlegung des Idealismus* nach Erscheinen der ersten Auflage seiner *Kritik* überhaupt umändert und warum er sie anders zuordnet, sondern auch, warum er in der Vorrede (B) ihre komplizierte

Beweisführung durch eine gedrängt abgefaßte Anmerkung ergänzt. Denn diese Anmerkung bezieht sich auf die Idealismus-Kritik im Grundsatz-Kapitel nicht in der Weise einer Vorankündigung. Ihr Charakter entspricht ganz dem einer nachträglichen Hinzufügung, die Versäumtes nachholen soll. Die Motive für diese Abänderungen in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sind zunächst historisch zu erklären.

Eine der ersten öffentlichen Reaktionen von wissenschaftlicher Seite auf die *Kritik der reinen Vernunft* (A) ist bekanntlich die Rezension in der “Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen” vom 19. Januar 1782. Ihre Autoren, Garve und Feder, kritisieren darin vor allem den Kantischen Idealismusbegriff. Dieser stehe für ein

... System des höhern, oder wie es der Verf. nennt, des transzendentellen Idealismus; eines Idealismus, der Geist und Materie auf gleiche Weise umfaßt, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt... .

Trotz dieser Charakterisierung des Kantischen als metaphysischen Idealismus wird das Anliegen einer Idealismus-Kritik im *vierten Paralogismus* von den Rezessenten durchaus anerkannt. Auch der Beweisgrund der Widerlegung (A) des “gemeinen oder empirischen Idealismus”, nicht die Existenz der Außenwelt zu beweisen, sondern den “Vorzug, den die Überzeugung von unserer eigenen Existenz vor jener haben sollte”, aufzuheben, ist der Sache nach richtig umschrieben. Doch wird diese Argumentation gegen Kant selbst gewendet durch die Behauptung, er lege den Begriff der Wirklichkeit allein der äußeren Empfindung bei. Noch mehr als Materialismus und Skeptizismus streite sein Idealismus “gegen die Gesetze der äusseren Empfindung, und die daher entstehende Natur gemäße Vorstellungskraft und Sprache.” Dieses offensichtliche Fehlurteil der Garve-Feder-Besprechung ruft, vor allem weil die Rezessenten den transzentalen mit dem Berkeleyschen Idealismus vergleichen, die scharfe Reaktion Kants in den *Prolegomena* hervor:

... meine Protestation wider alle Zumuthung eines Idealisms ist so bündig und einleuchtend, daß sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten und niemals über den Geist der philosophischen Benennung urtheilen, sondern bloß am Buchstaben hingen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. (AA IV293).

Eine grundsätzlich neue Idealismus-Widerlegung beinhalten die *Prolegomena* allerdings nicht. Mehrfach wird aber auf den Unterschied des transzentalen Idealismus zum skeptischen Idealismus Descartes’ einerseits sowie zum dogmatischen Idealismus Berkeleys andererseits verwiesen. Wie in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hebt Kant dabei insbesondere auf die Bestimmung von Raum und Zeit als Anschauungsformen ab. Die transzendentale

Bedeutung der Idealität von Raum und Zeit berechtige jedoch nicht zu dem “aus unverzeihlicher und beinahe vorsetzlicher Mißdeutung” resultierenden Einwand, der Lehrbegriff des transzentalen Idealismus verwandle “alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein” (AA IV290); eben dies behauptet die Göttinger Rezension, indem sie den transzentalphilosophischen Raum-Zeit-Begriff zum “Grundpfeiler” sowohl des Berkeleyschen als auch des Kantischen Idealismus erklärt. Dieser Vergleich mit Berkeley empört Kant und provoziert ihn in den *Prolegomena* seinerseits zu einer Beurteilung der Göttinger Besprechung seiner *Kritik*. Er sieht sich einem Rezensenten in die Hände gefallen, dessen schulmetaphysischer Dogmatismus die Einsicht in die Theorie des transzentalen Idealismus versperrt. Geradezu spöttisch mutet das Urteil an, das er über dessen Mißdeutungen fällt:

... als wenn jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört oder gesehen hätte, einen Euklid fände und ersucht würde, sein Urtheil darüber zu fällen, nachdem er beim Durchblättern auf viele Figuren gestoßen, etwa sagte: ‘Das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen: der Verfasser bedient sich einer besondern Sprache, um dunkle, unverständliche Vorschriften zu geben...’ (AA IV374).

Mit dieser abfälligen Äußerung zieht Kant den Rezensenten ins Lächerliche, schlägt aber im weiteren vor, daß dieser einen synthetischen Satz a priori aus reinen Begriffen gegen die *Kritik der reinen Vernunft* beweisen solle. Gelänge ihm dies, so wolle er, Kant, seine Vorwürfe zurücknehmen und die negative Beurteilung seines Buches als gerechtfertigt akzeptieren. Zu diesem Zwecke fordert er den - üblicherweise anonym bleibenden - Rezensenten der “Göttingischen Anzeigen” auf, “aus dem Incognito zu treten” (AA IV379).

In einem Brief vom 13. Juli 1783 an Kant gibt sich Christian Garve daraufhin als einer der Autoren der Göttinger Rezension zu erkennen. Er schildert, daß er 1781 vom Direktor der “Göttingischen Anzeigen” um eine Besprechung der seinerzeit gerade herausgekommenen *Kritik der reinen Vernunft* gebeten wurde. Trotz seines kränklichen Zustandes - dies fügt Garve als Entschuldigung für seine Verständnisschwierigkeiten gegenüber der *Kritik* hinzu - habe er dieser Bitte entsprochen und bald eine Rezension verfaßt und eingeschickt. Den Vorabdruck dieser Rezension, den man ihm aus Göttingen zukommen ließ, erkannte er jedoch nur zum Teil als die ursprüngliche Fassung seiner Besprechung wieder, weil sie ein Mitarbeiter der “Göttingischen Anzeigen” (Feder) “abkürzte u. interpolirte”. Von ihr distanziert sich Garve in dem Brief an Kant und weist das vernichtende Urteil der *Prolegomena* über die Göttinger Rezension für seine Person zurück. Aus diesem Grunde habe er die Übersendung der Originalversion seiner Besprechung an Kant veranlaßt, damit dieser sie mit der Göttinger Fassung vergleiche und seine wahre Einschätzung der *Kritik der reinen Vernunft* erkenne; denn, so betont Garve: “Den bösen Willen die Sache zu verstellen, habe ich nicht, u. bin desselben nicht fähig.” In der Sorge, sich mit dem Co-Rezensenten der *Kritik der reinen Vernunft*,

Feder, den er als Freund bezeichnet, zu überwerfen, bittet er Kant schließlich, seinen Brief nicht öffentlich zu machen.

In seinem Antwortschreiben an Garve vom 7. August 1783 gesteht Kant höflicherweise, er habe den Anteil Garves an der Göttinger Rezension ohnehin für sehr gering gehalten. Aus Äußerungen in diesem Brief ist ersichtlich, wie sehr Kant von dem Göttinger Urteil über die *Kritik der reinen Vernunft* getroffen war. Diejenige "Redlichkeit" und "Denkungsart", die er Garve zugesteht, spricht er dem Co-Rezessenten ausdrücklich ab. Bitter beschwert er sich über dessen "sichtbaren Grimme" gegen ihn, was in der Besprechung seines Buches schon allein durch das Weglassen des üblichen "Hr." zugunsten des unpersönlichen "Verf." erkennbar sei. Gleichwohl gibt Kant zu, eine "geschwinden günstige Aufnahme" seines Werkes auch nicht erwartet zu haben, da er in ihm zwölfjährige Arbeiten in knappen vier bis fünf Monaten beendet habe. Bedeutsam an diesem Briefwechsel ist nun, daß Kant in seinem Schreiben an Garve warnt, der Göttinger Co-Rezessent solle auf seine Äußerungen in den *Prolegomena* nicht aus seinem Inkognito heraus antworten. Denn dann sehe er sich dazu gezwungen, den Streit "durch dienliche Maßregeln zu heben". Als Mittelweg schlägt er deshalb vor, die Auseinandersetzung um seine *Kritik der reinen Vernunft* wenn auch anonym, so doch öffentlich auszutragen. Hierbei scheint er nicht an einen Briefwechsel, sondern an einen wissenschaftlichen Austausch von Schriften gedacht zu haben, der frei von persönlicher Animosität sein sollte. Zu diesem Austausch trägt Kant mit der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, und das heißt vor allem mit der neuen *Widerlegung des Idealismus* bei. Wie noch zu zeigen ist, legt es sich nahe, daß Feder von Kants Vorschlag erfuhr und daraufhin seinerseits eine Schrift verfaßte, die wie die Göttinger Rezension den transzentalen erneut als Berkeleyschen Idealismus kritisiert.

Obgleich Verständnisschwierigkeiten unverkennbar sind, zeugt die ursprüngliche Garve-Rezension tatsächlich von größerem Verständnis gegenüber der *Kritik der reinen Vernunft* als es die Göttinger Version offenbart. Auch sind die zahlreichen Abänderungen Feders im Vergleich beider Fassungen klar erkennbar. Gelobt wird insbesondere Kants Erkenntnis von Raum und Zeit als Formen unserer Anschauung. Aber auch Kritik findet sich: so gebe - was sicherlich nicht haltbar ist - die Geometrie nur Erfahrungsbeispiele, wie die Anschauung eines "gemahlten Triangels" zeige. Zum vierten Paralogismus der *Kritik der reinen Vernunft* (A) bemerkt Garve, es gehöre

... aller Scharfsinn des Verfassers dazu, nur einigermaßen begreiflich zu machen, wie der Idealismus in Absicht der Körperwelt, den er den empirischen nennt, widerlegt werden könne durch den transzendentellen Idealismus.

Kant würdigte diese ursprüngliche Rezension nach Erhalt in einem Brief an Johann Schultz vom 22. August 1783; sie sei "gantz etwas anderes u. weit durchdachteres, als was die Götting'sche Anzeige enthielt (die doch Garvisch sein

solte)". Aus einem Brief von Johann Erich Biester an Kant vom 11. Juni 1786 ist dann zu erfahren, daß Kant eine Verteidigung gegen Feder nach Kenntnisnahme der Entstehungsgeschichte der "Göttinger Rezension" plante. Ob die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* als solche anzusehen ist, wird nicht mitgeteilt. Von Feders Seite aus scheint sich der Streit mit Kant aber verschärft zu haben. Denn am 21. September 1786 teilt der Marburger Philosophieprofessor Johann Bering Kant die Nachricht über das Lehrverbot seiner Philosophie in Hessen aufgrund einer "CabinetsOrdre" mit. In einem Zeitraum von drei Monaten wolle man prüfen, ob er (Kant) Skeptizismus lehre. Grund für dieses Verbot sei nicht nur, daß Hessen und Preußen der Aufklärung nicht mehr wohlgesonnen seien. Zu suchen sei seine "Quelle" vielmehr in Göttingen bei Feder und Meiners, wobei ersterer an einer Schrift gegen ihn, Kant, arbeite. Daß diese Vermutung keine bloße Spekulation ist, bestätigt ein Brief von Ludwig Heinrich Jakob (25. Oktober 1786) an Kant. Feder arbeite an einer öffentlichen Schrift, um zu zeigen, daß Kants "Philosophie nichts sei als eine verfeinerte scholastische". Auch Christian Gottfried Schütz berichtet Kant (Brief vom 23. März 1787) von Feder und Meiners als den mutmaßlichen Initiatoren des Verbotes der Kantischen Lehre in Hessen.

Sowohl in seiner lateinischen Logik von 1777 als auch in seiner deutschen Logik von 1786 tritt der Kant-Kritiker Feder als vehementer Gegner der Lehre des Idealismus auf. In dieser durch schulphilosophische Grundauffassungen geprägten antiidealistischen Einstellung kann das Hauptmotiv für seine negative Bewertung der *Kritik der reinen Vernunft* in der Rezension der "Göttingischen Anzeigen" vom Januar 1782 gesehen werden. Wie zahlreiche Briefe Dritter an Kant belegen, hat sich Feder von dieser Einstellung nicht gelöst und war nach der Provokation der *Prolegomena* stets darum bemüht, das Kantisches System zu widerlegen. Die Schrift, die dies leisten sollte, erschien 1787 unter dem Titel "Ueber Raum und Caussalitaet. Zur Pruefung der Kantischen Philosophie". Der versöhnliche Ton, der in der Vorrede dieses Werkes angeschlagen wird, kann dabei nicht über Feders kategorische Ablehnung des Kantischen Idealismus hinwegtäuschen: "Durch ein ... zu vieles Dogmatisieren ist er [Kant] Idealist geworden;" an anderer Stelle fragt Feder rhetorisch: "Streitet er [Kant] nicht allzu skeptisch gegen das Dasein der Körper außer der Vorstellung?" Vor allem ein Einwand ist es, auf den Feder diese Kritik am transzendentalen Idealismus baut: Der Raum sei keine Vorstellung a priori, wie der Blindgeborene, der über sie nicht verfüge, beweise. Deshalb könne man Kants Lehre vom Vorstellungscharakter aller Wirklichkeit auch als "esoterische Erklärung" bezeichnen. In diesem Kontext nennt Feder sich selbst einen "Anti-idealisten". Die Rede des "idealistischen Metaphysikers" Kant vom Körper im Raum als bloßer Vorstellung sei "[e]in Ausdruck, der dem Menschenverstand wehe thut, seine Gruende angreift, und nicht gerechtfertigt werden kann." So zieht Feder die Schlußfolgerung, der Kantisches Idealismus sei

nichts anderes als Sprachverwirrung, eine esoterische Lehre und dem Berkeleyschen sehr ähnlich.

Kant hatte von diesen abwertenden Charakterisierungen seiner Theorie vermutlich Kenntnis. In einem Brief an Christian Gottfried Schütz vom 25. Juni 1787 erwähnt er, seine fertiggestellte *Kritik der praktischen Vernunft* werde "besser, als alle Controversen mit Feder und Abel (deren der erste gar keine Erkenntnis a priori, der andere eine, die zwischen der empirischen und einer a priori das Mittel halten soll, behauptet)". Mit großer Wahrscheinlichkeit wußte der stets gut informierte Kant von Feders Schrift, die in ihrem gesamten zweiten Teil gegen die apriorische Begründung der Kausalität argumentiert. Da die Vorrede dieser Schrift auf den 31. Januar 1787 datiert ist, die Vorrede der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von Kant aber erst drei Monate später im April 1787 abgefaßt wurde, könnte ein Zusammenhang zwischen Feders Kant-Kritik in "Ueber Raum und Caussalitaet" und der nachträglichen Einfügung der Anmerkung zur *Widerlegung des Idealismus* in der Vorrede (B) bestehen. Möglicherweise erfuhr Kant vom erneuten Idealismus-Vorwurf in Feders Buch erst nach Drucklegung der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* und sah keine andere Möglichkeit, darauf zu reagieren, als eine Anmerkung in die noch nicht gedruckte Vorrede (B) einzufügen; von dieser glaubte er, daß sie seine Idealismus-Widerlegung gegen Feders Vorwurf stützen würde. Denn warum sollte Kant eine so wichtige Ergänzung zur *Widerlegung des Idealismus* in der Vorrede nachtragen, wenn er in seinem Manuskript sehr viel leichter eine Abänderung hätte vornehmen können? Ein mögliches weiteres Motiv für den Nachtrag in der Vorrede (B) wäre allerdings, daß Kant seine Idealismus-Widerlegung im nachhinein aus rein inhaltlichen Gründen für änderungsbedürftig befand.

Was besagen diese Rekonstruktionen für die Entstehung der *Widerlegung des Idealismus* in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*? Wie die bisherigen Erörterungen verdeutlichen, ist der Idealismus sowohl in der Göttinger Rezension als auch in den *Prolegomena* kein Nebenthema. Auch der Briefwechsel Kants unterstreicht die große Bedeutsamkeit des Idealismus-Problems für die zeitgenössische philosophische Öffentlichkeit. Hierbei scheint der Streit um das Kantische System im allgemeinen und den transzentalen Idealismus im besonderen mit dem Lehrverbot in Hessen sogar eine politische Dimension angenommen zu haben. Daß Kant schon in den *Prolegomena* auf die Göttinger Rezension reagiert, ist dabei unstrittig. Die Umgestaltung der Idealismus-Widerlegung in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ist aber vor dem Hintergrund der Gesamtheit dieser Auseinandersetzungen - insbesondere mit Feder (und Abel) - zu sehen. Neben inhaltlichen Verbesserungen, die Kant, wie im folgenden zu zeigen ist, an der Widerlegung vornimmt, ist die Umarbeitung seiner Idealismus-Kritik vor allem durch das Bestreben motiviert, Kritikern keinen weiteren Raum für ungerechtfertigte Angriffe auf sein System zu lassen. Ob ihm

dies mit der Neufassung der Idealismus-Widerlegung in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* gelingt, ist im folgenden zu untersuchen.

3.2. Das Postulat der Wirklichkeit als systematische Stelle der Widerlegung des Idealismus

Kant schickt seiner Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Idealismus den Hinweis voraus, im zweiten Postulat des empirischen Denkens sei die *Widerlegung des Idealismus* “an der rechten Stelle” (B274). Eine Untersuchung über die *Widerlegung des Idealismus* hat somit nicht nur Fragen nach dem Kantischen Beweis der Außenweltextistenz selbst, sondern ebenso die Frage nach dem systematischen Ort dieser *Widerlegung* innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* (B) zu stellen. Vor allem der Zusammenhang zwischen dem Postulat der Wirklichkeit und dem Idealismus-Thema ist hierbei aufzuweisen.

Zunächst kritisiert Kant, der “Idealismus” lege der Erkenntnis des Daseins der Dinge weder Erfahrung noch den empirischen Zusammenhang der Erscheinungen zugrunde und verstöße daher gegen die Regeln des Postulates der Wirklichkeit. - Welche sind diese Regeln und was sind Postulate des empirischen Denkens nach Kant? Als Grundsätze des reinen Verstandes formulieren die “Postulate des empirischen Denkens überhaupt” Urteile der Modalität, die die Erkenntnisbedingungen des Möglich-, Wirklich- und Notwendigseins der Gegenstände der Erfahrung angeben. Die Kategorien der Modalität als die die synthetische Einheit in diesen Urteilen leitenden Funktionen sind nach Kant keine objektiven Bestimmungen von Begriffen, sondern subjektive Bestimmungen in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen. Das heißt sie erweitern den Begriff eines Gegenstandes nicht prädikativ, sondern fragen, “ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei” (B266). Die Bedeutung oder objektive Gültigkeit der Modalitätskategorien für unsere Erkenntnis ist restriktiv auf unsere sinnliche Anschauung und wird realisiert durch den Schematismus der Einbildungskraft nach den Grundsätzen des reinen Verstandes; dadurch erhalten Kategorien überhaupt “Sinn und Bedeutung” (B149).

Das Problem des metaphysischen Idealismus scheint von diesem abstrakten Kontext der Postulate des empirischen Denkens zunächst nicht berührt zu sein; denn in der *Widerlegung des Idealismus* geht es um den Beweis der Außenweltextistenz und nicht um Fragen der objektiven Gültigkeit reiner Verstandesbegriffe. Vor dem Hintergrund der Bestimmung des Begriffs der Wirklichkeit durch den transzendentalen Schematismus lässt sich aber erkennen, warum Kant das Postulat der Wirklichkeit als den systematischen Standort der Widerlegung des metaphysischen Idealismus auswählt. Im Hinblick auf die

Erörterung der Beweisgründe der *Widerlegung des Idealismus* sei daher auf diese Zusammenhänge kurz eingegangen, um Kants Kritik am metaphysischen Idealismus vom Standpunkt des transzentalen Idealismus aus in die Systematik der *Kritik der reinen Vernunft* einordnen zu können.

Im systematischen Aufbau der Kantischen Erkenntnistheorie bestimmt der transzendentale Schematismus diejenigen Bedingungen der Sinnlichkeit, unter denen allein reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen angewendet werden können. Aus diesen Bedingungen lassen sich a priori synthetische Urteile oder - gleichbedeutend damit - Grundsätze des reinen Verstandes entwickeln, die als allgemeinste Erkenntnisse Erfahrung überhaupt möglich machen. Schematisierte Kategorie der Wirklichkeit ist das "Dasein [von etwas] in einer bestimmten Zeit." (B184). Das heißt, um die Modalkategorie der Wirklichkeit auf Angeschautes anwenden zu können, so schreibt es ihr Schema vor, muß zu einer *bestimmten* Zeit ein Objekt in der Sinnlichkeit gegeben sein; hierdurch findet die aufgrund der Heterogenität von Denken und Anschauung erforderliche Vermittlung des reinen Verstandesbegriffes der Wirklichkeit mit der (empirisch) gegebenen Erscheinung statt. Sofern das Schema (der Wirklichkeit) eine *regelhafte* transzendentale Zeitbestimmung a priori darstellt, ist es mit der *Synthesis regelnden* Kategorie gleichartig; sofern es aber die Bedingung der Sinnlichkeit hinsichtlich der Anwendung der Kategorie angibt, stimmt es mit der Erscheinung überein - denn die Zeit ist in jeder empirischen Vorstellung enthalten.

Gemäß der Analytik der Grundsätze läßt sich nun durch das Schema der Wirklichkeit ein reiner Verstandesgrundsatz darstellen, der allgemeine Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis der Wirklichkeit von Gegenständen der empirischen Anschauung ist; die Herleitung dieses Grundsatzes ist für das Idealismus-Thema nicht von entscheidendem Interesse. Derjenige Grundsatz des reinen Verstandes, der sich aus der Schematisierung der Modalkategorie der Wirklichkeit ergibt, lautet dann als das "zweite Postulat des empirischen Denkens überhaupt":

Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. (B266).

Während die *Axiome der Anschauung* bzw. die *Antizipationen der Wahrnehmung* als reine Verstandesgrundsätze a priori bestimmen, daß jede uns mögliche Anschauung ein räumlich-zeitlich Ausgedehntes bzw. ein realer, qualitativer Wahrnehmungsgehalt sein muß, um für uns Erfahrung werden zu können - wie sich etwa an der Wahrnehmung eines Lichtblitzes als raum-zeitliche Gestalt und qualitative Sinnesempfindung veranschaulichen ließe -, so sind die *Analogien der Erfahrung* und die *Postulate des empirischen Denkens überhaupt* Grundsätze der realen und formalen Bedingungen der Verknüpfung des in der Anschauung Wahrgenommenen. Erkennen wir durch die Analogien der Erfahrung

das in der Synthesis der Anschauung Wahrgenommene ihren apriorischen Grundsätzen der Beharrlichkeit, Kausalität bzw. Wechselwirkung nach, so bestimmen jene auf der Grundlage dieser das Dasein des Wahrgenommenen seiner Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit gemäß. Bei den Postulaten des empirischen Denkens handelt es sich dabei nicht um formal-logische Bestimmungen, die zum Beispiel den Begriff der Möglichkeit durch das Prinzip der Widerspruchsfreiheit von den einem Subjekt zukommenden Prädikaten definieren; denn der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch ist der Kantischen Urteilslehre gemäß allein das Prinzip der Gültigkeit analytischer Urteile, das heißt für die Postulate als synthetische Urteile a priori ist es das zwar notwendige, nicht aber auch das hinreichende Kriterium ihrer Gültigkeit. Das Postulat der Möglichkeit schreibt daher vor: "Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (...) übereinkommt, ist möglich." (B265). Möglich ist demnach nicht das, was allein widerspruchsfrei gedacht werden kann, sondern was der Form der empirischen Erkenntnis gemäß ist. Wird diese formale Bedingung auch materialiter erfüllt, so erkennen wir die Wirklichkeit oder das Dasein eines Dinges.

Wirklichkeit, Dasein, Existenz oder ganz allgemein Sein ist für Kant, was sich insbesondere bei der Kritik des ontologischen Gottesbeweises als bedeutsam herausstellt, kein reales Prädikat (B626). Der Begriff eines Dinges, gleich was es sei, kann durch alle ihm zukommenden Prädikate vollständig bestimmt sein; gleichwohl lässt sich noch fragen, ob dieses Ding auch existiert. Daher gilt für Kant: "Im bloßen Begriff eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden." (B272). Erst in der realen Wahrnehmung erkennen wir die Existenz eines Gegenstandes. Somit bestimmt das zweite Postulat a priori, daß etwas für uns nur wirklich ist, insofern es in der Anschauung gegeben bzw. von uns wahrgenommen wird. Und zwar bezieht sich dieser Grundsatz der Wirklichkeit ausschließlich auf bewußte Wahrnehmungen, die, durch die Analogien der Erfahrung geregelt, einen einheitlichen Zusammenhang in unserer Erkenntnis ausmachen. Unabhängig von aller Wahrnehmung kann das Dasein eines Gegenstandes nicht erkannt werden, weil nur die empirische Anschauung den "Stoff zum Begriff hergibt" (B273).

Nach Kant sind es nun diese Regeln der empirischen Erkenntnis des Daseins der Gegenstände einer möglichen Erfahrung, gegen die der metaphysische Idealismus einen "mächtigen Einwurf" (B274) macht. Kant versteht den skeptischen, problematischen oder auch den dogmatischen Idealismus offenbar als eine Lehre, die der Existenzerkennnis nicht Wahrnehmung oder den empirischen Zusammenhang der Erscheinungen zugrunde legt, wodurch die Existenz von etwas unmittelbar bewiesen wird. Zwar bestreitet, was schon aus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bekannt ist, der skeptische bzw. problematische Idealismus das empirische Vorkommen von Wahrnehmungen nicht, doch zweifelt er die Existenz des Wahrgenommenen an. Dieser Zweifel

beruht, wie Kant im *vierten Paralogismus* (A) kritisiert, auf der falschen Voraussetzung, die äußere Ursache unserer Wahrnehmungen, die innere Wirkungen sind, sei nicht mit Gewißheit bestimmbar.

In der Konzeption des skeptischen bzw. problematischen und auch des dogmatischen Idealismus ist Existenzerkennnis wie in der Kantischen Lehre von Wahrnehmung abhängig. Das Dasein von etwas wird in der empirischen Anschauung erkannt bzw. bezweifelt oder geleugnet. Doch liegen dieser Erkenntnis im metaphysischen Idealismus anders als bei Kant nicht die formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung zugrunde, denen gemäß die Existenz eines in der empirischen Anschauung gegebenen Gegenstandes unmittelbar erkannt wird und nicht bestritten werden kann. Der metaphysische Idealismus lehnt den geregelten Zusammenhang unserer Erfahrung als ein sicheres Kennzeichen des Daseins von etwas ab. Für Kant sind es gerade die Analogien der Erfahrung, auf die sich dieser materiale oder reale Zusammenhang gründet und durch den wir etwas als wirklich erkennen. Der skeptische Idealismus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bezweifelt sogar, daß durch das Kausalgesetz - also durch die zweite Analogie der Erfahrung - die äußeren Ursachen unserer Wahrnehmungen ihrer Existenz nach sicher erkannt werden.

Unter Voraussetzung des Postulates der Wirklichkeit kann Kant folglich kritisieren, der metaphysische Idealismus mißachte den gesetzmäßig geregelten Zusammenhang unserer Erfahrung, durch den wir die Existenz der Gegenstände der Wahrnehmung erkennen. Dabei wird noch zu klären sein, ob das zweite Postulat bzw. die *Widerlegung des Idealismus* selbst nicht voraussetzt, daß wir die Gegenstände unserer Anschauung nicht a priori erdichten können. Auf jeden Fall zeigt Kant in der *Widerlegung des Idealismus* (B), daß die Außenweltexistenz eben aufgrund eines Gesetzes, das den notwendigen Zusammenhang unserer Erfahrung regelt, nämlich aufgrund des Grundsatzes der Beharrlichkeit beweisbar ist. Die Existenzerkennnis der Objekte unserer Anschauung beruht demnach auf der durch die Analogien der Erfahrung geregelten Synthesis von Wahrnehmungen. Der Begriff der Wirklichkeit hat in der Transzentalphilosophie folglich nur "empirische" Bedeutung, indem er das Verhältnis der Objekte unserer Anschauung zum "Verstände und dessen empirischen Gebrauche" (B266) ausdrückt. Dabei muß die Wahrnehmung eines (wirklichen) Gegenstandes nicht einmal unmittelbar stattfinden. Hängt sie mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammen, ist dies ein hinreichender Beweis für dessen Existenz. So läßt sich zum Beispiel die Mikrostruktur der Materie oder auch sogenannte Anti-Materie zwar nicht unmittelbar wahrnehmen. Dennoch kann ihre Wirklichkeit im experimentellen bzw. theoretischen (Erfahrungs-) Zusammenhang durch die Physik (mittelbar) nachgewiesen werden. Die Wirklichkeit der Gegenstände des äußeren Sinnes wird im Erfahrungszusammenhang erkannt durch synthetische Urteile, deren Gültigkeit sich zwar nur a posteriori erweist, die aber a priori den Bedingungen der

Möglichkeit von Erfahrung unterliegen. Ob Kant damit eine für alle Erkenntnis hinreichende Erklärung des Begriffs der Wirklichkeit liefert, ist hier nicht von Interesse.

Im Hinblick auf die Frage nach dem Standort der *Widerlegung des Idealismus* zeigt sich mithin, daß das Postulat der Wirklichkeit bereits hinreichend Argumente gegen die Lehre des metaphysischen Idealismus an die Hand gibt. Existenz ist kein reales Prädikat; das Dasein von etwas wird unter den materialen Bedingungen der Erfahrung allein im Zusammenhang unserer Wahrnehmungen erkannt. Wie Kant schon in den *Prolegomena* (AA IV293) zurecht betont, könnte darum auf eine *Widerlegung des Idealismus* eigentlich verzichtet werden - allerdings nicht, ohne grundsätzliche Überlegungen zum Zusammenhang von innerem und äußerem Sinn anzustellen. Das zweite Postulat des empirischen Denkens ist jedoch aus kritischer Sicht insofern die angemessene systematische Stelle der Kantischen Idealismus-Kritik, als es den Begriff von empirischer Wirklichkeit zunächst klärt, um anschließend in der *Widerlegung* darzulegen, daß der metaphysische Idealismus keine hinreichenden Gründe gegen ihn geltend machen kann und sich aufgrund des geregelten Zusammenhangs unserer Erfahrung der Zweifel an der Existenz der Außenwelt als unbegründet erweist. Dieser Nachweis setzt dabei explizit das Postulat der Wirklichkeit voraus. Die *Widerlegung des Idealismus* erfolgt daher an einer wohl ausgesuchten Stelle, die, wie noch zu sehen ist, der empirischen Ausgangsbasis der Argumentation Kants Genüge tut. Die Erörterung der Beweisgründe wird zeigen, daß etwa die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe als Standort der Idealismus-Widerlegung nicht in Frage kommt. - Zuvor aber ist zu klären, wie Kant seine Argumentation gegen den metaphysischen Idealismus anordnet und wie er die zu widerlegenden Lehren näherhin bestimmt.

3.3. Der materiale Idealismus

Um die Evidenz seiner Argumentation gegen den metaphysischen Idealismus zu heben und den Charakter der Lehrhaftigkeit seines Beweises der Existenz der Außenwelt herauszustellen, unterteilt Kant die *Widerlegung des Idealismus* in eine Vorbemerkung, in einen ‘Lehrsatz’, in einen ‘Beweis’ sowie in drei Anmerkungen. Diese Anordnung folgt einer akademischen Einteilung, wie sie in ähnlicher Weise

einigen vorkritischen Schriften Kants, aber auch den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* zugrunde liegt. So schließt sich beispielsweise in der *Nova Dilucidatio* einem ‘Lehrsatz’ zumeist ein ‘Beweis’ und eine ‘Erläuterung’ an; in den *Metaphysischen Anfangsgründen* geht diesen Elementen zusätzlich eine ‘Erklärung’ voraus, die die begrifflichen Voraussetzungen der jeweiligen Argumentation festlegt. In der *Widerlegung des Idealismus* fungiert die Vorbemerkung (B274f.) als inhaltliche Bestimmung des materialen Idealismus. Diesen materialen Idealismus definiert Kant als Lehre, die die Existenz der Außenwelt entweder für “zweifelhaft und unerweislich” oder für “falsch und unmöglich” hält. Mit dem Titel “materialer Idealismus” führt er dabei eine gegenüber der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* abgeänderte Bezeichnung für den metaphysischen Idealismus ein. Ein Blick auf die Vielfalt der Titel für diese Theorie verdeutlicht, daß Kant sich lange Zeit um einen präzisen und geeigneten Begriff für diese Lehre bemüht hat.

In der *Kritik des vierten Paralogismus* (A) unterscheidet Kant, wie im II. Kapitel zu sehen war, seinen transzendentalen vom empirischen Idealismus; letzteren setzt er zunächst (inhaltlich) im wesentlichen mit dem cartesischen Idealismus gleich (A369), teilt ihn aber dann in den dogmatischen und skeptischen Idealismus ein (A377). Diese Begrifflichkeit findet sich in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* nur noch teilweise wieder.

Schon in den *Prolegomena* vollzieht sich eine Änderung in der Kantischen Terminologie. Dem akademischen Sprachgebrauch der Schulphilosophie ähnlich wird hier der (metaphysische) Idealismus ganz allgemein als Lehre umschrieben, die nur die Existenz “denkender Wesen” annimmt und die Außenwelt zur bloßen Vorstellung im Sinne von Einbildung erklärt (AA IV288f.). Ebenso identifiziert Kant dort den empirischen mit dem cartesischen Idealismus, hebt diesen aber vom “mystischen und schwärmerischen” Idealismus Berkeleys ab. Als einen neuen Idealismus-Typus, der im weiteren weder in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* noch in den *Reflexionen zum Idealismus* vorkommt, nennt Kant innerhalb dieser Gegenüberstellungen den “träumenden” Idealismus. Im Unterschied zum “schwärmenden” Idealismus, der “wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in bloße Vorstellungen” verwandelt, mache der träumende Idealismus Vorstellungen zu Dingen selbst (AA IV293). Diese Charakterisierung des träumenden Idealismus, der namentlich nicht identifiziert wird, kann als eine Konzeption aufgefaßt werden, die dem Kantischen Begriff des produktiven (göttlichen) Verstandes nahekommt, jedoch nicht mit ihm identisch ist: als Gegenbild des menschlichen, diskursiv denkenden Verstandes, so lehrt es beispielsweise die *Kritik der Urteilskraft*, bringt der göttliche Verstand aufgrund seines intellektuell-intuitiven Vermögens die Gegenstände seiner Anschauung selbsttätig hervor. Der Konzeption des göttlichen Verstandes ähnlich, geht nun der träumende Idealismus offenbar davon aus, daß der Anschauung äußerer

Gegenstände nicht das empirisch-rezeptive Vermögen unserer Sinnlichkeit zugrunde liegt, sondern daß unser Verstand die Außenwelt ihrer Existenz nach überhaupt produktiv in die Wirklichkeit setzt. Kant führt dies nicht näher aus, kann die Lehre des träumenden Idealismus aber als eine naive Anmaßung zurückweisen. Ohne eigens eine Widerlegung durchführen zu müssen, ist offenkundig, daß sie den wesentlichen Grundbestimmungen der kritischen Theorie der Erkenntnis widerspricht, nämlich der transzentalphilosophischen Trennung von Sinnlichkeit und Verstand. Den träumenden Idealismus scheint Kant daher als eine rein theoretische Möglichkeit zu erwägen, der in seiner Philosophie anders als dem “göttlichen Verstand” keine systematische Funktion zufällt.

In den *Prolegomena* ist erstmals vom “materialen” oder auch “materiellen” Idealismus die Rede. Diesen materialen Idealismus setzt Kant mit dem “Cartesianischen” Idealismus gleich (AA IV337), der wie der Idealismus “von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley” der “eigentliche” Idealismus sei. Auch die “schwärmerische” (Ideen-) Lehre Platons zählt er zu diesem Idealismus-Begriff, was sich durch sein Verständnis des Grundsatzes dieses “echten” Idealismus erklärt:

Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit. (AA IV374).

Daß Platon unter “Schein” nicht wie Kant an dieser Stelle Einbildung, sondern in seiner Ontologie den Bereich des “Werdenden” versteht, und seine Ideenlehre nicht zum neuzeitlichen Begriff des erkenntnistheoretischen Idealismus gezählt werden kann, sei hier nur am Rande erwähnt. Wie in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* teilt Kant den metaphysischen Idealismus schließlich in den dogmatischen Idealismus (Berkeleys) und in den skeptischen Idealismus (Descartes') ein (AA IV375).

Die Vorbemerkung zur *Widerlegung des Idealismus* (B) bezeichnet endlich die Lehre Descartes' als problematischen und die Lehre Berkeleys als dogmatischen Idealismus. Diese sind die Typen des materialen Idealismus, der in der Vorrede (BXXXIX, Anm.) - möglicherweise in Erinnerung an den vierten *Paralogismus* (A), dem gemäß der Idealismus ein Thema der rationalen Psychologie ist - auch psychologischer Idealismus heißt. Dabei deutet das Attribut “material” auf den eigentlichen Lehrgegenstand dieser Idealismus-Begriffe hin. Anders als der kritische oder formale Idealismus, der sich auf die Form der Erfahrung gründet, richtet sich der materiale Idealismus gegen den Inhalt unserer Erfahrung, indem er die Existenz ihrer “Materie”, also das Dasein der Außenwelt anzweifelt oder leugnet. Kant versteht diesen Idealismus auch als “gemeinen” Idealismus, der als empirischer Idealismus von der “materialen” Wirklichkeit des Raumes ausgeht (B518f.).

Wie zu sehen ist, sind die Bezeichnungen des kritischen Kant für den

metaphysischen Idealismus zahlreich; weder in den beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* noch in den *Prolegomena* stimmen die verschiedenen Idealismusbegriffe und die ihnen zugeordneten Lehrinhalte gänzlich überein. Teils identifiziert Kant den (empirischen) Idealismus einfach hin mit der Lehre Descartes', teils differenziert er zwischen dem dogmatischen Idealismus Berkeleys und dem skeptischen oder problematischen Idealismus cartesischer Prägung. Über diese begrifflichen Unterschiede hinaus bleibt er aber bei einer mehr oder weniger einheitlichen Auffassung der Lehrinhalte des metaphysischen Idealismus, was für die Interpretation der *Widerlegung* letztlich als entscheidend zu erachten ist. Nachdem auf den Wandel in der Terminologie hingewiesen wurde, ist daher nun Kants Konzeption der Lehrinhalte des problematischen und dogmatischen Idealismus im einzelnen zu betrachten. Diese Vorüberlegungen sind insofern bedeutsam für die Interpretation des Kantischen Beweises, als durch sie der eigentliche Gegenstand der *Widerlegung des Idealismus* bestimmt wird.

3.3.1. Der materiale als problematischer Idealismus

Dem Kantischen Verständnis nach bezweifelt der problematische Idealismus, der in der *Widerlegung des Idealismus* Descartes zugeschrieben wird, das Dasein der Gegenstände des äußeren Sinnes und hält es für unerweislich. Einige unbezweifelbare Behauptung dieses Idealismus-Typus sei der empirische Satz: "Ich bin". Er ist Ausdruck unleugbarer innerer Erfahrung. Über den Raum als eine Bestimmung an sich existierender Gegenstände sage der problematische Idealismus - anders als der dogmatische Idealismus - nichts aus. Wie in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, wo der skeptische Idealismus als ein "Wohltäter der menschlichen Vernunft" (A377) gewürdigt wird, lobt Kant den cartesischen Idealismus auch in der *Widerlegung des Idealismus* (B), und zwar als eine "gründliche philosophische Denkungsart". Trotz allen Lobes, ist der Außenweltzweifel dieses Idealismus für ihn allerdings unhaltbar.

Die den problematischen Idealismus charakterisierenden Vorbemerkungen zur Beweisführung der *Widerlegung* können auf die Darlegungen der *Kritik des vierten Paralogismus* (A) zurückgreifen. Dort meint Kant mit Descartes darin übereinzustimmen, daß das denkende Subjekt in der Selbstwahrnehmung die Ich-Existenz als den einzigen gewissen Gegenstand innerer Erfahrung erreicht. In Anlehnung an Descartes' erste Gewißheit drückt Kant diese innere Erfahrung mit dem Satz aus: "Ich (als ein denkend Wesen) bin." (A368f.). An diese Darlegungen knüpft die Vorbemerkung der *Widerlegung des Idealismus* (B) an. Der Lehre Descartes' wird zugeschrieben, die Existenzgewißheit des "Ich bin" als ein unbezweifelbares, empirisches Faktum zu behaupten. Mit Kant wird man die Gewißheit des eigenen Daseins epistemologisch auch auf innere Erfahrung

zurückführen können. Die Erörterung der Beweisgründe der *Widerlegung* kann zeigen, daß die Bestimmung eines Objekts in der Zeit, also auch die Bestimmung meines eigenen Daseins, die Existenz des zu Bestimmenden - logisch - voraussetzt; insofern läßt sich der Satz: "Ich bin" auch als eine empirische Behauptung bezeichnen. Descartes' Lehre von der Unbezahlbarkeit der eigenen Existenz geht jedoch, dies beachtet Kant insbesondere im *vierten Paralogismus* nicht, vom "Ich bin" als einer intellektuellen, erfahrungsunabhängigen Erkenntnis aus. Das Kantsche Vorhaben, den problematischen Idealismus durch den Nachweis zu widerlegen, daß innere Erfahrung äußere voraussetzt, zielt also in dieser Hinsicht an der Lehre Descartes' vorbei. Das (cartesische) Theorem aber, Selbstbewußtsein sei als Daseinsgewißheit ein von empirischen Bestimmungen unabhängiges Phänomen des reinen Denkens, ist, wie noch mit und teils auch gegen Kant aufzuweisen ist, eine kontrafaktische Behauptung, der nicht nur unser bewußtes Vorstellungsleben widerspricht. In der Egologie Kants ist dieses Problem gelöst durch die Unterscheidung von reinem und empirischem Selbstbewußtsein.

Als skeptischer ist der problematische Idealismus dem transzentalen Idealismus entgegengesetzt, weil in dessen Theorie das Dasein äußerer Gegenstände keinen Zweifel leidet. Transzentaler Realist, so wie er von Kant in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* definiert wird, ist der problematische Idealist aber nicht; denn dieser sieht das Dasein der Gegenstände des äußeren Sinnes bzw. Raum und Zeit als unabhängig von unserer Sinnlichkeit gegeben an. Der problematische Idealist selbst hält dieses Dasein dagegen überhaupt für zweifelhaft. Aus diesem Grunde kann er auch nicht empirischer Realist sein, für den in Verbindung mit dem transzentalen Idealismus Erfahrung die hinreichende epistemische Grundlage der Existenz äußerer Gegenstände bildet.

Kants Konzeption des die Existenz der Außenwelt bezweifelnden Idealismus hat sich im Vergleich beider Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* also gewandelt. Während er noch in der *Kritik des vierten Paralogismus* (A) den empirischen, cartesischen Idealismus als Folgerung des transzentalen Realismus ansieht, was nur idealtypisch verstanden werden sollte, unterstreicht er in der *Widerlegung des Idealismus* (B) ausdrücklich, daß der problematische Idealismus anders als der dogmatische Idealismus eine metaphysische Raumlehre zumindest nicht explizit vertreibt. Für Verwirrung sorgt er jedoch - darauf wurde schon im II. Kapitel hingewiesen -, wenn er den empirischen als cartesischen Idealismus die "eigene Wirklichkeit des Raumes" (B519) annehmen läßt. Ohnehin fragt sich, ob eine solche Konzeption überhaupt als sinnvoll zu erachten ist. Denn die Existenz des Raumes an sich vorauszusetzen, die Realität der Außenwelt aber zu bezweifeln, ist keine sinnvolle Annahme, wird nicht zum Beispiel - wie von Kant in der Vorbemerkung zur *Widerlegung des Idealismus* - der cartesische

Dualismus zugrunde gelegt, der die ontologische Selbständigkeit von "res cogitans" und "res extensa" lehrt. So bestimmt sich gemäß Descartes die denkende Substanz ihrem Wesen nach durch Denken oder intellektuelle Anschauung selbst und existiert unabhängig von der Raum-Substanz, deren Natur Ausdehnung ist. Der Zweifel an der Existenz der Außenwelt ist also unter Voraussetzung dieses Dualismus eine in sich konsistente These, die dasjenige, was Gegenstand des Zweifels ist, nicht voraussetzen muß. Den Schwerpunkt seiner Argumentation gegen den problematischen Idealismus hat Kant folglich nicht auf die Lehre von der "res extensa", sondern auf die Lehre von der "res cogitans" zu legen. - Weil Descartes die Existenz der Außenwelt aber für bloß zweifelhaft hält, sie also nicht dogmatisch leugnet, ist es Kant auch nicht möglich, den problematischen Idealismus schon als durch die kritische Raumtheorie widerlegt anzusehen. Denn Descartes räumt die mögliche Nichtexistenz der "res extensa" oder Außenwelt ein, so daß die Falschheit seiner metaphysischen Raumkonzeption nicht gleichzeitig die Unhaltbarkeit seines Außenweltskeptizismus nach sich zieht. Kants Ziel muß es daher sein, die erkenntnistheoretische Implikation von innerer und äußerer Erfahrung zu beweisen.

Sieht man von der Bemerkung über die "eigene Wirklichkeit des Raumes" (B519), die der empirische Idealismus annehme, einmal ab, trifft Kants Charakterisierung des problematischen Idealismus zumindest den Kern der cartesischen Konzeption in den "Meditationen". Auch wenn er über genauere Descartes-Kenntnisse nicht zu verfügen scheint, so stellt er doch richtig dar, daß für Descartes nur das Dasein des denkenden Ich unbestreitbar, die Existenz der Dinge im Raum aber ungewiß ist. Berücksichtigt man des weiteren die Kritik an der metaphysischen Existenzbestimmung des denkenden Ich in den *Paralogismen*, ist das Kantische Beweisvorhaben einsichtig, nämlich "daß das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehrerer Rechte umgekehrt vergolten wird." (B276). Denn Beweisanspruch der *Widerlegung des Idealismus* ist die These, daß innere durch äußere Erfahrung bedingt ist und ein noch zu bestimmendes Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem inneren und äußeren Sinn besteht; gelingt dieser Beweis, so zwingt das Zugeständnis von innerer Erfahrung den problematischen Idealismus damit zur Anerkennung der Existenz äußerer Gegenstände. Denn Descartes gesteht das Faktum innerer Erfahrung als "modi cogitandi" grundsätzlich zu:

Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens;

Kants Argumentation bringt hierbei allerdings nicht mehr wie in der *Kritik des vierten Paralogismus* (A) explizit den Lehrbegriff des transzentalen Idealismus zur Anwendung. Zwar stützt sich auch die *Widerlegung des Idealismus* (B) auf den Beweis der Unmittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung. Die Hauptlast der

Argumentation aber trägt die Lehre von der Zeitbestimmung des Daseins-Bewußtseins, die vor dem Hintergrund der neuen Theorie des inneren und äußeren Sinnes dem problematischen Idealismus die Grundlage für den Zweifel am Dasein der äußeren Gegenstände entziehen soll. - Anders als beim skeptischen Idealismus liegen die Probleme der Widerlegung des dogmatischen Idealismus in dessen Ausgang von einer metaphysischen Raumlehre.

3.3.2. Der materiale als dogmatischer Idealismus

Der dogmatische Idealismus, den Kant mit der Lehre Berkeleys identifiziert, erklärt die Existenz der Außenwelt für "falsch und unmöglich" (B274). Anders als der problematische begründet der dogmatische Idealismus seine Behauptung aber nicht durch die epistemische Reduktion von Existenzgewißheit auf innere Erfahrung, sondern im Ausgang von seiner Kritik am Newtonschen Raumbegriff. Nach Kant schließt der dogmatische Idealismus von der Falschheit dieses Raumbegriffs auf die nur scheinbare Existenz der Außenwelt. Denn gemäß der Vorbemerkung zur *Widerlegung des Idealismus* hält der Berkeleysche Idealismus den Raum als "unabtrennliche Bedingung" der Gegenstände an sich und als Folge daraus auch die Existenz der Außenwelt für unmöglich. Etwas mißverständlich, nämlich insofern es so aussieht, als impliziere die Lehre vom absoluten Raum schon den dogmatischen Idealismus, heißt es dort:

Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealismus aber ist von uns in der transzendentalen Ästhetik gehoben. (B275).

Kant bezieht sich an dieser Stelle, was die Sachlage aufhellt, augenscheinlich auf die der transzendentalen Ästhetik der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hinzugefügten Anmerkungen. Dort erklärt er, wenn Raum und Zeit "objektive Realität" (B70) beigelegt würde, sie also absolute Realitäten an sich wären, würden - wie in Berkeleys Kritik an Newton - die Gegenstände unserer Anschauung "in bloßen Schein verwandelt":

Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müßten, und überdenkt man die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge [sic. Raum und Zeit als absolute Realitäten], die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärerendes, dennoch aber Existierendes, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existierenden Dinge aufgehoben werden; so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte,... . (B70f.).

Obwohl Kant den absoluten oder leeren Raum als die “Idee von einem Raume” zuläßt, und zwar sofern ich von aller materiellen Raumerfüllung abstrahiere, um die vielen “empirischen” Räume als relativ zum absoluten Raum beweglich vorstellen zu können, *existiere* der leere Raum doch nicht an sich. Die Realität des absoluten oder leeren Raumes sei ein “*Unding*” und als solches in kritisierender Uminterpretation durch Berkeley Ursache der Begründung des dogmatischen Idealismus. Dem Kantischen Verständnis nach lehrt der dogmatische Idealismus also nicht die Existenz des absoluten Raumes, sondern er schließt aus der Unmöglichkeit der Existenz des leeren Raumes auf die Unmöglichkeit der Existenz der Außenwelt selbst - dies unter Voraussetzung seiner eigenen, empiristischen Raumtheorie.

Wie in der *Kritik des vierten Paralogismus* (A) verbindet Kant den empirischen bzw. dogmatischen Idealismus mithin auch in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* mit der Theorie des transzendentalen Realismus, der die Realität des absoluten Raumes annimmt. Diese Verknüpfung von transzendentalem Realismus und dogmatischem Idealismus ist konstruiert. Aus der Annahme der Realität des absoluten Raumes folgt keineswegs die Immaterialität der Außenwelt wie Kant in der *Widerlegung des Idealismus* glauben macht; Newton, sofern man ihn mit Kantischer Terminologie als transzendentale Realisten bezeichnen will, war kein Idealist. Doch wird man Kant zumindest darin zustimmen können, den “Grund zu diesem [dogmatischen] Idealismus” (B274) in der transzendentalen Ästhetik beseitigt zu haben. Denn dort zeigt er, daß das “Prinzip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen” (B70) - Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit - Erscheinungen nicht zu “bloßem Schein” herabsetzt. Zum einen stellen wir Erscheinungen als das Gegebene in Raum und Zeit - und dies wird sich für die *Widerlegung des Idealismus* als wichtig herausstellen - aufgrund von sinnlicher Affektion vor; zum anderen bedeutet Erscheinung im transzendentalen Idealismus nicht *Schein*, hinter dem eine *wahre Welt* liegt, die erst durch die Auflösung dieses *Scheins* hervorträte. Unter Voraussetzung der Argumentationen der transzendentalen Ästhetik hat Berkeley nach Kant daher unrecht, seinen Idealismus auf die Unbegründbarkeit einer Theorie der Realität des absoluten Raumes zu bauen.

Es wurde im II. Kapitel dargelegt, daß Kant wahrscheinlich schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* über Berkeley-Kenntnisse verfügt. In der *Widerlegung des Idealismus* (B) heißt es wie in der *Kritik des vierten Paralogismus* (A), der dogmatische Idealismus lehre die Unmöglichkeit der Materie bzw. der Außenweltextenz. Die *Prolegomena* bezeichnen den “mystischen und schwärmerischen” Idealismus Berkeleys sogar als “Hirngespinst” (AA IV293). Dort stellt Kant heraus, daß Berkeley den Raum für eine empirische Vorstellung hält. Da solche Erfahrungserkenntnis weder Notwendigkeit noch Allgemeinheit besitzt, sehe sich dieser dazu gezwungen, die

Existenz der Außenwelt zu leugnen (AA IV374f.). Erst die überarbeitete Fassung der transzendentalen Ästhetik in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* gibt aber letztendlich Aufschluß über Kants Deutung des Verhältnisses der Newtonschen Raumlehre zum dogmatischen Idealismus Berkeleys.

Die dritte Anmerkung zur transzendentalen Ästhetik (B69ff.) argumentiert einerseits gegen den Newtonschen Raumbegriff als solchen sowie andererseits gegen den dogmatischen Idealismus. Dabei versteht Kant - wie erwähnt - den dogmatischen Idealismus als - falsche - Konsequenz, die Berkeley aus seiner Kritik an Newtons Lehre vom absoluten Raum zieht. Bekanntlich gehört Berkeley zu den ersten und berühmtesten Kritikern der Newtonschen Konzeption des absoluten Raumes. Nach längeren Überlegungen zur Möglichkeit des absoluten Raumes bei Newton heißt es zum Beispiel in den "Principles":

From what hath been said, it follows that the philosophic consideration of motion doth not imply the being of an absolute space, distinct from that which is perceived by sense, and related to bodies: which that it cannot exist without the mind, is clear upon the same principles, that demonstrate the like of all other objects of sense. And perhaps, if we inquire narrowly, we shall find we cannot even frame an idea of pure space exclusive of all body.

Wenn Kant in der *Widerlegung des Idealismus* den absoluten Raum als "Unding" (B274) bezeichnet, so kritisiert er wie Berkeley in den "Principles" die Newtonsche Lehre von der Realität des leeren, absoluten Raumes. Unter Voraussetzung des "esse est percipi"-Prinzips, wonach - abgesehen von Gott - Existenz nur dem Wahrgenommenen zukommt, schließt Berkeley aus der seiner Meinung nach erwiesenen Unmöglichkeit des absoluten Raumes auf die Immaterialität der Außenwelt; denn da der absolute Raum nach Newton auch unabhängig von Wahrnehmung als unendliches, unbewegliches, beziehungsloses Ding existiert, der Raum für Berkeley hingegen die empirische Vorstellung des Beziehungsgefüges der Gegenstände der Wahrnehmung ist, so stellt sich für ihn der leere, absolute Raum Newtons als "Unding" dar. Nach Berkeley impliziert demzufolge die Unmöglichkeit dieser Raumkonzeption analytisch die Unmöglichkeit einer an sich existierenden Materie. Kants Darstellung dieser Zusammenhänge in der *Kritik der reinen Vernunft* ist oberflächlich, zumal er in der *Widerlegung des Idealismus* Newtons absoluten Raum unpräzise als "Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll," (B274) und als Existenzbedingung äußerer Gegenstände charakterisiert. Daß er sich mit diesen Kennzeichnungen aber tatsächlich auf die Raumlehre Newtons bezieht, geht eindeutig aus der transzendentalen Ästhetik hervor:

Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis auf einander vor,... . Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können von dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden. (B42).

Gemäß Kant läßt sich die von Newton behauptete “absolute Realität des Raumes und der Zeit” nicht beweisen, weil der leere Raum und die leere Zeit nicht wahrgenommen werden können. Kant zählt Newton daher zur “Partei der mathematischen Naturforscher”, die “zwei ewige und unendliche für sich bestehende *Undinge* (Raum und Zeit) annehmen” (B56; Herv. v. Verf.). Eben diese Auffassung des Raumes als eines “*Undinges*”, aus der Berkeley auf den “bloßen Schein” der Außenwelt schließe, liegt der Bestimmung des dogmatischen Idealismus in der Vorbemerkung zur *Widerlegung des Idealismus* zugrunde.

Zwar richtet sich die *Widerlegung des Idealismus* gegen den materialen Idealismus insgesamt, in erster Linie hat Kant aber wohl den problematischen Idealismus im Auge, gegen den er seinen Beweis der Außenweltextistenz führt; vor dem hier dargestellten, von Kant nur unzulänglich rezipierten Hintergrund der empiristischen Auseinandersetzung um die Realität des absoluten Raumes sei die Widerlegung des dogmatischen Idealismus schon in der transzendentalen Ästhetik geleistet. Kant muß sich allerdings vorwerfen lassen, die Überwindung der Newtonschen Theorie des absoluten Raumes und des dogmatischen Idealismus Berkeleys durch den transzendentalen Idealismus nicht klar erwiesen zu haben. Zum einen wird von ihm nicht gezeigt, inwiefern die Konzeption des absoluten Raumes den dogmatischen Idealismus *notwendig* nach sich zieht; zum anderen bleibt Berkeleys eigentliche Begründung der Lehre von der Immateriellität der Außenwelt unberücksichtigt. Kant meint, sich eine explizite Widerlegung des dogmatischen Idealismus ersparen zu können, weil er den Grund dieses Idealismus - Berkeleys Kritik an Newtons Raumlehre - in der transzendentalen Ästhetik durch die kritische Raumtheorie aufgehoben habe. Da dies nur zum Teil zutrifft, wird man aus sachlichen Erwägungen von ihm auch die Widerlegung des dogmatischen Idealismus fordern müssen. Eine solche Widerlegung müßte in der folgend zu betrachtenden Argumentation Kants gegen den metaphysischen Idealismus enthalten sein.

3.4. Lehrsatz und Beweisstruktur der *Widerlegung des Idealismus*

Kant führt seinen Beweis der Existenz der Außenwelt in einer äußerst komprimierten, zugleich aber auch vielschichtigen Argumentation vor. Die Komplexität dieser Argumentation läßt dabei die eigentlichen Beweisgründe nicht unmittelbar hervortreten. Zunächst sind daher Lehrsatz und Beweisstruktur der *Widerlegung des Idealismus* zu analysieren, bevor zur eigentlichen Interpretation der Argumentation Kants gegen den metaphysischen Idealismus überzugehen ist. Denn erst die vorgängige formale Analyse des Beweises zeigt, wie Kant seine Idealismus-Widerlegung aufbaut und wo ihre inhaltliche Prüfung anzusetzen hat. In den folgenden Überlegungen geht es also noch nicht um eine inhaltliche Kritik der Beweisgründe der *Widerlegung des Idealismus*, sondern lediglich um deren

Bestimmung.

Zuvor seien aber in einem Überblick die Kernthesen des Kantischen Beweises herausgestellt. Ausgangspunkt der *Widerlegung des Idealismus* ist das empirische Bewußtsein meines Daseins. Das Faktum dieses Bewußtseins beweise die Existenz der Außenwelt. Denn da ich mir unbezweifelbar meines Daseins im inneren Sinn als in der Zeit bestimmt bewußt bin und Zeitbestimmung überhaupt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetze, dieses Beharrliche im inneren Sinn aber nicht angetroffen werden könne, so beweise das Bewußtsein meines Daseins die Existenz eines Beharrlichen des äußeren Sinnes und damit die Existenz der Außenwelt. Kant geht hierbei davon aus, daß ich mir meines Daseins in der Zeit bewußt werde, indem ich im inneren Sinne den Wechsel, das Auftauchen und Verschwinden von Vorstellungen betrachte. Der Inhalt dieser Vorstellungen kann von mir selbst aber nicht produziert sein, da das menschliche Erkenntnisvermögen, was noch zu klären sein wird, im Denken auf sinnlich Gegebenes angewiesen ist, das erst "synthetisch" bestimmt werden muß, um von uns erkannt werden zu können. Das Mannigfaltige der Anschauung kann also nicht ursprünglich aus dem inneren Sinn hervorgebracht sein, sondern muß aus dem äußeren Sinn stammen, in dem ich das Beharrliche ansetze, durch das ich den Wechsel meiner Vorstellungen im inneren Sinn und folglich mein Dasein in der Zeit bestimme. Dieses Beharrliche ist nach Kant nichts anderes als die Materie.

Kant erspart sich in der *Widerlegung des Idealismus* eine eingehende Erläuterung dieser Argumentation; er setzt vielmehr voraus, daß der Leser der *Kritik der reinen Vernunft* (B) mit wesentlichen Lehrstücken seiner Theorie vertraut ist. Grundlegend für seine Idealismus-Kritik ist hierbei die neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes, die er in der transzendentalen Kategorien-Deduktion der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* als Lehre von der Selbstaffektion ausführt. In der *Widerlegung des Idealismus* steht sie im Hintergrund und muß als solche zur Interpretation gesondert herangezogen werden. Überhaupt bleibt in dieser Widerlegung vieles unbestimmt, wie das Verhältnis von innerem und äußerem Sinn oder die Bedeutung von sinnlicher Rezeptivität und Spontaneität des Denkens. Insbesondere die Funktion der Passivität der Sinnlichkeit sowie die Grundbegriffe seiner Egologie greift Kant in seinen späten Idealismus-Widerlegungen der *Reflexionen zum Idealismus* wieder auf und präzisiert seine Argumentation von 1787. Dies gilt nicht auch zuletzt für seine neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes, deren Bedeutung für das Idealismus-Problem ihm offenbar erst, wie noch ausführlich darzulegen sein wird, nach 1787 bewußt wird.

Vor dem Hintergrund der inhaltlichen Bestimmung der Lehren des materialen Idealismus hat die *Widerlegung des Idealismus* nun einigen spezifischen argumentativen Anforderungen gerecht zu werden. Vor allem zwei Kriterien muß sie erfüllen: Zum einen darf der Beweis der Falschheit des problematischen

Idealismus nicht auf einen Kausal-Schluß von innerer Erfahrung auf die Existenz der Außenwelt hinauslaufen; denn damit würde sich der Kantische Beweis dem cartesischen Einwand der Unbestimmtheit der Ursache-Wirkungs-Relation ausliefern. Zum anderen darf die *Widerlegung des Idealismus* die Existenz der Außenwelt auch nicht voraussetzen; letzteres wäre schlicht keine Widerlegung. So ist es für die *Widerlegung des Idealismus* entscheidend, daß der Beweis der Realität äußerer Erfahrung auf einer Prämisse beruht, die der transzendentale mit dem problematischen Idealismus gemein hat. Diese gemeinsame Prämisse ist die Unbezahlbarkeit innerer Erfahrung, von der Kant zeigen will, daß sie durch die Realität äußerer Erfahrung bedingt ist.

In ihrem ‘Lehrsatz’ scheint die *Widerlegung des Idealismus* diesen Kriterien auch implizit gerecht zu werden:

Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir. (B275).

Beweisgegenstand der *Widerlegung* ist das “Dasein der Gegenstände im Raum außer mir”. Dieses Dasein soll durch das “Bewußtsein meines eigenen Daseins” bewiesen werden. Kant betont, daß das Bewußtsein meines eigenen Daseins zwar ein “bloßes”, aber doch empirisch bestimmtes Bewußtsein ist. In der Tat bildet die Spezifizierung von “bloßem” als empirisch bestimmtem Bewußtsein die Grundlage der Argumentation gegen den problematischen Idealismus. Mit dem Begriff “bloßes Bewußtsein” bezeichnet Kant in der Regel das reine Bewußtsein, “welches in allem Denken enthalten ist, oder wenigstens sein kann” (B812) und “alle Begriffe begleitet” (B404); als “Ich denke”-Bewußtsein ist es die Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins von Vorstellungen überhaupt. Diese reine Apperzeption unterscheidet Kant zumeist vom empirisch bestimmten Bewußtsein als innere Erfahrung. Daß der ‘Lehrsatz’ der *Widerlegung des Idealismus* das *bloße* dennoch als *empirisch bestimmtes* Bewußtsein ausweist, stellt ein Grundproblem der Kantischen Egologie dar, das in der Erörterung der Beweisgründe vor dem Hintergrund der Descartes-Kritik Kants noch zu klären sein wird. Denn die reine Apperzeption, die Kant auch “bloßes Bewußtsein” nennt, ist - wie die transzendentale Kategorien-Deduktion zeigt - als Prinzip des logischen Denkens frei von zeitlich-empirischen Bestimmungen und kommt als Ausgangsbasis des Beweises der Außenweltexistenz eigentlich nicht in Frage. Für das Kantische Beweisvorhaben ist trotz dieser terminologischen Uneindeutigkeiten zunächst jedoch wichtig, daß die *Widerlegung des Idealismus* ihren argumentativen Ausgangspunkt vom empirisch bestimmten Daseins-Bewußtsein nimmt. Denn das Phänomen empirischen Selbstbewußtseins als unbestreitbare innere Erfahrung versteht Kant als Prämisse, der auch Descartes zustimmen muß. Wird gezeigt, daß die Möglichkeit empirischen Selbstbewußtseins die Realität äußerer Erfahrung und also die Existenz der

Außenwelt voraussetzt, so ist damit der metaphysische Idealismus widerlegt; denn innere Erfahrung wird von diesem nicht gelehnt.

Unter der noch zu rechtfertigenden Voraussetzung dieser Prämissen der Unbezweifelbarkeit innerer Erfahrung baut Kant den Beweis des ‘Lehrsatzes’ als ein komplexes Implikationsgefüge auf. Dabei schließt der Beweis weder auf die Existenz der Außenwelt noch setzt er sie dogmatisch voraus. Eine schrittweise Analyse der Implikate des in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtseins soll beweisen, daß zeitlich-empirisches Selbstbewußtsein seinen epistemischen Bestimmungsgrund im “Dasein der Gegenstände im Raum außer mir” hat. Die komplizierte Struktur dieses Beweises kann im wesentlichen durch die folgende Argumentreihe zusammengefaßt werden:

- (A) “Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt.”
- (B) “Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus.” (B275)
- (C) Also setzt das Bewußtsein meines in der Zeit bestimmten Daseins etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus.

Diese Argumentabfolge, die den ersten Teil des Beweises (B275f.) in Kurzform wiedergibt, stellt einen formal gültigen Schluß dar. Um seine Beweiskraft zu stärken, stützt Kant ihn mit weiteren Argumenten, die der zweiten Prämissen (B) zuzuordnen sind. Sie sollen die entscheidende Begründung dafür liefern, daß es sich bei dem Beharrlichen in der Wahrnehmung nicht um eine Einbildung handeln kann: “Dieses Beharrliche kann nicht eine Anschauung in mir sein.” Das ist nach Kant aus zweierlei Gründen nicht möglich: Zum einen ist es ein empirisches Faktum, daß ich zur Bestimmung meines Daseins nur über Vorstellungen in mir verfüge, deren beständigen Wechsel ich im inneren Sinn beobachten kann; dieser Wechsel unterliegt der Zeit oder dem zeitlichen Verfließen, weil die Zeit die Form des inneren Sinnes ist. Zum anderen ist dieser Vorstellungswechsel selbst für mich nur erfahrbar durch die Beziehung der Vorstellungen auf ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, so daß ich mein Dasein in der Zeit auch nur unter dieser Bedingung bestimmen kann; denn Zeitbestimmung setzt ein Beharrliches voraus, in bezug auf das ich den Wechsel meiner Vorstellungen in der Zeit bestimme. Die Analyse des Zusammenhangs von Daseins-Bewußtsein und Zeitbestimmung wird im folgenden Kapitel über das erkenntnistheoretische Zusammenspiel von innerem und äußerem Sinn sowie von Raum und Zeit als dessen Formen aufklären. Erst dadurch läßt sich für die *Widerlegung des Idealismus* - obwohl darin von Kant nicht explizit gemacht - entscheidend explizieren, warum das Beharrliche der Wahrnehmung im Raum

außer mir existieren muß.

Wenn also das Beharrliche, wie hier mit Kant vorerst einmal angenommen wird, nicht in mir ist, so könne es "nur durch ein Ding außer mir" wahrgenommen werden und nicht "bloße Vorstellung" sein; es müsse als ein wirkliches "Ding außer mir" (B275) existieren. Mit der Konklusion (C) erbringt Kant formal den Beweis für die Existenz der Außenwelt:

Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich. (B275f.).

Diese Konklusion begründet eine weitere Argumentabfolge im Implikationsgefüge des Beweises:

- (D) "Nun ist das Bewußtsein in der Zeit mit dem Bewußtsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden"
- (E) "Also ist es auch mit der Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, notwendig verbunden;" (B276).

Erläuternd hierzu formuliert Kant: "d. i. das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir." (B276). Der Ausdruck "unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir" ist aus transzentalphilosophischer Sicht impliziert in "Bewußtsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung". Kant faßt diese Abhängigkeiten als Begründung für die These der "Existenz der Dinge außer mir als Bedingung der Zeitbestimmung" auf. Denn trifft es zu, daß die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz der Außenwelt möglich ist, und ist das Bewußtsein meines Daseins mit dem Bewußtsein dieser Möglichkeit, die allein durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände gegeben ist, notwendig verbunden, dann ist mein zeitbestimmtes Daseins-Bewußtsein ebenso notwendig mit der Existenz äußerer Gegenstände verbunden. Die Möglichkeit der Bestimmung meines Daseins in der Zeit liegt eben ausschließlich in der Wirklichkeit der "Dinge außer mir", derer ich mir aufgrund dieser Möglichkeit unmittelbar bewußt bin. Daß ich mein Dasein überhaupt bestimme bzw. bestimmen muß und daß diese Bestimmung zeitlich ist, hat folgend die Erörterung der Beweisgründe zu zeigen.

Diese als Implikationsgefüge gedeutete Beweisstruktur der *Widerlegung des Idealismus* kann somit gegen den problematischen Idealismus geltend machen, daß die Außenwelt ihrem Dasein nach nicht erschlossen wird und deshalb keinem Zweifel unterliegt. Auch setzt Kant die Existenz der Außenwelt in seinem Beweis offensichtlich nicht voraus - dies wird sich als besonders problematisch erweisen. Im Aufweis der Bedingungen der Zeitbestimmung des Daseins-Bewußtseins ergibt

sich das Dasein der Gegenstände des äußeren Sinnes als anzusetzendes Implikat, das schon immer mitgesetzt ist, wenn ich die Möglichkeit der zeitlichen Bestimmung meines Daseins denke. "Mitgesetzt" heißt aber nicht, wie die Interpretationen zum Postulat der Wirklichkeit zeigten, unbewiesen vorausgesetzt, sondern bezieht sich auf das a priori gemäß der Struktur eines zeitlich bestimmten Daseins-Bewußtseins Mitzudenkende. Sehe ich mich im Bewußtsein meiner Existenz als zeitlich bestimmt an, kann ich die Existenz der Außenwelt nicht ohne Selbstwiderspruch problematisieren. So ist der materiale Idealist vernünftigerweise nicht berechtigt, die Existenz der Außenwelt abzustreiten oder anzuzweifeln, wenn er sich in seinem Dasein als in der Zeit bestimmt wahrnimmt. Gesteht er solches Bewußtsein zu, muß er auch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände zugestehen.

Daß gemäß Kant die Theorie des zu widerlegenden problematischen Idealismus ohne dieses Faktum nicht auskommt, wurde bereits herausgestellt. Die empirische Behauptung "Ich bin" ist Ausdruck des in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtseins, aus dessen Konstitutionsbedingungen sich die Beweisgründe der *Widerlegung des Idealismus* systematisch als Implikationsgefüge entwickeln lassen. Resultat der folgenden Untersuchungen muß daher der Nachweis einer erfüllten Beziehungsstruktur von empirischem Selbstbewußtsein und Gewißheit der Außenweltextistenz sein, indem die Existenz der Außenwelt als die Bedingung der Möglichkeit der Konstitution empirischen Selbstbewußtseins ausgelegt wird. Die anhand der Strukturanalyse des Kantischen Beweises dargelegte Argumentabfolge gibt hierbei den Fortgang der inhaltlichen Prüfung der *Widerlegung des Idealismus* vor.

3.5. Die Beweisgründe der Widerlegung des Idealismus

3.5.1. Selbstbewußtsein und Zeitbestimmung

Zu den problemreichsten und zugleich umstrittensten Lehrstücken von Kants Transzentalphilosophie zählt die Theorie des Ich. Problemreich ist diese Theorie deshalb, weil Kant die seine Epistemologie tragende, komplexe Struktur des erkennenden Ich in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht mit letzter Klarheit und nur unvollständig darlegt. Aus diesem Grunde ist sie auch häufiger Streitpunkt der Kant-Interpretationen, indem sich für divergierende Deutungen der Funktion des Subjektbegriffs in Kants theoretischer Philosophie scheinbar gleichgute Argumente beibringen lassen. Vor allem Kants Verständnis von Selbstbewußtsein als "Ich denke" wurde zum Anlaß einer grundsätzlichen Kritik an seiner kritischen Erkenntnistheorie genommen. Ablehnung findet hierbei insbesondere das Prinzip der transzentalen Apperzeption als Bedingung der Möglichkeit von Denken überhaupt. Diese Kritik betrifft auch die *Widerlegung des Idealismus*, da sich die

Argumente gegen den problematischen Idealismus wesentlich auf die Kantische Theorie des Selbstbewußtseins stützen. So kommt die Interpretation der Beweisgründe der *Widerlegung des Idealismus*, die sich an die oben dargelegte Beweisstruktur anlehnt, nicht umhin, die wesentlichen Kantischen Bestimmungen von Selbstbewußtsein zu untersuchen. Eine solche Untersuchung bleibt in einem Großteil der Arbeiten zur *Widerlegung des Idealismus* aus oder wird nur am Rande durchgeführt. Kants Theorie des Selbstbewußtseins ist aber wenigstens ihren Grundzügen nach zu betrachten, soll im Ausgang von der ersten Prämisse (A) des Beweisgefüges die Inklusion von Daseins-Bewußtsein und Außenweltextenz aufgezeigt werden können. Daher sei im folgenden zunächst Kants These von der Zeitbestimmtheit des Daseins-Bewußtseins einer Prüfung unterzogen. Diese Prüfung hat zu erweisen, daß Zeitbestimmtheit ein vom problematischen Idealismus nicht bestreitbares Strukturmoment empirischen Selbstbewußtseins ist. Von diesen Überlegungen aus läßt sich sodann das angestrebte Implikationsgefüge der *Widerlegung des Idealismus* aufbauen und weiter kritisch prüfen.

Gemäß der Ausgangsprämisse der Argumentation gegen den problematischen Idealismus bin ich mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Diese These ist aus erkenntnistheoretischer Sicht zunächst keine selbstverständliche Voraussetzung. Das Bewußtsein meines Daseins könnte auch unabhängig von Zeitbestimmung erklärt werden, was zum Beispiel Descartes mit der ersten Gewißheit: "cogito, ergo sum" unternimmt, der keine temporale Bestimmung zugrunde liegt. Kant weiß seine Ausgangsthese aber durch ein sinnvoll nicht zu bestreitendes empirisches Faktum zu rechtfertigen. Demnach gründet sich die Zeitbestimmtheit des Daseins-Bewußtseins auf das Vorkommen von Vorstellungen in mir, deren Wechsel sich in der Zeit vollzieht (BXXXIX, Anm.). Die Bestimmung meiner Existenz in der Zeit ist dabei Konstitutionsgrund innerer Erfahrung; solche innere Erfahrung sei selbst, wie Kant zu beweisen sucht, inhaltlich allein auf äußere Erfahrung gegründet.

Bereits diese Ich- oder Bewußtseinsstruktur erweist sich als komplex. Zu unterscheiden sind hier neben innerer und äußerer Erfahrung die egologischen Bestimmungen des reinen Existenz- und zeitbestimmten Daseins-Bewußtseins (B276f.). Betrachtet man diese Elemente je für sich, bringt eine solche Differenzierung keine wesentlichen Probleme mit sich. Innere Erfahrung stellt sich ein, was noch zu zeigen ist, durch das Bewußtsein in mir wechselnder Vorstellungen; gleiches gilt für äußere Erfahrung, wenn die Vorstellungen, die ich habe, äußere Anschauungen sind. Kants nähere Erklärung in der *Widerlegung des Idealismus*, die Vorstellung: "Ich bin" könne alles Denken begleiten und schließe die Existenz eines Subjekts analytisch ein (B277), aber widerspricht grundsätzlichen Bestimmungen der transzendentalen Deduktion. Dort schreibt Kant nämlich allein dem "Ich denke" die Begleit-Funktion aller meiner Vorstellungen zu; als logischer Apperzeption kann diesem reinen Selbstbewußtsein

die empirische oder apriorische Bestimmung der Ich-Existenz folglich nicht zukommen. Wie zu sehen ist, gehen mit diesen knappen Überlegungen Probleme einher, die einer Klärung bedürfen. Der Interpretation der Kantischen Lehre von der Zeitbestimmung des Daseins-Bewußtseins, auf die der erste Beweisgrund zurückgeht, sei daher eine Analyse der in der *Widerlegung des Idealismus* implizit und explizit in Ansatz gebrachten Ich-Begriffe vorangestellt. Diese Analyse kann anhand einer Betrachtung der wesentlichen Kantischen Bestimmungen von Selbstbewußtsein durchgeführt werden, so daß sich zeitbestimmtes Daseins-Bewußtsein seiner Bedeutung und seiner Konstituierung nach von weiteren Selbstbewußtseins-Begriffen unterscheiden läßt.

Kant entwickelt die Grundzüge seiner Selbstbewußtseinstheorie in der transzendentalen Kategorien-Deduktion. Die dortigen Überlegungen werden zum einen ergänzt im *Paralogismus*-Kapitel durch die Kritik an metaphysischen Ich-Begriffen und zum anderen durch die *Widerlegung des Idealismus*, in der es vor allem um empirische, aber gleichwohl transzentalphilosophische Ich-Bestimmungen geht. Solche Bestimmungen stehen in der Deduktion nur im Hintergrund und finden dort keine ausführliche Berücksichtigung. Zentraler Gegenstand ist hier das "Ich denke" in seinen erkenntnisbegründenden Funktionen. Für Kant ist das "Ich denke" als Ausdruck reinen Selbstbewußtseins das Prinzip des logischen Denkens. Zu dieser den Beweis der objektiven Gültigkeit der Kategorien begründenden Ausgangsbestimmung von Selbstbewußtsein gelangt er durch die Analyse der Struktur von Bewußtsein.

Erfahrung ermöglichendes Bewußtsein oder Selbstbewußtsein ist nach Kant kein inhaltsloses, rein auf sich bezogenes Phänomen geistiger Tätigkeit, sondern immer Bewußtsein von etwas und insofern inhaltlich konkret. Das heißt Bewußtsein, ohne einen Inhalt zu wissen, ist kein Erfahrungs-Bewußtsein. Um einen Inhalt als solchen bewußt zu erfassen, muß ich ihn denken. Ganz allgemein lassen sich solche Inhalte als im Bewußtsein auftretende Vorstellungen bezeichnen. Diese in sich komplexe Struktur faßt Kant mit dem viel diskutierten Satz zusammen:

Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; (B131).

In Kants Theorie des Selbstbewußtseins ist das "Ich denke" das formale Bestimmungs-Prinzip der Inhalte des Denkens. Grundbedingung allen Denkens ist zunächst, daß ein Inhalt oder eine Vorstellung von mir überhaupt gedacht werden kann. Gemäß Kant ist diese Bedingung erfüllt, wenn ich eine Vorstellung mit "Ich denke" begleite bzw. begleiten kann, so daß mir ihr Inhalt in klarer Weise präsent ist. Sich widersprechende Vorstellungen können dieser Bedingung offensichtlich nicht genügen, denn die Vorstellung zum Beispiel der arithmetischen Gleichung " $7+5=13$ " kann ich zwar irgendwie mental hervorrufen, nicht aber kann ich sie mir mit Deutlichkeit zu Bewußtsein bringen und also mit "Ich denke"-Bewußtsein

begleiten: "denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte" (B131f.). Mit "Ich denke" begleitetes Bewußtsein ist folglich eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit von Denken und Erkennen und hebt sich durch die distinkte Klarheit des Gewußten zum Beispiel von einem undeutlichen Bewußtsein ab.

Von "undenkbaren" Vorstellungen, die mir aus logischen Gründen nicht zu klarem Bewußtsein kommen können und insofern für mich unmöglich sind, unterscheidet Kant Vorstellungen, die in gewisser Weise "für mich nichts" sind. Zu solchen Vorstellungen zählen dunkle, nicht mit klarem Bewußtsein begleitete Vorstellungen, wie sie zum Beispiel im Traum oder in halbbewußten Wahrnehmungen auftreten. Für Kant ist sogar "das Feld dunkler Vorstellungen das größte im Menschen." (AA VII136). Als nur halbbewußte Gedankeninhalte sind solche Vorstellungen nicht aus logischen Gründen "für mich nichts" wie undenkbare Vorstellungen, sondern aufgrund empirischer Bedingungen. Diese empirischen Bedingungen unterstehen ihrer epistemischen Möglichkeit nach letztlich aber ebenso dem "Ich denke."

Mit diesen Bestimmungen weist Kant dem reinen Selbstbewußtsein einen primär logischen Status zu. Diese historisch neue Deutung von Selbstbewußtsein erfährt ihre Begründung im Kontext des ersten Beweisschrittes der transzendentalen Deduktion, der zeigt, daß sinnliches Anschaungsmannigfaltiges überhaupt notwendig unter Kategorien steht. Das "Ich denke", das Kant auch als einen durch die "ursprüngliche Apperzeption" hervorgebrachten "Aktus der Spontaneität" bezeichnet, erfüllt seinem logischen Status nach in diesem ersten Beweisschritt eine doppelte Funktion. Erstens ist es Bedingung der Möglichkeit dafür, daß eine Vorstellungsmannigfaltigkeit einem Vorstellungssubjekt zugehört. Dieser Gedanke impliziert die Identität der Apperzeption im Begriff der Synthesis eines in der Anschaugung gegebenen Mannigfaltigen, soll ein komplexer, zur Einheit gebrachter Anschaungsinhalt für das Ich überhaupt etwas sein und ihm im Akt der Synthesis nicht verlorengehen. Eine synthetische Einheit disparater Einzelvorstellungen, begriffen in einem Bewußtseinsinhalt, läßt sich also ohne die Bedingung der durchgängigen Verbundenheit des Ich mit dem Synthetisierten im Akt der Synthesis selbst gar nicht denken. Kant nennt dieses Bewußtsein eines identitätsstiftenden Zusammenhangs des synthetisierenden Ich die analytische Einheit der Apperzeption. Die Identität des Ich ist hierbei aber nicht als eine lebensgeschichtliche Selbigkeit zu verstehen, sondern geht als Begriff a priori einer jeden Objekterkenntnis voraus. Erkenntnis ist also nur aufgrund einer begriffslogischen Ich-Identität möglich. Zweitens geht dieser analytischen Einheit, die den Begriff der Identität des Ich in der Synthesis eines Vorstellungsmannigfaltigen bedeutet, die synthetische Einheit der Apperzeption als die sie ermöglichte Bedingung voraus. Denn die a priori im Identitäts-Bewußtsein gedachte Einheit läßt sich nur konzipieren durch den Begriff a priori

einer vorgängigen (logischen) Synthesis von Mannigfaltigem. So kann ich zum Beispiel den Gedanken einer quantitativ bestimmbarer Wegstrecke nur fassen, wenn ich einerseits die Identität meiner selbst im Vollzug der Synthesis der verschiedenen Teile einer solchen Strecke zu einem Ganzen voraussetze; andererseits setzt dieser Gedanke die Möglichkeit voraus, den Begriff einer durch Synthesis zu vollziehenden Einheit im Begriff eines Objekts, hier der Wegstrecke, überhaupt logisch bilden zu können, was nicht anders als durch die synthetische Einheit der Apperzeption geschieht, in der die Identität des Ich analytisch enthalten ist. Nicht geklärt wird hierbei von Kant das Problem, inwiefern nicht auch der synthetischen Einheit der Apperzeption Identität zukommt, da diese doch der identitätsstiftenden analytischen Einheit der Apperzeption vorausliegt.

Ohne der hier im Hintergrund stehenden Lehre vom diskursiven Begriff im Detail nachgehen zu müssen, dürfte evident sein, warum Kant das "Ich denke" unter dem Namen der synthetischen Einheit der Apperzeption zum Prinzip der Logik erhebt (B134, Anm.). Denken impliziert als Minimalbedingung, so hat sich gezeigt, die Widerspruchsfreiheit des Gedachten, soll etwas Gedachtes für mich überhaupt begreifbar sein. Indem das "Ich denke" in diesem Sinne seiner Begleitfunktion nach die oberste Bedingung der Denkmöglichkeit eines Gedankens darstellt, ist es Prinzip der Logik oder des logischen Denkens. Als Begründungsprinzip der Logik kommen ihm Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu. Kant nennt das "Ich denke" daher auch "allgemeine[s] Selbstbewußtsein" (B132), das als reines Selbstbewußtsein jede empirisch-individuelle Bestimmung von sich ausschließt.

Vollzugsform des reinen "Ich denke" ist die logisch geregelte, spontane Synthesis von Mannigfaltigem, das sinnlich gegeben ist. Das dem Denken Zugrundeliegende ist also Synthesis, die aber, was für Kants neue Theorie des inneren und äußereren Sinnes und somit für die *Widerlegung des Idealismus* entscheidend ist, das synthetisierte Mannigfaltige nicht selbst hervorbringt. Vollzogen wird diese Synthesis immer im Hinblick auf Einheit, weil ein unverbundenes Mannigfaltiges als eine bloße Pluralität von Einzelvorstellungen vom Verstand unerkannt bleibt. Erst die Einheit des Objekts befähigt den Verstand zu Objektbewußtsein. Diese Einheit ist die Einheit der Apperzeption, unter die ein Vorstellungsmannigfaltiges einer bestimmten logischen Einheitsfunktion - den Urteilsformen bzw. den Kategorien - gemäß gebracht werden muß. Solche Einheit ist zwar bedingt durch ein in der Anschauung Gegebenes, denn der menschliche Verstand bringt das zu Synthetisierende nicht selbst kreativ und zugleich erkennend hervor; zustande kommt die synthetische Einheit in der Anschauung aber allein aufgrund der Einheit der Apperzeption selbst, deren regelnde Tätigkeit keine zeitlich-empirische, sondern spontane Synthesis ist. Die erkenntnistheoretische Trennung von Anschauung und Denken muß sich als sinnlos herausstellen, kann dem Verstand nicht eine von der Rezeptivität der

Sinnlichkeit unterschiedene Fähigkeit, und das heißt spontane, regelnde Synthesis-Leistung a priori zugesprochen werden. In dieser Regel-Funktion geht die Einheit der Aperzeption jeder produzierten Einheit voraus und begründet sie. Sie selbst ist als oberster Grundsatz der menschlichen Erkenntnis die unzusammengesetzte Einheit des (Selbst-)Bewußtseins, die die Frage nach irgendeiner höheren Einheit oder erkenntnisbegründenden Instanz nicht mehr zuläßt. Kant bestimmt das "Ich denke" oder das Ich darum als "einfache Vorstellung", durch die nichts Mannigfaltiges gegeben ist (B135). Und weil die Einheit der Aperzeption selbst eine notwendige Einheit ist, ist auch die durch sie erzeugte und unter ihr stehende Einheit des Anschauungsmannigfaltigen notwendig, da der Begriff einer Synthesis nur durch das reine Selbstbewußtsein gedacht werden kann. Mit dieser im Selbstbewußtsein fundierten Synthesis-Konzeption ist ein in der Geschichte der Erkenntnistheorie neuartiger Begriff von Objektivität herausgebildet.

Anders als Hume, für den Objektivität eine zwar geregelte, aber doch nur empirisch durch Gewohnheit erworbene Erkenntnis darstellt, bestimmt Kant Objektivität als Produkt einer regelnden Synthesis-Leistung a priori des Verstandes. Objektivität bedeutet also nicht gestalterzeugende Synthesis von empirisch gegebenem Anschauungsmannigfaltigem, deren Produkt ein Körperding in Raum und Zeit ist. Letzteres käme einer datensualistischen Erklärung von Objekt-Erkenntnis gleich, der nach Kant unsere Fähigkeit widerspricht, räumlich-zeitliche Anschauungseinheiten auch a priori und unabhängig von empirischer Synthesis vorstellen zu können. Objektivität bzw. Objekt ist dasjenige, "in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist." (B137). Der Begriff eines derart synthetisierten Mannigfaltigen beruht auf der die Synthesis leitenden Regel. Da Synthesis nur aufgrund synthetischer Einheit (des Bewußtseins) möglich ist, ist letztlich der in der synthetischen Einheit der Aperzeption gedachte Regelcharakter a priori der Grund für den Begriff von Objektivität selbst. Denn Synthesis des "Ich denke" ist Einheits-Synthesis aufgrund einer Verstandesregel (der Urteilsformen), die begriffen werden muß, um für mich Erkenntnis sein zu können. Bringt ich zum Beispiel eine im Bewußtsein auftretende Abfolge unterschiedener Vorstellungen in der Zeit unter die Einheit der Aperzeption, so heißt das, ich verbinde ihre Abfolge einem Regelbegriff, also den Kategorien als Anschauungsbestimmungen bzw. den Urteilsformen gemäß, indem ich die Vorstellungsabfolge selbst nach einem Regelbegriff a priori synthetisiere und also bestimme. Dieser reine Begriff des Verstandes, etwa der der Kausalität als "wenn..., dann..."-Regel, ist in bezug auf die Vorstellungsverbindung nur möglich durch die synthetische Einheit der Aperzeption, die ihn a priori denkt. Die Bestimmung eines empirischen, kausalen Sachverhaltes ist somit bedingt durch die in der synthetischen Einheit der Aperzeption begriffene Regel a priori: "Wenn A, dann B."

Unabhängig vom möglichen Bewußtsein eines vorausgehenden Synthesis-

Begriffes a priori kann Objektivität nicht einmal gedacht werden. Deutlich wird dies am Begriff des allgemeinen Naturgesetzes, in dem die besonderen Naturgesetze gründen. Um ein Naturgesetz aufstellen zu können, mag eine Anzahl empirischer Einzelbeobachtungen vonnöten sein; der Begriff aber, durch den das Naturgesetz gedacht wird, ist eine Regel a priori, die die Verbindung der angestellten Beobachtungen gesetzmäßig regelt. Objektivität kommt einer Verbindung nämlich deshalb zu, weil sie a priori durch das reine Selbstbewußtsein in einer subjektiven Leistung erbracht wird. Gemeinsam mit der analytischen Einheit als ihr Implikat ist die synthetische Einheit der Aperzeption somit Garant sowie notwendige und hinreichende Bedingung der Möglichkeit von Objektivität. Daß diese Bedeutung von Objektivität Wahrnehmungs- und ästhetischen Urteilen nicht zugrunde liegen kann, sei nur am Rande erwähnt.

Den näheren Interpretationen der Kantischen Lehre von der Zeitbestimmung des Daseins-Bewußtseins mußten diese Überlegungen zur reinen Aperzeption als der Grund von Objektivität vorausgeschickt werden, da Kant im reinen "Ich denke" das die empirische Aperzeption bestimmende Selbstbewußtsein erkennt. Diese Erkenntnis setzt voraus, überhaupt zwischen reinem und empirischem Selbstbewußtsein unterscheiden zu müssen. Kant begründet diese Trennung auch, indem er den prinzipiellen Zusammenhang von reiner und empirischer Aperzeption im zweiten Beweisschritt der Kategorien-Deduktion skizziert, und zwar in der Lehre von der Selbstaffektion. Diese Lehre entwickelt einen Begriff von Selbstbestimmung, auf den die Theorie der Zeitbestimmung vor dem Hintergrund der transzentalphilosophischen Objektivitäts-Konzeption zurückzuführen ist. Die folgenden Erörterungen haben demnach des näheren zu zeigen, inwiefern das empirische aus dem reinen Selbstbewußtsein "abgeleitet" (B140) ist, wie es konstituiert wird und welche Erkenntnisbedeutung ihm zufällt. Auf der komplexen Grundlage dieser Analyse läßt sich die Ausgangsthese der Unbestreitbarkeit der Zeitbestimmtheit des Daseins-Bewußtseins eingehend explizieren.

In der Kantischen Epistemologie gilt bekanntlich die Restriktion von Erfahrungserkenntnis auf die Gegenstände der sinnlichen Anschauung und somit auf Erscheinungen auch für die Möglichkeit der Selbstanschauung, die ebenfalls nur sinnlich ist. Bestimmt sich das denkende Subjekt als reine Aperzeption selbst zum (empirischen) Objekt der Anschauung, erkennt es sich im inneren Sinn als Erscheinung und nicht als rein denkendes Wesen oder als Noumenon. Kant führt diese Theorie der Selbstbestimmung im zweiten Beweisschritt der transzentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe aus. Ergab der erste Beweisschritt, daß Kategorien objektive Gültigkeit für sinnliches Anschauungsmannigfaltiges *überhaupt* haben, so schränkt der zweite Beweisschritt ein, daß reine Verstandesbegriffe *für uns* allein unter der Bedingung der räumlich-zeitlichen Anschauung objektiv gültig sind. Das zentrale Argument

dieses zweiten Schrittes der Deduktion entwickelt Kant in der Lehre von der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft, in der als ihr Bestandteil die Theorie der Selbstaffektion bzw. Selbstbestimmung mitentworfen ist.

Schon die transzendentale Ästhetik erklärt, Selbstanschauung finde im inneren Sinn statt, indem ich meinen “inneren Zustand” (B37) unter der Form der Zeit anschause. Ein Sich-selbst-präsent-Sein ist damit nur als empirische Introspektion möglich, deren Objekt eine Erscheinung im inneren Sinn ist. Offenkundig unterscheidet sich diese Art der inneren Anschauung von räumlich-empirischer Anschauung, da der Gegenstand der Selbstanschauung kein anschauliches (ausgedehntes) Objekt des äußeren Sinnes ist. Der innere Sinn als rezeptiv-passives Vermögen des Subjekts enthält nur zeitliche Verhältnisse, denen gemäß das erkennende Ich Vorstellungen einer vorgegebenen Anordnungsgrundlage gemäß setzt. Diese Zeit-Verhältnisse bestimmt Kant als Beharrlichkeit, Nacheinander- und Zugleichsein (B67). Den Inhalt der gemäß diesen Zeitmodi bestimmten Vorstellungen produziert der innere Sinn aber nicht selbst. Er ist angewiesen auf das, was der äußere Sinn darbietet. Äußere Gegenstände, die auch in der Zeit sind, machen sogar den “eigentlichen Stoff” (B67) der Anschauung aus, wie Kant nicht in der *Widerlegung des Idealismus*, obschon es für die dortige Argumentation zentral ist, sondern in der transzendentalen Ästhetik unterstreicht.

Kant versteht unter Selbstaffektion die Tätigkeit des Setzens von Vorstellungen im inneren Sinn. Der innere Sinn ist das rezeptiv-passive Vermögen der Selbstanschauung, bietet aber von sich aus keine Anschauungsinhalte dar, die unabhängig vom Denken begriffen werden. Das Setzen von Vorstellungen impliziert darum die Tätigkeit eines Setzenden sowie den Akt des Setzens. Die obigen Überlegungen ergaben, daß das reine “Ich denke” Grundbegriff allen Denkens und aller Synthesis ist. Der Bestimmungsgrund eines spontanen Setzens von Vorstellungen ist folglich im weiteren Sinne der des spontanen Synthesis-Vollzuges der transzendentalen Apperzeption. Die transzendentale Ästhetik gibt hierüber nur wenig Auskunft. Doch geht aus den dortigen Ausführungen hervor, daß das reine Selbstbewußtsein durch die Affektion des inneren Sinnes den Bezugsrahmen für die Selbstanschauung des Ich ausbildet. Wie das reine Selbstbewußtsein diese Affektion seiner selbst im inneren Sinn (“von innen”, B69) durchführt und ob letztendlich das reine oder das empirische Selbstbewußtsein dabei anschaut, ist damit noch nicht gesagt. Bestimmen läßt sich aber die Art der Selbstanschauung. Diese kann einzige sinnliche und nicht intellektuelle Anschauung sein; wäre sie intellektuell, so würde das denkende Subjekt seine Existenz unabhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit durch die einfache Vorstellung “Ich” erkennen können. Innere Wahrnehmung wäre dann nicht die spezifische Art der menschlichen Selbstanschauung.

Es ist gerade die These der *Widerlegung des Idealismus*, daß innere Wahrnehmung oder innere Erfahrung die Bestimmung unserer Existenz in der Zeit

bedingt, was die Möglichkeit der “Bestimmung meines Daseins durch intellektuelle Anschauung” (BXL, Anm.) ausschließt. Menschliche Selbstanschauung ist so auf *unsere* innere Anschauungsart angewiesen, die als eine formale Bestimmung des inneren Sinnes der Form der Zeit unterliegt und so das angeschaute Ich nur als Erscheinung zu erkennen gibt. Die Rede von der Selbstauffektion des reinen Selbstbewußtseins ist dabei mißverständlich, da es nicht die reine Apperzeption ist, die einen Erkenntnisbegriff ihrer selbst hervorbringt.

Aufschlußreicher als die Bemerkungen der transzendentalen Ästhetik zu Selbstauffektion und Selbstbestimmung sind die Darlegungen der Kategorien-Deduktion. Dort expliziert Kant unter anderem, worin der epistemologische Zusammenhang von reinem und empirischem Selbstbewußtsein besteht. Die systematischen Gründe, die selbständige Stellung der Einbildungskraft in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* durch die Lehre von der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft in der zweiten Version der Deduktion zu ersetzen, sind für die Interpretation der *Widerlegung des Idealismus* allerdings nur insofern von Interesse, als sie Kant zur Einführung einer neuen Theorie des inneren und äußerem Sinn in der Deduktion von 1781 eine nur untergeordnete Rolle spielten, tritt er mit der Lehre von der Selbstauffektion in der Deduktion von 1787 in den Vordergrund.

Bedeutsam ist für die *Widerlegung des Idealismus* in erster Linie der Begriff der Selbstbestimmung. Zunächst heißt es, der Verstand könne den inneren Sinn der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen und auf diese Weise die “synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken”. (B150). Der Verstand vermag also, a priori synthetische Einheiten im reinen Zeitmannigfaltigen zu bilden, zum Beispiel wenn er reine Zeitbestimmungen wie die “Beharrlichkeit” oder das “Nacheinander” denkt. Objektiv gültig sind Kategorien dann nur, soviel sei hinsichtlich des Deduktions-Beweises angedeutet, wenn diese Einheiten die Bedingungen der Möglichkeit unserer sinnlichen Anschauung sind. Dies zu zeigen, bestimmt Kant die *synthesis speciosa* als eine Spezifikation der *synthesis intellectualis*. Letztere bezieht sich auf kategoriale Synthesis von Anschauungsmannigfaltigem überhaupt, erstere auf kategoriale oder transzendentale Synthesis von Mannigfaltigem unserer räumlich-zeitlichen Anschauung durch die Einbildungskraft.

Unter Ausübung ihrer Synthesis bestimmt die transzendentale Einbildungskraft als ein Vermögen des Verstandes die Sinnlichkeit. Synthesis des Verstandes aber ist nur als kategorial geregelte Synthesis möglich, so daß es für den Verstand Objekterkenntnis nur unter den Bedingungen der Synthesis von gegebenem Anschauungsmannigfaltigem und der synthetischen Einheit der Apperzeption als Grund von Synthesis gibt. Das heißt die Bestimmung der Sinnlichkeit durch die

synthetische Einheit der Apperception unter dem Namen der transzendentalen Einbildungskraft ist kein Akt willkürlicher Synthesis, sondern eine subjektive Leistung, die - wie zu sehen ist - den Bedingungen der Objektivität untersteht. Dies gilt auch für die Synthesis von reinem Anschauungsmannigfaltigem, die die transzendentale Einbildungskraft im inneren Sinn vornimmt. Die Produkte solcher Synthesis sind somit objektive Einheiten, die, werden sie von der Einbildungskraft im reinen Zeitmannigfaltigen hervorgebracht, objektive Zeitbestimmungen genannt werden können. In der *Kritik der reinen Vernunft* sind es Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein, die den Begriff der objektiven Zeit erfüllen. Warum es gerade diese Begriffe sind, durch die sich die apriorischen Strukturmomente der Zeit bestimmen lassen, rechtfertigt Kant aber nicht weiter. Der Grund hierfür dürfte in seinem Verständnis des inneren Sinnes als Inbegriff von Zeitverhältnissen liegen. Denn objektive Zeiteinheiten sind reine Verhältnisbestimmungen, die der Verstand durch die Synthesis-Regeln der Relations-Kategorien konzeptualisiert. Die Vollständigkeit der Grundmomente dieser Zeittheorie ergibt sich aber erst unter Hinzuziehung der Zeitanalysen in den Analogien der Erfahrung.

Im Bedeutungskontext der Zeitanalysen der transzendentalen Ästhetik sowie der Lehre von der Selbstaffektion der Kategorien-Deduktion kann der Begriff des Bestimmtwerdens der Sinnlichkeit und der des Bestimmenden der transzendentalen Einbildungskraft bzw. dem Verstand zugeordnet werden. Das Verhältnis dieser Bestimmungsinstanzen zueinander charakterisiert Kant auch als "eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben ... auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung" (B152). Selbstaffektion findet aber nicht durch dieses einseitige Wirkungsverhältnis statt, indem die transzendentale Einbildungskraft oder der Verstand einfach nur tätig ist; Selbstaffektion erfordert das Bewußtsein der Tätigkeit der Einbildungskraft. Etwas mißverständlich formuliert Kant, der Verstand oder das Ich sei sich seiner im Akt der *synthesis intellectualis* als einer Einheit der Handlung "auch ohne Sinnlichkeit bewußt" (B153), obwohl er sie durch diese Handlung bestimme. Das heißt, das bestimmende Subjekt kann sich seiner im reinen Denken als der Einheit seiner Handlung bewußt werden. Selbstbewußtsein wäre dann möglich im reinen Durchdenken von Kategorien als den Einheitsgründen dieser Handlung oder Synthesis. Tatsächlich konzipiert Kant reines Selbstbewußtsein auch auf diese Weise. Bewußtsein der Einheit meiner Handlung unabhängig von Sinnlichkeit bedeutet in diesem Kontext unmittelbares Bewußtsein meines Tätigseins in der Synthesis von Anschauungsmannigfaltigem. Ob dieses Anschauungsmannigfaltige *a priori* oder empirisch gegeben ist, spielt für die Selbstaffektion als die Affektion des inneren Sinnes durch Verstandessynthesis zunächst keine Rolle, da sich der Verstand allein auf die Synthesis selbst, und nicht auf den Inhalt des Synthetisierten richtet. In der *Preisschrift* (AA XX270; ebenso B156f., Anm.) umschreibt Kant dieses Bewußtsein als "Aufmerksamkeit", durch die ich "auch

wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit" meinen inneren Sinn affiziere. Unter diesem aktual-empirischen Achtgeben auf etwas ist ein Bewußtmachen des Auftretens von Vorstellungen im inneren Sinn durch regelnde Synthesis zu verstehen. Ein anschauliches Beispiel wäre hier etwa die ausdrückliche Konzentration auf die Abfolge von Argumenten in einem Vortrag, dem ich nur mit großer Anstrengung folgen kann. Die Abfolge der Argumente bestimme ich, indem ich mir im inneren Sinn ihre Anordnung vorstelle und mich dadurch affiziere. Die durch mich selbst erzwungene Aufmerksamkeit präsentiert mir spontan und passiv zugleich meinen inneren Zustand.

In der transzentalen Deduktion erläutert Kant Selbstaffektion nicht wie in der *Preisschrift* anhand der Synthesis von empirischem, sondern von reinem Anschauungsmannigfaltigem. Auch am Vollzug apriorischer Synthesis lässt sich die Bestimmung meiner selbst im inneren Sinn und damit explizit verbunden das Phänomen der sinnlichen Selbstvorstellung verständlich machen. Es wurde bereits gezeigt, daß die Form des inneren Sinnes allein, die Zeit, für sich noch keine bestimmten Anschauungen liefert; erst aufgrund transzentaler Synthesis oder *synthesis intellectualis* können in der inneren Anschauung konkrete Ganzheiten gebildet und erkannt werden. Die Vorstellung des Ziehens einer Linie als der einzigen formal-anschaulichen Repräsentationsart der Zeit in der Sukzession von "Teilen" eines uniformen, homogenen Kontinuums ist dann nur möglich, wenn ich die Konstruktion dieser Linie ausführe. Der Begriff oder die Vorstellung der Zeit kann darum nicht auf die Formel der unabsließbaren Generierung isolierter Jetzt-Punkte reduziert werden; ohne die repräsentierende, verbildlichende Konstruktion einer Raum-Linie ist Zeit als Inbegriff zueinander in Beziehung stehender Zeitstellen und -abmessungen für den diskursiven Verstand nicht einmal denkbar. Bei solcher Konstruktion beobachte ich mich selbst aufgrund von Veränderungen im inneren Sinn, indem ich die Synthesis des reinen Mannigfaltigen im Aneinanderreihen von Anschauungseinheiten zum Anschauungsprodukt der Zeitlinie mit Bewußtsein begleite. Inhalt dieser auf geregelte Synthesis zurückgehenden Selbstvorstellung ist der objektive Begriff des phänomenalen, empirischen Ich im inneren Sinn. Hiermit ist in der Geschichte der Philosophie erstmals das Modell der Subjekt-Objekt-Struktur denkender Selbstbeziehung auf ein bewußtseinstheoretisches Fundament gestellt. In diesem Modell konstituiert das logische Ich-Subjekt durch kategorial geregelte Synthesis von reinem Anschauungsmannigfaltigem nicht nur den Begriff von Objektivität als allgemeiner Gesetzmäßigkeit a priori aller Gegenstände der Erfahrung überhaupt; in die Objektivitäts-Konzeption einbezogen ist das Ich als Ich-Objekt oder als empirisches Selbstbewußtsein im zeitbestimmten Konstruieren einer Linie.

Zwar ist die Konstruktion selbst eine transzendentale und reine Bestimmung des inneren Sinnes, die reine Apperzeption bestimmt den inneren Sinn aber nicht

dem Inhalte nach. Vor aller empirischen Anschauung ist der passive innere Sinn ein inhaltsloses, unbestimmtes Vermögen der Sinnlichkeit, von dem a priori nur Formbestimmungen angebbar sind. Die Vermischung bzw. Identifikation dieser beiden Erkenntnisvermögen, von reiner Apperzeption und inhaltlicher Bestimmung des inneren Sinnes, macht Kant den “Systemen der Psychologie” (B153) zum Vorwurf. Die reine Apperzeption bestimmt sich im inneren Sinn nicht als reines Selbstbewußtsein. Bestimmt wird in allein formaler Hinsicht durch Synthesis von reinem Anschauungsmannigfaltigem der innere Sinn, der zwar zur Subjektivität des Bestimmenden gehört, nicht aber mit der Spontaneität des “Ich denke” gleichzusetzen ist. Kant versteht aus diesem Grunde das Bewußtsein der Tätigkeit der transzendentalen Einbildungskraft auch als innere Wahrnehmung (B154). Jedoch nicht die Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft ist innere Wahrnehmung und somit empirisch, sondern das Bewußtsein meiner selbst, wenn ich den Akt der Synthesis, zum Beispiel die Konstruktion einer Linie, “innerlich” beobachte. Die logische Regel dieser Synthesis kann ich wohl in der synthetischen Einheit der Apperzeption a priori denken, ich schaue damit aber nicht die reine Synthesis selbst an, durch die ich mich vor aller Erfahrung selbst bestimmen und erkennen würde. Selbstanschauung im inneren Sinn versteht Kant als die asymmetrische Beziehung eines reinen Bestimmenden zu einem empirisch Bestimmten bzw. Bestimmbaren. Auf der Seite des Bestimmten kann es sich wegen des Gegebenen im inneren Sinn demzufolge nur um ein empirisches Objekt handeln.

Neben dem reinen Selbstbewußtsein des “Ich denke” ist in Kants Egotheorie damit auch empirisches Selbstbewußtsein des erkannten Ich-Objekts im inneren Sinn möglich. Das heißt aber nicht, daß empirisches Selbstbewußtsein als ein neben dem reinen Selbstbewußtsein eigenständiges Erkenntnisvermögen anzusetzen ist. Das empirische Ich zählt als das durch die Bestimmung des inneren Sinnes erkannte Ich-Objekt zu den sinnlichen Erkenntnisinhalten und repräsentiert das nur passive Vermögen des Subjekts. Empirisches Selbstbewußtsein, von dem die *Widerlegung des Idealismus* ausgeht, ist kein epistemologisches Prinzip, sondern aktuelles Synthesis-Bewußtsein im inneren Sinn. Nur unter Voraussetzung dieser empirischen “Ich-Begrenzung” kann ich im Unterschied zu reiner Objekterkenntnis beispielsweise Selbstkonzepte entwerfen, deren Material auf biographische Zusammenhänge meines Daseins zurückgeht und im inneren Sinn zu bestimmten Einheiten zusammengeführt wird. Ein Selbstbewußtsein dieser Art ist empirisch, etwa aufgrund der Synthesis von Lebensphasen, wenngleich aus Erkenntnisgründen das reine “Ich denke” die Bedingung seiner Möglichkeit bleibt. Dem konkreten empirischen Produkt einer solchen Synthesis kann daher keine apriorisch-objektive Gültigkeit zukommen wie den zeitlich-apriorischen Strukturmomenten, denen es unterliegt.

Allerdings konzipiert Kant empirisches Selbstbewußtsein auch als ein

eingeschränkt “aktives” Vermögen, das zu gewissen selbständigen “Erkenntnis”-Leistungen in der Lage ist. Hierzu zählt er beispielsweise die Wortassoziation (B139f.), etwa wenn ich die Konnotationen eines Begriffes bestimme. Die gesamte Breite dieser Fähigkeiten wäre in einer Subjektivitätstheorie, die Kant nicht ausgeführt hat, eigens zu untersuchen. In einer solchen Theorie müßte der innere Sinn im Akt der Bestimmung des zeitlichen Daseins ein Vermögen der Sinnlichkeit bleiben, da er Erkenntnisbedeutung, wie noch des näheren darzulegen ist, nur im Zusammenwirken mit dem äußeren Sinn als spezifisch menschliche Anschauungsart hat. A priori ist der innere Sinn nur seiner Form der Zeit nach bestimmbar, die das spontane Setzen von Vorstellungen in ihm bedingt.

Vor diesem komplexen Hintergrund steht Kants weitgreifende Kritik an metaphysischen Egologien und deren Anspruch auf intellektuelle Selbsterkenntnis. Reines Denken ist für Kant nur innerhalb eines kategorialen Rahmens logischer Formen möglich, führt aber nicht zu einer präempirischen Erkenntnis der Existenz des Denkenden. Im Denken seiner selbst erkennt sich das Ich lediglich als Erscheinung, weil es im Erkennen die epistemologisch-strukturelle Trennung zwischen Form und Inhalt des Denkens nicht aufzuheben vermag. Im Selbstbewußtsein ist das erkennende Ich Form des Denkens seiner selbst und nicht zugleich auch Inhalt dieses Denkens. Kant kennzeichnet diese Struktur der Selbsterkenntnis in der *Preisschrift* mit dem Ausdruck ‘doppeltes oder zweifaches Ich’ (AA XX 268ff.): Im Bewußtsein meiner selbst läßt sich zufolge der dortigen Darlegungen unterscheiden das Ich als denkendes Subjekt vom Ich als Gegenstand der inneren Anschauung. Ich-Subjekt ist das logische Ich (reine Apperzeption), das Kant dort mit dem Begriff der Person identifiziert. Ich-Objekt setzt er mit dem psychologischen Subjekt der “Perzeption” oder dem empirischen Bewußtsein gleich. Diese Trennung von Ich-Subjekt und Ich-Objekt ist nach Kant ein erklärbares und unbezweifelbares Faktum der menschlichen Selbstanschauung und auf die Theorie der Selbstaffektion zurückführbar.

Im wesentlichen stimmen diese Charakterisierungen der *Preisschrift* mit denen der *Kritik der reinen Vernunft* überein; doch spart Kant hier eine Ich-Bestimmung aus, der er 1787 noch eigenständige Bedeutung zugesteht. Zwischen das noumenale und das phänomenale Ich setzt er das Bewußtsein, “daß ich bin”; dieses Bewußtsein sei ein mit Existenz verbundenes, anschauungsloses Denken und Selbstbewußtsein in der “synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption” (B157). Ein sinnverwandter Ich-Begriff kommt in der *Widerlegung des Idealismus* zum Tragen. So impliziere die Vorstellung: “Ich bin” zwar die Existenz eines Subjekts, nicht aber dessen Erkenntnis oder Erfahrung (B277). Diese Vorstellung: “Ich bin” sei das “intellektuelle Bewußtsein meines Daseins”, obgleich nicht intellektuelle Anschauung, und gehe der eigentlichen Zeitbestimmung des Daseins voraus (BXL, Anm.).

Frühere Überlegungen haben gezeigt, daß Kant mit diesem ursprünglichen

Bewußtsein meines Daseins nicht die Vehikel-Funktion des logischen "Ich denke" verbinden kann, was in der Deduktion und in der *Widerlegung des Idealismus* aber explizit geschieht. Das Nebeneinander eigentlich unvereinbarer Ich-Bestimmungen ist in der Kantischen Egologie auch keine Ausnahme. In den *Paralogismen* heißt es, das reine "Ich denke" sei als "Vehikel aller Begriffe" selbst ein Begriff oder ein Urteil (B399). Die *Prolegomena* dagegen stellen ausdrücklich heraus, das Ich sei - wohl weil Kant es dort als die ursprüngliche Vorstellung des Selbstbewußtseins versteht - nicht Begriff, da ein Begriff als Prädikat auch von anderem ausgesagt werden könne. Vielmehr sei es das begrifflose "Gefühl eines Daseins", auf das sich alles Denken beziehe (AA IV334, Anm.). Und in den *Metaphysischen Anfangsgründen* ist wiederum zu lesen: "Der Gedanke Ich ist dagegen gar kein Begriff, sondern nur innere Wahrnehmung, aus ihm kann also auch gar nichts ... folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele als Substanz gefolgt werden." (AA IV543, Anm.) - Die Unvereinbarkeit dieser Bestimmungen fällt deutlich ins Auge. Sie besteht sowohl in terminologischer als auch in inhaltlicher Hinsicht in Ungenauigkeiten der Analyse des reinen und empirischen Ich, durch die Kant in der Regel seine transzentalphilosophische Theorie des Ich von der cartesischen, metaphysischen Ich-Lehre abgrenzt. Möglicherweise stand ihm im Kontext seiner Descartes-Kritik die Notwendigkeit einer sachlichen und begrifflichen Trennschärfe nicht immer klar vor Augen. Erst unter Berücksichtigung dieser philosophiegeschichtlichen Komponente lassen sich die benannten Unstimmigkeiten innerhalb der Kanitschen Egologie ausräumen.

Durch die Berücksichtigung dieses historischen Gesichtspunktes ist auch die Kantische Redeweise vom bloßen aber empirisch bestimmten Daseins-Bewußtsein im 'Lehrsatz' der *Widerlegung des Idealismus* zu erklären. Kant geht davon aus, daß der expliziten Bestimmung meines Daseins in der Zeit ein unbestimmtes Bewußtsein meines Daseins in der Vorstellung: "Ich bin" zugrunde liegt. Dieses "intellektuelle[n] Bewußtsein meines Daseins" (BXL, Anm.) kann nicht, wie dargelegt, dem reinen "Ich denke"-Bewußtsein angehören. Als ein bloßes Bewußtsein oder als die "bloße Apperzeption" identifiziert Kant es auch mit dem "Ich denke" als einer inneren Wahrnehmung oder Erfahrung, die eine "Erkenntnis des Empirischen überhaupt" sei (B400f.). In dieser Bedeutung bringt der empirische Satz: "Ich denke" der Kantischen Auffassung nach eine "unbestimmte empirische Anschauung" (B422f., Anm.) meiner selbst zum Ausdruck und ist jeder kategorial bestimmten Erfahrung voraus. Erst die kategoriale Bestimmung meiner selbst in der Zeit (Selbstaffektion) mache aus der *unbestimmten* empirischen Selbstanschauung "Ich denke" eine *bestimmte* innere Wahrnehmung.

Kant bemerkt an dieser Stelle der berühmten Anmerkung in B422f., indem er die Ich-Existenz als das analytische Implikat des "Ich denke" ausweist, daß die "Existenz" des "Ich denke" in der bloßen inneren Wahrnehmung keine kategoriale Bestimmung sein darf, sondern in irgendeiner Weise als vorkategorial verstanden

werden muß. Ein mit Dasein ausgezeichnetes "Ich denke" wäre keine unbestimmte empirische Anschauung, sondern eine durch die Kategorie der Existenz bestimmte Erfahrung. Gemäß dem zweiten Postulat müßte die reine Existenzwahrnehmung des Ich sodann mit den "materialen Bedingungen der Erfahrung" in Zusammenhang stehen und käme somit einer konkreten Empfindung gleich, deren Auftreten von empirischen Bedingungen abhänge. Da ein solches empirisches Phänomen zu prinzipiellen, transzentalphilosophischen Erkenntnissen nicht fähig ist, charakterisiert Kant das bestimmungslose "Ich denke" unbefangen als das "zum Denken überhaupt" (B423, Anm.) real Gegebene, das weder mit dem phänomenalen noch mit dem noumenalen Ich zu identifizieren sei und doch existiere. In gewissem Sinne nimmt er diese Bestimmung eines zugleich reinen, denkenden und existierenden Ich aber wieder zurück, wenn er die Tätigkeit des "Ich denke" auf die empirische Anschauung als ihren "Stoff" zurückführt. Denn hier ist die Tätigkeit des Selbstbewußtseins empirisch-psychisches Denken.

Diese an Ich-Begriffen reichhaltige Konzeption wirft eine Reihe von Problemen auf, die ohne Präzisierungen nicht zu lösen sind. Vor allem stellt sich die Frage nach dem Inhalt des Denkens des empirisch unbestimmt existierenden "Ich denke". An dieser Stelle seien nochmals die Begriffe des reinen und empirischen Selbstbewußtseins umrissen, um ihre grundsätzliche Unverträglichkeit mit dem Begriff eines erfahrungsunabhängigen Existenzbewußtseins zu belegen. Deninhalt des logischen Subjekts sind reine Synthesis-Formen, derer sich die reine Apperzeption als objektiver Gesetzmäßigkeiten bewußt sein kann. Grundlage dieses Denkens ist die logisch einfache und inhaltlose Vorstellung: "Ich" als das transzendentale Subjekt aller Gedanken. Seiner überindividuellen Prinzipien-Funktion wegen ist es für Kant nicht mehr als ein "Ding" oder "x" (B404), das denkt. Indem sich das reine Ich nur durch die Gedanken als seine Prädikate, die es denkt, erfaßt, erkennt es sich jedoch nicht als reines Selbstbewußtsein. Denn die reinen Formen des Denkens fungieren nicht als prädiktative Bestimmungen seiner selbst, sondern sind Synthesis-Regeln in bezug auf Anschauungsmannigfaltiges. Der Versuch, im reinen anschauunglosen Denken eine ursprüngliche Selbsterkenntnis zu erlangen, führt in einen Zirkel, weil das logische Ich dem Denken von Kategorien als seiner vermeintlichen inhaltlichen Bestimmungen schon immer vorauszusetzen ist und sich nie auf ein und derselben Denkebene als Objekt gegenüberstehen kann. Kant kritisiert hiermit allgemein die Selbsterkenntnismodelle der reinen Seelenmetaphysik. Kategoriales Sich-selbst-Denken hält er aber nicht für unmöglich; Erkenntnisstatus kommt diesem Denken jedoch nur in Verbindung mit Anschauung zu, vermittels derer ich mir meiner als durch eine der reinen Formen des Denkens (im inneren Sinn) bestimmt bewußt werde. Solches Bewußtsein ist psychisch-empirisch, weil darin die Anschauung kategorial bestimmt wird und ich

die Bestimmung meiner selbst, wie Kant in der Theorie der Selbstaffektion ausführt, innerlich beobachte. Objekt dieses Bestimmungsaktes ist also nicht das „Bewußtsein des Bestimmenden, sondern nur das des bestimmbaren Selbst.“ (B407).

Kants Versuch, neben dem reinen Bewußtsein des „Ich denke“ ein reines Bewußtsein meines Daseins einzuführen bzw. beizubehalten, ist mit der letztgenannten Grundstruktur von Bestimmendem und bestimmbarem Selbst nicht kompatibel. Es werden in diesem reinen Daseins-Bewußtsein apriorische mit empirischen Bestimmungen vermengt, sogar vor aller (inneren) Erfahrung wird dem Ich Existenz zugesprochen. Von welcher Art dieser nicht- oder vorkategoriale Existenzcharakter eines denkenden, sich unbestimmt wahrnehmenden Ich ist, erläutert Kant dabei nicht. Ebenso wird das Denken dieses Ich inhaltlich nicht dargelegt. Ein reines Denken logischer Formen kann dieses nicht sein, denn apriorische, geregelte Gedankenverbindungen sind die einheitgebenden Vollzugsweisen der reinen Apperzeption. Denken als das cartesische „cogito-sum“ ist die Tätigkeit des psychischen Ich, das hierbei Selbstbeobachtungen anstellen kann und mit diesen schon existieren muß.

Des weiteren stellt sich grundsätzlich die Frage nach der erkenntnistheoretischen Funktion eines bloßen Daseins-Bewußtseins. Zum Beweis der nur phänomenalen Selbsterkenntnis des Ich ist dieses Bewußtsein nicht vonnöten. Auch kann der im vorkategorialen Bewußtsein meines Daseins angesprochenen Existenz keine eigenständige Erkenntnisbedeutung zukommen wie Raum und Zeit oder den Kategorien. Wäre ihm eine epistemische Eigenständigkeit dieser Art beizulegen, würde man die *Widerlegung des Idealismus* als gescheitert erachten müssen, da das Bewußtsein meines Daseins bzw. innere Erfahrung dann auch unabhängig vom räumlich Empirischen möglich wäre. Gerade die Unmöglichkeit eines erfahrungsunabhängigen Daseins-Bewußtseins beansprucht Kant aber gegen den problematischen Idealismus Descartes' beweisen zu können.

Aus den hier geschilderten Gründen kann allein das „bloße“ als empirisch bestimmtes Daseins-Bewußtsein eine tragende Beweislast im Argumentationsgang der *Widerlegung des Idealismus* übernehmen. Vor aller empirischen Bestimmung wäre es eine unbestimmte innere Wahrnehmung, die, um sinnvollerweise von ihr als Wahrnehmung sprechen zu können, einen Gegenstand fordert, auf den sie sich richtet. Die reine, nicht-empirische Ich-Existenz als der definitorische Gegenstand einer solchen Wahrnehmung wird aber durch die allein empirische Erkenntnisbedeutung des Begriffs der Wahrnehmung selbst kontaminiert. So dürfte die Konzeption eines reinen, vorkategorialen Existenz-Bewußtseins, das neben dem reinen und empirischen Ich besteht, in einer transzentalphilosophischen Egologie nur schwer beizubehalten sein. Wenn Kant dennoch vom Dasein spricht, das im Akt des Bestimmens - des inneren

Sinnes durch das “Ich denke” - schon gegeben ist (B157, Anm.), so kann das nicht heißen, daß das Ich von seinem Dasein vor aller Bestimmung weiß. Diese Konzeption wäre eine prinzipielle Existenzgewißheit, mit der Kant dem von ihm kritisierten “cogito, ergo sum” Descartes’ bedenklich nahe käme. Die Bestimmung meines Daseins, wie sie die *Widerlegung* des cartesischen Idealismus verlangt, bedeutet die Implikation von Denken und Sein des sich durch die Bestimmung des inneren Sinnes bewußtwerdenden Selbst. Diese Inklusion von “Ich denke” und “Ich bin” auf seiten des empirisch-psychischen Ich ist für Kant unstrittig. Die Existenz des Denkenden ist das analytische Implikat nur des empirischen Denkens oder Bewußtseins. Damit ist zugleich das empirische “Ich denke” kein Gegenstand der Wahrnehmung, der schon aufgrund einer Wesensbestimmung des Denkens notwendig mit Existenz ausgezeichnet werden könnte. Denn auch den räumlichen Gegenständen läßt sich, soweit sie wie ich selbst Objekt meiner Wahrnehmung sein können, Existenz analytisch zusprechen: ebenso wie ich existieren muß, um mich denkend zu erfahren, müssen die äußeren Gegenstände existieren, die ich wahrnehme. Unabhängig von bestimmter Wahrnehmung oder Erfahrung ist die Verwendung von “Existenz”, und hierin folgt später Frege Kant, ohne Bedeutung.

Nur insofern man in einer transzentalphilosophischen Analyse von einer prinzipiellen Bestimbarkeit des passiven Ich sprechen kann, das der aktuellen Bestimmung logisch, nicht aber ontologisch vorausgeht, ist die Rede vom reinen Daseins-Bewußtsein in gewissem Sinne zulässig. Kant betont, daß diese Bestimbarkeit meines Daseins “nur in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit” und in bezug auf ein Beharrliches möglich ist (B420; auch BXXXIX, Anm.). Selbstbewußtsein, wenn “ich mich denke” (B420), gewährt keine bestimmte Erkenntnis über die Art meiner Existenz, denn im Denken von Kategorien kann sich das logische Subjekt nicht selbst zum inhaltsgleichen Objekt seines Denkens machen, ohne, worauf schon verwiesen wurde, dabei in einen Zirkel zu geraten: “um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen.” An diesen Einwand gegen die Möglichkeit der erkennenden Selbstvorstellung des reinen Ich anknüpfend, assoziiert Kant sogar, daß ein strukturaloger Zirkel gleichermaßen eintrete, werde das zeitlich bestimmte Subjekt zum Bestimmenden seiner selbst gemacht (B422).

Mit diesen Analysen läßt sich das Argumentationspotential zusammenfassend beschließen, aufgrund dessen die Zeitbestimmtheit des Daseins-Bewußtseins als unbestreitbares Fundament der *Widerlegung* des problematischen Idealismus ausweisbar ist. Dieser behauptet, daß nur innere Erfahrung unmittelbar und nicht zu bezweifeln ist. Innere Erfahrung bedeutet nun nach Kant das Bewußtsein des Auftretens von Vorstellungen im inneren Sinn, seien es Vorstellungen äußerer Affektionen, bloße Gedankenassoziationen oder auch Gefühle und Stimmungen. Vorstellungen sind gleichsam die “Bestimmungsgründe meines

Daseins” (BXXXIX, Anm.); in zeitlicher Folge kommen sie in mir auf und sinken wieder ab. Diese Vorstellungsfolge, deren ich mir bewußt sein kann, konstituiert sich für mich aber nicht willkürlich, sondern unterliegt den Strukturbedingungen des inneren Sinnes, aufgrund derer ich Vorstellungen in ihm setze. Anordnungsgrundlage von Vorstellungen im inneren Sinn ist dessen Form, die Zeit. Unter Berücksichtigung der Kantischen Objektivitäts-Konzeption können Vorstellungen im inneren Sinn dann nur gemäß objektiven Zeitbestimmungen gesetzt werden. Das heißt das Setzen von Vorstellungen im inneren Sinn unterliegt den objektiven Zeitbestimmungen: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein.

Für den ersten Beweisgrund der *Widerlegung des Idealismus* ist hierbei das Faktum des Vorstellungswechsels in mir ausschlaggebend. Das Bewußtsein von Vorstellungen ist sinnvoll nicht zu bestreiten, auch Descartes gesteht es als “modi cogitandi” zu, wenngleich er in den “Meditationen” die Existenz des Vorgestellten bezweifelt. Vorstellungsbewußtsein muß unverständlich bleiben, kann ich den Wechsel von Vorstellungen in mir nicht bestimmen. Seine erkenntnistheoretische Minimalbedingung lautet demnach, daß ich eine Vorstellung im inneren Sinn von anderen Vorstellungen unterscheiden und ihr eine bestimmte Zeitstelle zuweisen können muß. Kants Lehre von der Zeit als Form a priori unserer Sinnlichkeit schließt damit aus, die Zeit als eine Bedingung a posteriori des Vorgestellten zu der vom problematischen Idealisten bezweifelten Gegenstands-Existenz herabzustufen. Der cartesische Skeptizismus kann sich damit zwar gegen die Außenwelt als Vorstellung eines an sich Seienden richten, nicht aber gegen die Zeit, die Anschauungsform a priori ist.

Unter dieser Voraussetzung bestimme ich mein Dasein in der Zeit, indem ich die im inneren Sinn auftretenden Vorstellungen in die Zeit setze. Im Bewußtsein dieses Setzens nehme ich mich innerlich wahr und habe innere Erfahrung, deren prinzipielle Möglichkeit Kant mit der Theorie der Selbstaffektion begründet. In der Selbstbeobachtung der synthetisierenden Tätigkeit, wodurch Vorstellungswechsel in mir allererst begreiflich wird, bin ich mir meiner selbst durch Affektion des inneren Sinnes bewußt. Dieser ist dabei nur passiv und liefert kein Bewußtsein irgendwie unbestimmter Vorstellungen, die mein Dasein vor allem Denken bestimmen. Obwohl das Setzen von Vorstellungen im inneren Sinn synthetischen Einheitsregeln folgt und insofern apriorisch begründete Synthesis bedeutet, ist doch das Bewußtsein des Setzens selbst ein faktisch-psychisches Bewußtsein, durch das ich Veränderungen meines inneren Zustandes erfahre. Der Begriff der Veränderung ist selbst ein Begriff a posteriori, weil sich die Zeit selbst nicht verändert, sondern nur das, was in ihr enthalten ist (B58) - mithin meine empirische Existenz. Innere Wahrnehmung ist damit, was im folgenden noch zu zeigen ist, abhängig von äußerer Erfahrung als der epistemischen Grundlage von Daseins-Bewußtsein. Dieses setzt voraus, daß ich im Setzen von Vorstellungen existiere, durch dessen Bewußtsein ich zu einer zeitlich bestimmten Anschauung

meiner selbst als innerer Erfahrung gelange.

Kant verbindet in dieser Konzeption Daseins-Bewußtsein und innere Erfahrung durch das Theorem der Zeitbestimmung. Die Wahrnehmung innerer Veränderungen ist dabei bedingt durch das Bewußtsein von Vorstellungswechsel, der nur objektiven zeitlichen Verhältnissen gemäß bestimbar ist. Bestimme ich diesen Wechsel in mir, so bestimme ich mich selbst in meinem Dasein. Damit ist nicht gesagt, "Dasein" könne mit dem inneren Sinn einfach hin gleichgesetzt und so als unbestimmte Passivität aufgefaßt werden. Mein Dasein ist für mich überhaupt nur etwas in Verbindung mit dem Bewußtsein von Veränderung im inneren Sinn. Solcherart Bewußtsein ist jederzeit empirisch und nur zeitlich erfahrbar. Ein ausschließliches Dahingleiten im Halbbewußtsein "dunkler" Vorstellungen kann daher der Kantischen Lehre nach kein Daseins-Bewußtsein sein. Dieses steht immer im Horizont der reinen Apperzeption als der Begründungsinstanz bewußten Ich-Erlebens.

Obwohl sich hier weitere Fragen nach der Detailstruktur empirischen Selbstbewußtseins ergeben, etwa nach der Möglichkeit empirisch-leiblicher Daseins-Empfindung - dieser Aspekt taucht erst in den Idealismus-Widerlegungen der *Reflexionen zum Idealismus* auf -, dürfte erkennbar sein, warum die Theorie des empirischen Selbstbewußtseins die des reinen Selbstbewußtseins voraussetzt. Auf der Grundlage dieser Begründungsstruktur zeigt Kant, daß er mit dem problematischen Idealismus von einer gemeinsamen Grundprämisse, nämlich der Zeitbestimmtheit des Daseins-Bewußtseins ausgehen kann. Die Zeitbestimmtheit des Daseins-Bewußtseins kann dieser nicht bestreiten, da der Zweifel am Bewußtsein solcher Vorstellungsmannigfaltigkeit undurchführbar und selbstwidersprechend ist. Auch den Einwand des cartesischen Skeptikers, Existenzgewißheit durch eine von einer Vorstellungsmannigfaltigkeit unabhängigen, intellektuellen Anschauung zu erlangen, hat Kant im Nachweis der empirischen Bestimmtheit von Daseins-Bewußtsein ausgeräumt.

Als Resümee der Untersuchungen zum Beweisgrund der Zeitbestimmung des Daseins-Bewußtseins läßt sich festhalten, daß mit Kant die Begriffe des reinen und des empirischen Selbstbewußtseins sinnvoll auseinandergehalten werden können. Kants metaphysische Konzeption eines reinen, unbestimmten Existenz-Bewußtseins ist mit dieser Grundunterscheidung unverträglich und kann in der Argumentation gegen den problematischen Idealismus nicht beibehalten werden. Sinnliche Existenz kommt ausschließlich dem empirischen Subjekt zu, das im Bewußtsein von Vorstellungswechsel Veränderungen seines Zustandes im inneren Sinn wahrnimmt. Diesen bestimmt der Verstand durch kategoriale Synthesis, die ein bewußtloses Verfließen von Vorstellungen zu bewußter innerer Erfahrung formt. Die Erkenntnisbedeutung des inneren Sinnes ist damit aber nur zum Teil geklärt. Insbesondere die offenbleibende Frage nach seinem Zusammenhang und - wirken mit dem äußeren Sinn haben die folgenden Erörterungen zu beantworten,

wobei die Angewiesenheit der inneren auf äußere Erfahrung aufzuweisen ist; denn noch ist nicht gezeigt, daß erstere letztere voraussetzt. Das durch Vorstellungswechsel zeitbestimmte Bewußtsein meines Daseins, von dessen Unbezweifelbarkeit der Beweisgang der *Widerlegung des Idealismus* seinen erwiesenen Ausgang nimmt, involviert dabei nach Kant als epistemologisches Implikat ein Beharrliches der äußeren Anschauung.

3.5.2. Anschauung und Beharrlichkeit

Die Erkenntnisbedeutung des durch Vorstellungswechsel zeitbestimmten Daseins-Bewußtseins reduziert sich nicht auf innere Wahrnehmung als empirisches Phänomen der Selbstanschauung des Ich. Dem Kantischen Beweisanspruch der *Widerlegung des Idealismus* nach soll innere Wahrnehmung zugleich innere Erfahrung, also nicht nur ein bloßes Sich-selbst-Gewahren des Subjekts sein. Dieser Begriff des sich seiner in der Zeit bewußten Daseins weist eine komplexe Struktur auf, die über die innere Wahrnehmung von Vorstellungswechsel hinausgeht. Vorstellungswechsel im inneren Sinn ist zwar die Bedingung der zeitlichen Bestimmung meines Daseins, reicht aber zur vollständigen Explikation empirischen Existenzbewußtseins und folglich von innerer Erfahrung nicht aus. Erst die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit des Bewußtseins auftauchender und absinkender Vorstellungen im inneren Sinn erklärt die Möglichkeit innerer Erfahrung. Denn ein bloßes Achhaben auf das Verfließen von Vorstellungen im inneren Sinn wird man kaum Erfahrung nennen können, da das Bewußtsein innerer Veränderung mehr als losen Vorstellungswechsel impliziert. Deutlicher als in der *Kritik der reinen Vernunft* erklärt sich Kant hierüber in der *Anthropologie*:

Der innere Sinn sieht die Verhältnisse seiner Bestimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung nothwendig ist, statt findet. (AA VII134).

Was Kant an dieser Stelle “Dauerhaftigkeit der Betrachtung” als Bedingung von Erfahrung nennt, wird in der *Widerlegung des Idealismus* mit dem Begriff des Beharrlichen als Bedingung der Zeitbestimmung genauer bezeichnet:

Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. (B275).

Im Fortgang der Untersuchung des Kantischen Beweises der Außenweltrealität ist einerseits zu eruieren, inwiefern dieses Beharrliche Voraussetzung von Zeitbestimmung ist, andererseits ist aber auch kritisch zu fragen, ob Kant dieses Beharrliche des äußeren Sinnes in seiner Argumentation als solches nicht einfach nur voraussetzt. Dazu wird es nötig sein, Kants Zeittheorie im Ausgang von ihren Grundbestimmungen in der transzendentalen Ästhetik sowie im Grundsatz-Kapitel des näheren zu betrachten, um anhand der Ergebnisse dieser Erörterungen sodann

den zweiten Beweisgrund der *Widerlegung des Idealismus* rekonstruieren zu können. Von essentieller argumentativer Bedeutung ist hierbei des weiteren der Schematismus des reinen Verstandes. Die Darlegungen zur zwischen Denken und Anschauen vermittelnden Funktion reiner Schemata werden zeigen, daß das Beharrliche der Wahrnehmung als konkrete, äußere Anschauungsrealität aufzufassen ist, zu der ich mich im Bewußtsein meiner Existenz phänomenal in Relation stehend betrachte. Dieser Aufweis des Zusammenhangs von innerem und äußerem Sinn ist nach Kant zugleich Grundlage der Implikation von zeitbestimmtem Daseins-Bewußtsein und Beharrlichem der äußeren Anschauung. Kernproblem dieser Argumentation ist die Frage, warum dieses Beharrliche nicht auch ein bloßer Gegenstand des Bewußtseins sein kann.

Kant beansprucht in der *Widerlegung des Idealismus*, mit dem Theorem des Beharrlichen der äußeren Anschauung zweierlei zeigen zu können: zum einen, daß das Beharrliche eine notwendige Bedingung der Möglichkeit von Zeitbestimmung ist; zum anderen, daß dieses Beharrliche nicht *in mir* angetroffen werden kann. Der erste Teil dieses Theorems rekurriert auf den Begriff des Wechsels oder -synonym mit diesem - der Veränderung. Zeitbestimmung sei nur durch das Bewußtsein von Vorstellungswechsel in bezug auf ein Beharrliches möglich (B277). Der zweite Teil des Theorems leitet von der Passivität des zeitlichen Bestimmtwerdens meines Daseins ab, daß ein Beharrliches nicht in meinem Dasein selbst als des Bestimmten aufzufinden ist (B275). Hierbei könne ich selbst als der Bestimmende nicht identisch sein mit dem Beharrlichen, aufgrund dessen Zeitbestimmung überhaupt erfolgt.

Die Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bringt diese basalen Bestandteile des Beweises der Außenweltexistenz deutlicher zum Ausdruck als die *Widerlegung des Idealismus* selbst. Vorstellungen, so Kant, sind die Bestimmungsgründe meines Daseins. Ihr nicht zu bestreitender Wechsel im inneren Sinn ist für mich nur erfahrbar, wenn ich diesen zeitlich bestimme; und indem ich ihn bestimme, bestimme ich zugleich das Bewußtsein meiner Existenz, da der Wechsel von Vorstellungen im inneren Sinn alleiniger Bestimmungsgrund des Bewußtseins meines Daseins ist. Bedingung der Möglichkeit der zeitlichen Bestimmung von Vorstellungswechsel sei nun ein vom Vorstellungswechsel selbst zu unterscheidendes Beharrliches als Bezuggrundlage der Erkenntnis von Wechsel überhaupt. Mit der Einführung dieses Beharrlichen als Bedingung der Möglichkeit der prinzipiellen Erfahrbarkeit von Wechsel geht Kant über das Bewußtsein innerer Zustandsveränderung hinaus. Allerdings rechtfertigt er sich in der *Widerlegung des Idealismus* nicht darüber, warum das Beharrliche im äußeren Sinn angesetzt werden muß. Ebensowenig klar ist, warum der von mir im inneren Sinn wahrgenommene Vorstellungswechsel nur möglich ist aufgrund von Veränderungen im äußeren Sinn in Relation zu diesem Beharrlichen.

Diese Unklarheiten treten schon in der transzentalen Deduktion auf. Im

Kontext der Theorie der Selbstaffektion heißt es, daß wir die quantitative oder relative Bestimmung der Zeit (von Zeiträumen oder Zeitstellen) "immer von dem hernehmen müssen, was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen" (B156). Nahezu gleichlautend unterstreicht die *Widerlegung des Idealismus*, der "Wechsel in äußeren Verhältnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume" (B277) sei die Bedingung der Möglichkeit von Zeitbestimmung. Den Grundstein für diese Lehre legt Kant bereits in der transzendentalen Ästhetik. Veränderung und Bewegung ist demnach nur in der Zeit, nämlich im Nacheinander von einander kontraktivisch entgegengesetzten Prädikaten möglich, zum Beispiel von Sein und Nichtsein eines Gegenstandes an einem Ort. Die Erkenntnis dieses Nacheinanderseins setzt die Vorstellung der Zeit schon voraus, weil die Zeit selbst unveränderlich und nur etwas in ihr Gegebenes veränderlich ist. Das, was gegeben ist, produziert der passive innere Sinn aber nicht selbst, es muß aus dem äußeren Sinn stammen, dessen Form der Raum ist.

Die Begründung der Invarianz der Zeit kann die transzendentale Ästhetik allerdings nur zum Teil eigenständig entwickeln. In der transzendentalen Ästhetik der zweiten Auflage der *Kritik der einen Vernunft* hinzugefügten zweiten "Allgemeinen Anmerkung" heißt es ohne weitere Erläuterung, die Zeit enthalte a priori die Verhältnisse des Nacheinanderseins, des Zugleichseins sowie des *Beharrlichen* (B67). Von solchen reinen Anschauungsbestimmungen ist in der ersten Auflage der *Kritik* keine Rede. Erst in der zweiten Auflage führt Kant sie innerhalb seiner Theorie der formalen Anschauung ein und bestimmt, wie schon gesehen wurde, das Verhältnis von Raum und Zeit neu. Auch die grundlegenden Modi der Zeit werden in dieser Theorie systematisch aufgewiesen. - Kant legt in der transzendentalen Ästhetik das Schwergewicht der Erörterungen, die der Benennung der reinen Zeitmodi voranstehen, auf den Beweis der Apriorität von Raum und Zeit als den Formen unserer Anschauung. Neben der Darlegung der Raum-Zeit-Argumente sind die weiteren, zumeist grundsätzlichen Ausführungen zur Anschauungslehre nur wenig detailliert. So seien räumliche Gegenstände im äußeren Sinn nach "Gestalt, Größe und Verhältnis" (B37) bestimmbar. Wie Kant zur Behauptung dieser formalen Raumbestimmungen kommt, ist dabei nicht klar. Möglicherweise führt er sie auf apriorische Synthesis durch die Kategorien der Qualität, Quantität und Relation im äußeren Sinn zurück. Gestalt, Größe und Verhältnis als formale Charakteristika des Raumes könnten - wie Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein auf Selbstaffektion im inneren Sinn gründen - Produkte der Synthesis sein, die die transzendentale Einbildungskraft im reinen Anschauungsmannigfaltigen des Raumes vornimmt. Damit wäre die räumlich-formale Anschauung ebenso systematisch begründet wie die zeitlich-formale Anschauung. Reine, kategoriale Synthesis würde den Raum somit a priori als figürlich-anschaulich, metrisch sowie topologisch-relational bestimmen, so daß seine Objekte nur als ausgedehnte, quantitativ meßbare und in geometrischer

Beziehung zu anderen Raumstellen stehende Gegenstände erkannt werden können. Vielleicht sind Gestalt, Größe und Verhältnis auch als intuitive Gewißheiten unserer räumlichen Anschauung anzusehen. Kant arbeitet diesen Ansatz allerdings nicht aus.

Für den zweiten Beweisgrund der *Widerlegung des Idealismus* ist vor dem Hintergrund dieser spezifischen Elemente der Kantschen Anschauungslehre die Fähigkeit des äußeren Sinnes zur räumlichen Gestaltgebung offensichtlich von Bedeutung. Diese Fähigkeit kommt dem inneren Sinn und seiner Form der Zeit nicht zu. Läßt sich der Raum durch die Konstruktion geometrischer Gegenstände a priori im äußeren Sinn und unabhängig von empirischen Zeitbestimmungen vorstellen, so wird nach Kant die Zeit im Bilde einer Raumlinie als formaler Anschauung nicht im *inneren* Sinn, dessen Form sie ist, sondern ebenfalls im äußeren Sinn vorgestellt; die bildliche Vorstellung der Zeit bzw. ihres originären Vorverständnisses des Zeitflusses ist nur möglich durch die Konstruktion einer „unendlichen“, eindimensionalen Raumlinie oder -reihe im äußeren Sinn. Denn die Linie ist die „äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit“ (B154).

Die Notwendigkeit zu solcher Raumkonstruktion ist nicht ohne weiteres einzusehen, da sich eine Definition der Zeit ebenso auf das Kennzeichen des gestaltlosen Verfließens beschränken könnte. Im Hinblick auf den zweiten Beweisgrund der *Widerlegung des Idealismus* muß sich daher zeigen lassen, daß ein Zusammenhang besteht zwischen der Vorstellung der Zeit im Bilde einer Linie und der Voraussetzung eines realen Beharrlichen im äußeren Sinn als Bedingung der Möglichkeit von Zeitbestimmung. Ein solcher Zusammenhang müßte begründen können, daß ein Beharrliches nicht im inneren Sinn anzutreffen ist.

Nach Kant unterliegen alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung den reinen Verhältnissen von Raum und Zeit. Nur unter den Bedingungen von Raum und Zeit ist ein Gegenstand für uns überhaupt Objekt einer möglichen Erkenntnis. Grund für diese Bedingung von Erkenntnis ist neben der formalen Bedeutung von Raum und Zeit für unsere Sinnlichkeit die Kantsche Konzeption von Erfahrung als „beständiger“ Erkenntnis. Wie noch des näheren anhand der Analogien der Erfahrung zu zeigen sein wird, ist Erfahrung überhaupt nur möglich unter der Bedingung der Beharrlichkeit des Erfahrenen selbst. Gegenstände der Anschauung, die keiner zeitlichen Dauer unterliegen, können nicht zu Objekten unserer Erfahrung werden. Ein Etwas, das ohne räumlich-zeitliche Beziehung in unserer Sinnlichkeit auftaucht und instantan vergeht, ist zwar denkbar, nicht aber im engeren Wortsinne ein Erfahrungsgegenstand.

Die Voraussetzung der raum-zeitlichen Dauerhaftigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserfahrung oder -vorstellung gilt grundsätzlich auch für die Erkenntnis von Raum und Zeit selbst. Einerseits lassen sich diese als Anschauungsformen bzw. formale Anschauungen a priori beschreiben, wie Kant anhand von Raum- und Zeit-Argumenten in der transzentalen Ästhetik

ausführt. Andererseits sind Raum und Zeit für uns in der Erfahrungswelt aber auch empirisch real. Im Unterschied zum Raum, den ich a priori durch das Charakteristikum des Nebeneinander von Raumstellen als isotropes und folglich beharrliches *quantum continuum* bestimmen kann, ist die Anschauung a priori der Zeit im inneren Sinn auf ein unbestimmtes reines Nacheinander oder Verfließen beschränkt. Ein beziehungsloses, reines Nacheinander oder Verfließen kann unabhängig von einer Koordinationsgrundlage jedoch weder erfahren noch erkannt werden. Soll die Zeit ebenso wie der Raum ein Gegenstand der Anschauung a priori und somit für mich überhaupt etwas sein, muß sie sich wie der Raum in der geometrischen Konstruktion darstellen lassen können. Der innere Sinn allein ist zu solcher Darstellung temporaler Stetigkeit nicht in der Lage, weil er lediglich das "eindimensionale" Verhältnis des reinen Verfließens von Zeitpunkten enthält, was unabhängig von der äußeren Verbildlichung in einer Raumlinie nicht wahrnehmbar ist. Daher kann die Zeit als formale Anschauung nur im Raume, den Kant im Anschluß an die *Widerlegung des Idealismus* als "beharrlich" (B291) bestimmt, dargestellt werden und ist auch nur in der räumlichen Konstruktion einer eindimensionalen Linie objektiv-morphologisch erkennbar.

Daß der innere Sinn bei der Abbildung der Zeit als Linie auf die äußere Anschauung angewiesen ist, ist im Kontext der Theorie der Selbstaffektion in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von zentraler Bedeutung. Die Konstruktion einer eindimensionalen Raumlinie als Zeitrepräsentation läßt Kants Auffassung nach sogar den Schluß von den Eigenschaften der Linie auf die Eigenschaften der Zeit selbst zu. Dies gilt jedoch nicht für das temporale Zugleichsein, weil die Teile der Zeit anders als die gleichzeitig nebeneinander bestehenden Teile einer Raumlinie nur nacheinander sind (B50). Erst in den Idealismus-Widerlegungen der *Reflexionen zum Idealismus* entwickelt Kant diesen Sachverhalt zu einem eigenständigen Argument gegen den Außenweltskeptizismus, indem er zeigt, daß die Zeitvorstellung des Zugleichseins den Raum schon voraussetzt. Beharrlichkeit, Folge und - wie noch zu sehen ist - auch Zugleichsein stellen also diejenigen Eigenschaften der Zeit dar, die durch die äußere Anschauung ausgedrückt werden können. Diese Grundbestimmungen der Zeit sind aber keine ganzheitlichen Anblicke der reinen Anschauung, wie man interpretieren muß, sondern kategorial geregelte Synthesen der transzendentalen Einbildungskraft. In der transzendentalen Deduktion macht Kant dieses Theorem zum entscheidenden Argument des zweiten Beweisschrittes. An exponierter Stelle begegnet es dort in der Theorie der Selbstaffektion. Die transzendentale Einbildungskraft ist dazu genötigt, so die Argumentation, der Bestimmung des inneren die des äußeren Sinnes hinzuzufügen, um die Zeit äußerlich-figürlich als geometrische Raumlinie topologisch vorstellen zu können. In der bewußten, sukzessiven Aneinanderreihung von Raumteilen zur eindimensionalen Linie

begreife ich mithin nicht nur den modalen Folgecharakter von Zeit, sondern in grundsätzlicher Weise das konstante Fortgehen dieses Nacheinanderseins als Beharrlichkeit der Zeit selbst. Erkannt werden diese reinen Merkmale der Zeit aufgrund von Verstandessynthesis im reinen Mannigfaltigen der Anschauung, die die Zeitmodi der Beharrlichkeit gemäß der Substanz-Kategorie, der Folge gemäß der Kausalitäts-Kategorie sowie des Zugleichseins gemäß der Kategorie der Wechselwirkung bildet. Aufgrund von Verstandessynthesis erkenne ich demnach nicht das in der Zeit Befindliche, sondern die formalen Bestimmungen *a priori* der Zeit selbst.

Kant bekräftigt nun, daß die Möglichkeit der reinen Zeitvorstellung bedingt ist durch Veränderungen im äußeren Sinn:

denn, um uns nachher selbst innere Veränderung denkbar zu machen, müssen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes,figürlich durch eine Linie, und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser Linie (Bewegung), mithin die sukzessive Existenz unserer selbst in verschiedenem Zustande durch äußere Anschauung uns faßlich machen; wovon der eigentliche Grund dieser ist, daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber keine beharrliche Anschauung angetroffen wird. (B292).

Daß wir die Zeit in der äußeren Anschauung im Bilde einer Linie vorstellen, hat sich erwiesen. Auch wird man Kant zustimmen können, was im weiteren noch zu zeigen ist, daß Vorstellungswechsel im inneren Sinn oder innere Veränderung nicht anders denkbar ist als in Beziehung auf ein Beharrliches der Anschauung. Jedoch ist nicht klar, warum die Möglichkeit der reinen Zeitvorstellung durch äußere Veränderung bedingt ist und warum das Beharrliche der äußeren Anschauung im inneren Sinn nicht angetroffen werden kann. Kant setzt offensichtlich voraus, daß Vorstellungswechsel im inneren Sinn an äußere Veränderung gekoppelt ist. Veränderung aber ist ein empirischer Begriff, der, wie Kant ausdrücklich betont, aus der äußeren Anschauung räumlicher Bewegung oder Veränderung stammt (B291ff.), vom oder im inneren Sinn also nicht *a priori* hervorgebracht werden kann. Zwar läßt sich die Zeit *a priori* im Bilde einer Linie in der äußeren Anschauung vorstellen, wobei ich die Veränderung meines inneren Zustandes durch solche Konstruktion wahrnehmen kann und mir meiner empirisch bewußt bin; die Tatsache aber, daß ich die Zeit im äußeren Sinn durch eine eindimensionale Linie in ein Bild bringe, impliziert nicht *a priori* - und die Zeitlinie ist eine formale Anschauung *a priori* - äußere Veränderung oder die Existenz äußerer Gegenstände. Denn die Vorstellungsinhalte des inneren Sinnes, aufgrund derer ich mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt werde, sind empirisch gegeben und stammen letztlich aus dem äußeren Sinn.

Für das zweite Beweisargument der *Widerlegung des Idealismus* ist mit diesen Überlegungen also nicht erwiesen, daß der Aufweis des Zusammenhangs von

innerem und äußerem Sinn anhand der reinen geometrischen Konstruktion einer Zeitlinie hinreicht, die Existenz der Außenwelt zu beweisen - dies obgleich ich mir meines Daseins im inneren Sinn durch die Beobachtung solcher Konstruktion empirisch bewußt bin. Der problematische Idealismus wird sich darauf berufen können, die zeitliche Bestimmung des Wechsels von Vorstellungen im inneren Sinn sei unabhängig von äußerer Veränderung möglich und die Existenz der Außenwelt trotz des Fakts der Zeitbestimmung weiterhin zweifelhaft. Kants Bemerkungen in der transzendentalen Deduktion sowie im Anhang zum System der Grundsätze (B288ff.) über den Konnex von reiner Zeitvorstellung und äußerer Veränderung oder von innerem und äußerem Sinn klären über dieses Problem nicht abschließend auf. Die Bedeutsamkeit der neuen Theorie des inneren und äußeren Sinnes für die *Widerlegung des Idealismus* (B) wird in den *Reflexionen zum Idealismus* weitaus deutlicher hervortreten. In der *Kritik der reinen Vernunft* beweist Kant nämlich letztlich nicht, sondern erklärt lediglich,

daß wir die Bestimmung der Zeilänge, oder auch der Zeitstellen für alle inneren Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müssen, was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen.... (B156).

Mit diesem Gedanken ist eine Grundvoraussetzung der *Widerlegung des Idealismus* formuliert, wonach alle *reale* Zeitbestimmung im inneren Sinn letztlich auf den Wechsel von Vorstellungen zurückgeht, deren Inhalte wir aus dem äußeren Sinn beziehen und nicht selbst hervorbringen. Allerdings bleibt hierbei noch zu klären, welche Funktion in diesem Zusammenhang das *Beharrliche* einnimmt, das nach Kant Bedingung der Möglichkeit von Wechsel ist.

Kant baut seinen Beweis der Realität der Außenwelt in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* augenscheinlich auf allgemeinen Regeln der Zeitbestimmung auf, die hinreichend Gründe liefern sollen, den metaphysischen Idealismus zu widerlegen. Anhand der Erörterung der Theorie der Selbstaffektion wurden bereits *Beharrlichkeit*, Nacheinander- und Zugleichsein als die Strukturmomente *a priori* der Zeit entwickelt. Fundiert ist die Erkenntnis der Selbständigkeit dieser Zeitmodi in der kategorial geregelten Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft, deren Produkte sie sind. Zwar wird mit dieser Lehre die objektive Gültigkeit der Strukturen des reinen Zeitmannigfaltigen erwiesen, jedoch ist damit noch keineswegs geklärt, ob und wie die transzendentale Einbildungskraft Kategorien und demzufolge die Modi der Zeit auch im empirisch gegebenen Mannigfaltige realisiert. Inwiefern die Zeitbestimmungen *Beharrlichkeit*, Folge und Zugleichsein für Erfahrung tatsächlich Objektivitätscharakter besitzen, muß noch gezeigt werden. Dies ist vor allem wichtig im Hinblick auf die Frage, welche argumentative Funktion das *Beharrliche* als Bedingung der Möglichkeit von Zeitbestimmung im Beweisgang der *Widerlegung des Idealismus* einnimmt. Grundlegend bestimmt wird der Begriff der Beharrlichkeit im Schematismus der Einbildungskraft sowie in der

ersten Analogie der Erfahrung.

Den Nachweis der objektiven Gültigkeit reiner Verstandesbegriffe schließt die transzendentale Deduktion mit ihrem zweiten Argumentationsschritt ab. Demnach haben Kategorien als Synthesisregeln objektive Bedeutung nur für sinnliches Mannigfaltiges in Raum und Zeit. Diese Gültigkeitsbeschränkung der Kategorien wird im zweiten Deduktionsschritt aber noch nicht von selbst realisiert. Eine Anwendung von Kategorien auf Anschauungsmannigfaltiges kann, ohne die heterogenen Erkenntnisquellen: Denken und Anschauung aufgrund von Gleichartigkeitsmerkmalen miteinander zu vermitteln, gar nicht stattfinden und würde die Gültigkeitsrestriktion des zweiten Beweisschrittes letztlich wieder aufheben. Der objektive Bezug von Kategorien auf Gegenstände unserer Erfahrung erfordert also die Verfügbarkeit realer Bedingungen der Anwendung reiner Verstandesbegriffe auf raum-zeitliches Mannigfaltiges. Die Explikation dieser Bedingungen ist im Anschluß an die transzendentale Deduktion vonnöten, weil Kategorien Erfahrung regelnde Allgemeinbegriffe sind, unter die empirische Einzelanschauungen subsumiert werden sollen. Da sie die einschränkenden Gültigkeitsbedingungen nicht selbst analytisch enthalten, sind diese durch die Verhältnisbestimmung von kategorialer Synthesis und Anschauung eigens zu entwickeln.

Gemäß dem Schematismus der Einbildungskraft erkennen wir in der sukzessiven Apprehension von Anschauungsmannigfaltigem die Gegenstände unserer Erfahrung allein unter der Bedingung transzentaler Schemata, durch deren Vermittlung Angeschautes unter Kategorien subsumiert wird. Die Erkenntnis von Vorstellungswchsel im inneren Sinn, durch den ich zufolge der *Widerlegung des Idealismus* das Bewußtsein meines Daseins in der Zeit bestimme, ist nichts anderes als ein Fall solcher Subsumtion eines empirisch Gegebenen unter die Bedingungen des Denkens. Die reinen Modi der Zeit können hierbei nicht schon als die vermittelnden Verfahrensregeln der kategorialen Bestimmung des sinnlichen Mannigfaltigen in mir fungieren. Denn sie stellen allererst die formalen Anschauungen der Zeit dar, aufgrund derer transzendentale Schemata konzipiert werden. So ist *Beharrlichkeit* die formale Grundbestimmung der Zeit, nicht aber zugleich das Schema der Substanz-Kategorie. Die objektive Zeitbestimmung der *Beharrlichkeit* wird erst von der transzentalen Einbildungskraft durch regelnde Synthesis gemäß der Substanz-Kategorie erzeugt:

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt. (B183).

Für die *Widerlegung des Idealismus* heißt das, sowohl der Beharrlichkeit als Grundmodus der Zeit als auch dem Schema der Beharrlichkeit des Realen in der Zeit liegt die Synthesis-Regel der Substanz-Kategorie zugrunde. Wechsel oder Folge als ein zeitlicher Modus ist folglich nur in Hinblick auf die *Beharrlichkeit*

der Zeit selbst erkennbar. Das Schema der Substanz-Kategorie spezifiziert diese epistemologische Abhängigkeit durch die Integrierung der sinnlichen Komponente, auf die es im zweiten Schritt des Beweises der objektiven Gültigkeit reiner Verstandesbegriffe ankommt, in die Anwendungsregel dieser Relations-Kategorie. Sinnliche Bedingung ihrer Anwendung ist die *Beharrlichkeit des Realen in der Zeit*; soll ein in der Anschauung gegebenes Objekt durch die Kategorie der Substanz bestimmt und also erkannt werden können, so muß dieses Objekt als ein realer Anschauungsgehalt in der Zeit Bestand haben. Die Zeit ist hierbei die unwandelbare Verlaufsform des sich in ihr Verändernden und wird repräsentiert durch die phänomenale Substanz, an der sich Wechsel und Zugleichsein als ihre akzidentellen Bestimmungen vollziehen.

Die Subsumtion von Anschauungen unter Kategorien ermöglichen die Schemata in den Grundsätzen des reinen Verstandes. Grundgesetz aller Zeitbestimmung ist die erste Analogie der Erfahrung:

Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz.

Wechsel und Beharren werden in diesem Theorem nicht als Beschreibungen autonomer Zustandsarten, sondern als aufeinander bezogene Existenzweisen von Gegenständen in der Zeit konzipiert. Dieses Verständnis von Veränderlichkeit bzw. Unveränderlichkeit stimmt mit unserer alltäglichen Lebenserfahrung durchaus überein. Trivialerweise ist Veränderung immer Veränderung von etwas; auch Veränderungslosigkeit bezieht sich immer auf ein in der Sinnlichkeit Gegebenes, das in seinem Zustand nur in attributiver Hinsicht wechselt. Für die Argumentation der *Widerlegung des Idealismus* sind diese Bestimmungen wichtig, weil die erste Analogie der Erfahrung begründet, warum der Wahrnehmung von Vorstellungswechsel in mir überhaupt ein Beharrliches in der Anschauung vorauszusetzen ist.

Dieser Beweis der Beharrlichkeit der Substanz als “Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen” (B226) setzt sich im wesentlichen aus drei Schritten zusammen: erstens werden das Nacheinander- und Zugleichsein der Erscheinungen nur in der Zeit vorgestellt; zweitens wechselt folglich die Zeit selbst nicht und kann auch nicht wahrgenommen werden; drittens muß daher in den Erscheinungen ein die Zeit repräsentierendes Substrat existieren, an dem Wechsel und Zugleichsein erkennbar sind. Dieses Substrat sei das beherrnende Reale der Erscheinungen und werde Substanz genannt, worauf in bezug alles zur Existenz der Gegenstände Gehörige zeitlich bestimmt wird.

Kant restriktiert hier die Anwendung des Substanz-Begriffs auf den raumzeitlichen Phänomenbereich (B298f.). “Substanz” entspricht in diesem Kontext nicht der metaphysischen Bestimmung eines an sich Seienden, sondern ist Ausdruck der Versinnlichung des Grundmodus der Zeit. Die Auffassung der Substanz als das der *Beharrlichkeit* der Zeit Korrespondierende wird hierbei

keineswegs willkürlich gesetzt. Vor dem Hintergrund von transzendentaler Ästhetik und Schematismus der Einbildungskraft resultiert diese Konzeption aus der transzentalphilosophischen Analyse der Zeit: Veränderungen realisieren sich demgemäß nur in der Zeit. Nun ist die Zeit selbst die beharrliche Grundlage von Veränderungen, sie wird im Wechsel von etwas aber nicht wahrgenommen. Obwohl der Zeit zum Beispiel als formaler Anschauung transzendentale Idealität zukommt, so ist sie doch wie der Wechsel, der sich in ihr ereignet, empirisch real. Die Zeit ist also in der Wahrnehmung von Wechsel ausweisbar, denn Wechsel bedeutet Veränderung eines Realen in der Zeit. Erkenntnisbedingung von Veränderung und Vorstellungswechsel im inneren Sinn ist somit die Substanz als dasjenige Reale der Anschauung, das *in* der Zeit beharrt und Veränderung überhaupt zum Gegenstand von Erfahrung macht.

Das klassische Substanz-Akzidenz-Modell tritt hier auf im Begriff des Beharrlichen der Anschauung, an dem etwas als Bestimmung existiert. Genaugenommen sind daher Folge und Simultaneität die eigentlichen Modi der Zeit, da sie allein als temporale Verhältnisbegriffe das *Beharrliche* und dessen Existenzarten kennzeichnen. Aus diesem Grunde seien, so betont Kant, Zeitverhältnisse nur im "Beharrlichen", also in der Zeit selbst möglich (B226). Die Modi der Zeit verweisen als innerzeitige Bestimmungen auf ein vom Grundcharakter der Zeit Verschiedenes, nämlich auf Wechsel oder Zugleichsein von etwas in der beharrlichen Zeit. Die Zeit selbst wechselt nicht, noch ist sie bzw. sind ihre Teile zugleich. Der Wechsel verschiedener Zeiten würde die Einheit der Zeit selbst zerstören; denn wie jeder Wechsel würde auch der Wechsel von einer zur anderen Zeit eine beharrliche Grundlage erfordern, die diese Aufeinanderfolge von Zeiten möglich mache. So müßte es eine weitere Zeit geben, in der zwei distinkte Zeitarten einander ablösten. Damit gäbe es drei Zeiten, von denen zwei ineinander übergehende in einer dritten eingeschachtelt wären. Das Nacheinandersein zweier Zeiten in einer dritten würde zudem die Gegenständlichkeit der Zeit voraussetzen, denn ihr Übertritt ineinander müßte wahrgenommen werden können. Kant schließt dies aus. Zeit ist kein Gegenstand an sich der Erfahrung, auch wenn sie als formale Anschauung Objekt transzentalphilosophischer Untersuchungen sein kann; die in der transzentalen Ästhetik ausgeführte Lehre von der Zeit als der Form der Anschauung würde durch die Möglichkeit einer Aufeinanderfolge von verschiedenen Zeittypen geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Ebenso würde eine Vielheit verschiedener Zeiten die Möglichkeit des Zugleichseins von Zeitteilen implizieren. Im Wechsel zweier Zeiten wäre ein Zeittyp jeweils zugleich mit der im Wechsel beharrnden Zeit. Auch diese Erwägung widerspricht der Kantischen Zeittheorie und ist realiter nicht einmal vorstellbar.

Mit der ersten Analogie als dem Grundgesetz der Zeitbestimmung zeigt Kant also, daß ich mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt nur unter Voraussetzung

eines *Beharrlichen* in der Anschauung bewußt werden kann, indem ich den Wechsel meiner Vorstellungen im inneren Sinn auf dieses *Beharrliche* beziehe. Die Beharrlichkeit der Substanz entspricht hierbei der allgemeinen Bezugsform von "Subsistenz und Inhärenz" und ist ein im Bereich möglicher Erfahrung a priori gültiges Prinzip der Erkenntnis. Diesem Grundsatz zufolge ist in der Erfahrung immer etwas gegeben, was sich zu den Erscheinungen verhält wie eine dauernde Substanz, und dies ist nach Kant die Materie, zu ihren Akzidenzen. Anders könnte nie entschieden werden, ob ein sinnliches Mannigfaltiges als synthetische Wahrnehmungseinheit zugleich ist oder aufeinander folgt. Denn die Apprehension des Anschauungsmannigfaltigen verläuft sukzessiv und macht die im inneren Sinn wahrgenommene Vorstellungsfolge aus. Habe ich Vorstellungen, durch die ich in meinem Dasein zeitlich bestimmt werde, wechseln sie nacheinander bzw. sind zugleich, was nur unter der Bedingung der Beharrlichkeit der Substanz als der Stetigkeit eines dem Wechsel Zugrundeliegenden festgestellt werden kann.

Wieso aber, so läßt sich fragen, kann die Zeitbestimmtheit des Bewußtseins meiner Existenz nicht auf eine Theorie der subjektiven Zeit zurückgeführt werden, die unabhängig von den Zeitmodi *Beharrlichkeit*, Folge und Zugleichsein begründet wird. Schließlich bewegt sich unser Alltagserleben vor dem temporalen Horizont von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft oder "gestern - heute - morgen" etc. und nicht innerhalb eines komplizierten Beziehungsgefüges objektiver Zeitbestimmungen. Diese haben offenbar Bedeutung nur für die Naturwissenschaft und berühren möglicherweise die vorwissenschaftliche Erfahrungswelt nicht unmittelbar. Tatsächlich aber zeichnen sich die Modi der Zeit in unserem Umwelterleben durch Ubiquität aus, was insbesondere alltägliche Phänomene der Raum-Zeit-Erfahrung bekunden. Zum Beispiel wird räumlich-leibliche Bewegung vom Subjekt immer in Beziehung auf ein begrenzt Dauerndes oder Beharrliches der Anschauung wahrgenommen. Diese inerte Grundrelation gestattet es mir erst, Bewegung zeitlich zu erfahren bzw. zu messen. Kant exemplifiziert dies in der *Widerlegung des Idealismus* an der "Sonnenbewegung in Ansehung der Gegenstände der Erde" (B277f.). Dem Wechsel von Tag und Nacht liegt die Rotation der Erde um die zu ihr relativ beharrliche Sonne zugrunde. Räumliche Veränderung ist hier Ursache der Bestimmung meiner selbst in der Zeit. Solche Zeitbestimmungsrelationen haben wir im Alltagsbewußtsein ständig um uns. Sie stellen Projektionen der Zeit in der äußeren Anschauung dar und dienen als zeitliches Bestimmungsfundament meines Daseins. Den Zusammenhang von objektiven und subjektiven Zeitbestimmungen, also von *Beharrlichkeit*, Folge und Zugleichsein etwa mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hat Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* allerdings nicht entwickelt.

Betrachte ich also den Wechsel von Vorstellungen im inneren Sinn, so muß ich ein *Beharrliches* ansetzen, in bezug auf das ich diesen Wechsel und folglich mein

Dasein in der Zeit bestimme. Die Veränderung meines inneren Zustandes durch Vorstellungswechsel bleibt unabhängig von einem *Beharrlichen* der Anschauung, in Relation zu dem ich Wechsel überhaupt erkenne, unverständlich. Wieso aber kann Kant in der *Widerlegung des Idealismus* behaupten:

Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. (B275).

Schließlich könnte der problematische Idealist einwenden, das der Zeitbestimmung vorauszusetzende *Beharrliche* sei der innere Sinn selbst oder eine dauerhafte Vorstellung in diesem, letztlich also als eine Einbildung denkbar. Ebenso könnten das reine oder empirische Bewußtsein das *Beharrliche* im Wechsel meiner Vorstellungen sein, so daß ein Außenwelt-Bezug zur Bestimmung meiner in der Zeit gar nicht anzusetzen wäre.

Wie ist diesem, von Kant in der *Widerlegung des Idealismus* nicht gelösten Problem argumentativ zu begegnen? Zunächst einmal lassen weder die kritische Theorie der Zeit noch die Apperzeptionslehre eine solche Deutungsmöglichkeit zu. Objektive Bestimmungen der Zeit sind Produkte der Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft, hervorgebracht im reinen Mannigfaltigen des inneren Sinnes. Das “Verhältnis des mannigfaltigen empirischen Bewußtseins in der Zeit” (B220) ist mithin der notwendigen Einheit der Apperzeption nachgeordnet. Diese wirkt auf den inneren Sinn als das empirische Bewußtsein ein und gibt so die Zeitmodi der *Beharrlichkeit*, Folge und des Zugleichseins zu erkennen. Das empirische Bewußtsein ist also nicht selbst das *Beharrliche* oder Ausdruck der *Beharrlichkeit*, vielmehr wird im empirischen Bewußtsein ein empirisches *Beharrliches* vorgestellt. Daher kann die Sukzession von Einzelwahrnehmungen in sich unzusammenhängend oder auch von dunklen Vorstellungen bestimmt sein. In einem solchen Falle liegt durchaus empirisches Bewußtsein vor, das in der losen Wahrnehmung des Vorstellungsflusses ohne die Zeitbestimmung der *Beharrlichkeit* auskommt. Der regelhaft geordnete Erfahrungszusammenhang aber, produziert von der reinen Apperzeption, schließt den Begriff der Beharrlichkeit notwendig ein, der durch die Kohärenz unserer Erfahrung im empirischen Bewußtsein erkannt wird. Dem empirischen Bewußtsein kommt folglich nicht von sich aus *Beharrlichkeit* zu.

Kant legt auf diese Überlegung großen Wert. An zahlreichen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* hebt er die Unmöglichkeit einer beharrlichen inneren Anschauung hervor. Im Kontext der Kritik der reinen Seelenmetaphysik heißt es mehrfach, in der inneren Anschauung sei “gar nichts Beharrliches” gegeben (B412f., B420). Auch das Ich selbst könne nicht als etwas *Beharrliches* gelten, obwohl seine relative “Beharrlichkeit im Leben” (B415; auch B799f.) als “Person” oder als Gegenstand zugleich des äußeren Sinnes unbestreitbar sei. Die erste

Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert diesen Punkt sogar dezidierter als die zweite: Im wandelbaren empirischen Bewußtsein gebe es im “Flusse innerer Erscheinungen” kein “stehendes oder bleibendes Selbst” (A107), denn die Zeit besitze nichts “Bleibendes” und in der inneren Anschauung befindet sich alles “im kontinuierlichen Flusse” (A381). Weiter ist zu lesen, die Beharrlichkeit des Ich im Denken habe nur logische Bedeutung (A348ff.) und an der Seele sei keine “beharrliche Erscheinung” (A364) anzutreffen. Allerdings hebt Kant in der Fassung der transzendentalen Kategorien-Deduktion von 1781 - vielleicht in eher metaphorischem Verständnis - auch hervor:

Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus,... . (A123).

Gemäß der kritischen Egologie ist aber klar, daß weder dem reinen noch dem empirischen Selbstbewußtsein Substanzcharakter oder *Beharrlichkeit* zugesprochen werden kann. Denn *beharrlich* ist nur, was in der sinnlichen Anschauung gegeben wird und den Modi der Zeit unterliegt. Die reine Apperzeption als unzeitliches Prinzip des logischen Denkens dient der Bestimmung meiner selbst in der Zeit ebenso wenig als *Beharrliches* wie das empirische Ich, dessen Erkenntnisbedeutung im wesentlichen sinnliche Rezeptivität ist. Das empirische Ich ist allenfalls insofern durch *Beharrlichkeit* gekennzeichnet, wie anhand der Erörterung der *Reflexionen zum Idealismus* noch des näheren zu zeigen sein wird, als es Begriff sowohl für dauerhafte psychische als auch für leibliche Existenz innerhalb einer begrenzten Zeit ist. Das Dasein von Gegenständen im Raum aber wird vom problematischen Idealismus angezweifelt, so daß dieser gegen den zweiten Beweisgrund der *Widerlegung des Idealismus* von der *Beharrlichkeit* nur des reinen Ich ausgehen könnte, um sich dem Zugeständnis der Existenz eines *Beharrlichen* des äußeren Sinnes zu entziehen. Die prädiktative Verwendung von *Beharrlichkeit* jedoch setzt Anschauung voraus, die das reine Selbstbewußtsein gar nicht liefert. Deshalb unterstreicht Kant in der *Widerlegung des Idealismus* ausdrücklich, die “Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts” (B278) werde bloß vorgestellt, nicht aber als etwas Beharrliches angeschaut.

Man wird Kant vorwerfen müssen, die Frage nach dem *Beharrlichen* der Anschauung in der *Widerlegung des Idealismus* nicht hinreichend geklärt zu haben. Das *Beharrliche* der Anschauung könnte prinzipiell auch eine Einbildung im inneren Sinn sein, zum Beispiel die Vorstellung eines Körperdinges, dessen bloß gedachte *Beharrlichkeit* zur zeitlichen Bestimmung meines Daseins dient. Der reine Zeitmodus der *Beharrlichkeit* impliziert offensichtlich nicht a priori die Existenz der Außenwelt. Kant wird sich aber darauf berufen können, daß wir im inneren Sinn nur den Wechsel von Vorstellungen feststellen und darum das *Beharrliche* als die Grundlage von Wechsel im inneren Sinn nicht antreffen. Daher

muß das *Beharrliche* im Raum außer mir angesetzt werden. Denn der innere Sinn ist die rezeptive Fähigkeit, von Gegenständen affiziert zu werden. Erkenntnis oder Vorstellungsbewußtsein im inneren Sinn ist dabei nur möglich aufgrund synthetischer Leistungen des Denkens. Erst die Synthesis der im passiven inneren Sinn gegebenen Vorstellungen bringt Erkenntnis zustande. Zu solcher spontanen Synthesis, die Denken auszeichnet und die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als den zwei Stämmen unserer Erkenntnis erst sinnvoll macht, ist der innere Sinn nicht fähig. Der Inhalt seiner Vorstellungen, der durch spontane Synthesis für uns zu Erkenntnis wird, muß folglich aus dem äußeren Sinn stammen, der als ein passives Vermögen seinerseits zu produktiven Erkenntnisleistungen nicht in der Lage ist.

Die *Widerlegung des Idealismus* muß diese neue Theorie des Zusammenhangs von innerem und äußerem Sinn, da sie sie nicht eigens ausführt, voraussetzen. Hierbei eine Deduktion des Fakts durchführen zu wollen, daß der innere Sinn die Inhalte seiner Vorstellungen aus dem äußeren Sinn bezieht, ist innerhalb der kritischen Erkenntnisbegrenzung nicht möglich, da nach Kant die Inhalte unseres Denkens nicht *a priori* hervorgebracht werden. Kants Versuch in der *Widerlegung des Idealismus*, das *Beharrliche* der Zeitbestimmung dem inneren Sinn abzusprechen und einfach hin in den äußeren Sinn zu setzen, reicht zum Beweis der Existenz der Außenwelt nicht hin. Auch die Argumentation der transzendentalen Kategorien-Deduktion in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, die die neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes begründet, widerlegt den metaphysischen Idealismus ohne zusätzliche Erläuterungen nicht. In der transzendentalen Deduktion zeigt Kant aber, daß die komplexe synthetisierende Tätigkeit des Verstandes die Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis ist. Solche spontane Erkenntnisleistung ist dem inneren Sinn abzusprechen. Auch wenn gemäß der Lehre von der Selbstaffektion im reinen Mannigfaltigen des inneren Sinnes die *Beharrlichkeit* als die grundlegende Zeitbestimmung durch die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft *a priori* begründet wird, so impliziert dies nicht schon die Existenz beharrlicher Gegenstände im äußeren Sinn. Die "Beharrlichkeit des Realen in der Zeit" ist als das Schema der Substanz-Kategorie nur die Bedingung der Möglichkeit, empirisch gegebene Gegenstände im äußeren Sinn als *beharrlich* zu erkennen.

Die *Widerlegung des Idealismus* ist trotz dieser argumentativen Defizite aber nicht bereits gescheitert. Anhand des ersten Beweisgrundes zeigt Kant, daß ich mir meines Daseins nicht *a priori*, sondern nur empirisch als in der Zeit bestimmt bewußt bin. Die Erörterung der verschiedenen Subjekt-Begriffe der kritischen Egoologie konnte die Unbezweifelbarkeit dieses Ausgangspunktes des Kantischen Beweises deutlich machen. Ferner zeigt die Analyse des zweiten Beweisgrundes, daß die temporale Bestimmung meines Daseins objektiven Regeln der Zeitbestimmung folgt. Dem Wechsel der Vorstellungen im inneren Sinn, durch den

ich mir meines Daseins bewußt werde, muß ein *Beharrliches* zugrunde liegen, in bezug auf das ich diesen Wechsel und folglich mein Dasein zeitlich bestimmen kann. Erst die Neubestimmung des Verhältnisses von innerem und äußerem Sinn in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* legt dar, warum aufgrund der Abhängigkeit der Zeitbestimmung meines Daseins im inneren Sinn von den Vorstellungsinhalten des äußeren Sinnes der ‘Lehrsatz’ der *Widerlegung* völlig zurecht behauptet: “Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir.”

Bevor die Entwürfe von Idealismus-Widerlegungen in den *Reflexionen zum Idealismus*, wo Kant die Argumentation der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* umarbeitet und zum Teil erneuert, untersucht werden, sind zwei weitere Beweisgründe der *Widerlegung des Idealismus* kurz zu betrachten. Diese Gründe ergänzen und stützen die ersten beiden Beweisargumente, sind hierbei aber auch auf die neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes angewiesen.

3.5.3. Daseins-Bewußtsein und Unmittelbarkeit der äußeren Anschauung

Die *Widerlegung des Idealismus* ist in der Weise aufgebaut, daß jede Argumentation des metaphysischen Idealismus gegen den Kantschen Beweis der Außenweltextistenz von der Ausgangsprämissen der Zeitbestimmtheit des Daseins-Bewußtseins eingeholt wird. Das heißt die zeitliche Bestimmung des empirischen Selbstbewußtseins ist unhintergehbar. Dennoch läßt sich ein immanenter Einwand konstruieren, der auf eine mögliche Schwachstelle der *Widerlegung des Idealismus* hinweist und das Unternehmen der Kantschen Idealismus-Kritik von vornherein zum Scheitern verurteilen könnte. Kant selbst macht diesen Schwachpunkt erst in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* explizit - vielleicht aufgrund seiner verspäteten Kenntnisnahme der Federschen Gegenschrift -, indem er gegen seine eigene Argumentation hypothetisch einwendet:

Man wird gegen diesen Beweis vermutlich sagen: ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, d.i. meiner Vorstellung äußerer Dinge, unmittelbar bewußt; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Korrespondierendes außer mir sei, oder nicht. (BXXXIX, Anm.).

Im Grunde beruft sich dieser Einwand auf die aus dem *vierten Paralogismus* bekannte cartesische Position des Außenweltzweifels, wenngleich die Mittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung hier nicht ausdrücklich behauptet wird: Zwar sei ich mir der Vorstellungen äußerer Dinge unmittelbar bewußt, doch beziehe ich mich auf äußere Gegenstände nur in mittelbarer Weise durch Anschauung als ein von den Gegenständen der Wahrnehmung selbst Verschiedenes; die Korrespondenz zwischen der Vorstellung von Äußerem in mir

und dem intentionalen Gegenstand im Raum außer mir sei in dieser Bezugnahme - wegen der Unbestimmtheit der Ursache-Wirkungs-Relation - nicht gewährleistet. Grund dafür, solche Kritik anzumelden, besteht allemal. Denn der Beweisgang der *Widerlegung des Idealismus* liest sich wie ein *Schluß*, nämlich von der Unmöglichkeit, ein Beharrliches *in mir* anzutreffen, auf die Existenz des Beharrlichen *außer mir*:

Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. (B275).

Den *Schluß* auf die Existenz der Außenwelt, durch dessen Unsicherheit der problematische Idealismus seinen Außenweltskeptizismus begründet, hatte Kant aber gerade vermeiden wollen. Tatsächlich handelt es sich in der *Widerlegung des Idealismus* auch nicht um einen Kausal-Schluß wie in der cartesischen Argumentation, sondern um eine rein theoretische Schlußfolgerung. Dieser Schlußfolgerung liegt, was Kant in seinem Beweis jedoch nicht im einzelnen ausführt, die bereits für das zweite Beweisargument geltend gemachte neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes zugrunde. Diese neue Konzeption des Verhältnisses von innerem und äußerem Sinn macht klar, warum Kant in der *Widerlegung des Idealismus* das Daseins-Bewußtsein und die äußere Anschauung in einen solchen Zusammenhang bringt, aufgrund dessen die Existenz der Außenwelt in der empirischen Wahrnehmung unmittelbar gewiß ist.

Daß Existenzgewißheit nur den Gegenständen der unmittelbaren Erfahrung oder des unmittelbaren Bewußtseins zukommt und die Ich-Existenz der einzige Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung sei, war schon die Ausgangsnahme des von Kant in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* geschilderten skeptischen Idealismus. Die mittelbare Erkenntnis der Außenweltextenz sei aufgrund der Unbestimmtheit der Ursache-Wirkungs-Relation unzuverlässig. Diese Behauptung widerlegt Kant in der *Kritik des vierten Paralogismus* durch die kritische Wahrnehmungslehre. In der zweiten Auflage seines Hauptwerkes bleibt das Problem der Unmittelbarkeit der äußeren Anschauung erhalten; doch bietet Kant hier, durch Kritik von außen veranlaßt, eine der ersten Auflage gegenüber neue Argumentation, die die Falschheit der Lehre des cartesischen Idealismus aufzeigen soll. Kern dieser Argumentation ist die These, daß das Daseins-Bewußtsein zugleich ein "unmittelbares Bewußtseins des Daseins anderer Dinge außer mir ist" (B276).

Im Anschluß an den Beweis des Zusammenhangs von zeitbestimmtem Daseins-Bewußtsein und *Beharrlichem* der Anschauung entwickelt Kant eine Argumentationskette, mit der er die unmittelbare Verbindung von Existenzbewußtsein meiner selbst und Bewußtsein der Existenz äußerer Gegenstände nachzuweisen beabsichtigt. Ausgangspunkt ist dabei die generelle

Zielsetzung seiner Idealismus-Kritik. Gegen Descartes beansprucht er zeigen zu können, daß Daseins-Bewußtsein zugleich ein unmittelbares Bewußtsein einer Relation zu etwas außer mir ist; Daseins-Bewußtsein und Bewußtsein der Außenweltrealität seien „notwendig verbunden“ (B276), sogar „identisch verbunden“, „unzertrennlich verknüpft“ oder „unzertrennlich verbunden“ (BXL, Anm.). Dieser Gedanke der Unzertrennlichkeit von Bewußtsein und Sinnlichkeit nimmt noch einmal das klassische Problem des psycho-physischen Kommerziums in den Blick, wie es Kant in vorkritischer Zeit, aber auch noch im *vierten Paralogismus* diskutiert. So ist gemäß der *Widerlegung des Idealismus* die Bestimmung meines Daseins in der Zeit allein möglich durch außer mir existierende Dinge. Denn nach der neuen Theorie des inneren und äußeren Sinnes affizieren die Dinge außer mir den äußeren Sinn und machen so den „Stoff“ der Vorstellungen des inneren Sinnes aus, durch deren Wechsel ich mir meines Daseins bewußt werde. Für Kant involviert damit das Bewußtsein des in der Zeit bestimmten Daseins das Bewußtsein der Möglichkeit der Zeitbestimmung:

Nun ist das Bewußtsein in der Zeit mit dem Bewußtsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden: Also ist es auch mit der Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, notwendig verbunden; (B276).

Denn ohne mir der Existenz äußerer Gegenstände bewußt zu sein, etwa indem ich sie wahrnehme, kann ich mein Dasein nicht zeitlich bestimmen. In diesem auf der Neubestimmung des Verhältnisses von innerem und äußerem Sinn beruhenden Sachverhalt erblickt Kant den unmittelbaren Konnex von zeitbestimmtem Selbstbewußtsein und „Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“.

Diese Struktur der Verbindung des zeitlich bestimmten Daseins-Bewußtseins mit dem Bewußtsein seiner „Bestimmbarkeit“ (BXL, Anm.) oder dem „Bewußtsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung“ (B276) ist eine rein gedankliche Konstruktion. Kant entwickelt in dieser Analyse keine neuen Bewußtseins-Begriffe, sondern stellt den Zusammenhang heraus von empirischem Selbstbewußtsein und unmittelbarem Bewußtsein der Dinge im Raum außer mir. Die Rede vom Bewußtsein der *Bestimmbarkeit* des Daseins in der Zeit ist insofern Resultat einer transzentalphilosophischen Betrachtung, die die Struktur des in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtseins aufdeckt. Bewußtsein des Daseins in der Zeit und Bewußtsein der zeitlichen Bestimmbarkeit können so als Strukturelemente empirischen Selbstbewußtseins sinnvoll unterschieden werden. Das Bewußtsein in der Zeit weist dabei eine komplexere Struktur auf als das reine, cartesische Existenzbewußtsein, weil es als empirisches Bewußtsein seine zeitliche Bestimmbarkeit durch äußere Gegenstände zur Voraussetzung hat. Im zeitlichen Bewußtsein meiner selbst weiß ich insofern unmittelbar um das „Verhältnis[] zu etwas außer mir“, mit dem ich „identisch verbunden“ und „unzertrennlich verknüpft“ (BXL, Anm.) bin. Denn diese unmittelbare Vertrautheit mit Daseindem im Raum macht einen (Kausal-)Schluß von der Wahrnehmung

innerer Zustände auf die Existenz von etwas außer mir überflüssig, indem der innere Sinn, durch den ich mein Dasein in der Zeit bestimme, auf den “Stoff” des äußeren Sinnes angewiesen ist. Das grundlegende philosophische Problem dieser These, die die Gültigkeit des Postulates der Wirklichkeit voraussetzt, bringt die *Widerlegung des Idealismus* dabei nahezu beiläufig zur Sprache: “der äußere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir” (BXL, Anm.).

Mit Blick auf Descartes verweist Kant hierbei in der *Widerlegung des Idealismus* auf den Unterschied zwischen der intuitiv-diskursiven Erkenntnisweise des Menschen und der bloß logischen Möglichkeit des “intellektuellen Bewußtseins”. Solches reine Bewußtsein bestimmt das Dasein durch “intellektuelle Anschauung” (BXL, Anm.) und ist zur Bestimmung seiner selbst auf die Außenwelt nicht angewiesen. Es sei sich seiner intuitiv in der reinen Selbstvorstellung inne. Diese metaphysische Gewißheit der Existenz bleibt für Kant eine nur mögliche Gewißheit, obwohl er die Wirklichkeit des intellektuellen Bewußtseins zugesteht. Dem reinen “Ich denke”-Bewußtsein kommt in der Kantischen Egologie kein *Dasein* zu, da menschliches Existenzbewußtsein an die empirisch-zeitlichen Bedingungen der inneren Anschauung gebunden ist. Die Bestimmung meiner selbst in der inneren Anschauung findet daher nur unter den sinnlichen Bedingungen der Zeit als der Form des inneren Sinnes und - weil die Vorstellungsinhalte des inneren Sinnes aus dem äußeren Sinn stammen - in Relation zu Gegenständen des äußeren Sinnes statt. Daher ist äußere Erfahrung der Grund der Möglichkeit von innerer Erfahrung, wodurch mein Dasein zeitlich bestimmt wird. Für Kant ist das Ziel seiner Idealismus-Kritik darum der Beweis, “daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei” (B276f.).

Aufgenommen in diesen Beweis sind die in der transzendentalen Ästhetik dargelegten Grundbestimmungen der Anschauung. Zentral für die Argumentation der Idealismus-Widerlegung ist das passive Vermögen der Rezeptivität der Sinnlichkeit. Kant erklärt hierzu, und dies ist der entscheidende Beweisgrund der *Widerlegung des Idealismus*, daß wir vom Dasein der Dinge außer uns “den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben” (BXXXIX, Anm.). Diese passive Fähigkeit der Affektion basiert letztlich auf dem Prinzip der Unmittelbarkeit der Anschauung. Unter Anschauung versteht Kant in seiner kritischen Philosophie generell diejenige Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann. Eine prinzipielle Begründung dieses Theorems legt er allerdings nicht vor, wohl weil es ihm als unbestreitbar gilt. Die durch die Verhältnisbestimmung von innerem und äußerem Sinn in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* begründete Prämissen seiner Erkenntnistheorie ist dabei, daß die Gegenstände der Erfahrung vom Subjekt nicht produziert werden, sondern in der sinnlichen Anschauung gegeben sind und durch Synthesisleistungen des Verstandes allererst erkannt werden. Damit schließt Kant

die Vereinigung von diskursiver und intuitiver Erkenntnisart zur intellektuellen Anschauung im endlichen Verstand aus. Ein denkbarer intuitiver Verstand würde im Gegensatz zum menschlichen Verstand eine Gesamtheit von Einzelnen auch unabhängig von sinnlicher Anschauung allein durch Allgemeinbegriffe erfassen können. Die Gegebenheitsweise der Erfahrungsobjekte im endlichen Subjekt aber ist die sinnliche Einzelanschauung. Im Faktum des Gegebenseins liegt hierbei schon die direkte Beziehung des Gegebenen auf unser Bewußtsein. Denn Anschauung lässt sich in der Unterscheidung von der Mittelbarkeit der Begriffserkenntnis überhaupt nur als ein unmittelbares Bewußtsein konzipieren.

Das im äußeren Sinn Angeschaute ist für uns darum nicht etwas, wie der problematische Idealismus meint, aufgrund eines *Schlusses* von sinnlichen Affektionen auf deren Ursache im Raum außer mir. Äußere Anschauungen sind uns unmittelbar präsent, weil wir im äußeren Sinn überhaupt dem Material der Erfahrung - folglich auch des inneren Sinnes - begegnen. Die Annahme eines nicht-unmittelbaren Bezuges auf das sinnlich Gegebene ist dabei keine sinnvolle Erwürdigung. Kants hypothetische Selbstkritik, die Korrespondenz zwischen der äußeren Anschauung als Vorstellung in mir und dem Gegenstande außer mir sei unsicher, kann deshalb, wie von ihm selbst beweisstrategisch beabsichtigt, abgewiesen werden. Das Bewußtsein von etwas *in mir* impliziert das Bewußtsein von etwas *außer mir*; innere Erfahrung ist eben der Beweisabsicht der *Widerlegung des Idealismus* gemäß nur aufgrund äußerer Erfahrung möglich. In der Kantischen Lösung des Idealismus-Problems ist dem inneren Bewußtsein meines Daseins die Außenrelation durch die Passivität der Sinnlichkeit, wodurch allein die Existenz äußerer Dinge allerdings nicht gesichert ist, immer schon mitgegeben. Metaphysische Anschauungsarten bedürfen solcher Außenrelation nicht. In solchen Erkenntnisweisen wird der "Stoff" der Erkenntnis nicht sinnlich gegeben, sondern denkend produziert. Obwohl das menschliche Erkenntnisvermögen aufgrund der Dualität ihrer Quellen zu diesem anschauenden Denken nicht fähig ist, stellt sich ihr dennoch nicht das idealistische Korrespondenzproblem des Vorgestelltseins, wie Kant in der *Widerlegung des Idealismus* nachweist. Der Gegenstände der äußeren Wahrnehmung sind wir uns gemäß dem zweiten Postulat als wirkliche Gegenstände unmittelbar bewußt, weil der äußere Sinn die Quelle der Vorstellungen des inneren Sinnes ist; und was im inneren Sinn angeschaut wird, dessen sind wir uns unmittelbar bewußt. - Bleibt zu klären, welchen Begriff Kant von den Gegenständen des äußeren Sinnes hat, wenn er in der *Widerlegung des Idealismus* Materie als notwendige Bedingung a priori aller (realen) Zeitbestimmung bezeichnet (B278).

3.5.4. Materie als notwendige Bedingung a priori aller realen Zeitbestimmung

Mit dem Erkenntnisprinzip der Beharrlichkeit der Substanz stellt Kant einen

reinen Grundsatz des Verstandes auf, der die Erkenntnisbedingung a priori von Wechsel in der Wahrnehmung angibt. Erkenntnis von Veränderung in unserer Anschauung ist nur möglich unter Voraussetzung einer im Wechsel ihrer Zustände beharrenden Substanz. Die vorangegangenen Betrachtungen haben bereits gezeigt, daß in der Kantischen Egoologie das reine "Ich denke" als das Prinzip der Logik nicht als beharrende Substanz aufgefaßt werden kann; auch dem biographischen Ich kommt keine metaphysische Substantialität zu, da es als empirisches Selbstbewußtsein durch die Bestimmung des Vorstellungswechsels im inneren Sinn unter Zugrundelegung eines Beharrlichen allererst konstituiert wird. Das Beharrliche der Zeitbestimmung ist hierbei im äußeren Sinn anzusetzen, weil wir im passiven, inhaltlich unbestimmten inneren Sinn nur das instantane Auftreten und Vergehen von Vorstellungen gewahren. Die beharrende Substanz als das der permanenten Veränderung meines inneren Zustandes Zugrundeliegende muß ein empirisches Ding der äußeren Wahrnehmung sein.

In der ersten Analogie bestimmt Kant die Substanz unspezifisch als das "Substrat aller Realen" oder als "Substanz in der Erscheinung" (B225). Diese Bestimmungen werden in der *Widerlegung des Idealismus* konkretisiert, indem Kant seinen Beweis der Außenweltexistenz mit der Argumentation abschließt, daß die *Materie* im äußeren Sinn als das im Wechsel der Erscheinungen Beharrende angeschaut werde:

... so haben wir so gar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie ... (B278).

Damit ist *Materie* als eine notwendige Bedingung der Möglichkeit aller *realen* Zeitbestimmung gekennzeichnet; nach Kant wird ihre Beharrlichkeit nicht einmal "aus äußerer Erfahrung geschöpft", sondern a priori vorausgesetzt.

Die Bestimmung der *Materie* als das Beharrliche der äußeren Anschauung ist nicht ein neuer Gedanke der *Widerlegung des Idealismus*. Schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* charakterisiert Kant *Materie* als die beobachtbare äußere Erscheinung der Beharrlichkeit (A366). Im Zusammenhang der dortigen Auseinandersetzung mit dem Idealismus fungiert "Materie" aber primär als allgemeiner Begriff für den im 18. Jahrhundert - ausgenommen bei Fichte - zumeist noch ungebräuchlichen Ausdruck "Außenwelt". Vielleicht heißt es in der *Kritik des vierten Paralogismus*, *Materie* sei der Lehre des transzentalen Idealismus gemäß "nur eine Art Vorstellungen", deren innere Möglichkeit bloße Erscheinung ist. Sogar werde ihre Existenz durch das bloße, empirische Selbstbewußtsein bezeugt (A370). Denkt Kant hier vornehmlich noch an die empirische Bedeutung der *Materie* als unmittelbarer Gegenstand der äußeren Wahrnehmung, so hat sich seine Auffassung von der *Materie* in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* um die reine, apriorische Bedeutungsdimension der Bedingung der Möglichkeit von Zeitbestimmung

erweitert.

Der Grund für diese inhaltliche Erweiterung des *Materie*-Begriffs dürfte in der Fortentwicklung der kritischen Philosophie nach Erscheinen der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* liegen. Daß die *Widerlegung des Idealismus* “den Wechsel in äußeren Verhältnissen” bzw. “Bewegung” (B277f.) als Bedingung der Zeitbestimmung explizit der *Materie* als einer äußeren Erscheinung zuschreibt, ist in dieser Hinsicht keine bloße Neuerung in der Auseinandersetzung mit dem Idealismus, sondern eine argumentative Konsequenz der Kantischen Denkentwicklung. Deutlicher als in den *Prolegomena*, die den empirischen Begriff der Materie mit dem Begriff der Bewegung und Undurchdringlichkeit (AA IV295) gleichsetzen, fällt dieser Sachverhalt in den *Metaphysischen Anfangsgründen* ins Auge. Demnach unterteilt sich die Natur(-wissenschaft) als Inbegriff aller Gegenstände unserer Sinne gemäß der Dualität von innerem und äußerem Sinn in die Erkenntnisbereiche der Seelen- und Körperlehre. Grundbestimmung der *Materie* als Gegenstand der Körperlehre sei die Bewegung. Kants Begründung für diese Charakterisierung der Materie ist aus erkenntnistheoretischer Sicht plausibel:

denn dadurch allein können diese Sinne [sic. die äußeren (fünf) Sinne] afficirt werden. (AA IV476).

In den *Metaphysischen Anfangsgründen* ist damit das zentrale Argument der Kantischen Idealismus-Widerlegung in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* vorgeprägt. Innere Erfahrung ist bedingt durch die Erfahrung von Veränderungen in äußeren Verhältnissen, deren Ursache als Bewegung der *Materie* wahrgenommen wird. Der Begriff der Bewegung meint dabei nichts anderes als den im äußeren Sinn beobachtbaren Wechsel von Anschauungsinhalten oder -gegenständen, dessen Erkenntnismöglichkeit durch die Beharrlichkeit der *Materie* als dem der Bewegung Zugrundeliegenden bedingt ist. Die der *Widerlegung des Idealismus* vorauszusetzende neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes steht hier aber noch nicht im Hintergrund.

Entscheidend für die Argumentation der *Widerlegung des Idealismus* ist, daß die Beharrlichkeit der *Materie* weder empirisch noch analytisch erkannt wird. Analytisch kommt dem Begriff der *Materie* nach Kant nur räumliche Gegenwart und Raumerfüllung zu. Die Beharrlichkeit der *Materie* ist eine synthetische Bestimmung a priori, die, begründet durch den Grundsatz der Substanz, über den bloßen Begriff der *Materie* hinausgeht. Wechsel in äußeren Verhältnissen, wahrgenommen als Bewegung von Gegenständen im Raum, setzt die Beharrlichkeit des sich Verändernden voraus (B230f.). Der empirische “Stoff”, der dieses Beharrliche in der Anschauung repräsentiert, ist die *Materie*, das Reale, das den Raum erfüllt. Daß von ihr räumliche Gegenwart und Raumerfüllung analytisch ausgesagt werden, stellt dabei eine gewisse Schwierigkeit dar. Denn Gegenwart, verstanden als Existenz, kann ebenso wie die materielle Erfüllung des

Raumes nicht a priori erkannt werden. Diese Bestimmungen sind aber wohl vor dem Hintergrund der transzendentalen Ästhetik zu interpretieren, dergemäß äußere Gegenstände nur als ausgedehnte Gegenstände im Raum angeschaut werden. So nehmen wir die empirische Realität des *einen* Raumes nicht anders als durch den kontinuierlich von *Materie* erfüllten Raum wahr. Von der *Materie* als dem Inbegriff der körperlichen Natur haben wir folglich a priori das Wissen, daß sie einerseits im Raum gegenwärtig sein und andererseits den Raum vollständig einnehmen muß, sollen äußere Gegenstände Objekte unserer Erfahrung sein können.

Dieser Materie-Begriff der im äußeren Wechsel beharrenden *substantia phaenomenon* (B333) entspricht unserer lebensweltlichen Erfahrung, die wir von den Gegenständen äußerer Sinne haben. *Materie* ist für uns zunächst “undurchdringliche leblose Ausdehnung” (B876), die wir in der äußeren Anschauung als feste Körper aufgrund von räumlicher “Bewegung” vorstellen. In der äußeren Wahrnehmung ist sie für uns ganz allgemein der physikalische “Körper”, auf den wir unsere Anschauungen beziehen. In dieser Hinsicht ist *Materie* - im *Opus posticum* aufgrund eines Systems der bewegenden Kräfte im Ausgang vom Äther, der kein fester Körper ist - das unsere Sinnlichkeit Affizierende, zum Beispiel bei der Beobachtung einer sich fortbewegenden Kugel oder bei der Betrachtung einer aufblühenden Pflanze. Solche Wahrnehmung von Zustandsveränderung ist empirisch auf die sich im Raum bewegende oder, gleichbedeutend damit, auf die sich verändernde *Materie* zurückzuführen. Kant spricht deshalb auch vom empirischen Begriff der *Materie*. *Materie* ist der Ermöglichungsgrund innerer wie äußerer Erfahrung, weil sie letztlich den alleinigen “Stoff” der Wahrnehmung äußerer Veränderungen darbietet. Dieser “Stoff” kann als ein Empfindungsgehalt gedacht werden, der seiner Möglichkeit nach vom physischen Gegenstand abhängt.

Veränderung oder Wechsel aber setzt die Beharrlichkeit dessen voraus, was sich im Wechsel befindet oder verändert wird. Der *Materie* als eigentlicher sinnlicher Inhalt unserer äußeren Anschauungen kann daher neben der empirischen Funktion der Affektion die apriorische Funktion der notwendigen Bedingung der Zeitbestimmung zugewiesen werden. Auf sie beziehe ich den Vorstellungswechsel im inneren Sinn zur Bestimmung meiner selbst in der Zeit wie sich konsequent aus der neuen Theorie des inneren und äußeren Sinnes ergibt. Ausdrücklich bemerkt Kant dazu in der Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* (BXLI, Anm.), daß die Vorstellung der *Materie*, verstanden als fester Körper, “sehr wandelbar und wechselnd” sein könne, sich aber doch auf ein von meinen Vorstellungen unterschiedenes Ding im Raum bezieht. Das heißt die zeitliche Folge von Zustandsveränderungen äußerer Gegenstände nehme ich zwar nur als in mir wechselnde Vorstellungen wahr, dennoch weiß ich in diesen Veränderungen um die Wirklichkeit der physischen *Materie* als des äußeren Beharrlichen der

zeitlichen Bestimmung meines Daseins.

Sofern von der Möglichkeit der Zeitbestimmung die Rede ist, wird man also *Materie* als das dem Wechsel in der äußeren Anschauung Zugrundeliegende bezeichnen können. Das zugrundeliegende Ding an sich der *Materie* selbst bleibt uns dabei völlig unbekannt, wie Kant in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* gegen Leibniz herausstellt. Die Teile und inneren Verhältnisse der *Materie* sind nichts als äußere Erscheinungen und geben das von Kant spöttisch als “bloße Grille” (B333) bezeichnete *Innere an sich* der *Materie* nicht zu erkennen. *Materie* wird als ein reales Ding angeschaut und Substanz in der Erscheinung genannt, wenn ich das Beharrliche vom sich Wandelnden der Erscheinung bzw. das Substratum von seinen wechselnden Eigenschaften unterscheide. Als die notwendige Bedingung aller *realen* Zeitbestimmung erweitert sie in diesem Sinne den erkenntnistheoretischen Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Gemäß dem Substanz-Akzidenz-Modell ist die Existenz der *Materie* die Bedingung der Möglichkeit realer Veränderungen in äußeren Verhältnissen. Es kann der reale Wechsel von Eigenschaften an einem Beharrlichen, zum Beispiel die von Kant als Akzidenz verstandene Bewegung der *Materie*, nur unter dieser Voraussetzung erfahren werden. In der *Widerlegung des Idealismus* sollte *Materie* aber nicht im strengen Sinne als der Gegenstand naturwissenschaftlicher Untersuchung verstanden werden. Im Kantischen Beweis der Existenz der Außenwelt steht der Begriff der *Materie* lediglich für die Gegenstände der äußeren Anschauung, durch die wir affiziert werden. Obwohl dabei das empirische “Mentale” seinem sinnlich gegebenen Inhalte nach auf der Wahrnehmung der *Materie* beruht, haben wir doch Erfahrung erst aufgrund subjektiver Vorstellungsleistungen, die im Denken erbracht werden.

Unabhängig von der *Materie* haben wir aufgrund der Passivität und inhaltlichen Unbestimmtheit unserer Sinnlichkeit keinen “Stoff” innerer Erfahrungen zur Bestimmung unseres Daseins in der Zeit. Unter den Konstitutionsbedingungen empirischen Selbstbewußtseins ist die *Materie* als das beharrende “Subjekt” oder Substrat zu denken, worauf alle Vorstellungen von Äußerem bezogen werden. Würde sie als der Inbegriff der Gegenstände der äußeren Anschauung nicht beharren, ginge die erkenntnisbedingende Einheit der Akzidenzen, die von ihr als dem unserer äußeren Erfahrung zugrundeliegendem Objekt ausgesagt werden, verloren, weil es ohne diese Einheit keinen geregelten Zusammenhang in der Erfahrung geben könnte. Denn die wechselnden Zustände der Gegenstände der äußeren Anschauung können vom erkennenden Subjekt durch spontane Synthesis in keine zeitliche Koordination gebracht werden, sind sie nicht Zustände eines materiellen Substrats als eines Trägers von Eigenschaften.

Diesen Aspekt der *Widerlegung des Idealismus* macht Kant in den *Reflexionen* deutlicher als in der *Kritik der reinen Vernunft*:

Alle materie als substratum ist also constans, stabilis, perdurabilis, permanens, ohne

welche das fluxum und transitorium der Zustände nicht könnte wahrgenommen werden. Dieser Satz gründet sich auf die Möglichkeit der Erfahrung als Einheit der Erscheinungen. (R5346).

In seiner Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Idealismus nach 1787 wird Kant die *Materie* als den bloßen Inbegriff von Relationen (den Raum) bezeichnen, der, wenn er wegfiel, alle realen Relationen in der Erscheinung vernichten würde. Auch der notwendig anzusetzende Bezug auf etwas von mir Verschiedenes zur Bestimmung der zeitlichen Relation äußerer Vorstellungen zueinander würde sodann wegfallen und äußere Erfahrung selbst aufheben. Denn die im inneren Sinn durch die Spontaneität des Denkens vollzogene Vorstellungssynthesis bringt Erkenntnis nur im Hinblick auf geregelte Einheit hervor. Äußere Gegenstände erkenne ich darum - unter Voraussetzung des Postulates der Wirklichkeit - nur, wenn ich im Wechsel meiner Vorstellungen eines Dinges im Raum außer mir gewahr bin, das die reale Einheit in der geregelten Synthesis eines Mannigfaltigen der äußeren Anschauung darstellt. Gedacht wird diese Einheit in den Kategorien, wobei die *Materie* die empirisch-reale Einheitsgrundlage äußerer Erfahrung bildet. In dieser Hinsicht stellt *Materie* die notwendige Bedingung a priori aller realen Zeitbestimmung dar, indem sie im inneren Sinn als realer Empfindungsgehalt ein Konstitutionsmoment empirischen Selbstbewußtseins ist. Wird von den Konstitutionsbedingungen empirischen Selbstbewußtseins abgesehen, ist sie das die Sinnlichkeit Affizierende. So ist sie einerseits die Bedingung a priori aller realen Zeitbestimmung und andererseits im äußeren Sinn als Erscheinung empirisch gegeben.

Mit der Charakterisierung der *Materie* als der notwendigen Bedingung a priori aller realen Zeitbestimmung erfährt der Kantische Beweis der Existenz der Außenwelt in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* einen gewissen argumentativen Abschluß, auch wenn der Begriff der Materie in einer naturwissenschaftlichen Untersuchung, etwa in den *Metaphysischen Anfangsgründen*, präziser zu bestimmen ist. Obwohl ich mir der Gegenstände im Raum nur als meiner Vorstellungen bewußt bin, weiß ich um ihre empirische Realität. Äußere Gegenstände sind nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen der äußeren Anschauung. Sie heißen äußere Gegenstände, weil sie Erscheinungen im äußeren Sinn sind, aus dem wir "den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben." (BXXXIX). Darum meint in der Theorie des transzentalen Idealismus die Existenz der Objekte der äußeren Wahrnehmung phänomenale Objekte, die empirisch real sind. Die *Widerlegung des Idealismus* (B) vermeidet hierbei den repräsentationalistischen Sprachgebrauch der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, um dem ursprünglichen Garve-Federschen Vorwurf der Identität des kritischen mit dem Berkeleyschen Idealismus keine Angriffsfläche mehr zu bieten. In der zweiten Auflage des Kantischen Hauptwerks werden die Gegenstände des äußeren Sinnes

nicht mehr mit dem tendenziell mißverständlichen Ausdruck "eine Art Vorstellungen" belegt, sondern stellen als das Beharrliche der äußeren Wahrnehmung die Bedingung der Möglichkeit der Zeitbestimmung dar. Dies allein reicht allerdings nicht hin, die Existenz der Außenwelt zu beweisen, denn ein Beharrliches könnte ich mir im inneren Sinn auch einbilden. Erst die zusätzliche Begründung, daß die Vorstellungsinhalte des passiven inneren Sinnes nur aus dem äußeren Sinn stammen können, widerlegt den metaphysischen Idealismus.

Das Bedingungsgefüge von zeitbestimmtem Daseins-Bewußtsein und Beharrlichem der Anschauung kann der problematische Idealismus nicht in Zweifel ziehen, da er sich selbst in seinem Dasein als zeitlich bestimmt vorfindet. Stellt man die von Kant erwiesene Unhaltbarkeit der Konzeptionen der reinen Seelenmetaphysik in Rechnung, so ist die Lehre des problematischen Idealismus als durch den transzentalen Idealismus widerlegt zu betrachten. Gleichwohl weist die Argumentation gegen den skeptischen Idealismus einige grundsätzliche Probleme der Kantischen Theorie auf, die vor allem die Lehre vom Ich betreffen. Kants Redeweise von der transzentalen Apperzeption als einem intellektuellen Bewußtsein der Existenz des Ich ist, so ergab sich, mit der prinzipiellen Unterscheidung zwischen reinem und empirischem Selbstbewußtsein nicht vereinbar und kann im Kontext der Auseinandersetzung mit Descartes nicht beibehalten werden. Auch lassen sich Kants Darlegungen der Erkenntnisbedeutung des empirischen Bewußtseins als insgesamt abbreviativ kritisieren. Von der *Widerlegung des Idealismus* wäre zu erwarten, daß sie den Zusammenhang von reinem und empirischem Ich respektive von innerem und äußerem Sinn ausführlicher expliziert. Dies geschieht erst in den *Reflexionen zum Idealismus*.

Trotz dieser Unzulänglichkeiten, die hier mit Blick auf die noch zu betrachtenden späten *Reflexionen* zur Idealismus-Frage nur vorläufig angesprochen seien, ist kein sinnvolles Argument denkbar, aufgrund dessen die Ausgangsprämissen der *Widerlegung des Idealismus* zu umgehen wäre. Daseins-Bewußtsein ist zeitbestimmtes Bewußtsein, das zur Bestimmung seiner in der Zeit eines Beharrlichen bedarf, das im Vorstellungswechsel des inneren Sinnes nicht angetroffen wird und also nur in der äußeren Wahrnehmung existieren kann. Der vom cartesischen Idealismus behauptete Kausalschluß auf die Außenweltextenz findet dabei nicht statt. Im Bewußtsein meiner Existenz bin ich unmittelbar mit dem Dasein der Dinge im Raum vertraut, da ich das Gegebene der Sinnlichkeit nicht a priori vorstelle. Kants kritische Lösung des Problems des metaphysischen Idealismus ist dabei nicht mißzuverstehen. Die Rede von äußeren Gegenständen als unseren Vorstellungen reduziert im transzentalen Idealismus das Dasein der Außenwelt nicht auf ihr bloßes Vorgestelltwerden, sondern bezeichnet unsere spezifische Erkenntnisweise der empirischen Realität. Denn der Ausdruck

Idealität bezieht sich auf die Form der Vorstellung und nicht auf deren Inhalt, der durch den äußeren Sinn empirisch gegeben wird. Zwar wird die empirische Realität vom Subjekt selbst vorgestellt, sie ist aber nicht die Repräsentation ontologisch unabhängiger Gegenstände, deren Existenz anzuzweifeln wäre. Empirische Realität kommt den Gegenständen zu, so wie sie mir in der Erfahrung begegnen. Die Transzentalphilosophie beantwortet damit die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis durch die Fundierung von Erkenntnis im anschauenden denkenden Subjekt.

Es besteht kein Anlaß, Kant diesbezüglich eine Verstrickung in berkeleysche Lehren vorzuwerfen. Anders als für den Berkeleyschen Idealismus sind äußere Gegenstände im Kantschen Idealismus für das erkennende Subjekt nur dann nichts, wenn ihre Existenz unabhängig von den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung erwogen wird. In dieser Denkmöglichkeit liegt der noumenale Charakter von Erkenntnisobjekten. Das Ding an sich als der unbekannte Grund der Erscheinung fungiert dabei nicht als der transzental-reale Gegenstand *aufßer mir*, dessen von unserer Erkenntnissfähigkeit unabhängige Existenz Kant in der *Widerlegung des Idealismus* zu beweisen intendiert. Die Notwendigkeit, zwischen Phaenomenon und Noumenon unterscheiden zu müssen, beruht allein auf der transzentalphilosophischen Begrenzung des Erkenntnisvermögens, mit weitreichenden Folgen für die Begründung von *Freiheit* als Gegenstand der praktischen Philosophie. Der Ausgangspunkt der Kantschen Lehre von den Erkenntnisleistungen des Subjekts impliziert die logische Möglichkeit, auch den Bereich noumenaler, für uns unerkennbarer Gegenstände anzunehmen. Diese metaphysische Annahme resultiert dabei aus der transzentalphilosophischen Theorie des Verstandes, wie sie Kant insbesondere in der zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt.

Bevor die kritische Lösung des Problems des metaphysischen Idealismus abschließend beurteilt werden kann, sind Kants späte Entwürfe zur *Widerlegung des Idealismus* in den *Reflexionen* zu betrachten. Es wird sich zeigen, daß der späte Kant seinen kritischen Lösungsansatz nicht aufgibt, sondern mit neuen Argumenten anreichert. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht auch hier, allerdings ausführlicher als in der *Widerlegung des Idealismus*, der Versuch, gegen den metaphysischen Idealismus cartesischer und berkeleyscher Prägung den systematischen Zusammenhang von innerem und äußerem Sinn darzulegen. Zunächst sei aber die historische Veranlassung der fortgesetzten Auseinandersetzung Kants mit dem Idealismus-Thema in den Blick genommen. Es wird zu sehen sein, daß Kants späte Beschäftigung mit dem Idealismus nicht allein vom neuerlichen Vorwurf der Identität des transzentalen mit dem berkeleyschen Idealismus von Seiten Eberhards und Garves, sondern zudem vom skeptischen Standpunkt des *Aenesidemus* hervorgerufen wird, also auch mit der beginnenden Diskussionen der frühidealistischen Philosophie in Verbindung steht.

IV. Kapitel

4. Kants Kritik des metaphysischen Idealismus in den Reflexionen

4.1. Die Veranlassung der neuerlichen Auseinandersetzung Kants mit dem metaphysischen Idealismus

Kants Beschäftigung mit dem metaphysischen Idealismus setzt sich über die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hinaus fort in den *Reflexionen zum Idealismus* der späten 1780er und frühen 1790er Jahre. In der Entwicklung von Kants kritischer Philosophie stellt sich das Problem des metaphysischen Idealismus damit als Dauerthema heraus. Diese Feststellung beantwortet allerdings noch nicht die hier aus entwicklungsgeschichtlicher Sicht zu stellende Frage, aus welchen Gründen sich Kant auch noch nach 1787 mit dem metaphysischen Idealismus auseinandersetzt, hatte doch für ihn, wie sich zeigte, die Durchführung der *Widerlegung des Idealismus* (B) einen abschließenden, klarenden Stellenwert. Daß es äußere und nicht innere Gründe waren, die ihn nach 1787 zur Fortsetzung der Diskussion des Idealismus-Themas veranlassen, legt dabei die Erinnerung an die bereits durch externe Kritik (Feder/Garve) motivierte "Vermehrung" der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* durch die *Widerlegung des Idealismus* nahe. Solche Gründe einer äußeren Kritik an der *Widerlegung des Idealismus* (B) lassen sich auch festmachen. Ihre Bedeutung für die Wiederaufnahme der Kantischen Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Idealismus ist dabei bislang weder erkannt noch erarbeitet worden. Da diese äußeren Einflüsse für Kants Entwürfe von Idealismus-Widerlegungen in den *Reflexionen* jedoch nicht nur von historischem Interesse sind, sondern auch einen inhaltlichen Erklärungswert besitzen, nämlich insofern sie Kant zur Entwicklung neuer Argumente gegen den metaphysischen Idealismus bewegen, verlangt die Interpretation dieser Entwürfe vorgängig die Darstellung des geschichtlichen Hintergrundes sowie des Inhaltes der Kritik an der *Widerlegung des Idealismus* in der zweiten Auflage des Kantischen Hauptwerkes.

Die Diskussionen um Kants Stellung zum *Idealismus* verstummteten auch nach der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* nicht. Neben "alten Bekannten" treten nun neue Kritiker auf den Plan, die die Identität des kritischen mit dem Berkeleyschen Idealismus behaupten bzw. die Kantische *Widerlegung des Idealismus* überhaupt als mißlungen ansehen. So berichtet J.S. Beck in einem Brief an Kant vom 10. November 1792:

Der Professor Garve war vor einiger Zeit hier und Herr Pr. Eberhard hat mir einiges von seinen Gesprächen mit ihm, in Beziehung auf die critische Philosophie

mitgetheilt. Er sagt, daß so sehr auch Garve die Critick vertheidigt, so habe er doch gestehen müssen, daß der critische Idealism und der Berkeleysche gänzlich einerley seyn. (AA XI384).

In seinem Antwortschreiben an J.S. Beck vom 4. Dezember 1792 weist Kant diesen Vorwurf zurück, da Eberhard und Garve das transzentalphilosophische Theorem der “Idealität in Ansehung der Form der Vorstellung” als “Idealität derselben in Ansehung der Materie d. i. des Objects und seiner Existenz selber” mißverstünden. Dem fügt er hinzu:

Unter dem angenommenen Nahmen *Aenesidemus* aber hat jemand einen noch weiter gehenden Sceptizismus vorgetragen: nämlich daß wir gar nicht wissen können ob überhaupt unserer Vorstellung irgend etwas Anderes (als Object) correspondire, welches etwa so viel sagen möchte, als: Ob eine Vorstellung wohl Vorstellung sey (Etwas vorstelle). Denn Vorstellung bedeutet eine Bestimmung in uns, die wir auf etwas Anderes beziehen (dessen Stelle sie gleichsam in uns vertritt). (AA XI395).

Mit Eberhard und *Aenesidemus* benennt Kant hier diejenigen Kritiker der *Widerlegung des Idealismus* (B), deren Einwände ihn zur Neubeschäftigung mit dem Idealismus-Thema in den *Reflexionen* veranlaßt haben dürften. Dabei ist Eberhard in der Geschichte der Kant-Kritik kein Unbekannter. Mit dem *Philosophischen Magazin* gab er seit 1788 eine Zeitschrift heraus, deren erklärt Ziel die Bekämpfung der Transzentalphilosophie war. Vor allem gegen die von Eberhard in zahlreichen Aufsätzen dieser Zeitschrift geäußerte Behauptung, Urheber der *Vernunftkritik* sei nicht Kant, sondern Leibniz, bringt Kant unter dem Titel *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlieblich gemacht werden soll* 1790 sogar eigens eine Schrift heraus, die allerdings unabhängig von der Idealismus-Problematik entsteht. Ebenfalls gegen die Kantische *Vernunftkritik* argumentiert die 1792 anonym erschienene Schrift *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik.* Sowohl im *Philosophischen Magazin* als auch im *Aenesidemus* werden Einwände gegen die *Widerlegung des Idealismus* (B) vorgetragen, die Kant nicht ignoriert hat. Diese Einwände sind im folgenden darzustellen und ihrer Bedeutung nach in die Kantische Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Idealismus einzuordnen.

In der “Nachricht von dem Zweck und der Errichtung dieses philosophischen Magazins” bezeichnet Eberhard die *Kritik der reinen Vernunft* als eine “Betaeubung”, von der sich “noch wenige erholt haben”; damit gibt er zugleich die inhaltliche Ausrichtung seiner Zeitschrift vor: Kant habe die Philosophie in eine “Crisis” gestürzt, aus der sie zu befreien sei. Zwischen 1788 und 1792 erscheinen vier Bände des *Philosophischen Magazins*, in denen sowohl Eberhard selbst als auch bekannte zeitgenössische Kant-Kritiker den Versuch unternehmen, die Transzentalphilosophie zu widerlegen. Neben Aufsätzen zur theoretischen

Philosophie Kants, zum Beispiel “Ueber die transzendentale Aesthetik” von J.G.E. Maaß (Zweytes Stück 1788, S.117-149), und Rezensionen von Werken Kant nahestehender Autoren, zum Beispiel “Ueber den Reinholdschen Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens” von J.C. Schwab (Zweytes Stück 1790, S.125-147), veröffentlicht das *Philosophische Magazin* auch Beiträge zu abseitigen Themen wie “zur Geschichte der Baerte” (Zweytes Stück 1788, S.175-182), was Kants Spott nach sich zieht (AA VIII188). Der überwiegende Anteil der Aufsätze ist dabei von Eberhard selbst verfaßt, der vom Standpunkt schulphilosophischer Grundüberzeugungen aus zumeist auf plakative Weise Leibnizsche Lehren den Kantischen gegenüberstellt und so die Überlegenheit der ersteren gegenüber letzteren herbeizuführen sucht. Zentrales Thema dieser Arbeiten Eberhards ist zum einen die Frage nach der Erkennbarkeit der “Dinge an sich” und der Existenz “einfacher Teile” sowie zum anderen das Problem der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Auf die nicht selten provozierenden Eberhardschen Thesen reagiert Kant, wie schon erwähnt, 1790 mit der Publikation der Schrift *Über eine Entdeckung*, die sich explizit gegen das *Philosophische Magazin* richtet, nicht aber auf das Idealismus-Thema eingeht.

Bereits im Eröffnungsaufsatz “Ueber die Schranken der menschlichen Erkenntnis” des *Philosophischen Magazins* führt Eberhard seine Kritik am transzentalen Idealismus im allgemeinen und an der Kantischen *Widerlegung des Idealismus* (B) im besonderen aus. Nach einer generellen Schilderung der Geschichte des Idealismus von Platon und Aristoteles über Descartes, Locke und Leibniz bis hin zu Hume und Kant heißt es auf die *Widerlegung des Idealismus* (B) bezogen:

Wenn also diese Methode alles das soll leisten koennen, was Herr Kant von ihr verspricht: so ist der metaphysische Stein der Weisen gefunden. Der Humische Idealismus ist vernichtet; die Leibnitzische Philosophie hatte ihm schon zum voraus seinen Untergang zubereitet. Er haette demnach nicht seine Niederlage durch Kants Vernunftkritik abwarten koennen, von der es zweifelhaft ist, ob er durch sie fallen muesse. Denn Herr Kant erklaert das Bewußtsein der Vernunft vom Beharrlichen in uns selbst und von unserem eigenen individuellen Daseyn für Taeuschung. ... Er beweiset zwar das unmittelbare Bewußtseyn anderer Dinge außer uns; allein wenn darunter die objektive Wirklichkeit einer substantiellen Koerperwelt soll verstanden werden, so ist es mit dem bloß idealistischen Seyn des Beharrlichen in uns selbst nicht zu reimen; dessen nicht zu gedenken, was sich gegen die Verstaendlichkeit und Buendigkeit dieses Beweises einwenden laeft. Die Brauchbarkeit der Kantischen Vernunftkritik gegen den Humischen Idealismus ist also bey weitem noch nicht so ausgemacht, und die Unbrauchbarkeit der Leibnitzischen nicht so dargethan, daß die erstere auf den Truemmern von beyden ihre rechtmaeßig erworbene Herrschaft grunden koennte.

Eberhard gibt hier die Kantische Beweisintention und -ausführung der *Widerlegung des Idealismus* (B) völlig verzerrt wieder. Weder richtet sich die Kantische Argumentation gegen den “Humischen Idealismus” noch erklärt Kant

das “Bewußtseyn der Vernunft vom Beharrlichen in uns selbst” bzw. von unserem “individuellen Daseyn” für “Täuschung”. Wie im vorangegangenen Kapitel zu sehen war, ist der eigentliche Gegner Kants in der *Widerlegung des Idealismus* Descartes bzw. Berkeley und nicht Hume, der dort nicht einmal Erwähnung findet. Auch ließ sich zeigen, daß das Beharrliche der Wahrnehmung keine prinzipielle Einbildung des inneren Sinnes, sondern als realer Gegenstand des äußeren Sinnes die Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung unseres Daseins in der Zeit ist. Eberhards Behauptung, Kant sehe selbst unser eigenes Dasein als Täuschung an, ist hierbei als Versuch zu werten, den transzentalen Idealismus als radikalen Skeptizismus zu verunglimpfen, der noch über Hume bzw. die cartesischen “Meditationen” hinausgeht. Die implizite Schlußfolgerung, der Außenwelt komme gemäß Kant ein nur “idealistisches Sein” zu, setzt - so wird man interpretieren können - schließlich auf die schon bekannte Weise den kritischen mit dem Berkeleyschen Idealismus ineins.

Diese - unzutreffende - Kritik führt Eberhard in den Folgebänden seines *Philosophischen Magazins* weiter aus, wobei er die Kantische Lehre nun explizit mit der Berkeleyschen konfrontiert. In der Abhandlung “Weitere Anwendung der Theorie von der logischen Wahrheit oder der transzentalen Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis” (1789) hält er Kant vor, die *Widerlegung des Idealismus* in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* treffe Berkeley “schlechterdings nicht”. Denn, so Eberhard, es gebe zwei Erklärungsmöglichkeiten, wie das Ich als “Kraft” zu Vorstellungen kommt: entweder durch äußere Gegenstände im Raum oder durch die “unendliche Substanz”, die Vorstellungen von Dingen außer uns als unräumliche “Dinge an sich” in uns wirkt. Der Berkeleysche Idealismus folge dieser zweiten Möglichkeit und erweise sich so nicht nur gegenüber dem Kantischen Idealismus, sondern ebenso gegenüber dem “allgemeinen des seichten Hume” als “zusammenhaengender”.

Auch diese Kritik, die den kritischen mit dem “Humeschen” Idealismus implizit auf eine Stufe stellt und dem Berkeleyschen gegenüber für unterlegen erklärt, bringt keine gezielten Argumente gegen die *Widerlegung des Idealismus* (B) vor; sie polemisiert lediglich. Einziges Ziel Eberhards ist es, Kant zu diffamieren, indem er ihn einem Kreis von Denkern zuordnet, deren Theorien - wie der Berkeleysche Immaterialismus oder der Humesche Skeptizismus - in der zeitgenössischen philosophischen Diskussion äußerst umstritten waren. Darin steigert sich Eberhard noch, wenn er im Magazin-Band von 1790 unterstellt, in der Kantischen Theorie hätten Vorstellungen äußerer Gegenstände keine “Realgründe außer uns”: “... dieses thut der kritische Idealismus zu seiner Widerlegung des Skeptizismus ohne allen Beweis hinzu.” Eberhard wirft Kant damit vor, in der *Widerlegung des Idealismus* (B) die Realität der Außenwelt nicht bewiesen, sondern nur unrechtmäßig vorausgesetzt zu haben, was dieser in seinem Beweis

der Außenweltrealität ausdrücklich zurückgewiesen hatte (B277, Anm.). Den sich hieran anschließenden Skeptizismus-Vorwurf gegen Kant verfolgt Eberhard dann bis in den letzten Band seiner Zeitschrift, wo er in der "Vergleichung des Skeptizismus und des kritischen Idealismus" die Transzentalphilosophie gar mit dem "pyrrhonischen Skeptizismus" gleichsetzt.

Diese Übersicht dokumentiert eine Palette von Einwänden gegen die *Widerlegung des Idealismus* (B), die Kant, wie bald zu zeigen ist, in den *Reflexionen* aufgreifen wird. Sein Interesse richtet sich dabei weniger auf Eberhards - aus Kantischer Sicht wohl absurd - Vorwurf der Identität des kritischen mit dem Berkeleyschen Idealismus bzw. mit dem Skeptizismus. Seine Bemühungen gelten vielmehr der Entwicklung neuer Argumente, die auf der Grundlage des transzentalen Idealismus gegen den metaphysischen Idealismus die Unmöglichkeit der prinzipiellen Einbildung beharrlicher Gegenstände im äußeren Sinn beweisen. Zwar nennt Kant in den *Reflexionen* seinen Kritiker Eberhard nicht beim Namen, doch finden sich in seinem handschriftlichen Nachlaß hinreichend Belege für eine unmittelbare Auseinandersetzung mit der Eberhardschen Kritik die *Widerlegung des Idealismus* betreffend. Zu den Auszügen, die er sich aus dem *Philosophischen Magazin* (1788/89) macht, notiert Kant, auf Eberhards Vorwürfe konkret Bezug nehmend: "Eberhard spricht immer so als wenn ich behaupte den Erscheinungen correspondiere kein obiect" (AA XX358); auch kritisiert er dessen generelles Unverständnis gegenüber der Idealismus-Problematik (AA XX364ff.). Ob Kant neben *Über eine Entdeckung* eine weitere Schrift gegen Eberhard, nun gegen dessen Kritik an der *Widerlegung des Idealismus* (B), plante, läßt sich allerdings nicht sagen. Die Entwürfe neuer Idealismus-Widerlegungen in den *Reflexionen* bezeugen aber zumindest, daß er das Idealismus-Thema - nach neuerlicher Kritik - noch nicht als erledigt ansah oder ansehen konnte. Mit dem *Aenesidemus* tritt 1792 zudem ein weiterer Kritiker auf, dessen vom Standpunkt des Skeptizismus aus geäußerte Kritik an der *Widerlegung des Idealismus* (B) Kant erneut herausgefordert haben dürfte.

Fünf Jahre nach Erscheinen der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlicht der Helmstedter Philosophie-Professor G.E. Schulze anonym eine Schrift mit dem Namen des antiken Skeptikers und Pyrrhon-Schülers *Aenesidemus*, in der, wie im Untertitel zu lesen ist, der "Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik" verteidigt wird. Adressat dieses Werkes ist zunächst aber nicht Kant selbst, sondern der ihm zu diesem Zeitpunkt philosophisch noch nahestehende Reinhold. Dieser hatte eine Reihe von Schriften verfaßt, in denen er Kants Transzentalphilosophie zu verteidigen und auf ein eigenes Fundament zu stellen versuchte. Auf diese Schriften bezieht sich *Aenesidemus* in einem fiktiven Briefwechsel mit dem Reinhold-Anhänger Hermias, der ihm eingangs des Werkes die zentrale Frage der gesamten Erörterung stellt:

Halten Sie den Skepticismus noch für das Konsequenterste von allem, was bis jetzt für Philosophie gegolten hat, und sind Sie demselben noch eben so sehr, wie ehemals, zugethan?

Diese Leitfrage seiner Schrift beantwortet *Aenesidemus* anhand einer Kritik der Reinholdschen Elementar-Philosophie.

Zwar kündigt *Aenesidemus* zu Beginn seiner Prüfung der Elementar-Philosophie an, sich bei der Kritik der Transzentalphilosophie allein auf die Werke Reinhols zu beschränken, doch macht er hiervon ausdrücklich eine Ausnahme:

Gelegentlich werde ich jedoch auch über die letzten Gründe der neuesten Philosophie, wie sie in der Vernunftkritik selbst angegeben worden sind, etwas zu sagen haben, und besonders die in dieser enthaltene Widerlegung des Skeptizismus beleuchten müssen.

Wie Eberhard, so widmet also auch *Aenesidemus* der Kantischen *Widerlegung des Idealismus* (B) oder, wie sie hier heißt, der "Widerlegung des Skeptizismus" sein besonderes Interesse. Anders als Eberhard erklärt dieser jedoch, wenn auch nur vorläufig, Kant lasse im Gegensatz zu den "dogmatischen Weltweisen neuerer Zeit" dem Skeptizismus "einigermaßen" Gerechtigkeit widerfahren. Auch gesteht er Kant vorerst zu, die Existenz äußerer Gegenstände nicht in "lauter Schein" verwandelt zu haben, wodurch aber idealistische bzw. skeptische Lehren nicht zugleich auch widerlegt werden. *Aenesidemus* geht bei dieser Kritik von der falschen Annahme aus, Kant wolle in der *Widerlegung des Idealismus* die Existenz der "Dinge an sich" beweisen, was der Erkenntnisbegrenzung des kritischen Idealismus widerspreche. Daß äußere Gegenstände als "Dinge an sich" wirklich existieren, setze, so sein Einwand, die *Kritik der reinen Vernunft* als gewiß voraus und nehme zugleich "bittweise" die Realität der Kausalbeziehung zwischen Gegenständen im Raum und äußeren Wahrnehmungen an. Die Wirklichkeit dieser Kausalrelation werde, wie *Aenesidemus* gegen Kant darlegt, vom Skeptizismus bzw. Idealismus aber in Frage gestellt. Kant setze somit als wahr voraus, was jene Lehren bezweifeln, und komme über den Dogmatismus selbst nicht hinaus.

Aenesidemus nimmt mit dieser Kritik einen Gedanken auf, den Kant sowohl in der ersten als auch in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* als die cartesische Version des Außenweltskeptizismus ansieht. Mehr noch als in der *Widerlegung des Idealismus* (B) konzentriert er sich im *vierten Paralogismus* auf den Nachweis, daß dieser skeptischen Argumentation die Auffassung der Identität von Gegenständen äußerer Sinne und Dingen an sich zugrunde liegt; darauf wurde schon im einzelnen eingegangen. Auch die Kritik des *Aenesidemus* an Kants Idealismus-Widerlegung beruht auf diesem aus transzentalphilosophischer Sicht falschem Verständnis von Außenweltextenz. Sie verleitet ihn letztlich sogar zu dem Urteil: "Die Vernunftkritik führt zum Nihilismus." Seiner Ansicht nach ist Kants "Beweis des Daseyns äußerer Gegenstände im Raum" nichts als "bloße

Sophisterey". Daß auch er, wie Eberhard, die *Widerlegung des Idealismus* spezifisch als gegen den Berkeleyschen Idealismus gerichtet ansieht, läßt dabei einen prinzipiellen Zweifel an seinem Verständnis gegenüber dem Kantischen Anliegen aufkommen.

Dieser Zweifel begründet sich nicht nur durch *Aenesidemus'* zum Teil entstellendes Referat der Argumentation der *Widerlegung des Idealismus*. Auch die Einwände, die er dem Kantischen Beweis entgegenhält, zeugen von einem grundsätzlichen Mißverständnis. Dabei geht *Aenesidemus* aus vom Berkeleyschen "Hauptsatz", demgemäß Gott die Vorstellungen von äußeren Gegenständen in uns wirke. Kants *Widerlegung des Idealismus*, "die sich mit so vielem Geräusch ankündigt", treffe Berkeley daher nicht, da ihr Beweis diesen "Hauptsatz" völlig außer acht lasse. *Aenesidemus* führt diesen Vorwurf der Ignoranz gegenüber der Berkeleyschen Lehre weiter aus anhand von drei spezifischen Einwänden: Zum einen sei Kants subjektiv fundierte Unterscheidung zwischen der Erkennbarkeit der Gegenstände als Erscheinungen und der Unerkennbarkeit der Dinge an sich (außer uns) ein Theorem, dem auch Berkeley zustimme. Zum anderen leugne Berkeley das zentrale Kantische Argument gegen den metaphysischen Idealismus nicht, wonach das Bewußtsein unseres Daseins in der Zeit mit dem Bewußtsein eines Beharrlichen außer uns verbunden sei. Er räume sogar die Unentbehrlichkeit des "Bewußtseyns äußerer beharrlicher Gegenstände im Raum zum Bewußtseyn unseres eigenen empirisch bestimmten Daseyns" ein. Bestritten werde von Berkeley hingegen die reale Wirksamkeit oder Affektion beharrlicher Gegenstände außer uns, da Vorstellungen äußerer Gegenstände seinem "Hauptsatz" gemäß nur Wirkungen Gottes in uns seien. Schließlich, so wendet *Aenesidemus* ein, sei das in der *Widerlegung des Idealismus* zwar erwiesene, Berkeleys Theorie aber nicht tangierende unmittelbare Bewußtsein des Verhältnisses unseres Daseins zu äußeren Gegenstände noch kein Beweis für die reale Existenz dieser Gegenstände:

Die Vernunftkritik behauptet also in der Widerlegung des Idealismus, was dieser niemals geleugnet hat, und leugnet, was dieser niemals behauptet hat.

Mit einiger Sicherheit berücksichtigt Kant diese Einwände in den *Reflexionen zum Idealismus*. Dem schon zuvor von Feder/Garve sowie von Eberhard und nun erneut von *Aenesidemus* erhobenen Vorwurf der Identität des kritischen mit dem Berkeleyschen Idealismus billigt er aber, wie auch der Brief an J.S. Beck (AA XI395) belegt, keine Ernsthaftigkeit mehr zu. Ohnehin muß man hier *Aenesidemus'* Darstellung der Lehre Berkeleys als verfehlt bezeichnen. Weder läßt sich Berkeleys metaphysisches *esse-est-percipi*-Prinzip mit Kants kritischer Erkenntnisbegrenzung vereinbaren, noch würde Berkeley dem Kantischen Argument für die Existenz beharrlicher Gegenstände außer uns zustimmen können, was *Aenesidemus* behauptet. *Aenesidemus* erkennt nicht, daß Kants *Widerlegung des Idealismus* mit einem Begriff des inneren bzw. äußeren Sinnes

operiert, der es ausschließt, daß der beharrliche Gegenstand der äußeren Anschauung eine bloß irgendwie in uns - sei es durch die Einbildungskraft, sei es durch einen göttlichen Verstand - gewirkte Vorstellung ist.

Dieser Einwand, wie ihn *Aenesidemus* - und auch Eberhard - gegen die Existenz eines Beharrlichen der äußeren Wahrnehmung erhebt, wird Kant dazu veranlaßt haben, neue Argumente zu entwickeln bzw. den Beweis der *Widerlegung des Idealismus* (B) zu präzisieren. Vor allem die von Kant in den *Reflexionen* eingeführte neue Konzeption des Bewußtseins a priori einer äußeren Relation könnte hierbei unmittelbar auf den erhobenen Vorwurf zurückgehen, der Konnex zwischen dem Bewußtsein unseres Daseins in der Zeit und dem Beharrlichen außer uns sei noch kein Beweis für die Existenz der Außenwelt. Hier eine zweifelsfreie Zuordnung zwischen den Ausführungen der *Reflexionen* und der von Eberhard bzw. *Aenesidemus* geäußerten Kritik an der Idealismus-Widerlegung von 1787 vornehmen zu wollen, dürfte allerdings schwer fallen.

Wie im Falle Eberhards, so nennt Kant auch seinen Kritiker *Aenesidemus* in den *Reflexionen* nicht beim Namen. Gleichwohl legen neben dem bereits angeführten Brief Kants an Beck (AA XI395f.) vor allem zahlreiche Notizen im *Opus postumum* seine Kenntnisnahme der *Aenesidemus*-Kritik nahe. Mehrfach fällt dort im Kontext der Diskussion des Idealismus-Themas der Name *Aenesidemus*, gefolgt vom Namen *Theätet*, wobei Kant ersteren auch als Idealisten und letzteren als Egoisten bezeichnet. Mit *Theätet* bezieht sich Kant hier auf die Schrift *Theaetet oder ueber das menschliche Wissen, ein Beytrag zur Vernunftkritik, Frankfurt am Main 1794* des Marburger Philosophen Dietrich Tiedemann. Tiedemann, Verfasser der einflußreichen *Geschichte der spekulativen Philosophie* (1791-97), stellt in diesem Werk mit Blick auf Kant die provozierende Frage, "ob unsere Vorstellungen wirkliche Gegenstände ausser sich und ausser uns haben". Seiner Auffassung nach vertritt diesbezüglich neben Berkeley auch Leibniz "den hoechsten Grad des Idealismus". Kant hingegen unterscheidet sich von diesen durch seine *Widerlegung des Idealismus*; doch gibt Tiedemann vieldeutig zu bedenken:

Ob nun der Verf. der Vernunftkritik das wirkliche, nicht blos nach unserer Sinnlichkeit scheinbare Daseyn von Aeußerem leugnet, mag ich nicht zu bestimmen.

Die in der *Vorrede* seiner Schrift geäußerte Zustimmung zur Kantischen Lösung des Idealismus-Problems nimmt Tiedemann mit dieser Bemerkung wieder zurück. Zwar weiß er die Argumentationen gegen den Idealismus sowohl der ersten als auch der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* durchaus zutreffend zu rekapitulieren, speziell dem Argument der Zeitbestimmung der *Widerlegung des Idealismus* (B) billigt er aber keine Beweiskraft für die Existenz der Außenwelt zu. Seine anfängliche Sympathie für den kritischen Idealismus, der mit dem Leugnen der Existenz der Außenwelt eines Berkeley und Leibniz viel

gemein habe, weicht einer schroffen Ablehnung:

Indem ich diesen Idealismus naeher betrachte, finde ich mich in ein Labyrinth verwickelt, dessen Ausgang von der kritischen Philosophie durch keinen Faden der Ariadne mir nachgewiesen wird. ... Hier verläßt mich meine Fuehrerin [sic. die Vernunft] ploetzlich, und ueberlaßt mich einem endlosen Skeptizismus.

Auch Tiedemann setzt mit diesen sehr allgemein gehaltenen Vorwürfen den Kantischen Idealismus letztlich mit dem Berkeleyschen gleich und rückt ihn in die Nähe des Skeptizismus. Darin stimmt er mit den hier erörterten Kant-Kritiken fast wörtlich überein. Sein abschließendes Urteil über die *Widerlegung des Idealismus* lautet dann auch:

Sie kann demnach kein Daseyn aeußerer Gegenstaende je erweisen, und muß dies immer unentschieden lassen.

Daß bei der Entstehung der *Reflexionen zum Idealismus* neben dem *Philosophischen Magazin* und dem *Aenesidemus* ebenfalls Tiedemanns *Theaetet* eine Rolle spielt, kann hier nur vermutet werden. Kant muß die Gesamtheit der untereinander wohl inkompatiblen Kritiken dieser Publikationen, die ihm zweifelsfrei bekannt waren, als schwerwiegende Angriffe auf die kritische Philosophie im allgemeinen und die Idealismus-Widerlegung im besonderen betrachtet haben. Möglicherweise kamen ihm dabei Zweifel an der Prägnanz des Beweises der Widerlegung von 1787. Auch wenn er in den *Reflexionen* am entscheidenden Argument gegen den metaphysischen Idealismus festhält, so arbeitet er doch verschiedene neue Beweisvarianten aus, in denen es in erster Linie um die Erkenntnisbedeutung des Beharrlichen der äußeren Anschauung sowie um die Quelle der Inhalte unserer Vorstellungen geht. Diese neuen Beweisversionen dürften seine Reaktionen vor allem auf die vorgebrachte Kritik am Argument des Beharrlichen außer uns darstellen. Die Interpretationen der *Reflexionen zum Idealismus* haben vor diesem historischen Hintergrund zu erfolgen. Sie werden zeigen, daß Kant insbesondere etwa mit der Lehre vom Bewußtsein anderer Dinge außer mir als einer "intellektuellen Anschauung" oder dem reinen Bewußtsein meines Daseins auch Positionen erwägt, die mit der kritischen Erkenntnisbegrenzung des transzendentalen Idealismus nicht zu vereinbaren sind.

4.2. Kants Entwürfe von Idealismus-Widerlegungen in den Reflexionen

Kants Argumentationen gegen den metaphysischen Idealismus unterliegen, wie die Interpretationen gezeigt haben, im Übergang von der ersten zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Hinsicht einem Wandel. Das entscheidende Argument der Unmittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung des vierten Paralogismus (A) wird in der *Widerlegung des Idealismus* (B) zwar nicht aufgegeben, aber doch um das dann tragende neue

Argument der Zeitbestimmung des Daseins-Bewußtseins wesentlich ergänzt. Einen vergleichbaren Wandel erfährt die Kantische Argumentation in den *Reflexionen zum Idealismus*. Auch in diesen Entwürfen behält Kant die schon ausgearbeiteten Argumente der *Widerlegung des Idealismus* bei, jedoch trägt er nun eine Reihe neuer Überlegungen vor, die über das Problem des metaphysischen Idealismus hinaus von grundlegendem erkenntnistheoretischem Interesse sind. In diesen Neuerungen besteht die Bedeutsamkeit der Entwürfe von Idealismus-Widerlegungen in den *Reflexionen*: Gleichsam als Nebenprodukt der Beweise gegen den metaphysischen Idealismus erörtern sie fundamentale epistemologische Fragestellungen wie den Zusammenhang von innerem und äußerem Sinn, die Theorie der Selbstaffektion oder auch Grundbestimmungen der Egologie. Diese Erörterungen geben zum Teil Aufschluß über Probleme, die die *Kritik der reinen Vernunft* nicht zufriedenstellend klärt.

Die Vielzahl der von Kant in den *Reflexionen* neu konzipierten Argumentationen gegen den metaphysischen Idealismus läßt sich in einer ersten thematischen Anordnung ihrer Inhalte wie folgt überblicken:

vom transzendentalen Bewußtsein meiner selbst und dem empirischen Bewußtsein meines Daseins in der Zeit ist zu unterscheiden das Bewußtsein anderer Dinge außer mir als einer “intellektuellen Anschauung”. - Dieses Argument liegt in zahlreichen voneinander abweichenden Versionen vor;

Vorstellungsbewußtsein setzt die ursprüngliche Passivität meiner Sinnlichkeit als *tabula rasa* voraus;

der Raum als Form des äußeren Sinnes ist das Bewußtsein einer äußeren Relation;

das Zugehörigsein kann - wie auch jede quantitative Bestimmung - unabhängig von der Realität der äußeren Anschauung nicht vorgestellt werden;

die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Sinn begründet den “Realismus der äußeren Anschauung”;

die Raumvorstellung liegt der Zeitvorstellung zugrunde.

Im folgenden sollen die *Reflexionen zum Idealismus* sowohl anhand dieser thematischen Übersicht als auch nach der von Adickes vorgenommenen editorisch-historischen Einteilung interpretiert und dabei - sofern Ähnlichkeiten in den Argumentationen zu erkennen sind - aufeinander bezogen werden. Separat davon ist die neu aufgefondene *Reflexion* “Vom inneren Sinne” zu betrachten, da sie sich vor allem durch eine neuartige Terminologie von den übrigen Entwürfen Kants abhebt. Es wird sich zeigen, daß der Gesamtheit dieser *Reflexionen* der zentrale Beweisgrund der *Widerlegung des Idealismus* (B) als Argumentationsfundament dient. Auch nach der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ist es Kants Strategie, gegen den metaphysischen Idealismus die

Unverzichtbarkeit der Gegenstände der äußeren Anschauung zur Bestimmung unseres Daseins in der Zeit zu demonstrieren. Allerdings verlagert er in den *Reflexionen* die Gewichtung der Gesamtargumentation hin zur Grundprämisse der ursprünglichen inhaltlichen Unbestimmtheit unserer Sinnlichkeit. Den metaphysischen Idealismus selbst teilt Kant hierbei wie schon 1787 weiterhin in den problematischen Idealismus Descartes' und dogmatischen Idealismus Berkeleys ein. Offensichtlich spielen für ihn diese speziellen Idealismus-Typen selbst jedoch keine besondere Rolle mehr, da er sich in erster Linie um alternative Argumente für die Existenz des Beharrlichen des äußeren Sinnes bemüht, den Lehren Descartes' und Berkeleys, was als Indiz für eine Reaktion auf zeitgenössische Kritik gewertet werden kann, im einzelnen aber nur noch wenig Aufmerksamkeit schenkt.

4.2.1. Das Bewußtsein meiner “ursprünglichen Passivität”

Ein solches Argument steht auch am Anfang der Überlegungen der *Reflexion* “Gegen den (materialen) Idealismus” (R5653), deren Entstehung direkt auf Kants Kenntnisnahme der Kritik Eberhards an der *Widerlegung des Idealismus* (B) im *Philosophischen Magazin* zurückgehen könnte, wonach Kant nicht mehr als die bloße Idealität des Beharrlichen äußerer Sinne beweise. In dieser *Reflexion* entwirft Kant gegen die Konzeption des metaphysischen Idealismus, der der dortigen Definition nach von der Mittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung auf die Zweifelhaftigkeit der Existenz der Gegenstände im Raum schließt, das Triplizitäts-Modell des Bewußtseins. Dieses Modell, das mit zum Teil deutlichen Abweichungen in weiteren *Reflexionen zum Idealismus* begegnet, unterscheidet zwischen dem transzendentalen Bewußtsein meiner selbst, dem empirischen Bewußtsein meines Daseins in der Zeit und dem Bewußtsein anderer Dinge außer mir. Unter transzendentalem Bewußtsein meiner selbst versteht Kant hier wie in der *Kritik der reinen Vernunft* das unmittelbare Selbstbewußtsein des spontan tätigen “bloßen Ich”, das als logisches “Ich denke” alle meine Vorstellungen begleiten können muß. Diesem reinen Selbstbewußtsein kommt keine empirisch-zeitliche Bestimmung des Daseins zu. Das empirische Bewußtsein meiner selbst, das Kant an dieser Stelle mit dem inneren Sinn gleichsetzt, ist dagegen das durch Zeitbestimmung charakterisierte Bewußtsein meines Daseins. Bestimmt wird mein Dasein in der Zeit durch die simultane Bestimmung der Existenz der Gegenstände im Raum. Indem ich in der Anschauung einen mich affizierenden äußeren Gegenstand wahrnehme, bestimme ich, wie die Theorie der Selbstaffektion in der *Kritik der reinen Vernunft* (B) lehrt, zugleich mein Dasein in der Zeit durch Vorstellungssynthesis im inneren Sinn.

Abgesehen von der ausdrücklichen Betonung des Gedankens der Simultaneität von zeitlicher Selbstbestimmung und der Bestimmung äußerer Gegenstände führt Kant in diesem Entwurf die aus der *Widerlegung des Idealismus* bekannte Argumentation durch. Neu an diesen Überlegungen ist allerdings die Spezifikation des Bewußtseins anderer Dinge außer mir als “intellektuelle Anschauung” (AA XVIII306), die der aktuellen Bestimmung eines äußeren Gegenstandes in der Zeit und somit der zeitlichen Selbstbestimmung meines Daseins vorauszusetzen sei. Kant verbindet mit dieser “intellektuellen Anschauung” keine konkrete Erkenntnis außer mir daseiender Gegenstände. Er konzipiert dieses Bewußtsein anderer Dinge außer mir, “welches auch als intellectuell vorausgesetzt werden muß” (AA XVIII306), als einen vom transzentalen und empirischen zu unterscheidenden dritten Typus von Bewußtsein, durch das ich der wirklichen Existenz von etwas außer mir versichert bin.

Die Konzeption eines solchen intellektuellen Bewußtseins ist mit der kritischen Erkenntnisbegrenzung der *Kritik der reinen Vernunft* nicht zu vereinbaren. Noch in der *Widerlegung des Idealismus* lehnt Kant die “intellektuelle Anschauung” (BXL, Anm.) als eine metaphysische Erkenntnisweise ab. Dort bezieht er sie allerdings nicht auf die Existenz von Gegenständen im Raum, sondern auf die Möglichkeit der erfahrungsunabhängigen Bestimmung meines Daseins aufgrund metaphysischer Selbstevidenz. Ohnehin weicht Kant mit der Kennzeichnung der “intellektuellen Anschauung” als Bewußtsein anderer Dinge außer mir von seinem üblichen Verständnis dieser metaphysischen *Erkenntnisart* ab. In der *Reflexion “Gegen den materialen Idealismus”* schließt er von der “intellektuellen Anschauung” die *Erkenntnis* von Dingen im Raum explizit aus. Offenbar nimmt diese Anschauungsweise eine zwischen dem transzentalen und dem empirischen Bewußtsein einzuordnende Stellung ein, ohne damit jedoch zwischen diesen Bewußtseinsbegriffen zu vermitteln. Sie übt im Modell des dreifach gegliederten Bewußtseins eine eigenständige Funktion aus, die nicht der konkreten Erkenntnis äußerer Gegenstände, sondern dem Bewußtsein der Gewißheit der Außenweltextenz dient. Mit der Einführung dieses Bewußtseins anderer Dinge außer mir als eines intellektuellen Bewußtseins umgeht Kant zwar den Einwand (Eberhards), das Beharrliche der Zeitbestimmung sei bloße Einbildung, den metaphysischen Idealismus widerlegt er aber nur aufgrund der Annahme einer eigenen metaphysischen Prämisse, die mit der ursprünglichen Intention einer transzental-idealistischen Erkenntniskritik nicht kompatibel ist.

Da Kant in den zum Teil uneindeutigen Ausführungen der *Reflexion “Gegen den (materialen) Idealismus”* das “Bewußtsein anderer Dinge außer mir” als vorauszusetzendes intellektuelles Bewußtsein bestimmt, dem keine konkrete Gegenstandserkenntnis, wohl aber Daseinsgewißheit “anderer Dinge außer mir” zukommt, so wird man vom erkenntniskritischen Standpunkt aus kritisieren

müssen, daß es ein solches intellektuelles Bewußtsein nicht geben kann, das Existenzgewißheit liefert. Gemäß der Analytik der Verstandesgrundsätze der *Kritik der reinen Vernunft* wird die Existenz eines in der Anschauung Gegebenen ausschließlich empirisch erkannt; es wurde bereits gezeigt, daß auch der transzendentalen Apperzeption als "Ich denke" vor aller Erfahrung keine ursprüngliche Daseinsgewißheit eignet. Der hier auftretende Konflikt zwischen der kritischen Erkenntnisbegrenzung des transzendentalen Idealismus und dem von Kant eingeführten Bewußtsein anderer Dinge außer mir als einer "intellektuellen Anschauung" läßt sich aber anhand der weiteren Überlegungen von R5653 entschärfen.

So verweist Kant auf den engen epistemologischen Zusammenhang von äußerer Anschauung und "Bewußtsein einer Bestimmbarkeit meines Subjekts". Die Möglichkeit, sich Dinge im Raum vorstellen zu können, setzt das Bewußtsein einer Bestimmung meiner Sinnlichkeit durch äußere Gegenstände voraus. Unter diesem Bewußtsein versteht Kant die für sein Unternehmen einer Idealismus-Widerlegung letztlich mitentscheidende Prämisse der "ursprünglichen Passivität" des Subjekts:

Ursprünglich eine Vorstellung von etwas als außer mir zu bekommen, ohne in der Tat passiv zu seyn, ist unmöglich. (AA XVIII307).

Mit dieser Aussage ist eine der *tabula rasa*-Theorie sehr ähnliche These formuliert, die schon in der *Widerlegung des Idealismus* als implizite Argumentationsvoraussetzung zu gelten hatte. Anders als ältere Vertreter dieser Theorie, wie zum Beispiel die englischen Empiristen, die vom erfahrungs- bzw. erkenntnisfreien Zustand der Seele bei der Geburt ausgehen, ist Kant offensichtlich der Auffassung, daß im engeren Sinne nicht der erkennende Verstand, sondern die Sinnlichkeit das ursprünglich an Inhalt völlig unbestimmte (Seelen-)Vermögen ist. Dabei verfügt der Verstand, *mit* der Erfahrung anhebend, über Erkenntnisse *a priori*, deren objektive Gültigkeit, wie unter anderem die transzendentale Kategorien-Deduktion darlegt, nur *im Hinblick auf* Erfahrung erwiesen werden kann. Alle Erkenntnis fängt insofern *mit* der Erfahrung an, so daß nicht einmal der "Traum [] Täuschung hervorbringe von Existzenen außer mir ... denn es mußten allemal äußere Wahrnehmungen vorhergehen." (AA XVIII307).

Die Ausgangsannahme des metaphysischen Idealismus, prinzipiell auch unabhängig von Erfahrung über äußere Anschauungen zu verfügen bzw. verfügen zu können, ist folglich eine aus transzentalphilosophischer Sicht grundlose Voraussetzung. Selbst Phantasiegebilde haben ihren Ursprung letztlich in der Erfahrung, auch wenn sie zum Beispiel im Traum unabhängig von aktualer Wahrnehmung vorgestellt werden. Dort treten sie als vielfältige Reproduktionen ehemals gehabter sinnlicher Eindrücke auf; im Wachzustand sind sie auch als Produkte der (ästhetischen) Einbildungskraft denkbar, die in einer quantitativ wie

qualitativ wohl unbegrenzten Variationsbreite aus empirischen Wahrnehmungen neue Anschauungen formiert. So ist zum Beispiel mit Kant die Traum- oder Phantasievorstellung eines geflügelten Pferdes nicht durch eine originär-produktive Anschauungsfähigkeit der Einbildungskraft, sondern ausschließlich durch eine facettenreiche Rekombination der ehemals empirischen Anschauungsgehalte eines Pferdes und eines Vogels zu erklären. Trotz einer möglichen Prävalenz unseres Traumlebens beweist so - ergänzt wie in der *Kritik der reinen Vernunft* durch weitere Argumente - der empirische Ursprung des Anschauungsstoffes die Wirklichkeit der Außenwelt. Dem Verweis des problematischen wie auch des dogmatischen Idealismus auf die (mögliche) Verursachung unserer Vorstellungen durch ein rein psychisch-intuitives Vermögen bzw. durch den göttlichen Verstand begegnet Kant dabei mit der in R5653 entworfenen Lehre vom Wissen des Subjekts von seiner ursprünglichen Passivität.

Dieser Begriff von der "bloßen Passivität in einem Zustande der Vorstellungen" (AA XVIII308f.) ist der ursprüngliche Begriff einer "Relation", durch die ich etwas im Raum Existierendes zwar nicht erkenne, die aber nach Kant dem psycho-physischen Kommerzium zugrunde liegt und so dem Außenweltzweifel jede Grundlage entziehen soll. Kant sieht das empirische Bewußtsein unseres in der Zeit bestimmten Daseins mit diesem empirischen Bewußtsein einer Relation zu etwas außer uns als notwendig verbunden an. Weder sei dabei, wie er ausdrücklich betont, unser Dasein in der Zeit noch die Existenz der Gegenstände im Raum "Täuschung" oder irgendwie erschlossen. Das Beharrliche der Zeitbestimmung, so das Argument, kann keine Einbildung sein, weil es nur in Beziehung auf die "bloße Receptivitaet des Gemüths" (AA XVIII309) vorgestellt werden kann; diese Vorstellung sei das Bewußtsein eines ursprünglichen, nicht erschlossenen Verhältnisses des Subjekts zu den von ihm verschiedenen, es affizierenden Gegenständen im Raum.

Nach Kant ist der Raum die spezifische Vorstellung des unmittelbaren Bewußtseins der Relation des denkenden Subjekts zur äußeren Anschauung. Diese Relation hafte schon der Zeitvorstellung an, indem ich eine Vorstellung von meinem Dasein in der Zeit habe und darin zugleich ein "Correlatum zu meinem Zustande" als das psycho-physische Kommerzium vorstelle. Kant kann hier die insbesondere in der *Widerlegung des Idealismus* (B) bereits entwickelte Theorie der Zeitbestimmung und die sie begründende Lehre von der Selbstaffektion voraussetzen. Insofern ergänzt und konkretisiert er die Argumentationen der *Kritik der reinen Vernunft* (B). - In der *Reflexion "Gegen den (materialen) Idealismus"* stellt er diesen Zusammenhang von Raum und Zeit anhand der Implikation von empirischer Selbstvorstellung und formaler Bedingung dieser Selbstvorstellung dar. Vorstellung meiner selbst heißt zwar, mich als in der Zeit existierend vorzustellen, solches empirisches Bewußtsein meiner selbst schließe aber den Raum als die formale Bedingung der Möglichkeit dieser Vorstellung ein. Der

Raum ist insofern die formale subjektive Bedingung des Bewußtseins meines Daseins in der Zeit. Empirisches Selbstbewußtsein kann damit zugleich als das unvermittelte Bewußtsein einer äußereren Relation angesehen werden, die von der bloßen Vorstellung meiner selbst als Gegenstand in der Zeit wesentlich verschieden ist.

Die Raumanschauung als Bewußtsein dieser Außenrelation konzipiert Kant hier als die ursprüngliche Vorstellung, die sich anders als die Zeitanschauung nicht auf das Subjekt richtet, weil die Beharrlichkeit, wie Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* (B291) unterstreicht, im Newtonschen Sinne dem Raum innerlich anhängt. Gleichwohl bedient sich das Subjekt ihrer immer schon zur Bestimmung seines Daseins in der Zeit, denn alles, was im Raum vorgestellt werde, sei, wie ebenfalls schon die *Kritik der reinen Vernunft* lehrt, in der Zeit (AA XVIII308f.). Kant legt dieses subjektive Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir als einen selbständigen Bewußtseins-Typus aus, der unabhängig von der realen Gegebenheit äußerer Gegenstände Erkenntnisbedeutung habe. Die Bedeutung dieser Erkenntnis beschränkt sich dabei lediglich auf die Form der Beziehung unserer selbst auf Gegenstände im Raum. Möglicherweise denkt Kant an eine Art originäre Vertrautheit des denkenden Subjekts mit dem Vorhandensein der Außenwelt. In späteren *Reflexionen zum Idealismus*, die noch des näheren zu betrachten sein werden, führt er diesen Gedanken aus und spricht vom Bewußtsein meiner selbst „als in einer Welt existierenden Wesens“ (AA XVIII615) oder auch vom unmittelbaren und ursprünglichen Bewußtsein eines „Weltwesens“ (*Reflexion* „Vom inneren Sinne“).

Kants diesbezügliche Entwürfe der späten 1780er Jahre bleiben - eben weil sie Entwürfe sind - im Detail unausgeführt. Das gilt auch für die *Reflexion* „Wieder den Idealismus“ (R5654). Deutlicher als R5653 gibt diese *Reflexion* jedoch nochmals den systematischen Ausgangspunkt der Kantischen Überlegung zu erkennen. Den dortigen Explikationen nach kann das Dasein von etwas in der Zeit nicht durch das bloß temporale Verhältnis von Vorstellungen zueinander bestimmt werden. Im inneren Sinn findet, dies ist hier mit der Argumentation der *Widerlegung des Idealismus* (B) zu ergänzen, allein der reine Wechsel von Vorstellungen statt, durch den ich weder mich „in der Zeit setzen und darin bestimmen“ (AA XVIII313) noch die Zeit selbst zum Gegenstand an sich der Anschauung machen kann. Räumliche Ausdehnung ist in einer solchen zeitlich-eindimensionalen Bestimmungsgrundlage nicht einmal vorstellbar. Da wir nun aber Vorstellungen von äußeren Gegenständen haben, muß es eine Sinnesanschauung geben, deren innere Verhältnisse über die Eindimensionalität der Zeitanschauung hinausgehen und die Möglichkeit der Bestimmung unseres Daseins in der Zeit durch ein Beharrliches im Raum eröffnet. Die Vorstellung dieses Beharrlichen bzw. der Gegenstände des äußeren Sinnes überhaupt kann wiederum prinzipiell nicht vor aller Erfahrung gegeben sein und so einen Zweifel

an der Existenz der Außenwelt veranlassen, da wir uns in der Erscheinungswelt als ein ursprünglich passives Sinnenwesen vorfinden. Davon haben wir ein eigenes Bewußtsein, das uns unmittelbar zur äußeren Anschauung in Relation setzt. Der Einwand, das Beharrliche der Zeitbestimmung sei bloße Einbildung, bleibt gegen diese Argumentation daher stumpf.

Kant konzipiert in diesen *Reflexionen zum Idealismus* das in der ursprünglichen Passivität begründete Bewußtsein einer Relation zu Dingen außer mir sowohl als reines als auch als empirisches Bewußtsein. Eingangs der *Reflexion* "Gegen den (materialen) Idealismus" kennzeichnet er es als vorauszusetzendes intellektuelles Bewußtsein "anderer Dinge ausser mir" (AA XVIII 306); in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" heißt es, "daß ich mir meiner a priori als in relation gegen andere Dinge noch vor d_{<er p>}erception derselben bewußt werden könne". Ansonsten versteht er dieses Bewußtsein als das sinnliche Bewußtsein einer Außenrelation, welches das denkende Subjekt mit und nicht vor dem Erfahrungsprozeß zu den Gegenständen im Raum in ein Verhältnis setzt.

Diese Abweichungen in der Ausführung ein und desselben Gedankens lassen sich durch den Entwurfcharakter der Kantischen Überlegungen erklären. Auf der Suche nach einem neuen Argument gegen die Lehre des metaphysischen Idealismus entwickelt Kant verschiedene Ansätze zur Lösung des Grundproblems der *Widerlegung*, nämlich des Beweises der Unbestreitbarkeit der Existenz des Beharrlichen der äußeren Anschauung. Der Ausgangspunkt vom Bewußtsein a priori einer Außenrelation als "intellektuelle Anschauung" ist hierbei als ein Lösungsversuch zu bewerten, der später zugunsten des empirischen Begriffs dieses Bewußtseins wieder aufgegeben wird. Offensichtlich nimmt Kant die epistemologischen Problemstellungen, die mit der Inanspruchnahme der "intellektuellen Anschauung" als einer metaphysischen Erkenntnisart einhergehen, wahr und ändert seine Konzeption. Liegen diesbezüglich die Schwierigkeiten in der Frage nach der Kompatibilität von transzentalphilosophischer Erkenntniskritik und metaphysisch-intellektueller Erkenntnisweise, so ist andererseits nicht klar, was durch das dann im folgenden empirisch genannte Bewußtsein des Verhältnisses von denkendem Subjekt und Körperwelt eigentlich erkannt wird. Ein neben dem empirischen Bewußtsein meines Daseins in der Zeit eigenständiges Bewußtsein dieser Relation anzusetzen, trägt nichts zum Beweis der Realität der Außenwelt bei. Denn den Kantischen Darlegungen nach erfolgt die zeitliche Bestimmung meiner selbst und die Bestimmung der Existenz von Gegenständen im Raum zugleich. Ein vom empirischen Bewußtsein meiner selbst unabhängiges Bewußtsein von Dingen außer mir ist in dieser Struktur nicht enthalten, weil das Bewußtsein meines Daseins in der Zeit dem Bewußtsein der Bestimmung des Daseins der Gegenstände außer mir gleichkommt.

Kants neuer Lösungsversuch in den *Reflexionen* (5653 und 5654) sollte trotz dieser argumentativen Unbestimmtheiten aber nicht gleich verworfen werden, da

das neu eingeführte Bewußtsein einer Außenrelation in einen engen Zusammenhang mit dem Bewußtsein der “ursprünglichen Passivität” als einer entscheidenden Prämissen der Argumentation gegen den metaphysischen Idealismus zu bringen ist. In der Tat liegt in dieser Gewißheit sinnlicher Rezeptivität der Schlüssel zur *Widerlegung des Idealismus*. Begnügte sich Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (B) im wesentlichen damit, die Struktur der Bestimmung des Bewußtseins meines Daseins in der Zeit zu analysieren und von der Unbestreitbarkeit der Existenz des Beharrlichen der äußeren Anschauung als der ihr vorauszusetzenden Bedingung auszugehen, so arbeitet er in den *Reflexionen* die eigentliche Prämissen dieser Argumentationen heraus. Der Beweis der zeitlichen Bestimmung meines Daseins durch ein Beharrliches der äußeren Anschauung setzt voraus, daß meine Sinnlichkeit vor aller Erfahrung “inhaltsleer” ist. Zwar weist auch die *Widerlegung des Idealismus* (B) den Bedingungszusammenhang von innerer durch äußere Erfahrung nach, nämlich insofern der Stoff des inneren Sinnes durch den äußeren Sinn allererst dargeboten werden muß, die Prämissen der “ursprünglichen Passivität” meiner selbst macht sie aber nicht explizit.

Es läßt sich folglich zunächst feststellen, daß die *Widerlegung* von 1787 in den *Reflexionen zum Idealismus* durch den Aufweis der erkenntnistheoretischen Kohärenz von innerem und äußerem Sinn argumentativ ergänzt und abgeschlossen wird. Gemäß dieser Kohärenz verfügt weder der innere noch der äußere Sinn vor der Erfahrung über reale Anschauungen. Erst mittels der Affektion unserer Sinnlichkeit durch äußere Gegenstände machen wir Erfahrung und kommen zu Erkenntnissen. Dabei wird der äußere Sinn (unsere fünf Sinne) unter der Anschauungsform des Raumes affiziert, jedoch ohne daß damit im äußeren Sinn auch die zeitliche Anordnung des Wahrgekommenen beobachtet würde. Die zeitliche Bestimmung von Wahrnehmungen erfolgt allein im inneren Sinn; das zu bestimmende Material bringt der innere Sinn jedoch nicht selbst hervor, er ist angewiesen auf dasjenige, wie schon der Lehre von der Selbstaffektion in der *Kritik der reinen Vernunft* (B) implizit zu entnehmen ist, was der äußere Sinn ihm darbietet. Und erst indem der Verstand den “Stoff” der Erfahrung *synthetisch* bestimmt - wozu der passive innere Sinn nicht in der Lage ist - kommen wir zu Erkenntnissen.

Dieser Zusammenhang ist nicht “organisch” zu verstehen, indem etwa unsere “fünf Sinne” den Stoff der äußeren Wahrnehmung an den inneren Sinn irgendwie weiterreichten. Raum und Zeit sind als Formen des äußeren bzw. inneren Sinnes reine Anschauungen und insofern im transzental-idealistischen Sinne ideal, daß heißt sie existieren in der Erfahrung nicht real an sich. Aus transzentalphilosophischer Sicht wird die Materie der Erfahrung in der Sinnlichkeit gemäß diesen Formen angeordnet. Wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* darlegt, ist dabei in grundsätzlicher Weise der innere vom äußeren Sinn

zu unterscheiden. Im inneren Sinn wird der Inhalt unserer Vorstellungen in eine zeitliche Anordnung gebracht, die mit der räumlichen Bestimmung der Gegenstände im äußeren Sinn einhergeht. Dieser Bestimmungsvorgang ist nicht als ein erfahrungsgenetischer Prozeß, der selbst wieder in Raum und Zeit abliefe, sondern als eine transzental-ideale Begründung von Erfahrung zu verstehen, die vom Vorstellungscharakter der empirischen Realität ausgeht. Zum Beispiel stellen wir die Bewegung von etwas im Raum aufgrund der Affektion unserer Sinnlichkeit im äußeren Sinn vor; die Abfolge von Bewegungspunkten oder -phasen und so den eigentlichen Bewegungsprozeß aber erkennt erst der Verstand, indem er das äußerlich Vorgestellte im inneren Sinn der Zeit nach setzt und in einen geregelten Zusammenhang bringt. Denn in der äußeren Wahrnehmung sind Anschauungsinhalte nicht schon von selbst zu objektiver Erkenntnis verknüpft. Richten wir uns im Setzen der Vorstellungen auf uns selbst und beobachten unsere durch die Affektion der passiven Sinnlichkeit veranlaßte Verstandestätigkeit, so sind wir uns, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (B) zeigt, unseres Daseins aufgrund von Zeitbestimmung bewußt. Zeitbestimmung aber setzt ein Beharrliches voraus, an dem etwas in der Zeit bestimmt werden kann. Dieses Beharrliche kann im Wechsel der Vorstellungen des inneren Sinnes nur durch den äußeren Sinn gegeben sein, und zwar aufgrund unserer “ursprünglichen Passivität”, von der Kant in den *Reflexionen* erweist, daß wir uns ihrer eigens bewußt sind.

Als ein erstes Resümee der Interpretation der *Reflexionen zum Idealismus* kann festgehalten werden, daß Kant die Argumentation der *Widerlegungen des Idealismus* (B) nach 1787 weiterentwickelt und um ihre eigentliche Prämisse der “ursprünglichen Passivität”, die schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* als Theoriebestandteil enthalten ist, explizit ergänzt. Das neu eingeführte Bewußtsein des Verhältnisses des denkenden Subjekts zum äußeren Anschauungsmannigfaltigen reicht zum Beweis der Existenz der Außenwelt aber nicht hin, zumal es als empirisches Bewußtsein der Sache nach im zeitbestimmten Daseins-Bewußtsein enthalten ist. Als reines Bewußtsein ist es allenfalls denkbar als das ausdrückliche Bewußtsein räumlicher Anschauung, das reine geometrische Bestimmungen vorstellt. Aus solchen Bestimmungen a priori, zum Beispiel der Winkelsumme in einem gedachten Dreieck, dürfte sich die empirische Existenz von Gegenständen im Raum wohl kaum nachweisen lassen. Dennoch wird man an der faktischen Gewißheit unserer “ursprünglichen Passivität”, die Kant mit dem “Bewußtseyn einer Bestimmbarkeit meines Subiects” (AA XVIII 307) identifiziert, festhalten und darin den gegenüber der *Widerlegung des Idealismus* nun ausdrücklich dargelegten und insofern neuen Beweisgrund der Argumentation gegen den metaphysischen Idealismus erblicken können. Kant verdeutlicht diese Zusammenhänge in den im folgenden zu betrachtenden *Reflexionen*, indem er von der expliziten inneren Struktur des in der Zeit bestimmten Bewußtseins absieht

und neben weiteren Argumenten vor allem das Bewußtsein des Subjekts von seinem Dasein in der Welt untersucht. Insofern liegt den *Reflexionen* durchaus eine innere Entwicklung zugrunde. Zunächst aber sind die in den *Reflexionen zum Idealismus* angesetzten Ich-Begriffe zu erörtern. Schließlich ist der argumentative Ausgangspunkt der Kantischen Idealismus-Kritik auch nach 1787 das empirische Daseins-Bewußtsein in der Zeit.

4.2.2. Das Bewußtsein meines Daseins in der Zeit

Wie für die *Widerlegung des Idealismus* (B), so sind egologische Grundbestimmungen auch für die Argumentationen der *Reflexionen* von fundamentaler Bedeutung. Obwohl Kant mit der “ursprünglichen Passivität” des Subjekts auf die Grundvoraussetzung aller Erfahrungserkenntnis verweist, deren Plausibilität insbesondere vom Empiristen nicht zu bestreiten ist, erfordert der Beweis der Außenweltexistenz eine klare Abgrenzung grundlegender Ich-Begriffe. Eine solche Differenzierung ist für die Kantische Argumentation deshalb weiterhin entscheidend, weil die Idealismus-Kritik auch in den *Reflexionen* auf der Unbestreitbarkeit von innerer Erfahrung aufbaut. Die Prämisse der “ursprünglichen Passivität” erhält insofern erst im Zuge der Rechtfertigung des Ursprungs unserer Vorstellungsinhalte Relevanz. Das heißt, die in der *Kritik der reinen Vernunft* (B) entwickelte und in der *Widerlegung des Idealismus* explizit zur Anwendung gebrachte Theorie der Selbstaffektion ist auch unter der Bedingung dieser Prämisse ein unverzichtbares Beweiselement. Kann nicht gezeigt werden, daß ich mein Dasein letztlich in Bezug auf ein Beharrliches der äußeren Anschauung zeitlich bestimmen muß, so hat dies zur Konsequenz, daß selbst die Voraussetzung des empirischen Ursprungs unserer Vorstellungen der Lehre des metaphysischen Idealismus nichts anhaben kann. Denn sowohl der dogmatische als auch der problematische Idealist könnte die im empirischen Selbstbewußtsein ausgedrückte innere Erfahrung als den Ausgangspunkt der *Widerlegung* leugnen oder in Zweifel ziehen bzw. den empirischen Ursprung unserer Vorstellungen bestreiten. Um solchen Einwänden zuvorzukommen, muß auch in den *Reflexionen* das empirische Fundament des Bewußtseins unseres Daseins als unhintergehbar erwiesen werden.

Kants diesbezügliche Ausführungen kennzeichnen sich schon in der *Kritik der reinen Vernunft* durch terminologische wie theoretische Uneinheitlichkeit. Als problematisch stellte sich, wie im vorangegangenen Kapitel dargelegt, insbesondere die Verknüpfung der egologischen Bestimmungen “Ich denke” und “Ich bin” heraus. Auch in den *Reflexionen zum Idealismus* zeigen sich solche Schwierigkeiten. In der *Reflexion* “Gegen den (materialen) Idealismus” (R5653) unterscheidet Kant das transzendentale Selbstbewußtsein als logisches “Ich

denke” vom empirischen Selbstbewußtsein. Vom spezifischen Bewußtsein der Relation meiner selbst zur äußeren Anschauung kann hier abgesehen werden. Während dem reinen unmittelbaren Selbstbewußtsein keine “Bestimmung meines Daseins in der Zeit” (AA XVIII306) zukommt, ist das empirische Selbstbewußtsein das im inneren Sinn durch Zeitbestimmung charakterisierte Bewußtsein meines Daseins. Diese Abgrenzung entspricht derjenigen Differenzierung, die auch der *Widerlegung des Idealismus* (B) zugrundezulegen ist. In R5653 spezifiziert Kant nun noch einmal die Struktur des Daseins-Bewußtseins. Vor dem Hintergrund der Theorie der Selbstaffektion stellt er heraus, daß die ausschließliche Affektion des inneren Sinnes durch mich selbst, also unabhängig vom Stoff der äußeren Anschauung, in den “Cirkel” (AA XVIII308) des empirischen Selbstbewußtseins führt. Das heißt, würde die Affektion des inneren Sinnes zur Bestimmung meines Daseins in der Zeit nicht auf Gegenstände im Raum außer mir, sondern allein auf meine Selbsttätigkeit als denkendes Subjekt zurückgeführt werden können, so würde empirisches Selbstbewußtsein nie zustande kommen. Denn zur Bestimmung meiner selbst in der Zeit bedarf ich eines Beharrlichen, an dem ich den Wechsel meiner Vorstellungen im inneren Sinn festmachen muß. Da dieses Beharrliche im inneren Sinn selbst nicht anzutreffen ist, denn im inneren Sinn kann nur das reine zeitliche Verfließen von Vorstellungen beobachtet werden, müßte ich das empirische Bewußtsein meiner selbst als gegeben voraussetzen, wenn ich es, was für Kant unbestreitbar ist, als in der Zeit bestimmt ansehen wollte. Ein ursprüngliches Bewußtsein meines Daseins kann ich gemäß der kritischen Erkenntnisbegrenzung aber nicht haben, da empirisches Selbstbewußtsein im inneren Sinn erst durch Zeitbestimmung zustande kommt. Unter der vom metaphysischen Idealismus, der die Existenz der Außenwelt, nicht aber Selbstbewußtsein leugnet oder bestreitet, implizit vorauszusetzenden, erfahrungsunabhängigen Selbstbestimmung des Subjekts würde empirisches Selbstbewußtsein also “vornemlich unmöglich seyn” (AA XVIII308).

Dieses in Kants kritischer Philosophie neue Argument, das die Existenz des Beharrlichen des äußeren Sinnes beweisen soll, ist eine rein gedankliche Konstruktion, die aber durchaus plausibel ist. Es formuliert den Zirkel des Selbstbewußtseins, wie man sagen kann, auf der Objekt-Seite. Das sich als Objekt in der Zeit vorstellende Ich erreicht unabhängig vom Gegebenen des äußeren Sinnes nie die empirische Bestimmung seiner selbst in der Zeit, weil es sich dazu als in der Zeit bestimmt schon immer voraussetzen müßte. Empirisches Selbstbewußtsein kann ohne ein Beharrliches des äußeren Sinnes nicht realisiert werden. Sehen wir uns dennoch als ein Dasein in der Zeit an, so setzen wir der Kantischen Überlegung nach empirisches Selbstbewußtsein schon voraus. Denn die Annahme autonomer Selbstaffektion schließt nur den Gedanken der zeitlichen Form der Selbstbestimmung, nicht aber ihre Realisation als empirisches Bewußtsein meiner selbst im inneren Sinn ein.

In abgewandelter Form begegnet dieses Argument in der *Reflexion* "Beantwortung der Frage, ist es eine Erfahrung, daß wir denken?" (R5661). Kant erörtert in diesem kurzen Aufsatz, der sowohl sachlich wie auch zeitlich der ersten Gruppe der *Reflexionen zum Idealismus* zuzuordnen ist, das Problem, ob die reine Vorstellung geometrischer Figuren Erfahrung ist. Unterscheiden wir das reine Gedachtwerden der geometrischen Bestimmungen eines Quadrates von der empirischen Apprehension einer schon gezeichneten Figur und ihrer Subsumtion unter den Begriff eines Quadrates, so liege im zweiten Fall Erfahrung vor, im ersten Fall jedoch nicht. Das Entscheidungskriterium, ob unser Denken Erfahrung sei oder nicht, hängt nach Kant nicht nur in diesem Beispiel vom Verhältnis zwischen Denken und Gedachtem ab. Ist das Denken selbst Urheber des Gedachten, so handle es sich nicht um Erfahrung; geht hingegen wie im zweiten Fall das Gedachte letztlich auf Sinneswahrnehmung zurück, sei unser Denken Erfahrung.

Befinden wir uns mit diesen Überlegungen gewissermaßen auf der Objektebene des Denkens, so läßt sich mit Kant hiervon die Metaebene des Bewußtseins von Gedanken unterscheiden. Bewußtsein sei "an sich nichts Empirisches" (AA XVIII319) - dies trifft sicherlich auf das reine Gedachtwerden einer geometrischen Figur zu. Betrachten wir uns in solchem Denken aber als durch uns selbst affiziert, zum Beispiel wenn wir die Anschauung gemäß reinen geometrischen Prinzipien bestimmen, ist der Gegenstand dieses Denkens nicht selbst ein Gegenstand der Geometrie, sondern das psychisch-empirische Bewußtsein unserer selbst. Im Denken geometrischer Sachverhalte, um bei Kants Beispiel zu bleiben, kann ich mich auf mich selbst richten und die Tätigkeit meines Denkens beim Konstruieren geometrischer Figuren beobachten. Unter dieser Hinsicht erfahre ich mich als in der Zeit bestimmt. Obwohl das reine Denken geometrischer Bestimmungen, wie Kant betont, "auf die Zeit gar nicht Rücksicht nimmt" (AA XVIII319), geht es doch als psychologischer Akt in der Zeit vor sich. Die Hinsichtnahme auf das Denken in der Zeit betrifft demnach nicht den ursprünglich reinen Inhalt des Denkens. Auch Rechenoperationen werden als Denkvollzüge vom Subjekt zwar unter den Bedingungen der Zeit durchgeführt, ihre Inhalte werden deswegen aber nicht selbst empirisch in der Zeit bestimmt: "12" als das Resultat aus "7+5" ist ein in der Zeit berechnetes Ergebnis, als mathematische Summe zählt es aber nicht zur Psychologie als einer empirischen, sondern zur Mathematik als einer reinen Wissenschaft, die nach Kant sogar synthetische Urteile a priori hervorbringt.

Berücksichtigt man die hier getroffene Hinsichtunterscheidung zwischen Denken und Gedachtem, erweist sich die Kantische Überlegung in R5661 auf den ersten Blick als schlüssig. Die Objekte der Geometrie oder der Mathematik überhaupt sind reine Gedanken- oder Anschauungsinhalte. Mache ich den denkenden Vollzug geometrischer Konstruktion selbst zum Objekt meiner

Betrachtung, so erfahre ich mich als ein in der Zeit bestimmtes Dasein, „weil ich dabei passiv bin und mich nach der formalen Bedingung des innern Sinnes afficirt fühle.“ (AA XVIII319). Anders als im Denken reiner geometrischer Inhalte kann ich bei der Beobachtung meiner Denktätigkeit jedoch nicht von der Zeit (und vom Raum) abstrahieren. Ist der Vorgang des Denkens selbst das Objekt des Denkens, so bestimme ich diesen Vorgang im inneren Sinn als mein Dasein in der Zeit, indem ich mich innerlich affiziere. Daß empirisches Selbstbewußtsein als das Resultat solchen Denkens das „Ich denke“ als reine Apperzeption voraussetzt, zeigt Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* mit der Lehre von der Selbstauffektion. Bedeutendes Resultat dieser Lehre ist, wie gesehen, daß sich das denkende Subjekt durch die Affektion seiner selbst im inneren Sinn nur als Erscheinung, und nicht als Ding an sich erkennt, eine metaphysische Erkenntnis des Ich als Substanz durch die Betrachtung meines Denkens folglich nicht möglich ist.

In der *Reflexion* „Beantwortung der Frage...“ versteht Kant nun das Bewußtsein meines sich in der Zeit vollziehenden Denkens als Bewußtsein meines in der Zeit bestimmten Daseins. Dieses Bewußtsein sei jedoch nicht selbst empirisch, weil es sodann zeitlich bestimmt wäre wie sein vorgestellter Inhalt des in der Zeit bestimmten Daseins. Wäre es in der Zeit bestimmt, so müßte noch eine andere Zeit in Ansatz gebracht werden als diejenige, in der mein Dasein bestimmt ist. Es gäbe also zwei Zeiten, die zugleich bestünden, indem die eine in der anderen verflösse - dies aber sei unmöglich. Kant rekurriert bei dieser Überlegung, die die Möglichkeit der Vermehrung oder Iteration der Zeiten ins Unendliche einschließt, auf das dritte und vierte Zeitargument der *Transzendentalen Ästhetik*: „verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander“ bzw. „verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit.“ (B47). Würde ich das *Bewußtsein* meines Daseins als in der Zeit bestimmt annehmen, könnte ich dies nach Kants hiesiger Überlegung nur durch die Abhebung dieser Zeit von einer weiteren Zeit, in der mein *Dasein* bestimmt wäre. Diejenige Zeit, in der ich mein *Dasein* bestimme, stünde folglich unter den Bedingungen derjenigen Zeit, in der ich das *Bewußtsein* meines Daseins bestimme. Damit wäre die Vorstellung der *einen Zeit* aufgebrochen, was dem Theorem der *einen Zeit* als einer Anschauung a priori widerspricht und woraus Kant die Schlußfolgerung zieht, daß ich mein Dasein zwar empirisch in der Zeit bestimme, mein ausdrückliches Bewußtsein davon aber selbst kein empirisches Bewußtsein ist:

Das Bewußtseyn, wenn ich eine Erfahrung anstelle, ist Vorstellung meines Daseyns, sofern es empirisch bestimmt ist, d. h. in der Zeit. Wäre nun dieses Bewußtseyn wiederum selbst *empirisch*, . . . (AA XVIII319, Herv. v. Verf.).

Mit dieser Argumentation unternimmt Kant den Versuch, das Bewußtsein meines Daseins als ein reines Bewußtsein zu erweisen. Der Gedanke des reinen Daseins-Bewußtseins ist nicht neu; wie zu sehen war, behauptet Kant seine

Möglichkeit schon in der *Widerlegung des Idealismus*. Setzte er es in der *Kritik der reinen Vernunft* (B) noch ohne eingehende Begründung an, so liefert er diese in R5661 nach. Auf den ersten Blick scheint die Schlußfolgerung auf das Bewußtsein meines Daseins als ein nicht-empirisches Bewußtsein plausibel. Um die Iteration in der Zeitbestimmung auszuschließen, muß das *Bewußtsein* meines Daseins als ein reines Bewußtsein vom *Dasein* als seinen empirisch-noematischen Inhalt unterscheiden werden. Dieses Argument setzt allerdings voraus, zwischen dem transzentalen Bewußtsein, „wenn ich eine Erfahrung anstelle“, und der empirischen „Vorstellung meines Daseins“ (AA XVIII319) auch unterscheiden zu müssen. Vom transzentalen Bewußtsein kann gemäß der transzentalen Deduktion der Kategorien nur als der transzentalen Apperzeption die Rede sein, die wie jeden Gedankeninhalt auch die Vorstellung meines in der Zeit bestimmten Daseins begleiten können muß. Die Vorstellung meines Daseins ist dabei schon empirisches Selbstbewußtsein, das zeitlich bestimmt ist. Bin ich mir meines Daseins bewußt, so ist dies das Bewußtsein der zeitlichen Bestimmung des inneren Sinnes aufgrund von Selbstauffektion. Die reine Apperzeption ist hierbei tätig unter dem Namen der transzentalen Synthesis der Einbildungskraft, indem sie im Anschauungsmannigfaltigen geregelte Einheiten hervorbringt. Sie ist nicht selbst das Bewußtsein meines Daseins in der Zeit, sondern konstituiert es erst im inneren Sinn aufgrund regelnder Synthesis. Bewußtsein meines Daseins habe ich zum Beispiel in der Vorstellung biographischer Phasen als realer Synthesen von Zeittabschnitten, deren geregelte Einheit in der reinen Apperzeption gründet. Es kann deshalb nicht als transzidentales Bewußtsein verstanden werden, das vom vorgestellten Dasein in der Zeit zu unterscheiden wäre.

Daseins-Bewußtsein besteht eben im Gewahren der zeitlichen Bestimmung meiner selbst. Kants Differenzierung zwischen der Vorstellung meines Daseins in der Zeit und dem nicht-empirischen Bewußtsein dieser Vorstellung, das an späterer Stelle auch das „transzentrale Bewustseyn meines Daseyns überhaupt“ heißt, übergeht diese Gleichbedeutung. Vermag ich bei der Konstruktion geometrischer Figuren vom vorgestellten Inhalt zu abstrahieren und mich auf meine Denktätigkeit zu richten, wobei ich mir meiner als in der Zeit bestimmt bewußt werde, so kann ich nicht gleichermaßen in einem zweiten Akt von meinem empirischen Dasein in der Zeit absehen, um ein reines Bewußtsein meines Daseins zu erhalten, obwohl ich durch das „Ich denke“ einen reinen Gedanken meiner selbst konzipieren kann. Erfahre ich mich im inneren Sinn als ein passives Sinnenwesen, so habe ich Bewußtsein von meinem Dasein in der Zeit, dessen ich mir in einem Akt der Aufmerksamkeit eigens gewahr werden kann. Das Bewußtsein meines Daseins kann von der Zeitvorstellung nicht getrennt werden und beruht letztlich auf der Affektion des äußeren Sinnes, dessen *Stoff* im inneren Sinn in Zeitverhältnisse gesetzt wird.

Das *Bewußtsein* meines in der Zeit bestimmten Daseins, dessen Inhalt

empirisch ist, ist also kein nicht-empirisches, reines Bewußtsein. Daseins-Bewußtsein als empirisches Selbstbewußtsein kann nicht das Resultat reinen Denkens sein, sondern bleibt auf die zeitliche Bestimmung von äußerem Anschauungsmannigfaltigem angewiesen. Versteht man die Affektion meiner selbst im Denken reiner Inhalte hingegen als eine reproduktive Tätigkeit des denkenden Subjekts, das etwa reine geometrische Konstruktionen beliebig oft wiederholen kann, so wird man Kant darin zustimmen können, daß ich mir meines Daseins in der Zeit auch in solchem Denken reiner Inhalte gewahr werde. Hierbei muß mit Kant vorausgesetzt werden, daß auch ein Denken reiner Anschauungsbestimmungen wie in der Geometrie letztlich ein psychischer Akt in der Zeit ist und daß es erst *mit* der Erfahrung anhebt - ein Bewußtsein *a priori* meines Daseins erlange ich in diesem Denken aber nicht, auch wenn der gedachte Inhalt von empirischen Bestimmungen frei ist.

Kant liefert mit diesen Darlegungen der *Reflexion* "Beantwortung der Frage..." keine in den Einzelheiten präzise Lösung des für die *Widerlegung des Idealismus* bedeutsamen Problems des Daseins-Bewußtseins. Daseins-Bewußtsein ist das empirische Bewußtsein meiner selbst in der Zeit und von der transzendentalen Apperzeption als eines logischen Bewußtseins *a priori* zu unterscheiden. Einen weiteren Versuch, es dennoch als ein reines Bewußtsein zu rechtfertigen, unternimmt Kant in R5655, indem er nochmals den für das Idealismus-Thema wichtigen Zusammenhang von innerem und äußerem Sinn analysiert. Betrachten wir Raum und Zeit in Beziehung auf uns selbst, so läßt sich den dortigen Überlegungen nach sagen, daß die Zeit in mir und ich in der Zeit bin; es läßt sich aber nicht sagen, daß auch der Raum in mir ist. Zwar ist die Vorstellung des Raumes in mir, sonst wäre der Raum für mich nichts, doch stelle ich räumliche Verhältnisse nur als außer mir vor. Dies gilt nicht auch von den Zeitverhältnissen, denn sie stelle ich nur als in mir vor. Die Tatsache, daß die Zeit in mir ist, obwohl ich in der Zeit bin, stellt nun für Kant den Grund der bloß phänomenalen Selbsterkenntnis des Subjekts dar. Für diesen Sachverhalt verwendet er die sonst von ihm nicht gebrauchte Formel:

Das continens ist zugleich contentum. (AA XVIII314).

Diese Formel beschreibt die Vorstellung meiner selbst in der Zeit nahezu paradox als das Selbstverhältnis des "In-sich-enthalten-Seins": "ich [bin] in mir selber". Nach Kant zeigt dies an, was auch die *Preisschrift* erklärt, daß "ich mich in Zwiefacher Bedeutung [setze] denke." (AA XVIII314). Man kann diese Doppelbedeutung aufschlüsseln zum einen als das Ich, das die Zeitverhältnisse als in sich vorstellt und zum anderen als das Ich, das sich selbst als in der Zeit existierend betrachtet. In dieser Beziehung erkennt sich das denkende Ich in der Affektion seiner selbst nur als phänomenales Objekt im inneren Sinn, was die "Idee von Etwas" andeutet, das als Selbstbewußtsein unabhängig von allen

Zeitbestimmungen ist. So ist das die Zeitverhältnisse enthaltene Ich das *continens*, das als ein denkendes Wesen in der Zeit zugleich *contentum* ist und somit das Selbstverhältnis des “In-sich-enthalten-Seins” zum Ausdruck bringt. Der terminologische Unterschied *continens* - *contentum* beruht also auf einer inhaltlichen Hinsichtenunterscheidung in bezug auf das empirische Selbstbewußtsein.

Aufgrund dieser Hinsichtenunterscheidung des Ich als Gegenstand in der Zeit und der Zeit als Vorstellung sinnlicher Verhältnisse *im* Ich erkennt Kant in R5655 eine doppelte Bedeutung von Dasein. Insofern die Zeit ein Inbegriff von Verhältnissen in mir ist, müsse ich mein Dasein voraussetzen, um die Zeit denken zu können; insofern ich selbst aber in der Zeit bin, müsse ich die Zeit voraussetzen, um mich in der Zeit bestimmen zu können. Im ersten Fall setze ich demnach mein Dasein aller realen Zeitbestimmung voraus, im zweiten Fall hingegen betrachte ich es als ein in der Zeit bestimmtes Objekt. Nur in letzterem Fall erkenne ich mich als Erscheinung im inneren Sinn. Im ersten Fall dagegen sehe ich mein Dasein bloß als “Daseyn eines Dinges” (AA XVIII316) an.

Diese Kantischen Grundbestimmungen der Egologie sind ebenso problematisch wie die diesbezüglichen Charakterisierungen des Daseins-Bewußtseins als reines Bewußtsein in der *Kritik der reinen Vernunft* (B). Das Dasein des Subjekts in einer doppelten Bedeutung zu verstehen als Dasein in der Zeit und als Dasein *vor* aller Zeitbestimmung, ist nicht mehr als eine theoretische Konstruktion. Obwohl mein Dasein als das zu Bestimmende der Zeitbestimmung logisch vorgegeben sein muß, ist die Zeitvorstellung vom Bewußtsein meines Daseins nicht zu trennen. Ohne auf die Zeit zu rekurrieren, ist - wenngleich ich mich zum Beispiel als intelligibles Subjekt der Freiheit denken kann - mein Dasein für mich kein Objekt einer möglichen Erkenntnis, auch nicht wenn ich dem Dasein in der Zeit ein der Zeitbestimmung logisch vorgegebenes Dasein zur Seite stelle. Gedanklich läßt sich ein Dasein in der Zeit und ein der Zeitbestimmung vorgegebenes Dasein sicherlich auseinanderhalten - dies stellt Kant schon in der transzendentalen Kategorien-Deduktion der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (B157f, Anm.) heraus. Real gegeben ist diese Differenz allerdings nicht, da ich mich als Dasein nur als in der Zeit bestimmt begreife. Es ist an dieser Stelle wiederum auf die Theorie der Selbstaffektion zurückzuverweisen, die dieses Problem deutlich macht. Das reine Ich ist Konstitutionsgrund des empirischen Ich, indem es in der Synthesis von Anschauungsmannigfaltigem den inneren Sinn affiziert und so die allein mögliche Vorstellung eines Daseins in der Zeit hervorruft.

Daß Kant diese Struktur: *reine Apperzeption - nicht-empirisches Bewußtsein meines Daseins - empirisches Selbstbewußtsein* seinen Entwürfen zur Idealismus-Frage aber nicht durchgängig zugrunde legt, zeigt die *Reflexion* “Widerlegung des problematischen Idealismus” (R6311):

Man muß hier das transzendentale und empirische Bewußtseyn wohl unterscheiden; jenes ist das Bewußtseyn Ich denke und geht aller Erfahrung vorher, indem es sie erst möglich macht. Dies transzendentale Bewußtseyn liefert uns aber keine Erkenntniß unserer Selbst; denn Erkenntniß unserer Selbst ist die Bestimmung unseres Daseyns in der Zeit und soll dies geschehen, so muß ich meinen inneren Sinn afficiren. ... Geschehen Eindrücke auf meinen innern Sinn, so setzt dies voraus, daß ich mich selbst afficire (...) und so setzt also das empirische Bewußtseyn das transzendentale voraus. (AA XVIII610f.)

Kant legt an dieser Stelle die aus der *Kritik der reinen Vernunft* (B) bekannte zweigliedrige Struktur des transzendentalen und empirischen Selbstbewußtseins als reines "Ich denke" und Bewußtsein meines Daseins in der Zeit dar. Daß diese Struktur in den *Reflexionen zum Idealismus* neben der komplexeren, dreifach gegliederten Struktur vorkommt, die zwischen das reine und empirische Bewußtsein ein transzendentales Bewußtsein meines Daseins einfügt, weist auf Kants Unentschiedenheit im Ringen um eine Lösung des Problems des epistemischen Status des Daseins-Bewußtseins hin. Offensichtlich ist er dabei mehrfach nicht dazu bereit, das Bewußtsein meines Daseins als ein reines Bewußtsein aufzugeben. Dies bestätigt auch die *Reflexion "Wider den Idealismus"* (R6313), deren Argumentation einen neuen Aspekt empirischen Selbstbewußtseins aufwirft. Um den "Idealismus und Dualismus", das heißt den metaphysischen Idealismus und kritischen Dualismus von transzendentalem Idealismus und empirischem Realismus nicht miteinander zu verwechseln, sei nach Kant zu unterscheiden ...

[1.] das transzendentale Bewußtseyn meines Daseyns überhaupt. 2. meines Daseyns in der Zeit, folglich nur in Beziehung auf meine eigene Vorstellung[en], sofern ich durch dieselbe mich selbst bestimme. Dieses ist das empirische Bewußtseyn meiner selbst. 3. Das Erkenntnis meiner selbst als in der Zeit bestimmten Wesens. Dies ist das empirische Erkenntnis. (AA XVIII615).

Diese dreifach gegliederte Struktur weicht von den bisher geschilderten Bewußtseins-Modellen insofern ab, als in ihr ausschließlich Typen des Daseins-Bewußtseins auftreten, das reine "Ich denke"-Bewußtsein aber unberücksichtigt bleibt. Wie in R5655 wird in dieser *Reflexion* das der Zeitbestimmung vorgegebene Bewußtsein meines Daseins vom Bewußtsein meines Daseins in der Zeit unterschieden, wobei ersteres auch hier ein reines Bewußtsein sei. Kant spezifiziert die empirische Erkenntnis meiner selbst durch die ausdrückliche Benennung eines Bewußtseins meiner selbst als eines in der Zeit bestimmten "Wesens". Ohne den genauen Unterschied zwischen diesem Bewußtsein und dem Bewußtsein meines Daseins in der Zeit (2. Bewußtseins-Typ) zu erklären - was eigentlich zu erwarten wäre, da diese Bewußtseins-Typen aufgrund der terminologischen Nähe zueinander doch identisch zu sein scheinen -, kennzeichnet Kant es des näheren als das Bewußtsein "meiner selbst als in einer Welt existierenden Wesens" (AA XVIII615). Dieser Begriff des in der Welt

existierenden Wesens deutet auf einen neuen Aspekt empirischen Selbstbewußtseins hin, den Kant offenbar vor dem Hintergrund der zuvor entwickelten Lehre von der “ursprünglichen Passivität” in seine Elogie aufnimmt. Seine diesbezüglichen Ausführungen in der *Reflexion* “Wider den Idealism” (R6313) sind jedoch nur knapp. Es wird lediglich bemerkt, daß dieses Welt-Bewußtsein die Möglichkeit empirischen Bewußtseins und die Erkenntnis meiner selbst als eines Objekts verwirklicht.

Diese Erläuterung ist dahingehend zu verstehen, daß wir uns unseres Daseins empirisch bewußt werden und uns so als ein Objekt in der Zeit erkennen, weil wir uns ursprünglich als ein in der Welt existierendes Wesen vorfinden. In dieser Bestimmung ist eingeschlossen die Passivität unserer Sinnlichkeit. Im Bewußtsein dieser Passivität erkennt das denkende Subjekt nicht nur seine Angewiesenheit auf die Welt als den Inbegriff äußerer Erfahrung, es erkennt sich selbst als Gegenstand in der Welt:

Wir sind uns selbst [...] Gegenstand des äußeren Sinnes, denn sonst würden wir unseren Ort in der Welt nicht wahrnehmen und uns mit anderen Dingen im Verhältnis anschauen können. (*Reflexion* “vom Idealism”, AA XVIII619).

Hier eröffnet sich eine von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* noch nicht erwogene neue Dimension der Theorie des Selbstbewußtseins, die im zwanzigsten Jahrhundert vor allem Heidegger in *Sein und Zeit* - wohl ohne die Kantischen Entwürfe zum Idealismus zu kennen - subjektivitätstheoretisch ausdeutet. Für Kant ist das Bewußtsein unserer Existenz im Raum das Bewußtsein unserer leiblichen Verfaßtheit, die uns unsere “Stelle in der Welt” erkennen läßt. In dieser phänomenalen Selbsterkenntnis erfaßt die Seele aber nicht “ihren Ort im Körper” (AA XVIII620), wie Kant auch in *Über das Organ der Seele* ausführt. Selbsterkenntnis ist eingeschränkt auf die Erfahrung unserer selbst als ein Objekt in der Welt; eine metaphysische Erkenntnis unserer selbst, die Kant mit Erkenntnis des “Ortes der Seele im Körper” durch die Seele selbst umschreibt, kann darin nicht begriffen sein. Dieses Welt-Bewußtsein des Subjekts, das in der *Reflexion* “Vom inneren Sinne” wiederbegegnet wird, stellt eine neue Konzeption Kants dar, die als Beweisfundament der Widerlegung des metaphysischen Idealismus dienen kann. Demnach finden wir uns in der Welt als ein passives Sinnenwesen vor. Daß dies unbestreitbar ist, zeigt die Analyse des in der Zeit bestimmten Bewußtseins unseres Daseins, dessen Möglichkeit auf die Welt, in der wir uns vorfinden, zurückverweist. - Dieser Gedanke wird bei der Interpretation der *Reflexion* “Vom inneren Sinne” noch einmal aufzunehmen sein.

Kants Bemühungen, das Daseins-Bewußtsein als ein reines Bewußtsein zu rechtfertigen, sind, so wird man resümieren können, wenig fruchtbar. Über die Dualität von reiner und empirischer Apperzeption kommen seine Erörterungen letztlich nicht hinaus. Dieses Resultat stützt die Argumentation der *Widerlegung des Idealismus* eher als daß es sie beschädigt. Würde Kant seinem Beweis der

Außenweltrealität ein - metaphysisches - transzendentales oder reines Daseins-Bewußtsein zugrunde legen, so wäre die *Widerlegung* innerhalb seiner eigenen kritischen Erkenntnisbegrenzung kaum haltbar. Tatsächlich geht er aber vom empirischen Daseins-Bewußtsein aus und weist nach, daß das Bewußtsein unserer Existenz in der Zeit, dessen Konstitution im einzelnen schon die *Widerlegung des Idealismus* (B) darlegt, nur möglich ist, weil wir uns als ein passives Sinnenwesen in der Welt betrachten, das das *Material* seiner Erkenntnisse nicht selbst hervorbringt. Eine ganz andere Linie verfolgt Kant dagegen bei der Widerlegung des metaphysischen Idealismus aufgrund der Zeitbestimmung des Zugleichseins.

4.2.3. Zugleichsein und Beharrlichkeit

In der *Widerlegung des Idealismus* (B) weist Kant nach, daß die Konstitution des in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtseins epistemologisch vom Beharrlichen der Anschauung abhängt. Die Existenz des Beharrlichen setzt er dabei vor dem Hintergrund der Lehre von der Zeitbestimmung im äußeren Sinn an, weil ein Beharrliches im bloßen Verfließen der Vorstellungen des inneren Sinnes nicht anzutreffen ist. Auf die Erkenntnisbedeutung des Zugleichseins, das neben dem Zeitverhältnis der Folge den Grundmodus der Beharrlichkeit der Zeit voraussetzt, kam es ihm im Beweis der Außenweltrealität von 1787 nicht ausdrücklich an. Erst in den *Reflexionen* entwickelt er ein Argument gegen den metaphysischen Idealismus, das auf dem Zeitmodus des Zugleichseins aufbauend die Existenz des Beharrlichen des äußeren Sinnes erweisen soll. Diesen Überlegungen zufolge zeige die Möglichkeit der wechselweisen Vorwärts- und Rückwärts-Apprehension von Vorstellungen, daß etwas außer uns existiert, da im inneren Sinn das raum-zeitliche Zugleichsein von Gegenständen nur aufgrund eines Beharrlichen des äußeren Sinnes wahrnehmbar ist. Das heißt, die Zeitvorstellung des Zugleichseins impliziert die Raumvorstellung.

Der Sache nach tritt diese Argumentation schon in der *Kritik der reinen Vernunft* auf - dort allerdings unabhängig vom Kontext des Idealismus-Problems. Gemäß den Darlegungen der transzentalen Ästhetik sind verschiedene Zeiten "nicht zugleich, sondern nacheinander (so wie verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich sind)" (B47); denn ein Zugleichsein verschiedener Zeiten kann im Nacheinander oder Verfließen der Teile (Stellen) der *einen* Zeit ebensowenig vorgestellt werden wie ein Nacheinandersein verschiedener Räume, da die Teile (Örter) des *einen* Raumes zugleich sind oder koexistieren. Kant bestimmt diesen Zusammenhang des näheren durch die Unterscheidung von Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein als Modi der Zeit (B67, B226) sowie durch die Aufstellung reiner Grundsätze der Zeitbestimmung in den *Analogien der Erfahrung*. Lassen sich, ohne hier Details zu explizieren, die Grundsätze der

Substanz und der Kausalität auf die Zeitmodi der Beharrlichkeit bzw. Folge zurückführen, so gründet sich die dritte Analogie der Erfahrung auf den Zeitmodus des Zugleichseins. In der transzentalen Ästhetik heißt es lediglich, die Zeit “enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen).” (B67). Die Kohärenz zwischen diesen Zeitbestimmungen, insbesondere der des Zugleichseins, und der Raumvorstellung ist damit jedoch noch nicht geklärt. Auch die dritte Analogie der Erfahrung gibt hierüber nicht wesentlich mehr Auskunft.

Nach diesem Erfahrungsgrundsatz, der Analogie der Wechselwirkung, sind Gegenstände in der Erfahrung zugleich gegeben, wenn ich sie wechselweise in der empirischen Anschauung apprehendieren kann. Auf Kants dabei intendierten Nachweis der durchgängigen Wechselwirkung phänomenaler Substanzen kommt es im Rahmen des Idealismus-Themas allerdings nicht an. Zugleichsein lässt sich definieren als “die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit.” (B257). Gemäß dem Grundsatz des Zugleichseins kann ich beispielsweise die Wahrnehmung eines Baumes bei der Baumkrone beginnen und beim Baumstamm enden lassen, sie aber auch in umgekehrter Reihenfolge wiederholen. Daß bei der singulären Wahrnehmung des Baumstamms die Baumkrone nicht zu existieren aufhört, sondern beide zugleich existieren, erkenne ich dabei nicht durch die zeitliche Bestimmung der Wahrnehmungsabfolge im inneren Sinn. Denn die Form des inneren Sinnes ist die Zeit, in der die Vorstellungen, die ich habe, ihrer Abfolge nach unumkehrbar verfließen. Die einzige Möglichkeit, sich des Zugleichseins von Dingen im Raum zu versichern, ist nach Kant die Umkehrung der Wahrnehmungsabfolge. So kann ich die Wahrnehmung des Baumes auch beim Stamm beginnen und bei der Krone enden lassen. Im Wahrnehmen des Baumstamms weiß ich also aufgrund dieser Möglichkeit um das Zugleichsein von Baumstamm und Baumkrone desselben Baumes.

Kant exemplifiziert diesen Sachverhalt in der dritten Analogie anhand der Synthesis der Apprehension von sinnlichem Mannigfaltigem. Wenn ein Mannigfaltiges der Anschauung: A,B,C,D,E (ereignishaft) in der Zeit aufeinander folgt, nehme ich diese Abfolge mit A beginnend und mit E endend wahr. Eine Umkehrung der Wahrnehmungsfolge ist hier nicht möglich, da nach dem Gesetz der Zeitfolge A bei der Wahrnehmung von E schon der vergangenen Zeit angehört. Kann ich die Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen aber umkehren, meine Wahrnehmung also bei E beginnen und bei A enden lassen, so existiert das Wahrgenommene zugleich. Anhand der “Ordnung in der Synthesis der Apprehension” von Mannigfaltigem (B258) erkenne ich folglich die Existenz eines Mannigfaltigen in derselben Zeit. Kant setzt bei dieser Argumentation voraus, daß die Zeit reine Form der Anschauung ist und selbst nicht äußerlich wahrgenommen werden kann. Das Zugleichsein von etwas in der Anschauung Gegebenem bestimme ich also nicht unabhängig von der Beziehung von

Zeitstellen aufeinander, indem ich bloß den Zeitpunkt beobachte, zu dem ein sinnliches Mannigfaltiges existiert. Denn dann könnte nicht das Zugleichsein, sondern nur das Sein von etwas zu einem Zeitpunkt und das Nichtsein von etwas zu einem anderen Zeitpunkt erkannt werden. Für die Bestimmung des Zugleichseins von etwas sinnlich Gegebenem ist der Kantischen Auffassung gemäß daher die Ordnung der Synthesis der Apprehension von Mannigfaltigem, das in der Zeit vorwärts und rückwärts apprehendiert werden kann, entscheidend.

Kant nimmt diese Argumentationen in den Entwürfen zum Idealismus-Problem wieder auf und entwickelt sie weiter. Bevor sie bei der Betrachtung einzelner *Reflexionen zum Idealismus* genauer zu untersuchen sind, ist ein kurzer Blick auf ihren historischen Hintergrund zu werfen. Obwohl Kant in der dritten Analogie auf Leibniz nicht explizit Bezug nimmt, dürfte er, wie aus der Anmerkung zum System der Grundsätze (B293) zu ersehen ist, bei der Konzeption des Grundsatzes des Zugleichseins sowie in den entsprechenden *Reflexionen zum Idealismus* doch vor allem dessen Raum-Zeit-Lehre vor Augen gehabt haben. Nach Leibniz ist die Zeit

die Ordnung des nicht zugleich Existierenden. [...] Der Raum ist die Ordnung des Koexistierenden, oder die Ordnung der Existenz für alles, was zugleich ist.

Während Leibniz den Raum explizit mit dem “Verhältnis” des Zugleichseins als dessen Ordnungsbegriff der Koexistenz in Verbindung bringt, nämlich insofern das Zugleichsein Kennzeichen räumlicher Existenz ist, spricht Kant in der dritten Analogie nur beiläufig und unspezifisch vom Zusammenhang des Zugleichseins und der “Koexistenz” (B260) der Gegenstände im Raum. Wie in Kapitel I zu sehen war, unterscheidet sich die Kantsche Theorie von Raum und Zeit zwar grundlegend von der Leibnizschen; Leibniz’ Theorem der Verbindung zeitlichen Zugleichseins und räumlicher Koexistenz nimmt Kant aber schließlich in den *Reflexionen zum Idealismus* in seine Theorie auf.

In der *Reflexion* “Wieder den Idealismus” (R6313) werden drei Möglichkeiten benannt, den metaphysischen Idealismus zu widerlegen: erstens durch den Nachweis, daß wir unabhängig vom äußeren Anschauungsmannigfaltigen kein Bewußtsein unseres Daseins in der Zeit haben würden; zweitens durch den Nachweis, daß Vorstellungen von Räumlichem ohne den Stoff des äußeren Sinnes nicht möglich wären. Diese beiden Beweisvarianten wurden bereits analysiert. Drittens werde der Idealismus widerlegt durch die Tatsache, daß das Beharrliche der Anschauung mit dem “Sukzessiven” des inneren Sinnes zugleich sei. Das Beharrliche, das Kant an dieser Stelle mit dem Raum, gemeint sein dürfte der durch Materie erfüllte reale Raum, identifiziert, könne dabei keine bloße Einbildung sein, weil es sonst nicht als “Bleibendes” (AA XVIII614) vorgestellt werden könnte.

Kant verdeutlicht diesen Sachverhalt durch den Rückgriff auf das in der dritten

Analogie (B258) explizierte Beispiel der Vorwärts-Rückwärts-Apprehension von Vorstellungen:

Das Zugleichseyn von A und B kan ohne ein Beharrliches gar nicht vorgestellt werden. Denn eigentlich ist alle Apprehension successiv. Aber so fern die Succession nicht blos Vorwärts von A nach B, sondern auch (so oft ich will) rükwarts von B nach A geschehen kan, ist nothwendig, daß A fortdaure. (AA XVIII614).

Daraus schließt Kant, daß die Vorstellungen A und B ihren Ursprung nicht im inneren, sondern im äußereren Sinn haben, weil nur im äußereren Sinn die Umkehrung der Apprehensionsfolge möglich ist. Folglich existieren Gegenstände im Raum, die ich im passiven, äußerem Sinn wahrnehme. Dieser Beweis des Zugleichseins zielt zunächst ab auf die räumliche Koexistenz des durch A und B Vorgestellten. Der Gegenstand A existiert mit dem Gegenstand B zugleich, weil A unabhängig von B und B unabhängig von A wahrgenommen werden kann. Hierbei ist es gleichgültig, ob die Umkehrung der Wahrnehmungsfolge innerhalb einer größeren oder einer kleineren Zeitspanne stattfindet. Dies wird besonders deutlich bei der Wahrnehmung von Gegenständen, die in großer räumlicher Entfernung zueinander zugleich existieren, was Kant in der dritten Analogie anhand der wechselweisen Beobachtung von Mond und Erde klar macht. Obwohl der Mond am Tage zumeist nicht sichtbar ist, weiß ich um sein Zugleichsein mit der Erde, weil ich in der Nacht Mond und Erde im Wechsel wahrnehmen kann. Daraus, daß der Mond am Tage nicht sichtbar ist, kann ich nicht schließen, daß er nur nachts existiert.

Es lassen sich diese Überlegungen prinzipiell auch auf die Koexistenz von Attributen oder Prädikaten eines Zugrundeliegenden übertragen. Zum Beispiel können Wärme und Kälte einem Gegenstand zugleich zukommen, etwa wenn seine Vorderseite von der Sonne beschienen wird, nicht aber seine Rückseite. In einem solchen Falle erkenne ich das Zugleichsein von Wärme und Kälte an einem Gegenstand wie in den zuvor geschilderten Fällen durch deren wechselweise Wahrnehmung. Es dürfte somit klar sein, daß Kants Beweis des Zugleichseins Gültigkeit hat nur für den Bereich der *substantia phaenomenon*, also für beharrliche Gegenstände im Raum. Kant beweist mit dem Argument des Zugleichseins, daß zum einen die empirisch-reale Koexistenz von Gegenständen im Raum epistemologisch durch die Methode der Wahrnehmungsumkehrung gesichert werden kann und diese Gegenstände zum anderen keine durch den inneren Sinn hervorgebrachte bloße Einbildung sein können, weil eine Rückwärts-Apprehension nur im äußeren Sinn möglich ist. Dazu heißt es in R6312:

... so muß der Grund der Möglichkeit des letzteren in der Beziehung der Vorstellungen auf etwas außer uns liegen und zwar, was selbst nicht wiederum bloße innere Vorstellung, d.i. Form der Erscheinung, mithin Sache an sich ist. (AA XVIII612).

Räumliche Koexistenz also ist die Erkenntnisbedingung des Zugleichseins. Kant skizziert damit den Zusammenhang, der zwischen innerem und äußerem Sinn bzw. zwischen Raum und Zeit besteht, um aufgrund dieses Zusammenhangs die Existenz des Beharrlichen der äußeren Anschauung zur Bestimmung meines Daseins in der Zeit zu erweisen. Die Zeitbestimmung des Nacheinander reicht offenkundig nicht aus, die erkenntnistheoretische Möglichkeit der Vorstellungen von Äußerem, über die wir ja unbestreitbar verfügen, zu erklären. Im reinen zeitlichen Verfließen der Vorstellungen im inneren Sinn kann ich zwar Zeitphasen zu meßbaren Zeitabschnitten zusammenfassen, etwa sechzig Sekunden zu einer Minute, die Zeitbestimmung des Zugleichseins ist dazu jedoch nicht erforderlich. Da wir aber Vorstellungen, die in unser Bewußtsein treten, innerhalb bestimmter Zeitabschnitte vorwärts und rückwärts apprehendieren können, muß es eine Beharrungsgrundlage geben, die überhaupt die Fortdauer von (äußerem) Anschauungsmannigfaltigem in solcher Apprehension ermöglicht. Der innere Sinn kann diese Grundlage nicht sein, denn in ihm gewahre ich nur das zeitliche Nacheinander meiner Vorstellungen, gleich ob es innere oder äußere sind. Die Wahrnehmung von Zugleichseindem kommt also ohne die epistemologische Möglichkeit zeitlich-räumlicher Fortdauer von sinnlichem Anschauungsmannigfaltigem nicht aus. Aus diesem Grunde ist die reale Zeitbestimmung des Zugleichseins mit der Vorstellung eines räumlich Beharrenden und dem äußeren Sinn bzw. dem Raum als dessen Ordnungsgrundlage notwendig verbunden. Allerdings geht Kant auch hier von der ursprünglichen Passivität des Erkenntnissubjekts aus; zwar setzt das selbstdägige Subjekt Vorstellungen im inneren Sinn der Zeit nach und erzeugt so die zeitliche Bestimmung seiner selbst, Ursprung dieser Vorstellungen aber ist der äußere Sinn, auf den der ganze Stoff unserer Erkenntnis zurückzuführen ist.

In der *Reflexion* "Wieder den Idealism" deutet Kant nun die Zeitbestimmung des Zugleichseins, anhand deren Analyse er zunächst nur die (Ko-)Existenz äußerer Gegenstände beweist, weiter aus zur Bedingung der Möglichkeit empirischen Selbstbewußtseins. Diese ergänzende Überlegung steht ganz im Kontext seiner Konstitutionstheorie des Daseins-Bewußtseins, die durch die Gesamtheit dieser Argumentation letztendlich untermauert werden soll. Ging es bisher um das Zugleichsein von Gegenständen, die unabhängig von mir im Raum existieren, wendet Kant das Argument der Simultaneität darüber hinaus auf die Koexistenz von denkendem Subjekt und Beharrlichem der äußeren Anschauung an. Empirisches Selbstbewußtsein habe ich demzufolge nur, wenn ich mir des Zugleichseins meines Daseins mit dem Beharrlichen der äußeren Anschauung *empirisch* bewußt werde. Daß ich mein Dasein nur in Beziehung auf ein Beharrliches der Sinnlichkeit zeitlich bestimmen kann, geht dabei schon im einzelnen aus der *Widerlegung des Idealismus* (B) hervor, deren Argumentation hier vorauszusetzen ist. In R6313 fügt Kant diesem Verfahren der Zeitbestimmung

einen neuen, essentiellen Gesichtspunkt hinzu. Das sein Dasein in der Zeit bestimmende Subjekt selbst existiert mit dem Beharrlichen als dem Grund der Möglichkeit der Zeitbestimmung zugleich. Denn Bewußtsein meines Daseins habe ich aufgrund von Vorstellungswechsel in mir, der nur relativ zu einem Beharrlichen, das nicht dem inneren Sinn angehört, zeitlich bestimbar ist. Die Sukzession von Vorstellungen und das Beharrliche sind also in der Sinnlichkeit zugleich anzutreffen, da ich meine Wahrnehmung wechselweise auf mich selbst im inneren Sinn und auf das von mir verschiedene Beharrliche richten kann. Das "empirische" (AA XVIII614) Bewußtsein des Zugleichseins aber setzt, so ergaben die vorangegangenen Betrachtungen, räumliche Existenz voraus.

Diesen Gesichtspunkt des Zugleichseins von denkendem bzw. wahrnehmendem Subjekt und Beharrlichem der Anschauung, der neu ist gegenüber der *Widerlegung des Idealismus* (B), greift Kant in der *Reflexion "Vom inneren Sinne"* nicht mehr auf. Wie noch darzulegen sein wird, schreibt er dort die Bestimmung des Zugleichseins nur den Gegenständen der Wahrnehmung und ausdrücklich nicht der Relation Wahrnehmender - Wahrgenommenes zu. Gleichwohl ergibt sich das Zugleichsein des Wahrnehmenden mit dem Wahrgenommenen unmittelbar aus dem Beweis der Koexistenz äußerer Gegenstände, nämlich insofern das vorstellende Subjekt als Sinnenwesen selbst im Raum existiert. Gegen den Einwand, das Beharrliche der Anschauung sei bloße Einbildung, entwickelt Kant somit durch die Analyse der Zeitbestimmung des Zugleichseins ein plausibles Argument. Dieses Argument stellt keine isolierte Erwägung gegen den metaphysischen Idealismus dar, sondern ist integraler Bestandteil der Theorie der Konstitution des Daseins-Bewußtseins. In der Erkenntnisbedingung des Zugleichseins des Mannigfaltigen der Anschauung erblickt Kant den Grund des Bewußtseins von Gegenständen außer uns, was ohne "Raumschranke" ("Idealism", AA XVIII643), das heißt ohne die empirische Realität des Raumes nicht möglich wäre. Die Zeitbestimmung des Zugleichseins begründet insofern die Wirklichkeit des Beharrlichen der äußeren Erfahrung als Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins meines Daseins in der Zeit.

Diesen Gedanken sucht Kant in der *Reflexion "Über den Idealism"* (R6314) mit einem Supplementärargument zu stützen. Raum und Zeit sind den dortigen Überlegungen gemäß schon deshalb notwendig miteinander verbunden, weil reine Größenbestimmungen, wie Kant dort geltend macht, nur in der Raumes anschauung vorgestellt werden können. Kant bringt hier das Beispiel der Zahlvorstellung. Eine Zahl ist im ideellen Sinne, was schon die Pythagoreer lehrten, eine aus Einheiten bestehende synthetische Einheit. So ist etwa die Zahl "4" die Einheit der Vielheit "1+1+1+1". Kant geht nun davon aus, daß der Begriff der Größe oder Quantität durch den bloßen Zahl-Begriff allein nicht vorgestellt werden kann. Zahlenmäßige Größe könne nur verstanden werden durch eine "successive Aufzählung in der Zeit", die als "die Einheit einer Zahl" zu begreifen

ist (AA XVIII616). Im Begriff der Zahl müsse das “Aufgezählte” dann als zugleich gegeben angesehen werden:

das Zugleichseyn aber ist nicht möglich woran anders zu erkennen, als daß ausser meiner Handlung des Zusammensetzens ich die Vielheit vorwärts und rückwärts als gegeben apprehendiren (nicht blos denken) kan. (AA XVIII616).

Mit solcher Apprehension ist notwendig verbunden die Anschauung eines Mannigfaltigen außer- und nebeneinander in der Raumvorstellung. Der Raum bzw. der äußere Sinn ist folglich die unerlässliche Bedingung der Vorstellung einer Zahl bzw. einer Größe überhaupt, was einem Intuitionismus in der Arithmetik gleichkommt. Insofern ist er real und seine Existenz kann weder geleugnet noch bezweifelt werden. Dennoch behauptet nach Kant der “Idealism”, nur über einen inneren und nicht über einen äußeren Sinn zu verfügen. Daß diese Annahme grundsätzlich falsch ist und für Kant eine immanente Hauptschwierigkeit der Lehre des metaphysischen Idealismus darstellt, wird sich noch erweisen.

Was ist mit diesem Zahlen-Beispiel erwiesen? Zunächst führt Kant den Beweis dafür, daß zahlenmäßige Quantität ohne Raumanschauung nicht vorgestellt werden kann. Der bloße mathematische Begriff “4” bleibt für mich leer, kann ich mir seiner in der Anschauung des Raumes nicht als einer synthetischen Einheit bewußt werden. Dazu erklärt schon die *Kritik der reinen Vernunft* im Schematismus der Einbildungskraft:

Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußeren Sinne, ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (quantitas), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl (B182).

Gemäß Kant ist die Zahl keine ursprüngliche Vorstellung, sondern der in der Anschauung mittels sukzessiver Synthesis von Gleichartigem durch die transzendentale Einbildungskraft erzeugte Begriff einer Einheit. Auf diesen engeren Zusammenhang des transzentalen Schematismus kann Kant sich in der *Reflexion “Über den Idealism”* allerdings nicht berufen. Denn das Verfahren der Vorwärts- und Rückwärts-Apprehension läßt sich nur auf das Bild einer Zahl, nicht aber auf das reine Schema der Größe als Zahl anwenden, das nach Kant ohnehin nur die “Methode” (B179) der Synthesis bei der Vorstellung quantitativer Bestimmungen kennzeichnet. Im Bild der Zahl dagegen veranschauliche ich das Nebeneinander derjenigen Einheiten, deren Synthesis die Einheit einer Zahl ausmacht. Nur dieses Mannigfaltige auseinander im Raum kann ich vorwärts und rückwärts apprehendieren und so sein Zugleichsein erkennen. Kant betont dabei ausdrücklich, daß ich ein Zugleichsein realer Dinge nur “empirisch” (AA XVIII614) erkenne. Die Beweiskraft dieses zahlentheoretischen Argumentes ist daher einzuschränken auf empirisch gegebene Größen, die ich in der Tat allein im Raum vorstellen und als zugleich existierend bestimmen kann. Der metaphysische Idealismus ist also nicht widerlegt durch den auf rein mathematischen

Überlegungen beruhenden Nachweis, daß eine Zahl die synthetische Einheit einer Vielheit ist, denn die empirische Realität der Außenwelt ist uns nicht *a priori* gegeben.

In gewissem Sinne sind auch Zeitphasen empirisch gegebene Größen, die ich im inneren Sinn zum Beispiel als biographische Zeitabschnitte betrachten kann. Den einzelnen Zeitpunkten, die solche Zeitabschnitte ausfüllen, kommt im retrospektiven oder prospektiven Sinne Zugleichsein zu. Zugleichsein aber wurde von der reinen Zeitvorstellung ausgeschlossen, da die Teile der Zeit (Zeitstellen) nacheinander und eben nicht zugleich sind. Im inneren Sinn betrachtete Zeitspannen sind darum als Objekte der Erlebniszeit anzusehen, von denen gesagt werden kann, ihre Teile bestehen zugleich; aufgrund dieses rein theoretisch konzipierbaren Zugleichseins kann ich verschiedene Zeitstellen sowohl vorwärts als auch rückwärts apprehendieren, indem ich zum Beispiel zukünftige Lebensplanungen entwerfe und mich gedanklich in diesen Lebensplanungen zeitlich vorwärts und rückwärts bewege. Diese Überlegung mag verdeutlichen, warum Kant bei der *Widerlegung des Idealismus* vom empirischen Daseins-Bewußtsein und der ursprünglichen Passivität des Subjekts in der Welt ausgeht. Aus dem reinen Nacheinander der Zeit kann ein zeitliches Zugleichsein als räumliche Koexistenz *a priori* nicht abgeleitet werden. Das Zugleichsein realer Dinge lässt sich nur empirisch mittels des äußeren Sinnes erkennen. Zwischen innerem und äußerem Sinn unterscheiden zu müssen, ist hierbei eine weitere Grundüberzeugung Kants bei der *Widerlegung des Idealismus*. Sie liegt begründet im “Realismus des äußeren Sinnes”.

4.2.4. Der Realismus des äußeren Sinnes

Mit dem Ausdruck “Realismus des äußeren Sinnes” (AA XVIII622) bezeichnet Kant in den *Reflexionen zum Idealismus* die transzental-kritische Lehre, wonach der äußere Sinn die grundlegende Quelle unserer Erkenntnis ist und nicht auf den inneren Sinn reduziert werden kann. Kant verabschiedet mit dieser systematischen Trennung der subjektiven Anschauungsweisen von innerem und äußerem Sinn nicht den transzentalen Idealismus, indem er ihn etwa zugunsten eines - empirischen - Realismus aufgibt. Seiner Auffassung nach ist es gerade der äußere Sinn, der den kritischen Dualismus von transzendentalem Idealismus und empirischen Realismus beweist:

Also daß wir einen äußeren Sinn haben und daß selbst Einbildungskraft nur in Beziehung auf denselben uns Bilder eindrücken könne, das ist der Beweis des Dualismus. (AA XVIII309).

Kant formuliert hier neben der schon erörterten Voraussetzung der ursprünglichen Passivität des Subjekts implizit eine weitere Grundüberzeugung

seiner Argumentationen gegen den metaphysischen Idealismus, nämlich überhaupt zwischen innerem und äußerem Sinn unterscheiden zu müssen. Wird diese Unterscheidung zugunsten des inneren Sinnes aufgehoben, also die Irrealität des äußeren Sinnes behauptet, so ist seiner Deutung gemäß der metaphysische Idealismus unvermeidlich.

In den *Reflexionen zum Idealismus* werden Argumente entwickelt, die die grundsätzliche epistemologische Unverzichtbarkeit des äußeren Sinnes erweisen sollen. Solche Überlegungen hatte Kant in der *Widerlegung des Idealismus* (B) nicht in prinzipieller Weise angestellt, sondern lediglich auf die aus der transzentalen Ästhetik bekannte Differenzierung zwischen innerem und äußerem Sinn als subjektive Anschauungsweisen zurückgegriffen. Die späten Entwürfe zum Idealismus-Problem dagegen rechtfertigen diese Differenzierung. Dabei geht Kant davon aus, was in seiner Idealismus-Kritik von 1787 noch nicht explizit der Fall war, daß der metaphysische Idealismus die Realität des äußeren Sinnes in Zweifel zieht oder auch bestreitet:

Der Idealist nimmt also an, es sey möglich, daß wir keinen äußeren Sinn, sondern in Ansehung äußerer Anschauungen nur Einbildungskraft haben. (AA XVIII618).

Dieser Annahme hält Kant seine Konzeption des Realismus des äußeren Sinnes entgegen. In der Absicht, die Unentbehrlichkeit des äußeren Sinnes für unsere Erkenntnis zu erweisen, erörtert er die Frage, was aus der vom metaphysischen Idealismus behaupteten Singularität des inneren Sinnes als unserer alleinigen Anschauungsweise überhaupt folgen würde. Setzen wir voraus, so die Kantische Überlegung, daß äußere Gegenstände im *inneren* Sinn vorgestellt werden, weil es einen *äußeren* Sinn nicht gibt, müßte der Raum selbst die Zeit sein. Dies aber sei ein Widerspruch, denn räumliche Dreidimensionalität kann in einer zeitlich-eindimensionalen Anordnungsgrundlage, dem inneren Sinn, nicht vorgestellt werden. In das Nacheinander der Zeit setzen wir Vorstellungen, die im inneren Sinn auftauchen und wieder absinken; auch die Gegenstände der äußeren Anschauung werden auf diese Weise im inneren Sinn zeitlich bestimmt. Ihre Gestalt nehme ich dabei aber im inneren Sinn nicht wahr, denn dreidimensionale räumliche Ausdehnung, wie sie den äußeren Gegenständen *unsrer* Sinnlichkeit zukommt, kann in der eindimensionalen Verlaufsform des inneren Sinnes nicht angeschaut werden. Aus dieser Tatsache folgert Kant: "Es hat der äußere Sinn Realität, weil ohne ihn der innere Sinn nicht möglich ist." (AA XVIII612).

Es handelt sich hier zunächst nicht um eine immanente Widerlegung der Lehre des metaphysischen Idealismus. Kant setzt in seiner Argumentation explizit die Gültigkeit der kritischen Theorie der Sinnlichkeit voraus, wie er sie in der *Kritik der reinen Vernunft* (B) entwickelt (AA XVIII618). Es wurde schon gezeigt, daß dieser Theorie gemäß der innere Sinn epistemologisch auf den äußeren Sinn angewiesen ist. Dem Kantischen Verständnis nach bestreitet jedoch der

metaphysische Idealismus diesen Zusammenhang, indem er den inneren Sinn etwa als ein produktives Vorstellungsvermögen behauptet, das äußere Anschauungen auch unabhängig vom äußeren Sinn hat. Sieht man vom metaphysischen Hintergrund dieser Auffassung ab, den die kritische Erkenntnistheorie ohnehin nicht akzeptiert, wird man Kants generellen Ausgangspunkt von der Verfassung unserer Sinnlichkeit als eines passiven Vermögens der inneren und äußeren Anschauung aber für weitaus plausibler halten können als die Theorie des metaphysischen Idealismus. Wir finden uns in der Welt vor als ein Sinnenwesen, das sich im inneren Sinn empirisch als ein Dasein in der Zeit bewußt werden kann. Solches Bewußtsein ist als innere Erfahrung rein zeitlich bestimmt und wird nach Kant vom metaphysischen Idealismus auch nicht geleugnet: "Veränderung des inneren Sinnes oder innere Erfahrung wird [...] von dem Idealisten zugegeben," (AA XVIII 610). Es können damit die Anschauungsweisen des inneren und äußeren Sinnes grundsätzlich unterschieden werden. Während ich mich im inneren Sinn als ein in der Zeit existierendes Wesen wahrnehme, schaue ich im äußeren Sinn ausgedehnte Gegenstände im Raum an oder habe äußere Erfahrung. Innerer und äußerer Sinn sind also als aufeinander nicht reduzierbare Anschauungsweisen des endlichen Subjekts systematisch auseinanderzuhalten. Der Seinsgrund dieses Unterschiedes läßt sich nach Kant allerdings nicht angeben, weil, wie die *Reflexion* "Vom inneren Sinne" vermerkt, der äußere vom inneren Sinn nicht *abgeleitet* werden kann. - Diese Statik der Erkenntnisvermögen werden die deutschen Idealisten an Kant kritisieren und alternativ dazu Selbstbewußtseinstheorien der Genese von subjektiven Erkenntnisvermögen entwickeln.

Darlegen läßt sich gemäß Kant aber die Theorie der reinen Anschauung, die die eigenständige Erkenntnisbedeutung von Raum und Zeit als Formen unserer Sinnlichkeit begründet. Kant entwickelt diese Theorie in der transzendentalen Ästhetik anhand einer Raum- und Zeitlehre, indem er zeigt, daß Raum und Zeit unabhängig voneinander Gegenstände einer wissenschaftlichen Betrachtung sein können. Berücksichtigt man diese Erörterungen der *Kritik der reinen Vernunft* bei der Interpretation des Kantischen Einwandes gegen die These der Irrealität des äußeren Sinnes, gelangt die Argumentation der *Reflexionen zum Idealismus* zu größerer Klarheit. Es kann in formaler Hinsicht allein aufgrund des Dimensionenunterschiedes die reine Anschauung des äußeren Sinnes nicht auf den inneren Sinn reduziert werden. Dreidimensionalität ist im eindimensionalen "Raum", in dem sich ja die Zeit als eine Linie verbildlichen läßt, nicht darstellbar. Vorstellung von Räumlichem setzt also ein eigenes Vermögen der dreidimensionalen Anschauung voraus. Wird die Realität dieser Anschauungsweise des äußeren Sinnes bestritten, obgleich wir Vorstellungen von Räumlichem haben, kommt es nach Kant zu einer paradoxen Schlußfolgerung:

Damit also meine Anschauung drey Dimensionen habe (wie der Raum sie in sich

enthält), müßten wir diese unsere (innere) Vorstellung als außer uns befindlich denken, welches sich widerspricht. (AA XVIII618).

Diese Konsequenz ist widersinnig, weil sich Vorstellungen nicht im Raum befinden. Gibt es äußere Anschauungen, so muß es einen äußeren Sinn geben, in dem Gegenstände im Raum vorgestellt werden. Halte ich den äußeren Sinn für irreal, kann ich folglich unabhängig von der metaphysischen Voraussetzung eines produktiven Vorstellungsvermögens keine äußeren Anschauungen haben. Neben diesem rein formal begründeten Argument wendet Kant zudem ein, daß wir ohne einen äußeren Sinn in materialer Hinsicht über keinen Stoff der Erkenntnis verfügen würden: es würde

auch nicht einmal die Vorstellung von äußeren Dingen als solchen in uns als zur Anschauung gehorig möglich seyn, d.i. selbst nicht der Raum. (AA XVIII313).

Diese Auffassung geht auf die differenzierter entwickelte, in einigen Argumenten neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes zurück, auf die sich Kant in den *Reflexionen zum Idealismus* mehrfach beruft. Selbst "Einbildung äußerer Gegenstände für Wahrnehmung zu halten" oder überhaupt Einbildungen zu haben, setzt die Realität des äußeren Sinnes voraus. Dabei affiziert die Einbildungskraft den äußeren Sinn und bringt so Vorstellungen von Räumlichem hervor, die letztlich aber nichts anderes als "reproducirte Sinnenanschauungen äußerer Gegenstände" (AA XVIII619) sind. Sowohl der cartesische als auch der berkeleysche Idealismus wird dieser Lehre nicht mehr als die unbewiesene metaphysische Prämisse entgegenhalten können, wonach wir äußere Anschauungen nicht auf einen äußeren, sondern auf den allein möglichen inneren Sinn bzw. auf die Einbildungskraft beziehen. Dies aber ist, wie Kant zeigt, unmöglich.

Der Realismus des äußeren Sinnes ist also bewiesen, sofern wir überhaupt äußere Anschauungen haben und sich so der Grund der Möglichkeit von Einbildungen angeben läßt. Auch mit diesen Argumentationen sucht Kant die in der *Widerlegung des Idealismus* (B) dargelegte und in den *Reflexionen* weiterentwickelte Theorie der Zeitbestimmung zu präzisieren. Entscheidend ist hier nach wie vor der Begriff der inneren Erfahrung. Innere Erfahrung habe ich, indem ich den Wechsel meiner Vorstellungen im inneren Sinn in Beziehung auf das Beharrliche der Anschauung zeitlich bestimme und mir so meines Daseins empirisch bewußt werde. Die Materie der inneren Erfahrung bringe ich dabei durch den inneren Sinn nicht selbst hervor, sondern apprehendiere sie im äußeren Sinn. In den *Reflexionen zum Idealismus* erklärt Kant daher:

So setzt also [die] Möglichkeit der inneren Erfahrung [die] Realität des äußeren Sinnes voraus. (AA XVIII611).

Dieses Bedingungsverhältnis stellt schon die *Widerlegung des Idealismus* (B) heraus. Während im Beweis der Existenz der Außenwelt von 1787 weder dem

inneren noch dem äußeren Sinn ein epistemisch bevorzogter Status zugewiesen wird, verschiebt sich die Gewichtung ihrer Erkenntnisbedeutung in den *Reflexionen* in Richtung des äußeren Sinnes.

Grund dieser Umänderung ist die in den Entwürfen zum Idealismus-Problem besonders hervorgehobene Konzeption des Realismus des äußeren Sinnes. Mehrfach wird von Kant betont, daß Zeitbestimmung den Raum voraussetzt, weil der Raum, wie schon die *Kritik der reinen Vernunft* (B291) vermerkt, *beharrlich* ist: "Die Raumesvorstellung liegt der Zeitbestimmung der Beharrlichkeit wegen zum Grunde... ." (AA XVIII308). So stelle ich die "Zeit als Größe" (AA XVIII309) durch die Konstruktion einer Raumlinie vor. Als quantitativ bestimmt erkenne ich sie nur unter der Bedingung der Koexistenz oder des Zugleichseins ihrer Teile bzw. der diese repräsentierenden Punkte einer Raumlinie; dies aber ist allein möglich aufgrund der Beharrlichkeit des Raumes, indem ich die Zeit durch das Ziehen einer Linie in ein Bild bringe. Damit ist nicht behauptet, daß die Zeit erkenntnistheoretisch im Raum aufgeht. Ihr Modus des Nacheinander bleibt als die fundamentale Zeitvorstellung erhalten, weil der Grundcharakter der Beharrlichkeit der Zeit nur im Raum als erfüllbar vorgestellt werden kann; denn der Gedanke des reinen zeitlichen Verfließens setzt die Bestimmung des Zugleichseins oder der räumlichen Koexistenz nicht voraus. Betrachte ich mich hingegen als ein Dasein in der Zeit, indem ich den Wechsel meiner Vorstellungen im inneren Sinn zeitlich bestimme und insofern über die Zeitvorstellung des reinen Verfließens hinausgehe, so werde ich mir meines Daseins als einer Größe in der Zeit bewußt. Diesen Aspekt zeitlich bestimmten Daseins-Bewußtseins erhellt Kant in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne".

Mit der Konzeption des Realismus des äußeren Sinnes gibt Kant den zentralen Beweisgrund der *Widerlegung des Idealismus* (B) also keineswegs auf. Gegenüber der *Kritik der reinen Vernunft* (B) verdeutlicht er in den *Reflexionen zum Idealismus* aber den Detailzusammenhang seiner Argumentation. Offensichtlich reicht es aus seiner Sicht nicht aus, zum Beweis der Außenweltrealität lediglich auf die erkenntnistheoretisch-materiale Unselbstständigkeit des inneren Sinnes ("den wir [...] vom äußeren sorgfältig unterscheiden", AA XVIII613) zu verweisen. Andererseits hat man aber guten Grund, den metaphysischen Idealismus bereits durch den Erweis der Realität des äußeren Sinnes als widerlegt zu betrachten. Auf jeden Fall hält Kant bei seinen Idealismus-Widerlegungen in den *Reflexionen* weiterhin am ursprünglichen Ausgangspunkt des in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtseins fest. Hinter dieser entwicklungsgeschichtlichen Kontinuität scheint seine generelle Auffassung von der Bedrohlichkeit des Skeptizismus zu stehen. Dieser setze sich zum Ziel, "der Vernunft das Vertrauen auf sich selbst zu rauben"; der weniger gefährliche Idealismus hingegen "giebt einem Glauben Anspruch so gar auf unsere empirische Erkenntnisse." (AA XVIII627). Mit einer *Widerlegung des Idealismus*, die allein auf die Konzeption des Realismus des äußeren Sinnes

als ihren eigentlichen Beweisgrund baut, ist also wenig gewonnen, solange der Skeptizismus Erkenntnis bzw. unsere Überzeugungen von der empirischen Realität der Außenwelt überhaupt in Zweifel ziehen kann.

Nicht in Zweifel ziehen kann der Skeptiker aber das Bewußtsein seines in der Zeit bestimmten Daseins:

Wenn aber gezeigt wird, daß die Bestimmung unseres eigenen Daseyns die Vorstellung eines Raumes voraussetze, um auch das Verhältnis der Bestimmungen der inneren Anschauung zum bleibenden Object sich vorstellen zu können, und wir den Raum, der blos eine Form der Anschauung ist, doch nicht die Form der inneren Anschauung seyn kan, eben darum weil die innere nicht Raum, sondern Zeit ist, so kan den äußeren Gegenständen (die) Realität [...] gesichert werden (AA XVIII627).

Daß der Raum der Zeit bzw. der Zeitbestimmung vorauszusetzen ist, erkenne ich also erst aufgrund der Analyse des in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtseins, dessen unbestreitbare Realität der Skeptiker anhand seines eigenen bewußten Vorstellungslebens erfahren kann. Kants *Widerlegung des Idealismus* kann darum erst mit der Kenntnisnahme dieses Gesamtzusammenhangs als abgeschlossen betrachtet werden. Dem “Realis[mus] der äußeren Anschauung” (AA XVIII620) wie der ursprünglichen Passivität des Subjekts steht insofern die transzental-idealistische Theorie des Bewußtseins zur Seite. Diesen Sachverhalt klärt noch einmal die *Reflexion* “Vom inneren Sinne”, in der Kant seine Argumente gegen den metaphysischen Idealismus abschließend zusammenzufassen scheint.

4.2.5. Innerer und äußerer Sinn

Die *Reflexion* “Vom inneren Sinne” stellt einen Argumentationsentwurf dar, mit dem Kant anhand seiner Konzeption des erkenntnistheoretischen Zusammenhangs von innerem und äußerem Sinn eine *Widerlegung des Idealismus* skizziert. Kant verfolgt in diesem Fragment diejenige Argumentationslinie, die sich in den *Reflexionen zum Idealismus* insgesamt vorgezeichnet findet. So sucht er den metaphysischen Idealismus durch den Beweis zu widerlegen, daß die zeitliche Bestimmung des Daseins-Bewußtseins unabhängig vom sinnlich Gegebenen des äußeren Sinnes nicht möglich ist. Anders als in den *Reflexionen zum Idealismus* führt er in “Vom inneren Sinne” aber kein weiteres Einzelargument vor, das die Unhaltbarkeit dieser Lehre aufzeigen soll. Ganz im Gegenteil greift er in diesem neuerlichen Entwurf einer Idealismus-Widerlegung die aus den *Reflexionen zum Idealismus* bekannten Argumente auf und bringt sie in einen inneren Zusammenhang. Die ursprüngliche Passivität bzw. Rezeptivität des Subjekts wird dabei ebenso erneut zum Thema wie die Lehre vom

Daseins-Bewußtsein, die Zeitbestimmung des Zugleichseins sowie das Konzept des Realismus des äußeren Sinnes.

Die derart angelegte inhaltliche Komposition läßt zunächst Rückschlüsse auf die Abfassungszeit und die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" zu: Die *Reflexion* muß von Kant später als die in der Akademie-Ausgabe zusammengestellten *Reflexionen zum Idealismus*, möglicherweise Mitte oder Ende der 1790er Jahre, verfaßt worden sein, da sie die Argumentationen der bereits bekannten Idealismus-Widerlegungen resümierend zusammenfaßt. Ausgehend von der Analyse verschiedener Selbstvorstellungsweisen des denkenden Subjekts, entwirft Kant hier eine Argumentation, die Schritt für Schritt die Konstitutionsbedingungen des in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtseins darlegt. Indem er diese Bedingungen zueinander in Beziehung setzt, stellt er einen Zusammenhang zwischen den ehemals je für sich vorgeführten Einzelargumenten gegen den metaphysischen Idealismus her. Dabei legt die Struktur des Verhältnisses von innerem und äußerem Sinn offen, daß die Existenz der Außenwelt die Bedingung der Möglichkeit empirischen Selbstbewußtseins des sinnlich-passiven Subjekts ist. Neu an diesen Überlegungen sind vor allem - wie noch zu sehen ist - Grundbestimmungen der Egologie, wie Kant sie zum Teil auch im *Opus postumum* vorträgt.

Aufgrund dieser Bemühungen Kants, die Einzelargumente der *Reflexionen zum Idealismus* zu einem komplexen, zusammenhängenden Argumentationsgang zu verbinden, kann in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" des weiteren Kants abschließende Stellungnahme zur Idealismus-Frage erblickt werden. Denn weitere ausführliche Auseinandersetzungen Kants mit dem Problem des metaphysischen Idealismus sind - sieht man von verstreuten Nebenbemerkungen im *Opus postumum* einmal ab - nicht bekannt. Diesen Argumentationsgang, wie er in dem kurzen Aufsatz "Vom inneren Sinne" kryptisch skizziert wird, gilt es im folgenden zu rekonstruieren. Wie in der *Widerlegung des Idealismus* (B) gehen die Darlegungen auch hier vom in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtsein aus.

Vor dem Hintergrund der in der *Kritik der reinen Vernunft* (B) entwickelten neuen Theorie des inneren und äußeren Sinnes unterscheidet Kant in einem ersten Schritt der Argumentation zwei Weisen der Selbstvorstellung des denkenden Subjekts: das "intellectuelle Bewußtseyn" und empirisches Selbstbewußtsein. Die Selbstvorstellung des psychischen Ich sei generell an die Zeit gebunden und werde realisiert, "indem wir uns durch die Beschreibung des Raumes und Auffassung des Mannigfaltigen seiner Vorstellung afficiren." Dieser Grundgedanke der in der transzendentalen Deduktion (B) eingeführten Theorie der Selbstaffektion schließt es aus, daß wir durch das "intellectuelle Bewußtseyn" zu einer Erkenntnis unserer selbst gelangen. Intellektuelles Bewußtsein ist nach Kant die Form der reinen Selbstvorstellung des denkenden Subjekts. Es findet seinen Ausdruck im Satz:

“Ich bin”, der nicht als “Erfahrungssatz”, sondern als ein Grund a priori der Möglichkeit von Erfahrung aufzufassen sei. Kant versteht hier das “Ich bin” als reines Selbstbewußtsein. Es wurde bereits anhand der *Widerlegung des Idealismus*, der *Paralogismen* (B) sowie der *Reflexionen zum Idealismus* gezeigt, daß die Qualifizierung des “Ich bin” als das logische Denkprinzip der transzendentalen Apperzeption nicht sachgemäß ist. Zwar bezeichnet das “Ich bin” den Begriff des Selbstbewußtseins, der, weil der Akt psychischen Denkens die Existenz des Denkenden einschließt, jeder Erfahrung zukommt. Doch kann das “Ich bin” - obwohl mein Dasein aller Zeitbestimmung logisch vorgegeben ist - eben deswegen auch nicht als erfahrungsunabhängiges Selbstbewußtsein eines intellektuellen Daseins, durch das ich meine Existenz a priori begreife, ausgelegt werden.

Kant behauptet hier allerdings auch nicht, daß durch das “Ich bin” überhaupt etwas erkannt wird. Im “intellektuellen Bewußtseyn” erkennen wir uns weder als Erscheinung noch als Subjekt an sich. Der Satz: “Ich bin” sei daher auch kein “Erkenntnissatz”. Mit diesen Bestimmungen des intellektuellen Bewußtseins als der aller Erfahrung vorausliegenden Existenzgewißheit des Subjekts behält Kant also die in der *Kritik der reinen Vernunft* behauptete problematische Konzeption der vorkategorialen Existenz bei. In der *Reflexion* “Vom inneren Sinne” dient ihm die Vorführung dieser Konzeption zur Abgrenzung des Begriffs des reinen, intellektuellen Bewußtseins unseres Daseins vom Begriff des empirisch-phänomenalen Selbstbewußtseins, wobei er sich durch die grundsätzliche Ablehnung der Möglichkeit substantieller Selbsterkenntnis um Distanz zur cartesischen Metaphysik des rein denkenden Ich bemüht.

Nicht im intellektuellen Daseins-Bewußtsein, das weder eine Erkenntnis meiner selbst als Erscheinung noch als Ding an sich zulasse, sondern im empirischen Selbstbewußtsein realisiert sich die phänomenale Selbsterkenntnis. Empirisches Selbstbewußtsein bezeichnet die durch Selbstaffektion evozierte innere Erfahrung. Innere Erfahrung kommt zustande, wenn ich, wie Kant wenig spezifisch umschreibt, “die Vorstellungen äußerer Sinne in ein empirisches Bewußtseyn meines Zustandes bringe.” Kant legt hier großen Wert auf die Feststellung, daß es nicht die *äußere Affektion* ist, aufgrund derer ich mir meiner nur als Erscheinung bewußt bin. Grund der bloß phänomenalen Selbsterkenntnis ist die *Affektion meiner selbst*. Vermittels äußerer Affektion nehme ich durch spontane, regelgeleitete Tätigkeit des Verstandes die sinnlich gegebenen Gegenstände im Raum wahr. Richte ich mich bei solcher Verstandessynthesis auf mich selbst, indem ich das im äußeren Sinn Vorgestellte zeitlich bestimme, so werde ich mir durch Selbstaffektion im inneren Sinn meiner eigenen “Receptivität” bewußt und erkenne mich selbst als eine Erscheinung in der Zeit. In diesem Sinne werden Vorstellungen des äußeren Sinnes “in ein empirisches Bewußtseyn meines Zustandes” gebracht.

Für Kant folgt daraus, daß zeitlich bestimmtes Daseins-Bewußtsein im inneren Sinn ohne das empirisch Gegebene des äußeren Sinnes nicht möglich ist. Zwar drückt auch das “reine Ich bin” das Bewußtsein meines Daseins aus; mit dieser intellektuellen Existenzgewißheit ist der Kantischen Auffassung nach jedoch nicht die für die innere Erfahrung erforderliche Bestimmung meiner selbst in der Zeit verbunden. Empirisches Daseins-Bewußtsein wird im inneren Sinn hervorgebracht durch die zeitliche Bestimmung meiner selbst, wozu der äußere Sinn von Gegenständen im Raum affiziert werden muß.

In einem ersten Argumentationsschritt zeichnet Kant damit in groben Zügen die Struktur der durchzuführenden *Widerlegung des Idealismus* vor: Bewußtsein meines Daseins in der Zeit oder innere Erfahrung habe ich aufgrund der Affektion meiner selbst im inneren Sinn, dessen Erkenntnisinhalte als die materiale Bedingung der Möglichkeit von Selbstaffektion der äußere Sinn liefert. Diese Grundstruktur wird im weiteren detailliert expliziert. Kant setzt hierbei neu an mit der Ausdifferenzierung verschiedener Ich-Begriffe, die in terminologischer und zum Teil auch in inhaltlicher Hinsicht neu sind in seiner kritischen Philosophie. Zentral für die folgenden Überlegungen ist wie in den *Reflexionen zum Idealismus* neben diesen Bestimmungen des Selbstbewußtseins der Begriff zeitlichen Zugleichseins sowie die Lehre vom Bewußtsein a priori einer Relation zu Dingen außer mir. Gemäß Kant stellt die Kohärenz dieser Argumentationselemente die Realität des äußeren Sinnes unter Beweis.

Zugrunde liegt diesem Nachweis eine detaillierte Analyse des Begriffs der *Apperception*. Kant unterscheidet in der *Reflexion* “Vom inneren Sinne” die psychologische von der kosmologischen Apperzeption. Mit dem Begriff der psychologischen Apperzeption kennzeichnet er hier das reine oder transzendentale Selbstbewußtsein. Wie schon zuvor an einigen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* und in den *Reflexionen zum Idealismus*, so identifiziert er auch in diesem Entwurf die transzendentale Apperzeption nicht, wie zu erwarten wäre, mit dem reinen “Ich denke”, sondern mit dem Existenzbewußtsein des “Ich bin”. Als kosmologisch bezeichnet Kant die empirische *apperceptio percipientis* (bzw. *apperceptio percepti*), die das temporale Selbstbewußtsein des “ich war, ich bin, und ich werde seyn” ausdrückt. Den Darlegungen der *Reflexion* “Vom inneren Sinne” zufolge sind die *apperceptio percipientis* und die *apperceptio percepti* Typen des vom reinen Selbstbewußtsein grundsätzlich zu unterscheidenden empirischen Selbstbewußtseins. Während Kant in seiner Skizze die *apperceptio percepti* als das Bewußtsein des Wahrgenommenen nicht näher charakterisiert - denn dieses ist im gegenwärtigen Kontext nicht der zentrale Gegenstand der Erörterungen - führt er zur *apperceptio percipientis* als das Selbstbewußtsein des Wahrnehmenden eine Reihe weiterer Bestimmungen an.

Das kosmologische Selbstbewußtsein als die *apperceptio percipientis* sei das Bewußtsein meines Daseins der “Vergangenen der Gegenwärtigen und Künftigen

Zeit". Kant rechtfertigt sich nicht weiter über die Herkunft der subjektiven Zeitbegriffe der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Aus früheren Betrachtungen ist jedoch klar, daß sie von den objektiven Zeitmodi der Beharrlichkeit, der Folge und des Zugleichseins prinzipiell zu unterscheiden sind. Die kosmologische Apperzeption wird nun bestimmt als das Bewußtsein meines "Daseyns als Größe" in der Zeit. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als die subjektiven Zeitbegriffe werden hierbei zunächst allein dem empirischen Bewußtsein meiner Existenz und nicht den Gegenständen der äußeren Anschauung zugeschrieben. In einer dunklen Formulierung heißt es, daß das Existenzbewußtsein: "Ich bin" "allen Dingen [in der, D.H.] Bestimmung meines Daseyns als Größe gemein ist." Sofern ich von "Dingen" bestimmt oder affiziert werde, so wird man diesen fragmentarischen Satz in seinem Kontext interpretieren können, bin ich mir meines Daseins als einer Größe in der Zeit bewußt. Dieser "Größen"-Begriff des Daseins-Bewußtseins wird inhaltlich ausgefüllt durch die Zeitbegriffe der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, zum Beispiel indem ich mir retrospektiv oder prospektiv als ein in der Zeit existierendes Wesen bewußt werde. In diesem Bewußtsein betrachte ich mein Dasein aufgrund von zeitlicher Messung als quantitativ bestimmt.

Die "cosmologische apperception", mit der Kant die Selbstgewißheit zeitlich-fortdauernder Existenz in der Welt oder im *Kosmos* charakterisiert, ist also kein ursprünglich gegebenes, sondern ein durch sinnliche Affektion konstituiertes Bewußtsein. Nach Kant werden wir durch dieses vermittelte Selbstbewußtsein "in Verhältnis gegen andre Dinge die da sind waren und seyn werden" gesetzt. Erst aufgrund dieser Relation, die er auch hier als eine Relation a priori behauptet, erschließen sich uns die Zeitbestimmungen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und zwar indem wir nicht unsere eigene Existenz, sondern die Koexistenz oder das Zugleichsein von Gegenständen im Raum erkennen. Auch in "Vom inneren Sinne" führt Kant diesbezüglich das aus den *Reflexionen zum Idealismus* der Akademie-Ausgabe bekannte Argument an:

... das Zugleichseyn ist keine Bestimmung des Wirklichen in Ansehung des *percipientis* sondern des *percepti* weil das Zugleichseyn nur an dem vorgestellt wird was rückwärts eben so wohl als Vorwärts *percipirt* werden kan....

Zeitliches Zugleichsein, wodurch das Bewußtsein meiner vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Existenz offensichtlich anhand der Vorwärts-Rückwärts-Apprehension von Vorstellungen vermittelt wird, stelle ich also nicht aufgrund des inneren Sinnes allein vor, denn dieser unterliegt dem unumkehrbaren Nacheinander zeitlichen Verfließens. Erst aufgrund des Mannigfaltigen des äußeren Sinnes, dessen Zugleichsein ich durch die Methode der Vorwärts-Rückwärts-Apprehension erkenne, werde ich mir meines *cosmologischen* Daseins, meiner empirisch-zeitlichen Existenz in der Welt inne. In solcher Apprehension bin ich mir meines Daseins retrospektiv als in der vergangenen, präsentisch als in

der gegenwärtigen und prospektiv als in der zukünftigen Zeit bewußt. Dieses Bewußtsein, das nach Kant die kosmologische Apperzeption auszeichnet, ist nur möglich in Ansehung des *percepti* des äußeren Sinnes, weil die Selbstvorstellung des *recipientis* im inneren Sinn zeitlich irreversibel ist. Bewußtsein meines Daseins in der Zeit oder innere Erfahrung habe ich darum im inneren Sinn nur aufgrund des äußeren Sinnes, der zeitliches Zugleichsein und somit die Vorstellung meiner selbst gemäß subjektiven Zeitbestimmungen ermöglicht. Kant formuliert diesen Zusammenhang gleichsam als die Grundformel seiner *Widerlegung des Idealismus*:

Unmittelbar bin ich mir selbst nicht ein Gegenstand sondern nur der so einen Gegenstand warnimmt. Nur so fern ich Gegenstände in der Zeit *apprehendire* und zwar Gegenstände des Raumes bestime ich mein Daseyn in der Zeit ...

Kant gelangt hier von der Erkenntnis des Zugleichseins der Gegenstände im Raum zum Begriff der kosmologischen Apperzeption als Bewußtsein meines Daseins in der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeit. Die Wahrnehmung der Koexistenz des Mannigfaltigen des äußeren Sinnes durch das Verfahren der Vorwärts-Rückwärts-Apprehension impliziert, daß das Bewußtsein meines Daseins die jeweils vor und zurück apprehendierten Vorstellungen in der Zeit begleitet. Dabei entsprechen die in solcher Apprehension enthaltenen Zeitbestimmungen des "vorher - jetzt - nachher" den subjektiven Zeitbegriffen der Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft. Die durch Selbstaffektion hervorgerufene zeitliche Bestimmung meiner selbst kommt meinem "Dasein als einer Größe in der Zeit" also erst aufgrund der Erkenntnis des Zugleichseins von Dingen im Raum zu:

Die cosmologische apperception welche mein Daseyn als Große in der Zeit betrachtet setzt mich in Verhältnis gegen andre Dinge die da sind waren und seyn werden... . [Herv. v. Verfass.].

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als subjektive Zeitbestimmungen werden damit nicht mehr, wie noch bei der Charakterisierung der empirischen *apperception*, vom Daseins-Bewußtsein allein, sondern als dessen Bedingung der Möglichkeit nun von der Existenz der Gegenstände im Raum ausgesagt.

Der Ausdruck "cosmologische *apperception*" kennzeichnet insofern die Relation, in der das Ich zum Mannigfaltigen des äußeren Sinnes, also zur Welt steht. Diese Relation faßt Kant wie in den *Reflexionen zum Idealismus* als ein Bewußtsein a priori auf, das aller aktuellen Wahrnehmung im äußeren Sinn vorausgeht. Es sei das "Bewußtseyn unserer Receptivität" und werde im Raum als der Form des äußeren Sinnes a priori vorgestellt. Dieselben Schwierigkeiten, die sich in diesem Punkte bei der Interpretation der *Reflexionen zum Idealismus* ergaben, treten auch hier auf. Kant legt nicht dar, sondern versichert nur, daß ich mir meiner sinnlichen Passivität vor aller Erfahrung und damit der Existenz der

Außenwelt a priori bewußt sei. Zwar kann ich, so wird man an dieser Stelle einwenden müssen, den Raum in der formalen Anschauung a priori vorstellen, das zur Bestimmung meines Daseins in der Zeit erforderliche empirische Mannigfaltige des äußeren Sinnes ist in dieser Vorstellung jedoch nicht enthalten. Dennoch erklärt Kant, das Bewußtsein meines Daseins in der Zeit sei aufgrund der Relation a priori zu Dingen außer mir ein unmittelbares und ursprüngliches Bewußtsein meiner selbst als "Weltwesen".

Mit dem Begriff des "Weltwesens", der die "cosmologische apperception" näher kennzeichnet, knüpft Kant an das in den *Reflexionen zum Idealismus* eingeführte Bewußtsein meiner selbst als ein in der Welt existierendes Wesen an. Sofern ich von den Dingen in der Welt affiziert werde, bin ich selbst ein Teil der Welt und als denkendes Wesen von der Welt nicht *substantiell* - etwa als *res cogitans* - verschieden. Das Bewußtsein meines Daseins in der Zeit oder meine ursprüngliche Passivität spiegelt diese existentielle Grundverfassung wider. Offenkundig führt Kant anhand dieser Bestimmungen seine Descartes-Kritik aus früherer Zeit fort. Die Konzeption dieser Kritik, die in der *Reflexion "Vom inneren Sinne"* durch das Bewußtsein als Weltwesen einen Gegenbegriff zum Cartesischen Substanzen-Dualismus herausbildet, spielt im Kantischen Spätwerk ohnehin eine gewichtige Rolle. Mehrfach charakterisiert Kant im *Opus postumum* den Menschen als "Cosmopolita", als "Weltbewohner" oder auch als "das vernünftige Sinnwesen in der Welt" (AA XXI31). Außerdem heißt es dort:

Es ist eine Welt. - Der Idealism und transzendentale Egoism können die objektive Realität der Sinnenvorstellungen mithin die Erfahrung nicht aufgeben: denn es ist schlechthin einerlei zu sagen: es sind solche Gegenstände oder Ich bin ein Subjekt, dem der Zustand meiner Vorstellung eine solche gesetzmäßige Kette des Mannigfaltigen, was wir Erfahrung nennen, zuführt. (AA XXI53).

Weiter ist zu lesen:

Ich bin. - Es ist eine Welt außer mir (praeter me) im Raume und der Zeit und ich bin selbst ein Weltwesen: bin mir jenes Verhältniß bewußt, und der bewegenden Kräfte zu Empfindungen (Wahrnehmungen). - Ich der Mensch bin mir selbst ein äußeres Sinnenobject ein Theil der Welt. (AA XXI63).

Während dieser Gedanke des Subjekts als ein Ding in der Welt mit den schon geschilderten Argumentationen der *Reflexionen* in Übereinstimmung gebracht werden kann, lassen andere Überlegungen Kants im *Opus postumum* auf tiefgreifende Umänderungen seiner Egologie schließen. Ohne in eine Detailanalyse der im *Opus postumum* entwickelten Ich-Begriffe einzusteigen, ist ersichtlich, daß Kant dort die aus den Idealismus-Widerlegungen bekannte Konzeption des empirischen, in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtseins von früheren Darlegungen abweichend entwirft: "... die Welt: und der sein Daseyn a priori synthetisch bestimmende Mensch in der Welt." (AA XXI39). Eine solche synthetisch-apriorische Selbstbestimmung, deren Durchführung sich Kant an

dieser Stelle erspart, ist nach kritischer Lehre nicht möglich; sie widerspricht grundlegend der Kantischen Kritik der rationalen Psychologie, die solche metaphysische Erkenntnis der Seele behauptet. Die konzeptionelle Entwicklung hin zu diesem reinen synthetischen Bewußtsein eines "Weltwesens" scheint sich in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" anzubahnen. Allerdings erwägt Kant in dieser Argumentationsskizze gegen den metaphysischen Idealismus noch nicht die im *Opus postumum* entworfene Konzeption. Anders als in seinem geplanten Alterswerk bleibt hier das ursprüngliche und unmittelbare Bewußtsein als Weltwesen ein durch äußere Affektion vermitteltes Bewußtsein, auch wenn Kant meint, der Raum sei eine Art Bewußtsein a priori einer äußeren Relation. Dieser Konflikt zwischen dem reinen Bewußtsein unserer Rezeptivität und dem empirischen Selbstbewußtsein als kosmologische Apperzeption wird von ihm letztlich nicht gelöst - schon gar nicht durch die metaphysische Annahme einer synthetischen Bestimmung meines Daseins a priori.

Nachdem Kant im ersten Schritt seiner Argumentation in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" den generellen Zusammenhang zwischen dem Daseins-Bewußtsein im inneren Sinn und der Affektion des äußeren Sinnes umrissen hat, läßt sich nun auf der Grundlage des zweiten Schrittes seiner Argumentation ein erster Überblick über diese Erörterungen gewinnen. In diesem zweiten Schritt wird - wie gesehen - ausgehend von der Unterscheidung grundlegender Ich-Begriffe die komplexe Struktur der Konstitution des in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtseins dargelegt. Kant stellt der *psychologischen* transzentalen Apperzeption die empirische *apperceptio percipientis* bzw. *percepti* gegenüber. Die *apperceptio percipientis* ist das *cosmologische* Bewußtsein der zeitlichen Fortdauer meines Daseins in der Welt. Es konstituiert sich durch die zeitliche Bestimmung des äußeren Sinnes, indem ich das Zugleichsein von Gegenständen im Raum erkenne. Aufgrund der Affektion meiner selbst bin ich mir in dieser Erkenntnis sowohl meiner sinnlichen Passivität als auch meiner Existenz als "Weltwesen" bewußt. Diesem Bewußtsein soll das durch den Raum vorgestellte Bewußtsein a priori einer Relation zu Dingen außer mir entsprechen, es weist mich daher ursprünglich und unmittelbar als ein Teil der Welt aus. Letzteres hat Kant in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" allerdings nicht gezeigt. Um den metaphysischen Idealismus widerlegen zu können, muß er auf die Ausgangsvoraussetzung zurückgreifen, daß das Erkenntnismaterial des inneren Sinnes durch den äußeren Sinn dargeboten wird. Vor aller Erfahrung habe ich keine Gewißheit über die Existenz der Außenwelt, obgleich ich mir mit der Erfahrung anhebend meines Daseins in der Welt und somit meiner sinnlichen Rezeptivität bewußt bin.

Die Einzelargumente des in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtseins, der Zeitbestimmung des Zugleichseins sowie des Bewußtseins meiner ursprünglichen Passivität finden sich also in diesem Gedankengang, anders als in den *Reflexionen zum Idealismus*, zu einer - der Kantischen Intention nach - kohärenten

Argumentation verbunden. Wie in den älteren Entwürfen von Idealismus-Widerlegungen ist Kant sich jedoch auch in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" der Schwierigkeit bewußt, ein zusätzliches Argument dafür beibringen zu müssen, daß der äußere Sinn selbst bzw. das in ihm Vorgestellte nicht prinzipiell bloße Einbildung sein kann. Denn die Konstitution des empirischen Selbstbewußtseins im inneren Sinn könnte, so ein möglicher Einwand des metaphysischen Idealismus, auf einem lediglich fiktiven äußeren Sinn beruhen. Kant hält diesem Einwand seine Konzeption des Realismus des äußeren Sinnes entgegen: die Anschauung des Raumes selbst beweist, daß wirklich etwas außer mir existiert.

In den *Reflexionen zum Idealismus* bildete das Theorem der inhaltlichen Unbestimmtheit des inneren Sinnes den Hintergrund dieser Konzeption. Der innere Sinn produziert seine Vorstellungen nicht selbst, sondern bleibt in Ansehung seiner Erkenntnisinhalte auf den äußeren Sinn angewiesen. Kant hält auch in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" an dieser Grundansicht fest, ergänzt sie aber um den Gesichtspunkt, daß auch der äußere Sinn seine Vorstellungen nicht selbst oder durch die Einbildungskraft hervorbringt. Die Wirklichkeit des äußeren Sinnes bzw. die Außenweltrealität gründet damit in der Tatsache unseres Affiziertseins durch Gegenstände im Raum. Für Kant stellt dieser Sachverhalt das Grundproblem metaphysischer Erkenntnistheorien dar. Seiner Auffassung nach leiden Theorien wie der metaphysische Idealismus an dem Defizit, den Raum nicht als Anschauung a priori zu konzipieren. Der Raum aber kann dem transzentalen Idealismus gemäß vor aller Erfahrung ("ehe ein Object hineingesetzt wird") in der formalen Anschauung vorgestellt werden. Erfahrung von äußeren Dingen haben wir aufgrund dieser Vorstellungsfähigkeit jedoch nicht; nur die formalen Prinzipien als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung machen wir uns auf diese Weise bewußt. Die Realität des äußeren Sinnes ("der Idealist muß ihn läugnen") zu bestreiten, stellt sich somit als ein kontraintuitiver Einwand heraus, da wir den Begriff eines äußeren Sinnes nicht konzipieren könnten, wenn es einen äußeren Sinn realiter nicht gäbe, das heißt wenn wir keine Raumbestimmungen nicht als von reinen Zeitbestimmungen unterschieden vorzustellen in der Lage wären. Ist aber der äußere Sinn real, so werden wir von wirklichen äußeren Gegenständen affiziert, weil wir die empirischen Objekte unserer Erfahrung nicht a priori vorstellen können.

Einen weiteren möglichen Einwand des metaphysischen Idealismus gegen diese Argumentation erblickt Kant in dem Bedenken, der äußere Sinn könnte überhaupt vom inneren Sinn abgeleitet und eine "blos innere Bestimmung" unserer selbst sein. Diesem Einwand begegnet Kant zunächst mit dem bekannten Argument der *Widerlegung des Idealismus* (B): Der äußere Sinn kann keine Einbildung des inneren Sinnes sein oder aus diesem deduziert werden, weil im reinen Zeitfluß des inneren Sinnes ein im Wechsel meiner Zustände Beharrendes nicht anzutreffen ist. Die Gründe für diese Auffassung wurden bereits an früherer

Stelle ausführlich diskutiert. Auffällig ist hierbei, daß Kant das zentrale Argument seiner Idealismus-Widerlegung der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" fast nur beiläufig vorbringt. Galt es in der *Widerlegung* von 1787 noch als entscheidender Beweisgrund, so dient es in diesem späten Entwurf lediglich als eine zusätzliche Überlegung, die die Reduktion des äußeren auf den inneren Sinn ad absurdum führen soll. Unter dem gemeinsamen Oberbegriff "Sinnlichkeit" ist der äußere Sinn neben dem inneren Sinn eine eigenständige Quelle unserer Erkenntnis; in Ansehung des Materials unserer Erfahrung kann man ihn sogar als die grundlegende Quelle bezeichnen. Da wir den Raum als die Form des äußeren Sinnes in der reinen Anschauung a priori vorstellen, ist der äußere Sinn selbst weder irgendwie vom inneren Sinn abgeleitet noch ist er ein reines Produkt der Einbildungskraft: innerer und äußerer Sinn sind im epistemologischen Verständnis gleichursprünglich. Wären also äußere Vorstellungen im inneren Sinn bloß eingebildet, so müßten diese, was absurd wäre, als im Raum existierend gedacht werden. Äußere Vorstellungen würden damit einerseits dem inneren Sinn zugewiesen, andererseits würden sie ihm aber zugleich abgesprochen werden müssen, denn im inneren Sinn bestimme ich Gegenstände nur der Zeit nach:

Daß es also keine äußeren Sinn gebe sondern blos innerer Sinn und allenfalls noch Schlüsse aus den wirklichen Wahrnehmungen desselben auf etwas außer uns ist unmöglich weil sonst gegenstände des Inneren Sinnes (Vorstellungen) auch als im Raum müßten gedacht werden.

Die Konzeption des Realismus des äußeren Sinnes schließt damit die *Widerlegung des Idealismus* in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" ab. Aus Kantischer Sicht widerlegt sie die Behauptung des metaphysischen Idealismus, nur der innere Sinn sei real. Weil dem inneren Sinn ausschließlich die rezeptive Funktion der Zeitbestimmung zuzuschreiben ist, können wir die Wirklichkeit des äußeren Sinnes nicht leugnen; auch diesem kommt nur die passiv-sinnliche Funktion des Affiziertwerdens zu. Kants prinzipielle Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand erlaubt es hierbei nicht, dem inneren wie dem äußeren Sinn spontane Erkenntnisleistungen beizulegen. Spontaneität des Denkens gehört allein dem Verstand bzw. dem selbsttätigen Subjekt an, das hinsichtlich des Materials der Erkenntnis auf das in der Sinnlichkeit Gegebene angewiesen ist. Kant erkennt jedoch, daß der metaphysische Idealismus nicht schon durch diesen Nachweis des internen Zusammenhangs zwischen innerem und äußeren Sinn widerlegt ist, obgleich dieser Zusammenhang eine Basis des Beweises der Außenweltexistenz darstellt.

Ausgangspunkt der *Widerlegung des Idealismus*, wie Kant sie in diesem späten Entwurf skizziert, ist das in der Zeit bestimmte Daseins-Bewußtsein. Die Versuche Kants, diesem empirischen Bewußtsein ein intellektuelles Bewußtsein meines Daseins zur Seite zu stellen, scheitern jedoch, weil ein reines "Ich bin"-

Bewußtsein letztlich nur als ein über die kritische Erkenntnisbegrenzung hinausgehender, metaphysischer Ich-Begriff anzusetzen wäre. Gelungen ist dagegen der Nachweis, daß ein notwendiger, konstitutiver Zusammenhang besteht zwischen dem Bewußtsein unseres Daseins im inneren Sinn und dem sinnlich Gegebenen des äußeren Sinnes. Existenz-Gewißheit ist kein *a priori* gegebenes Bewußtsein unseres Daseins, sondern durch die Affektion des äußeren Sinnes empirisch vermittelt. Indem wir die Gegenstände des äußeren Sinnes in der Zeit bestimmen, bestimmen wir im inneren Sinn unser eigenes Dasein durch Selbstaffektion. Die Struktur der Affektion unserer selbst involviert dabei einerseits das spontan tätige reine "Ich denke" als das Bestimmende sowie andererseits unsere sinnliche Rezeptivität des Bestimmtwerdens. Resultat solcher Selbstbestimmung ist das phänomenale Bewußtsein unseres Daseins in der Zeit und in der Welt. In Abhebung von der transzentalen Apperzeption kennzeichnet Kant dieses Bewußtsein in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" als die kosmologische *apperceptio percipientis*. Die Struktur dieses konstituierten Selbstbewußtseins ist rein zeitlich-biographisch und eröffnet sich uns durch die Erkenntnis im Raum koexistierender Gegenstände.

Kant deutet den Zusammenhang, der zwischen dem Bewußtsein unserer selbst im inneren Sinn und dem Mannigfaltigen des äußeren Sinnes besteht, als eine Relation *a priori* von Ich und Welt, die sich in der Raumanschauung *a priori* vorstellen und uns unserer ursprünglichen Passivität bewußt werden lasse. Mit dem Bewußtsein *a priori* unserer Rezeptivität bzw. unserer Existenz als eines "Weltwesens" scheint er dem Vorwurf entgehen zu wollen, die Konstitution des Daseins-Bewußtseins sei in seiner Theorie ein Erkenntnisprozeß, der vom denkenden Subjekt aufgrund von äußerer Erfahrung stets von neuem tätig vollzogen werden müsse. Sicherlich entgeht Kant diesem Vorwurf durch die Konzeption des Bewußtseins *a priori* einer Relation zu Dingen außer uns. Doch wird man, wie oben geschehen, diese Konzeption ihrerseits kritisieren müssen, weil das Bewußtsein meines Daseins aufgrund des epistemologischen Zusammenhangs von innerem und äußerem Sinn empirisch vermittelt ist und sich nicht *a priori* konstituiert.

Dieser von Kant entwickelte Zusammenhang zwischen innerer und äußerer Erfahrung oder zwischen innerem und äußerem Sinn ist daher zu verstehen als die mit der Erfahrung anhebende Konstitution des Bewußtseins meines Daseins in der Zeit. Eine offensichtlich entscheidende Rolle nimmt hierbei die Erkenntnis des Zugleichseins oder der Koexistenz von Gegenständen im Raum ein. In den Raum-Zeitbestimmungen des Zugleichseins und der Koexistenz spricht sich gleichsam das formal-anschauliche Charakteristikum des Daseins einer Welt außer mir aus, in der ich existiere und von der ich im Bewußtsein meines Daseins affiziert sein muß. Das Bewußtsein meines in der Zeit bestimmten Daseins ist daher das Bewußtsein meiner ursprünglichen Passivität als ein in der Welt existierendes

Wesen. Da ich das Bewußtsein meines Daseins in der Zeit sinnvollerweise nicht bestreiten kann, wird Kant darum beanspruchen dürfen, den metaphysischen Idealismus widerlegt zu haben. - Im folgenden Rückblick auf die durchgeführten Untersuchungen wird allerdings zu fragen sein, ob Kants *Widerlegung des Idealismus* angesichts ihrer Prämisse des empirischen Ursprungs allen Erkenntnismaterials letztlich befriedigt.

Schlußbetrachtung und Ausblick

Kants Auseinandersetzung mit dem Problem des metaphysischen Idealismus hat ihre philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen in den Idealismus- und Egoismus-Widerlegungen der Schulphilosophie; diese Widerlegungen sind Vorläufer der Kantischen Idealismus-Kritik. Dabei blickt schon die Schulphilosophie auf eine ebenso facettenreiche wie verworrene Begriffsgeschichte des Idealismus und Egoismus zurück, deren Ausgangspunkt der cartesische Substanzen-Dualismus ist. So bildet der ontologische Dualismus von "res cogitans" und "res extensa" den Hintergrund der empiristischen Diskussion um die Erkenntnis primärer und sekundärer Qualitäten bei Locke und der sich hieran anschließenden idealistischen Kritik Berkeleys, was bis zu Wolff fortwirkt. Für Wolff ist die Widerlegung des Idealismus und Egoismus von großer Bedeutung, weil das Bestreiten der Existenz anderer Dinge außer mir wider vernunftmäßigen Überzeugungen sei. Nach Wolffscher Auffassung sind Descartes und seine Anhänger sowie Berkeley Vertreter dieser Theorien; unter Voraussetzung Leibnizscher Lehren sucht er sie in zahlreichen Argumentationen sowohl seines deutschen als auch lateinischen Werkes zu widerlegen. Wie zu sehen war, führt vor allem auch Crusius Idealismus- bzw. Egoismus-Widerlegungen durch und instrumentalisiert diese zugleich als eine grundsätzliche Kritik an Wolff, den er durch den Idealismus-Vorwurf philosophisch zu diffamieren versucht. Denn Idealismus und Egoismus stellen in der Schulphilosophie kontrovers diskutierte Lehren dar, die nicht nur allgemein abgelehnt werden, weil sie "Torheiten" seien, sondern weil ihnen darüber hinaus vorgeworfen wird, Freiheit und Religion zu bedrohen. - Um so erstaunlicher ist es, daß Kant seine eigene Theorie transzentaler *Idealismus* nennt, denn wegen dieser historisch vorgeprägten Idealismus-Feindlichkeit mußte er mit der grundsätzlichen Ablehnung seiner Lehre rechnen.

Solche Charakteristika schulphilosophischer Idealismus-Kritik finden sich trotz grundlegender Unterschiede in Kants Auseinandersetzung mit dem

Idealismus zum Teil wieder. Zum einen arbeitet Kant seine Kritik am metaphysischen Idealismus, den er wie die Schulphilosophie mit den Lehren Descartes' und Berkeleys identifiziert, im *vierten Paralogismus* (A) bzw. in der *Widerlegung des Idealismus* (B) systematisch aus; anders als die Schulphilosophie trägt er diese Kritik in seinem Werk sogar in Form selbständiger Lehrstücke vor. Die Bezeichnung *Widerlegung des Idealismus* entlehnt Kant dabei der schulphilosophischen Begrifflichkeit; auch wenn ihm Wolffs oder Crusius' Beweise selbst bekannt waren, übernimmt er doch nicht ihre Argumentationen. Zum anderen konnten die Untersuchungen zeigen, daß auch für Kant das Idealismus-Problem von zentraler philosophischer Bedeutung ist, nicht zuletzt weil ihm Kritiker - ähnlich wie Crusius Wolff - vorwerfen, selbst ein Vertreter des metaphysischen Idealismus zu sein. Im Gegensatz zur Schulphilosophie, deren Idealismus-Kritik auf metaphysisch-theologischen Argumenten aufbaut, entwickelt Kant in seiner kritischen Philosophie aber weitaus differenziertere Idealismus-Begriffe als jene. Mit der Widerlegung dieser Idealismus-Konzeptionen strebt er auch die Lösung grundsätzlicher epistemologischer Probleme an.

Kants Idealismus-Kritik in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ist zugleich Metaphysik-Kritik. Hier stellt Kant seine Idealismus-Widerlegung, die in erster Linie gegen Descartes gerichtet ist, in Form eines *Paralogismus* dar. Die formale Bestimmung dieser Kritik als Fehlschluß der reinen Seelenmetaphysik reicht zur Widerlegung des metaphysischen Idealismus allein nicht aus. Daher bemüht sich Kant, den skeptischen Idealismus Descartes' durch rein inhaltliche Gründe zu widerlegen. Zwar zeigt er, daß innere wie äußere Wahrnehmung unmittelbar ist, den cartesischen Außenweltskeptizismus hat er damit aber nur insofern widerlegt, als dieser die Mittelbarkeit äußerer Wahrnehmung und daraus folgend die Ungewißheit der Existenz der Gegenstände im Raum außer mir behauptet. Nicht bewiesen wird von Kant, daß der Ursprung der Vorstellungen äußerer Gegenstände nicht in mir, sondern außer mir ist, äußere Gegenstände also keine bloßen Einbildungen sind.

Auch die idealtypische Gegenüberstellung der Lehren des transzentalen Idealismus und empirischen Realismus mit dem transzentalen Realismus und empirischen Idealismus wird man nicht als einen solchen Beweis ansehen können. Gleichwohl stellt diese Systematisierung die vollständige Disjunktion des transzentalen Idealismus und transzentalen Realismus heraus; die Wahrheit des transzentalen Idealismus, der als Lehrbegriff neu ist gegenüber den in der Schulphilosophie kritisierten Idealismus-Konzeptionen, impliziert demnach die Falschheit des transzentalen Realismus und umgekehrt. Problemreich ist hierbei Kants These, der empirische Idealismus sei eine Folgerung aus dem transzentalen Realismus. Betrachtet man den von Kant zugrunde gelegten historischen Kontext dieser Lehren, nämlich die Theorie Newtons als

transzentalen Realismus und Descartes' empirischen Idealismus, so wird man diese Folgerung, die, wie Kant weiß, Newton nicht zog, kaum nachvollziehen können. Denn die Lehre von der transzentalen Realität des absoluten Raumes und der absoluten Zeit schließt nicht notwendigerweise die bloß ideale Existenz der Außenwelt ein, wie Newton beweist, der kein Idealist ist.

Berücksichtigt werden sollte allerdings, daß diese Gegenüberstellung sich ausschließender Lehrbegriffe idealtypisch ist. Denn die Benennung ihrer Vertreter erspart sich Kant fast völlig. Ohnehin ist Kants Auseinandersetzung mit den originären Theorien Descartes, Berkeleys oder etwa Newtons im *vierten Paralogismus* wie auch in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* wenig eingehend. Von einer immanenten Widerlegung des skeptischen, dogmatischen oder empirischen Idealismus im *vierten Paralogismus* kann daher kaum die Rede sein. Dies ist auch nicht Kants vorrangiges Anliegen, da es ihm im *Paralogismus* der reinen Vernunft um eine grundsätzliche Kritik des Erkenntnisanspruchs der rationalen Seelenmetaphysik geht. Diese Kritik, die im *vierten Paralogismus* Descartes und wohl auch Berkeley zu ihren - idealtypischen - Gegnern macht, kommt ohne die Argumente des transzentalen Idealismus nicht aus. Die Widerlegung des metaphysischen Idealismus in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ist darum letztlich nur gültig unter Voraussetzung des transzentalen Idealismus - vollends befriedigen kann dieser Lösungsansatz des Idealismus-Problems daher nicht.

Kant ist sich dieser Unzulänglichkeiten offenkundig bewußt und ändert seine Argumentation in der *Widerlegung des Idealismus* (B) grundlegend. Ursache dieser Umänderung ist zunächst die Kritik vor allem von Feder am *vierten Paralogismus* und die von diesem behauptete Identität des transzentalen mit dem Berkeleyschen Idealismus. Es erwies sich, daß der Streit Kants mit Feder um den Idealismus einen weitaus größeren Raum einnimmt als in der Literatur bislang dargelegt wurde. Dieser Streit dokumentiert die eminente Bedeutung, die sowohl Kant wie überhaupt die Philosophie seiner Zeit dem Idealismus-Problem beimißt. Kant ist hierbei philosophiegeschichtlich der erste, der insbesondere in den *Prolegomena* sowie in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* über eine differenzierte Konzeption verschiedener Idealismus-Begriffe verfügt. Grundzug dieser Konzeption ist die Unterscheidung seines transzentalen Idealismus vom skeptischen bzw. problematischen Idealismus Descartes' und dogmatischen Idealismus Berkeleys, die nach Kant als Typen des materialen Idealismus in der metaphysischen Tradition des *eleatischen* Idealismus stehen. Obwohl Kant seinen kritischen Idealismus vom metaphysischen Idealismus, dessen Schilderung auch in der *Widerlegung des Idealismus* (B) die Lehren Descartes' und Berkeleys philosophiegeschichtlich letztlich wohl nicht authentisch darstellt, scharf abgrenzt, ist seine diesbezügliche Terminologie insgesamt doch nicht streng.

Da es Kant vor dem Hintergrund der transzendentalen Ästhetik nicht gelingt, die Falschheit des dogmatischen Idealismus im Zuge seiner Kritik des Newtonschen Raumbegriffs zu erweisen, muß neben Descartes' auch Berkeleys Lehre als Gegenstand der *Widerlegung des Idealismus* (B) angesehen werden. Der Beweis der Existenz der Außenwelt, der das Postulat der Wirklichkeit voraussetzt, nimmt dabei seinen argumentativen Ausgang vom Bewußtsein meines Daseins in der Zeit. In einer Detailanalyse der in der *Widerlegung des Idealismus* angesetzten Selbstbewußtseins-Begriffe konnte dargelegt werden, inwiefern dieses empirische Selbstbewußtsein als innere Erfahrung unbestreitbar ist. Es stellte sich heraus, daß das in der transzendentalen Kategorien-Deduktion eingeführte intellektuelle Daseins-Bewußtsein von Kant nicht bewiesen wird. Im inneren Sinn sind wir uns unseres Daseins in der Zeit nur empirisch und nicht a priori bewußt.

Konstituitionsbedingung dieser unbestreitbaren Daseins-Gewißheit ist, wie sich ergab, ein Beharrliches der Anschauung, auf das ich den im inneren Sinn beobachtbaren Vorstellungswechsel beziehen muß, um mein Dasein zeitlich bestimmen zu können. Nicht ohne weiteres klar ist, warum dieses Beharrliche allein im äußeren und nicht auch im inneren Sinn angetroffen werden kann. Wie die ausführliche Erörterung der Kantischen Theorie der Zeit erwies, kann die Wirklichkeit der Außenwelt durch die Lehre von den reinen Zeitmodi allein nicht bewiesen werden, da etwa die Zeitbestimmung der Beharrlichkeit nicht a priori die empirische Realität der Gegenstände des äußeren Sinnes impliziert. Kants *Widerlegung des Idealismus* erfordert unter Heranziehung der Theorie der Selbstauffektion wesentlich die Berücksichtigung der neuen Konzeption des inneren und äußeren Sinnes der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Die Neubestimmung des Verhältnisses von innerem und äußerem Sinn expliziert, daß die Vorstellungsinhalte des inneren Sinnes aus dem äußeren Sinn stammen müssen, weil der innere Sinn passiv und zu spontanen Synthesisleistungen des Denkens, was vor allem die Theorie der Selbstauffektion verdeutlicht, nicht in der Lage ist. Der *Stoff* der äußeren Wahrnehmung ist so Bedingung der Zeitbestimmung im inneren Sinn. Denn die Synthesis von Vorstellungen, durch deren Wechsel im inneren Sinn ich mir meines Daseins in der Zeit bewußt bin, ist als Synthesis an Inhalt leerer Vorstellungen unmöglich und auf die "Materie" des äußeren Sinnes angewiesen. Die Gegenstände im Raum, deren Grundlage für Kant die Materie ist, nehme ich darum wie mein Dasein in der Zeit unmittelbar wahr.

Es ist diese neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes, die Kant in der *Widerlegung des Idealismus* zwar nicht explizit ausführt, auf die er aber, was in den *Reflexionen zum Idealismus* deutlicher hervortritt, seinen Beweis der Außenwellexistenz aufbaut. Wie insbesondere in der zweiten Fassung der transzendentalen Kategorien-Deduktion zu sehen ist, ist objektive Erkenntnis allein möglich aufgrund spontaner Synthesis des denkend-anschauenden Subjekts, das sich in dieser durch sinnliche Affektion veranlaßten Denktätigkeit der

Synthesis als identisches weiß, nicht aber zu einer reinen Erkenntnis seiner selbst kommt. Die Passivität unserer Sinnlichkeit schließt es dabei aus, daß wir die Gegenstände unserer Erfahrung wie ein denkbarer göttlicher Verstand intuitiv hervorbringen, auch wenn passive Sinnlichkeit und spontanes Denken Vermögen ein und desselben Subjekts sind. Mit dieser spezifischen Bestimmung des Unterschiedes von Sinnlichkeit und Verstand oder Rezeptivität der Anschauung und Spontaneität des Denkens entwickelt Kant ein Argument, dem sich der metaphysische Idealismus kaum entziehen kann. Denn das Bewußtsein des Daseins in der Zeit kann weder der problematische noch der dogmatische Idealismus bestreiten. Da er empirisches Selbstbewußtsein zugesteht, kommt er nicht umhin, auch die Bedingungen dieses Selbstbewußtseins zu akzeptieren; empirisches Selbstbewußtsein aber ist nach Kant nicht möglich unabhängig von der Wahrnehmung des Wechsels von Vorstellungen, deren Inhalte nicht der innere Sinn produziert, sondern der äußere Sinn allererst darbietet.

Diese Bestimmungen entwickelt Kant in den *Reflexionen zum Idealismus* weiter. Auch hier sind es zunächst äußere Gründe, nämlich die Kritiken Eberhards, des *Aenesidemus*-Autors sowie wahrscheinlich Tiedemanns, die ihn zu neuen Entwürfen von Idealismus-Widerlegungen bewegen. Im Gegensatz zur *Widerlegung des Idealismus* (B) konzipiert Kant seine Argumente nun *explizit* vor dem Hintergrund der neuen Theorie des inneren und äußeren Sinnes. Das Argument des Beharrlichen der Zeitbestimmung spielt hier keine entscheidende Rolle mehr. Vielmehr skizziert Kant seine Idealismus-Widerlegungen in den *Reflexionen* weitgehend unabhängig hiervon im Ausgang vom Bewußtsein meiner ursprünglichen Passivität. Dieses Bewußtsein ist Teilbestimmung des Bewußtseins meines Daseins in der Zeit, das der späte Kant wie das Bewußtsein einer Relation zu Dingen außer mir variantenreich, aber doch vergeblich auch als ein Bewußtsein *a priori* zu beweisen versucht.

Ein völlig neues Argument innerhalb der Kantischen Auseinandersetzung mit dem Problem des metaphysischen Idealismus ist das Argument des Zugleichseins. Kant zeigt, daß die Zeitbestimmung des Zugleichseins die Raumvorstellung impliziert, die Koexistenz beharrlicher Gegenstände also nicht aufgrund des inneren Sinnes, in dem unsere Vorstellungen in der Zeit verfließen, sondern nur aufgrund des äußeren Sinnes erkannt wird. Wie die Konzeption des Realismus des äußeren Sinnes, wonach der äußere nicht aus dem inneren Sinn abgeleitet werden kann und mithin ursprüngliche und unabdingbare Quelle unserer Erkenntnisse ist, setzt auch dieses Argument die neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes voraus. Denn nach Kant läßt sich die materiale Abhängigkeit des inneren vom äußeren Sinn als erkenntnistheoretisches Faktum nicht deduzieren. Das heißt das Bewußtsein meiner ursprünglichen Passivität, die Implikation von Zugleichsein und Raumvorstellung sowie die Realität des äußeren Sinnes beweisen für sich noch nicht die Existenz der Außenwelt.

Abschließend bringt Kant diese Einzelüberlegungen in der *Reflexion* "Vom inneren Sinne" in einen engeren Zusammenhang. Er kennzeichnet das sich seiner ursprünglichen Passivität und seines Daseins in der Zeit bewußte Subjekt als "Weltwesen". Im Begriff des "Weltwesens" bin ich mir meiner als in der Welt existierend bewußt. Dieses empirische Bewußtsein wird nach Kant vermittelt durch die Affektion des äußeren Sinnes und die Bestimmung des zeitlichen Zugleichseins der Gegenstände im Raum, durch die ich affiziert werde. Auch wenn Kant in dieser Argumentation metaphysische Bestimmungen wie das Bewußtsein a priori meiner Rezeptivität oder das Bewußtsein a priori eines "Weltwesens" erwägt, ist doch die erkenntnistheoretische Kohärenz des inneren und äußeren Sinnes der entscheidende Beweisgrund für seine Lösung des Idealismus-Problems.

Nimmt man die hier im entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang betrachteten verschiedenen Ansätze Kants der Lösung des Problems des metaphysischen Idealismus insgesamt in den Blick, so mag man den Beweis der Außenweltextenz, wie ihn Kant in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* durchführt und in den *Reflexionen zum Idealismus* weiterentwickelt, letztlich für unbefriedigend halten. Es könnte kritisiert werden, daß die verschiedenen Idealismus-Widerlegungen Kants das im äußeren Sinn Gegebene als Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins meines Daseins in der Zeit unbegründet voraussetzen; die Existenz dieses Gegebenen, also die Realität der Außenwelt, aber sollte doch gerade bewiesen werden. Dieser mögliche Einwand läßt sich trotz der zahlreichen Probleme, die - worauf in dieser Untersuchung ausführlich eingegangen wurde - mit den Kantischen Argumentationen einhergehen, wohl entkräften. Kant setzt die Existenz der Außenwelt nicht voraus, um sie alsdann als Bedingung innerer Erfahrung zu erweisen. Anhand der kritischen Verhältnisbestimmung von innerem und äußerem Sinn zeigt er lediglich auf, daß die Inhalte unserer Vorstellungen nicht vom denkenden Ich oder vom inneren Sinn produziert sein können, sondern - legt man das Postulat der Wirklichkeit zugrunde - aus dem äußeren Sinn stammen müssen. Dabei ist es vor dem metaphysikkritischen Hintergrund seiner Theorie der Erkenntnis nicht das Ziel, den *Stoff* unserer Erfahrung überhaupt irgendwie a priori zu deduzieren. Dies ist nach Kant unmöglich, weil uns die Gegenstände der Erkenntnis sinnlich gegeben sind. Auch der - transzendentale - Realismus wird dieses epistemologische Faktum zugeben müssen, da auch er vom sinnlichen Gegebensein der Gegenstände der Erfahrung ausgeht; der problematische und dogmatische Idealismus kann dieses Faktum ohnehin nur bestreiten unter Voraussetzung seiner eigenen unbewiesenen metaphysischen Konzeption.

Anhand des Aufweises der Konstitutionsbedingungen und Implikate des in der Zeit bestimmten Daseins-Bewußtseins sowie der auf dem Unterschied von Spontaneität des Denkens und Rezeptivität der Sinnlichkeit beruhenden

Verhältnisbestimmung von innerem und äußerem Sinn legt Kant damit eine wenn auch nicht in allen Teilen befriedigende, so doch aber durchaus überzeugende, ja plausible Lösung des Problems des metaphysischen Idealismus vor, die in ihrem Kern wohl nur durch die grundsätzliche Ablehnung seiner Theorie der kritischen Erkenntnisbegrenzung für unzureichend befunden werden kann. Im Anschluß an Kant findet dabei das Idealismus-Problem noch im deutschen Idealismus viel Aufmerksamkeit, was kurz betrachtet werden soll.

So wird der hier skizzierte Einwand, wonach Kants Idealismus-Kritik die Existenz der Außenwelt unbegründet voraussetzt, zum Beispiel von Fichte - möglicherweise mit direktem Bezug auf die *Widerlegung des Idealismus* (B) - erhoben. In der *Grundlage des Naturrechts* (1796) erklärt er, daß

... die Philosophen von jeher ihre Beweise für die Realität einer Welt ausser uns aus der Einwirkung derselben auf uns geführet haben; ein Beweis der freilich voraussetzt, was erwiesen werden soll, der aber dem gemeinen Menschenverstande sich anschmiegt, weil er derselbe ist, den er sich selbst führt.

Nach Ansicht des frühen Fichte entsteht ein "nothwendiger Zweifel über das Vorhandenseyn der Dinge ausser uns" durch die bloß einseitige Betrachtung der "Thätigkeit des Vorstellens" als theoretischen Erkennens. Der transzendentale Idealist, womit Fichte an dieser Stelle weniger Kant als sich selbst meint, überwinde diese Einseitigkeit und erkenne die praktische und theoretische Tätigkeit des Ich als "Thätigkeit überhaupt" und somit, "daß das ganze System der Objekte für das Ich durch das Ich selbst hervorgebracht seyn müsse."

Unter Voraussetzung der Prinzipien der Wissenschaftslehre, die hier nicht im einzelnen zu erörtern sind, bestimmt Fichte in der *Grundlage des Naturrechts* vor dem Hintergrund des Problems der menschlichen Freiheit den "Charakter des Vernunftwesens" als freie, in sich zurückgehende "Thätigkeit" des praktischen Ich. Das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseins sei das praktische Ich, weil sich das Ich nur im Wollen seiner unmittelbar inne werde; nur aufgrund seines praktischen Wollens nehme das Ich die Welt und sich als "Intelligenz" wahr:

Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran geheftet.

Der "dogmatische Idealist" blende wie der "spekulative Philosoph" das praktische Vermögen zugunsten des theoretischen aus. So gehe der dogmatische Idealismus davon aus, daß das vom praktischen Wollen abgesonderte theoretische Erkennen sich selbst begründet, das Bestreiten oder der Zweifel an der Existenz der Außenwelt sich also auch im praktischen Handeln durchhalten läßt. Dies aber sei unmöglich, was die Reflexion des dogmatischen Idealisten auf seine eigene praktische Tätigkeit evident mache:

Es hat keinen Idealisten gegeben, der seine Zweifel oder vermeinte Gewißheit bis auf sein Handeln ausgedehnt hätte, und es kann keinen geben; denn dann könnte er

gar nicht handeln, aber dann könnte er auch nicht leben.

Für Fichte lässt sich, wodurch der “Idealismus” offenbar widerlegt werden soll, die “Ueberzeugung vom Dasein einer Welt ausser uns” philosophisch deduzieren, und zwar indem gezeigt wird, daß das freie, selbsttätige praktische Ich die Außenwelt als ein es selbst Beschränkendes setzt. Die Außenwelt werde durch das tätige Ich aber nicht produziert, sondern aus der Sphäre des praktischen Ich ausgeschlossen und mithin gesetzt. Sie sei das vom praktischen Ich unabhängige “System der Objekte”. Anders als der gemeine Menschenverstand begründet nach Fichte der transzendentale Philosoph die Existenz der Außenwelt durch das Ich und schreibt ihr nicht wie jener eine unabhängige Existenz zu. Denn im transzentalen Idealismus sei die Sinnenwelt die “Grenze” des Ich und die Gewißheit der Außenweltextenz die Bedingung des Selbstbewußtseins des praktischen Ich:

Weil das Ich sich im Selbstbewußtseyn nur praktisch setzen kann, überhaupt aber nichts, denn ein endliches, setzen kann, mithin zugleich eine Grenze seiner praktischen Thätigkeit setzen muß, darum muß es eine Welt ausser sich setzen.

Obwohl auch Kant die Außenwelt oder äußere Erfahrung als Bedingung des - empirischen - Selbstbewußtseins auslegt, ist doch nach seinem transzentalen Idealismus die Begründung der Außenwelt-Gewißheit aus einem reinen Tätigsein des Ich nicht möglich. Wie zu sehen war, lässt sich gemäß Kant das Dasein äußerer Gegenstände allein durch die erkenntnikritische Verhältnisbestimmung von innerem und äußerem Sinn beweisen; aus dem Selbstbewußtsein des spontanen, rein tätigen Ich kann seiner Auffassung gemäß die Außenwelt nicht deduziert werden. Dies beansprucht Fichte, der in der *Grundlage des Naturrechts* Kants Auseinandersetzung mit dem Idealismus gewissermaßen fortsetzt, zeigen zu können.

Fichte bleibt bei der Deduktion der Existenzgewißheit äußerer Gegenstände nicht stehen. Über die Existenz der Außenwelt hinaus sucht er durch die Uminterpretation der Kantschen Lehre von der Selbstaffektion auch die leibliche Verfassung des praktischen Ich zu begründen. Demnach ist die durch die transzendentale Synthesis der *produktiven* Einbildungskraft gezogene Raumlinie nicht wie in der transzentalen Kategorien-Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* (B) bloßes Bild der Zeit, sondern ihre Konstruktion sei das “ursprüngliche Schema der Thätigkeit [sic. des praktischen Ich] überhaupt” und begründe die “reine Ausdehnung”, Raum und Zeit; die konstruierte “ursprüngliche Linie” setze nicht den Raum, sondern der Raum setze die durch das tätige Ich konstruierte oder produzierte ideale Linie voraus. In solchem “Produciren” finde das Ich in der räumlichen Ausdehnung seine Grenze, durch die es bestimmt werde. Da sich das Ich, das Fichte auch Person nennt, als mit seinem Produkt im Raume “fortdauernd” setzen muß, setzt es eine Sphäre “als ein im Raume ausgedehnter,

und seinen Raum erfüllender beschränkter Körper". Der so deduzierte, im Raum fort dauernde Leib sei Grund der Identität und Persönlichkeit, also in dieser Hinsicht der Individualität des Ich.

Ohne die Kantische Lehre von der Selbstaffektion ihrer hier nur grob umrissenen metaphysischen Umdeutung durch Fichte im einzelnen gegenüber zu stellen, fallen grundsätzliche Unvereinbarkeiten zwischen Kants Theorie und Fichtes Uminterpretation deutlich ins Auge. Wie an früherer Stelle dargelegt wurde, ist es in der Lehre von der Selbstaffektion nicht Kants Ziel, die "reine Ausdehnung" oder den leiblichen Körper des denkend-anschauenden Subjekts zu deduzieren. Auch ist nach Kant nicht der eigene Leib, sondern die reine Synthesis der transzentalen Apperzeption der Grund personaler Identität des Ich. Fichtes Uminterpretation der Lehre von der Selbstaffektion weicht insofern von Kants Anliegen des Beweises der objektiven Gültigkeit der Kategorien in der transzentalen Deduktion grundlegend ab. Dies gilt im Kontext des Idealismus-Themas in der *Grundlage des Naturrechts* in gleichem Maße für die Begründung von Intersubjektivität, in der sich das Selbstbewußtsein des Ich erst beschließe - ein Problem, das sich Kant so nicht stellte.

Ohnehin ist Fichtes Auseinandersetzung mit dem Idealismus-Thema vor dem Problemhorizont des deutschen Idealismus zu sehen, der sich Kant noch nicht eröffnet. Deutlich wird dies in der *Ersten Einleitung* (1797/98). Indem Fichte hier nach der theoretischen Erklärung der Möglichkeit der Vorstellungen des Ich von anderem fragt, bestimmt er den Idealismus und Dogmatismus als die einzigen möglichen philosophischen Systeme:

Es sind, wovon man durch das Gegenwärtige eben überzeugt werden sollte, nur diese beiden philosophischen Systeme möglich. Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen Producte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren, Producte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich.

Obwohl keines der beiden Systeme das andere direkt widerlegen könne, habe der Idealismus, der das freie, selbständige Ich als Grund aller unserer Vorstellungen ansieht, vor dem Dogmatismus, der das Ding an sich als unabhängigen Gegenstand außer uns zum Grund selbst der Vorstellung des Ich macht, doch den Vorzug, die Realität der Dinge an sich nicht wie der Dogmatismus voraussetzen zu müssen. Zudem könne der Idealismus die "freihandelnde Intelligenz", deren Eigenständigkeit der Dogmatismus bestreitet, als Faktum des Bewußtseins nachweisen. Diesen Gegensatz zwischen Idealismus und Dogmatismus, der noch in der gegenwärtigen philosophischen Debatte um den Realismus und die Möglichkeit einer Subjektivitätstheorie auftritt und insofern aktuell ist, deutet Fichte als theoretisch unentscheidbaren Streit,

... ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt,

der Selbständigkeit des Dinges, die des Ich aufgeopfert werden solle.

Ähnlich wie Kant das Verhältnis von transzendentalem Idealismus und transzendentalem Realismus als eine vollständige Disjunktion bestimmt, sieht auch Fichte den Idealismus und den Dogmatismus als unvereinbare philosophische Systeme an. Allerdings entsprechen die Lehren des Realismus und Dogmatismus einander nicht. Denn ein eigenständiges philosophisches System des Realismus lehnt Fichte ab, da der Realismus durch den Idealismus überhaupt begründet und „abgeleitet“ werde. Daß die Dinge außer uns real sind, bestreitet der Idealismus dem Dogmatismus also nicht. Gemäß Fichte kann eine Entscheidung für eines dieser Systeme aus theoretischen Gründen jedoch nicht getroffen werden. Fichte zieht daraus die berühmte Schlußfolgerung:

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist.

Die Wahl des philosophischen Standpunktes obliegt damit jedoch nicht der subjektiven Willkür. Denn für Fichte gibt es, sofern der Skeptizismus vermieden wird, nur zwei Optionen, nämlich Idealismus und Dogmatismus, zwischen denen die Wahl des philosophischen Systems getroffen werden kann. Hierbei entscheide sich nur der freie Mensch für das einzige mögliche System des Idealismus, weil die Bestimmung des Dinges an sich außer uns als Grund aller Vorstellungen nur eine „ohnmächtige Behauptung und Versicherung“ des letztlich auch theoretisch gänzlich unhaltbaren Dogmatismus sei.

Wie diese kurze Skizze verdeutlicht, verfolgt Fichte mit der Diskussion des Idealismus-Problems in der *Ersten Einleitung* die Begründung seines eigenen philosophischen Systems des Idealismus, den er allerdings nicht wie Kant von konkurrierenden Idealismus-Begriffen abhebt. Fichtes Auseinandersetzung mit dem Idealismus steht anders als Kants Beschäftigung mit der Frage nach der Außenweltexistenz bereits vor dem metaphysischen Hintergrund der Bestimmung des Ich als Prinzip der Philosophie im deutschen Idealismus. Dennoch ist der philosophiegeschichtliche Kontext, aufgrund dessen sich vor allem der späte Kant dem Idealismus-Thema widmet, auch noch Fichte gegenwärtig. Auch Fichte nennt neben Jacobi Eberhard sowie *Aenesidemus* als die Hauptinitiatoren des Streites um Kants Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich (außer uns), wie sie in dieser Untersuchung als Kritiker der Kantischen Idealismus-Widerlegungen namhaft gemacht wurden. Dabei vertritt der frühe Fichte selbst den von Jacobi in *David Hume über den Glauben* (1787) dargelegten Standpunkt des Glaubens an die Existenz der Außenwelt. In der Schrift *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795) gibt er zu bedenken:

Aus dem Gesichtspunkte des philosophischen Räsonnements können wir nicht sagen: es ist eine Welt. Das, was außer mir ist, kann ich bloß fühlen, und in dieser Rücksicht nur glauben. Daß Dinge außer mir sind, ist also bloßer Glaubensartikel;

und wie will man aus etwas, das bloß geglaubt werden kann, etwas Erweisbares, einen demonstrativen Vernunftsatz machen? ... Daß Dinge außer uns sind, erkennen wir nicht; das Dasein dieser Dinge wird uns nur durchs Gefühl und im Gefühl gegeben, und ist bloß Gegenstand des Glaubens.

Im selben philosophischen Umkreis wie der späte Kant und der frühe Fichte begegnet auch Hegel dem Idealismus-Problem. Es ist die “Kritik der theoretischen Philosophie” (1801) des ursprünglich anonymen Verfassers des *Aenesidemus*, G.E. Schulze, die Hegel im *Skeptizismus-Aufsatz* (1802) unter besonderer Berücksichtigung des antiken Skeptizismus zu einer ausführlichen Auseinandersetzung auch mit dem Außenweltsektizismus führt. Aber auch dezidiert mit Kants *Widerlegung des Idealismus* beschäftigt sich Hegel. Seine Kritik am Kantschen Beweis der Außenweltexistenz in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ist dabei das Resultat einer nur oberflächlichen Rezeption der Argumentation Kants, die er kaum zutreffend wie folgt zusammenfaßt:

Man kann dies umgekehrt sagen: Ich bin mir der äußeren Dinge als in der Zeit bestimmter und wechselnder bewußt; diese setzen also etwas Beharrliches voraus, das nicht an ihnen, sondern außer ihnen ist.

Dieses Beharrliche ist nach Hegels Interpretation die Einheit des Selbstbewußtseins als der “transzendentale Grund” der “Allgemeinheit” und “Notwendigkeit” des Ansichseins der äußeren Dinge. Hegel kehrt mit dieser Deutung Kants eigentliche Beweisabsicht um. Nach Kant kann es gerade nicht das - reine - Ich sein, das im Wechsel meiner Vorstellungen im inneren Sinn als Beharrliches der Zeitbestimmung fungiert; ebenso geht Kant in der *Widerlegung des Idealismus* nicht, wie Hegel meint, von der zeitlichen Bestimmung äußerer Gegenstände, sondern von der zeitlichen Bestimmung des Daseins-Bewußtseins aus. Sein Einwand, dem gemäß sich die “Momente” des Beweises “verwirren”, weil das Beharrliche, was ebenso unzutreffend ist, doch eigentlich eine Kategorie sei, ist daher nicht haltbar. Er beruht letztlich auf Hegels genereller Kritik an Kants Theorie des Ich, in der das Ich nicht zur Vernunft komme, sondern als einzelnes dem allgemeinen Selbstbewußtsein entgegengesetzt ist. So sei das Bestreiten der Existenz der Außenwelt durch den Idealismus und dessen Widerlegung durch Kant “eins so schlecht als das andere”.

Gemäß Hegel ist es gleichgültig, ob die vom endlichen Selbstbewußtsein vorgestellte Außenwelt als bloße Vorstellung oder als Ding bezeichnet wird. Denn “Wahrheit oder Unwahrheit” liege nicht in der Vorstellung oder dem Ding, sondern in deren Bestimmung als “Beschränkung und Zufälligkeit” und somit als etwas Endlichem. Kant verweise in der *Widerlegung des Idealismus* lediglich darauf, daß weder dem vorstellenden Selbstbewußtsein noch dem vorgestellten Ding Ansichsein zukommt. Diese Deutung der Idealismus-Frage als ein spezifisches Erkenntnisproblem des nur endlichen, beschränkten

Selbstbewußtseins führt Hegel schließlich zur Kennzeichnung der Berkeleyschen wie der Kantischen Lehre als formalen Idealismus, wobei er den transzendentalen auch subjektiven Idealismus nennt. In Berkeleys formalem Idealismus - nur diesen und nicht die Theorie Descartes' nimmt Hegel als Gegenstand der Kantischen *Widerlegung des Idealismus* wahr - verschwinde die äußere Realität, ohne aber daß an diesem endlichen Inhalt, der nur in seinem Wahrgenommenwerden existiert, das Vernünftige begriffen wird. Ein solcher Idealismus ist nach Hegel nicht einmal ein subjektiver Idealismus, da in Berkeleys Theorie nicht der Vorstellende selbst, sondern Gott die Vorstellungen frei hervorbringe.

Den subjektiven Idealismus und die Frage nach der Außenweltrealität betrachtet Hegel in der zweiten Auflage der *Wissenschaft der Logik* (1832) unter systematischen Gesichtspunkten innerhalb seiner Explikationen der Kategorie der Unendlichkeit. Hegel stellt zunächst generell fest: "Der Satz, daß das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus." In diesem Lehrsatz sei ausgesprochen, daß das Endliche nicht "wahrhaft Seyendes" ist. Obwohl Hegel den Idealismus als Skeptizismus gegenüber der Existenz der Außenwelt ablehnt, gilt doch für ihn mit Blick auf seinen eigenen spekulativen Idealismus der absoluten Subjektivität:

Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus, oder hat denselben wenigstens zu ihrem Princip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist.

In denjenigen Idealismus-Konzeptionen, die das Dasein äußerer Gegenstände bestreiten, ist dieses Prinzip nach Hegel nicht *wirklich* durchgeführt. Wie in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ist der Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus seiner Auffassung gemäß auch in der *Wissenschaft der Logik* "ohne Bedeutung", so daß die Frage nach der Existenz der Außenwelt als philosophisches Problem im recht verstandenen Idealismus verschwindet. Im subjektiven Idealismus hingegen tritt dieses Problem notwendig auf, denn diese Lehre hält die Form der Vorstellung und das in ihr Vorgestellte für ein Ideelles oder für Einbildung. Hierbei sei der vorstellende Geist "der eigentliche Idealiste", indem er den Inhalt der Vorstellungen nicht als "reales Daseyn" oder "äusserliches Seyn", sondern als ideell ansieht.

Hegel bezeichnet diesen subjektiven Idealismus - wohl weil er meint, in diesem Idealismus sei das Bewußtsein, das bei der Form der Vorstellung verharrt, noch nicht zur Vernunft gekommen - spöttisch als "bewußtlose[n] Idealismus des Bewußtseyns überhaupt". Im "systematische[n] Idealismus der Subjektivität", also in der Theorie der absoluten Subjektivität, so beansprucht Hegel, wird diese Form der Vorstellung nicht mehr wie im subjektiven Idealismus der Form der Objektivität oder äußeren Realität gegenübergestellt, sondern als die wahrhafte Form begriffen. Die Frage nach der Objektivität äußerer Erfahrung ist in diesem spekulativen Idealismus, der in logisch-kategorialer Abfolge reiner Gedankenbestimmungen die absolute Subjektivität als reines Sich-selbst-Denken

zu erfassen sucht, aufgehoben, während der subjektiv-formelle Idealismus des endlichen Selbstbewußtseins bei der Idealität der Form der Vorstellung zurückbleibt, ohne auch den Inhalt des Denkens zu beachten. Mit dem subjektiven Idealismus ist daher für Hegel nichts „gewonnen, eben weil nichts verloren ist“, denn in solchem Idealismus bleibe das vorstellende Ich letztlich vom endlichen Inhalt erfüllt; sieht es von diesem Inhalt ab, so sei er für es nichts; insofern sei auch nichts gewonnen, weil dem Ich bei solcher Abstraktion nichts verloren gehe.

Ähnlich wie Kant benennt also auch Hegel eine Reihe von Idealismus-Begriffen, die er kritisiert und von denen er seinen spekulativen Idealismus abgrenzt. Zu diesen Idealismus-Begriffen zählt auch der von Kant kritisierte metaphysische Idealismus. Anders als Kant erblickt Hegel im Idealismus-Thema aber nicht ein berechtigtes philosophisches Problem. Denn die Kritik Hegels am subjektiv-formellen Idealismus bzw. an Kants *Widerlegung des Idealismus* erfolgt - obzwar in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* nicht explizit ausgeführt - bereits vor dem Hintergrund seines eigenen spekulativen Idealismus, der in der subjektivitätstheoretischen Bestimmung des Absoluten den subjektiven oder formellen Idealismus des endlichen Selbstbewußtseins aufzuheben beansprucht. Auf dieser Grundlage kritisiert Hegel auch andere Idealismus-Theorien als unzulänglich: Selbst das „eleatische Seyn oder die Spinozische Substanz“ seien als absolute Bestimmtheiten ohne - spekulative - Idealität; demgegenüber charakterisiert er den Idealismus Malebranches, der im Schauen aller Dinge in Gott die „absolute Idealität als Wissen“ bestimmt, als expliziten, konkreten oder reinen und tiefen Idealismus. Doch sei auch diese Lehre letztlich kein spekulativer Idealismus, weil in ihr die logische Bestimmung der Unendlichkeit unausgeführt bleibe.

Noch weniger sind in Hegels Augen die Lehren Leibniz', Kants oder Fichtes spekulativer Idealismus. Zwar sei in Leibniz' Idealismus die vorstellende Monade wesentlich „Ideeles“; darin bleibe sie aber als in einer nur einseitigen Beziehung. In der *Wesens-Logik* spottet Hegel gar, die Monade werde von Leibniz nicht als die „erzeugende und verbindende Kraft“ ihrer Vorstellungen begriffen, die in ihr als - letztlich platzzende - „Blasen“ aufsteigen. Der Idealismus Kants und Fichtes verbleibe im Dualismus „des Daseyns und Fürsichseyns“, wobei ersterer die Affektion durch das Ding an sich voraussetzt und die Erscheinung als den gegebenen Inhalt der Wahrnehmung betrachtet, letzterer vom „unendlichen Anstoß“ als der nur gleichgültigen Schranke im Ich ausgeht. Für die nach Kant fortgesetzte Auseinandersetzung mit dem Problem des metaphysischen Idealismus im deutschen Idealismus ist hierbei vor allem Hegels Kritik der Kantischen Egologie von exemplarischer Bedeutung. Während Kant in seinen Idealismus-Widerlegungen dafür argumentiert, daß empirisches Selbstbewußtsein unabhängig vom Gegebenen des äußeren Sinnes nicht möglich ist und das reine Ich, das durch dieses Gegebene im inneren Sinn erst zur Denktätigkeit veranlaßt wird, prinzipiell

durch reines Denken nicht zur Selbsterkenntnis gelangt, geht Hegel in seiner spekulativen Umdeutung der Kantischen Theorie des Ich davon aus, daß das Subjekt, dessen originäre Einheit des Subjektiven und Objektiven insbesondere die Einbildungskraft sei, im reinen Denken zu erfüllter Selbstbeziehung und Selbsterkenntnis kommt. Ein solches Selbstbewußtsein setzt, anders als es Kant vor allem in den *Reflexionen zum Idealismus* für das empirische Selbstbewußtsein darlegt, kein Mannigfaltiges der äußeren Anschauung als Bedingung seiner Möglichkeit voraus, sondern verwirklicht und konstituiert sich selbst als Begriff bzw. Objekt im Denken seiner selbst. In seiner Frühschrift *Glauben und Wissen* (1802) bezeichnet Hegel den Idealismus Kants, der aufgrund einer erkenntnikritischen Grenzziehung diese reine Selbsterkenntnis des Ich ablehnt, wohl deswegen auch als "psychologischen Idealismus".

Zwar kritisiert auch Heidegger den "psychologischen Idealismus", anders als Hegel kennzeichnet er mit diesem Begriff aber nicht die Kantische Lehre, sondern den metaphysischen Idealismus, der die Existenz der Außenwelt bestreitet und als solcher "sich selbst mißversteht". Wie Hegel lehnt Heidegger dabei nicht nur diese Idealismus-Konzeption ab; darüber hinaus hält er ebenso den Realismus, der Sein durch Seiendes erkläre, für falsch. In einer direkten Auseinandersetzung mit der *Widerlegung des Idealismus* (B) wirft er Kant vor, der von ihm in der *Kritik der reinen Vernunft* (B) erklärte "Skandal der Philosophie" bestehe nicht im Mangel an einem tauglichen Beweis für die Außenwellexistenz, sondern darin, "daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden".

Heidegger geht bei seiner Kritik an Kants Lösung des Problems des metaphysischen Idealismus aus von der in der Analytik des Daseins in *Sein und Zeit* entwickelten Bestimmung der Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein. Die Frage nach dem Sinn von Sein ist in diesen subjektivitätstheoretischen Erörterungen des frühen Heidegger nur möglich unter Voraussetzung von "Seinsverständnis". "Seinsverständnis" gehöre ursprünglich zur Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein, in dem innerweltliches Seiendes immer schon mitentdeckt und das Sein dieses Seienden immer schon verstanden ist. Heidegger kritisiert, daß die traditionelle Ontologie der Vorhandenheit, der er auch die Kantische Lehre zurechnet, Sein in erster Linie als Vorhandensein des innerweltlichen Seienden und somit als "res" oder "Substanzialität" (miß-)verstanden habe. Vorhandensein würde darin generell begriffen als Realität. Auch das Sein des Daseins oder Subjekts wird so ontologisch als real vorhanden verstanden. Dieses Verständnis von Sein als Realität aber sei eine "abwegige Richtung", da hierin Realität nicht im Fundierungszusammenhang von Dasein, Welt und Zuhandenheit erblickt würde. Aus dieser falschen Grundauffassung gehen nach Heidegger das traditionelle Problem der Realität der Außenwelt und daran anschließend Kants *Widerlegung des Idealismus* hervor.

Nach solcher Deutung bestimmt die traditionelle Ontologie der Vorhandenheit das anschauende Erkennen des Bewußtseins als die Erfassungsart von Sein oder Realem, hat dieses Reale dabei aber nur als etwas vom Bewußtsein Unabhängiges im Blick; Erkennen oder Bewußtsein selbst werden ontologisch nicht hinterfragt, das heißt sie werden nicht, wie Heidegger in der Analytik des Daseins geklärt zu haben beansprucht, als der im In-der-Welt-sein des Daseins fundierte Modus des Zugangs zu Realem begriffen. Die Frage nach der Realität der Außenwelt müsse vom Dasein oder Subjekt also als dem In-der-Welt-sein gestellt werden. Hierin ist nach Heidegger die Welt dem Dasein schon erschlossen und nur auf der Grundlage dieser ontologischen Verfassung des Daseins sei Reales überhaupt entdeckbar. Das Problem des metaphysischen Idealismus ist so in Heideggers Konzeption zurückzuführen auf das ontologisch nicht angemessen verstandene Sein des Daseins, das dieses Problem im erkenntnistheoretischen Zugang zur Welt allererst aufwirft.

Auch Kants Unternehmen einer *Widerlegung des Idealismus* ist nach Heidegger Ausdruck dieses defizitären Seinsverständnisses. Heidegger wirft Kant vor, in seinem Beweis der Außenweltrealität von der cartesischen Position eines isoliert vorfindlichen Subjekts auszugehen und dabei das In-der-Welt-sein als die Grundverfassung des Daseins auszublenden. Ohnehin vermenge Kant den Gegenstand mit der Methode seines Beweises und erfasse Bewußtsein wie Descartes nur unzulänglich als *Vorhandensein*. Letzteres trifft auf Kants *Widerlegung des Idealismus* sicherlich nicht zu. Wie gezeigt wurde, legt Kant seinem Beweis der Existenz der Außenwelt gerade nicht das “ego cogito” Descartes’, dem a priori Existenz oder “Vorhandensein” zukommt, sondern das empirische Selbstbewußtsein zugrunde. Diese spezifischen Unterschiede zwischen Kants und Descartes’ Egologie beachtet Heidegger nicht. Er erkennt aber, daß die Kantiche Idealismus-Kritik wesentlich auf die Theorie der Zeit aufbaut. Zur Zeit gehören, so resümiert Heidegger die *Widerlegung des Idealismus*, gleichursprünglich Wechsel und Beharrlichkeit. Das “Vorhandensein” von Vorstellungen im inneren Sinn sei charakterisiert als “vorhandener Wechsel”, dessen zeitliche Bestimmung etwas “beharrlich Vorhandenes”, das nicht in mir und folglich außer mir ist, voraussetzt.

Da Heidegger den gesamten erkenntnistheoretischen Horizont der Argumentation Kants nicht näher beachtet, bestimmt er das vorhandene Beharrliche “außer mir” als im Wechsel “in mir” “mitgesetzt”:

Die Erfahrung des In-der-Zeit-seins von Vorstellungen setzt gleichursprünglich Wechselndes “in mir” und Beharrliches “außer mir”.

Daß diese Deutung den zentralen Beweisgrund der *Widerlegung des Idealismus* nur unzureichend erfaßt, braucht hier nicht ausführlich erinnert zu werden. Diese Interpretation führt Heidegger zu der näheren Kritik, wonach der

Wechsel von Vorstellungen in mir den “Boden für den beweisenden Absprung in das “außer mir”” bereite. Zwar beweise Kant damit die Koexistenz von wechselndem und beharrlichem Seienden, den Unterschied und Zusammenhang des “in mir” und “außer mir” setze er aber ohne Begründung voraus. Denn ob die Kohärenz von Wechsel und Beharrlichkeit auch für diesen Zusammenhang Geltung hat, bleibe ungeklärt, was für die Erkenntnis der Überflüssigkeit eines Beweises der Außenweltextenz aber erforderlich gewesen wäre.

Man wird hier Heidegger seinerseits vorwerfen dürfen, die von Kant insbesondere in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegte neue Theorie des inneren und äußeren Sinnes nicht zu würdigen. Des weiteren zeigen die *Reflexionen zum Idealismus*, die Heidegger bei der Abfassung von *Sein und Zeit* wohl nicht kannte, daß der späte Kant eine der Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein ähnliche Konzeption entwirft, der gemäß wir uns als “Weltwesen” bewußt sind, als solche also nicht Anlaß haben, die Existenz der Welt in Zweifel zu ziehen. Seine Kritik am Kantischen Beweis möchte Heidegger dabei allerdings nicht verstanden wissen als ein Plädoyer für die Position des “Glaubens” an die Existenz der Außenwelt, denn auch dieser Standpunkt fordere letztendlich einen Beweis ihrer Realität; diese ontologisch unzulängliche Auffassung des Glaubens sei ebenso bestimmend für den Einwand, die Außenwelt müsse vorausgesetzt werden, wenn ihre Existenz nicht bewiesen werde.

Diese Rechtfertigungsversuche der Notwendigkeit eines Außenweltbeweises zeugen nach Heidegger von einem defizitären Verständnis des Daseins als weltlosen Subjekts, das “die Tendenz hat, die “Außenwelt” zunächst “erkenntnistheoretisch” in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst durch Beweise auferstehen zu lassen.” Zwar erkennt Heidegger im Idealismus-Problem einen “Kern echten Fragens”, der Konzeption desjenigen Idealismus, der Sein als Vorhandenheit versteht, billigt er aber keine prinzipielle Berechtigung zu; die Idealismus-Frage sei, was etwa auch Carnap oder Schlick aus anderen, sprachphilosophischen Gründen meinen, eigentlich “ohne Sinn”. Ebenso wenig Berechtigung hat gemäß Heidegger aber der Realismus. Obwohl der Realismus die Existenz der Außenwelt für gewiß hält, erachte er einen Zweifel an ihrem Dasein doch für möglich, wenngleich dieser auch widerlegbar sei. Damit geht auch der Realismus von der defizitären Ontologie der Vorhandenheit und vom isoliert vorfindlichen Subjekt aus. Diese Kritik am Realismus ist angesichts der gegenwärtigen Debatte um diese Theorie, auf die schon in der Einleitung verwiesen wurde, höchst aktuell. Denn Heidegger kritisiert, der Realismus versuche - ohne das In-der-Welt-sein des erkennenden Daseins zugrundezulegen - Sein durch Seiendes und damit “ontisch durch reale Wirkzusammenhänge zwischen Realem zu erklären”. Solche Erklärungen verfolgen in der aktuellen Diskussion die naturwissenschaftlichen Ansätze insbesondere der analytischen Philosophie des Geistes; subjektive Leistungen des Denkens werden hier reduziert

auf die körperlich-materielle Basis (des Gehirns). Obwohl Heidegger den metaphysischen Idealismus-Begriff, der Sein und Realität als bloß bewußtseinsimmanent behauptet, verwirft, gibt er doch schließlich der Idealismus-Theorie, die Sein und Realität durch das Bewußtsein oder Dasein begründet, gegenüber dem Realismus doch den Vorzug.

Wie schon Fichte und Hegel in ihrer Kritik am Außenweltproblem und an Kants *Widerlegung des Idealismus* setzt auch Heidegger seinen Einwänden letztlich die Gültigkeit seiner eigenen Konzeption voraus. Grundzug dieser nachkantischen Kritik am Problem des metaphysischen Idealismus ist das generelle Bestreiten des traditionellen Entgegenseitungstopos von Idealismus und Realismus. Wie zu sehen war, übt hierbei Kants Lösung des Idealismus-Problems weitreichenden Einfluß aus, der bis in die gegenwärtige philosophische Diskussion fortwirkt. Auch wenn Fichte, Hegel oder Heidegger Kant unter Voraussetzung eigener Prämissen interpretieren, erkennen sie doch seine Antwort auf die Idealismus-Frage als bedenkenswerte Lösung eines grundlegenden philosophischen Problems an. Eine solche, von Befürwortern und Gegnern des transzentalen Idealismus unvoreingenommen zu führende Auseinandersetzung mit Kant steht der aktuellen philosophischen Diskussion um den Idealismus und Realismus noch bevor.

Literaturverzeichnis

Kant:

Kant, I., Gesammelte Werke, hg.v. der (Königlich) Preußischen (später Deutschen) Akademie der Wissenschaften Bd. Iff., Berlin 1910ff.

Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft (erste Auflage 1781 = A, zweite Auflage 1787 = B), hg.v. R. Schmidt, Hamburg 1956.

Kant Werkausgabe in 12 Bänden, hg.v. W. Weischedel, mehrere Auflagen, Frankfurt 1977.

Kant, I.: "Vom inneren Sinne" (Loses Blatt Leningrad 1), in: Kant-Forschungen, Bd.1, hg.v. R. Brandt und W. Stark, Hamburg 1987, S.1-30.

Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, hg.v. A. Kowalewski, München und Leipzig 1924.

Sonstige Literatur:

- Adickes, E.: Kants opus postumum, Berlin 1920.
- Agosta, L.: Kant's Problem of the Existence of the external World: Historical, Systematic, Critical, in: Akten des Fünften Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1981, I.1., hg.v. G. Funke, Bonn 1981, S.387-393.
- Allison, H.E.: Kant's Critique of Berkeley, in: Journal of the History of Philosophy 11 (1973), S.43-63.
- : Kant's concept of the transcendental object, in: Kant-Studien 59 (1968), S.165-186.
 - : Kant's Refutation of Realism, in: Dialectica 30 (1976), S.223-253.
 - : Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, Yale 1983.
 - : The Kant-Eberhard Controversy, Baltimore und London 1973.
 - : The Non-spatiality of Things in Themselves for Kant, in: Journal of the History of Philosophy 14 (1976), S.313-321.
 - : Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object, in: Dialectica 32 (1978), S.41-76.
- Aquila, R.E.: Personal Identity and Kant's "Refutation of Idealism", in: Kant-Studien 70 (1974), S. 259-278.
- Aristoteles, Philosophische Schriften, Bd. 5 (*Metaphysik* - übersetzt von H. Bonitz, bearbeitet von H. Seidl), Darmstadt 1995.
- Baum, M.: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur *Kritik der reinen Vernunft*, Königstein/Ts. 1986.
- : Kants Raumargumente und die Begründung des transzendentalen Idealismus, in: Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Bd.II, hg.v. H. Oberer, Würzburg 1996, S.41-63.
 - : The B-Deduction and the Refutation of Idealism, in: The Southern Journal of Philosophy 25 (1986), Supplement, S.86-107.
- Baumanns, P.: Anschauung, Raum und Zeit bei Kant, in: Beiträge zur *Kritik der reinen Vernunft*, hg.v. I. Heidemann und W. Ritzel, Berlin, New York 1981, S.69-125.
- : Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der *Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg 1997.
- Baumgarten, A.G.: Metaphysica, Halle ³1779 (Nachdruck Hildesheim 1963).
- Bayle, P.: Historisches und Critisches Wörterbuch. Nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt; mit Anmerkungen von Maturin Veyssiére la Croze und anderen von Johann Christoph Gottsched (Nachdruck Hildesheim und New York 1978).
- Bennett, J.: Kant's Analytic, London 1966.
- : Kant's Dialectic, Cambridge 1971.
- Berkeley, G.: A New Theory of Vision and other Writings, hg.v. E. Rhys, London und New York 1934.
- Bieri, P.: Nominalismus und innere Erfahrung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 36 (1982), S.3-24.
- , u.a. (Hg.): Transcendental Arguments and Science, Dordrecht 1979.
 - : Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problemreichs, Frankfurt a.M. 1972.
- Blasche, S.: Selbstaffektion und Schematismus. Kants transzendentale Deduktion als Lösung eines

apriorischen Universalienproblems, in: Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzentalphilosophie, hg.v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1988, S. 91-113.

Blunt, H.W.: La Réfutation Kantienne de L'Idéalisme, in: Revue de Métaphysique et de Morale 12 (1904), S.477-491.

Bormann, K.: Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten, Hamburg 1971.

-: Platon, Freiburg i.B. und München ²1987.

Brands, H.: >Cogito ergo sum<. Interpretationen von Kant bis Nietzsche, Freiburg/München 1982.

Brandt, R.: Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A67-76, B92-101, Hamburg 1991 (Kant-Forschungen Bd.4).

- : Feder und Kant, in: Kant-Studien 80 (1989), S.249-264.

Brucker, J.: Historia Critica Philosophicae, Bd. 2, Leipzig 1742.

Burnyeat, M.F.: Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed, in: Philosophical Review 91 (1982), S.3-40.

Butts, R.B.: Kant's Schemata as Semantic Rules, in: Kant Studies Today, hg.v. L.W. Beck, LaSalle 1969, S.290-300.

Carboncini, S.: Tanszendentale Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

Carnap, R.: Der logische Aufbau der Welt, Hamburg ²1961.

-: Scheinprobleme in der Philosophie, Frankfurt a.M. 1966.

-: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2 (1931), S. 219-241.

Cassirer, E.: Das Erkenntnisproblem, Berlin 1920-57.

-: Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Heideggers Kant-Interpretation, in: Kant-Studien 36 (1931), S.1-26.

Cesa, C.: Introduzione a Fichte, Rom und Bari 1994.

-: J.G. Fichte e l'idealismo transcendentale, Bologna 1992.

Cohen, H.: Kommentar zu Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft*, Werke Bd.4, hg.v. H. Holzhey, Hildesheim 1978.

Cramer, K.: Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können, in: Theorie der Subjektivität, hg.v. ders. u.a., Frankfurt a.M. 1987, S.167-202.

-: Zeitlichkeit des Bewußtseins und synthetisches Urteil a priori, in: Philosophie des Geistes. Akten des neunten internationalen Wittgenstein-Symposiums 1984, hg.v. R. Chisholm u.a., Wien 1985, S. 162-168.

Crusius, C.A.: Die philosophischen Hauptwerke, hg.v. G. Tonelli, 3 Bde., Hildesheim 1964ff.

Dahlbom, B. (Hg.): Dennett and his critics. Demystifying mind, Cambridge 1993.

Davidson, D.: Externalisierte Erkenntnistheorie, in: ders.: Der Mythos des Subjektiven, Stuttgart 1993, S.65-83.

- Delfour, J.-J.: Une équivocité énigmatique dans le quatrième paralogisme de la *Critique de la raison pure*. La labilité della frontière entre réalité et effectivité, in: Kant-Studien 88 (1997), S.280-310.
- Dennett, D.C.: Consciousness explained, New York u.a. 1991.
- : Darwin's dangerous idea. Evolution and the meanings of life, New York 1995.
- Descartes: Meditationes de prima philosophia, hg.v. L. Gäbe, Hamburg 1959.
- Detel, W.: Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants *Kritik der reinen Vernunft*, in: Kant-Studien 69 (1978), S.17-45.
- Dostal, R.J.: Kant's Refutation of Idealism: Transcendental Idealism and Phenomenalism, in: Akten des Fünften Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1981, I.1., hg.v. G. Funke, Bonn 1982, S.407-416.
- Dryer, D.P.: Kant's Solution for Verification in Metaphysics, Toronto 1966.
- Düsing, E.: Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre, in: Fichte-Studien 3 (1991), S. 29-50.
- Düsing, K.: C'è un circolo dell'autocoscienza? Uno schizzo delle posizioni paradigmatiche e dei modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger, in: Teoria 12 (1992), S.3-29.
- : Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 19 (1987), S.95-106.
 - : Constitution and Structure of Self-Identity: Kant's Theory of Apperception and Hegel's Criticism, in: Midwest Studies in Philosophy 8 (1983), S.409-431.
 - : Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Hegel-Studien Beiheft 15, Bonn 3 1995.
 - : Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit, in: Hegel-Studien 8 (1973), S.119-130.
 - : Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn 1968 (Kant-Studien Ergänzungsheft 96).
 - : Hegel und die Geschichte der Philosophie, Darmstadt 1983.
 - : Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption, in: Kant-Studien 71 (1980), S.1-34.
 - : Schema und Einbildungskraft in Kants *Kritik der reinen Vernunft*, in: Aufklärung und Skepsis. Festschrift für G. Gawlick, hg.v. L. Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S.46-71.
 - : Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität, München 1997.
 - : Selbstbewußtseinsmodelle. Apperception und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant, in: Zeiterfahrung und Personalität, hg.v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1992, S.89-122.
 - : Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant, in: Studi Kantiani VI (1993), S.23-46.
 - : Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf, in: Fichte-Studien 7 (1995), S. 7-26.
 - : Typen der Selbstbeziehung. Erörterungen im Ausgang von Heideggers Auseinandersetzung mit Kant, in: Systeme im Denken der Gegenwart, hg.v. H.-D. Klein, Bonn 1993, S.107-122.

- Eberhard, J.A. (Hg.): Philosophisches Magazin, 1788ff.
- École, J.: De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 73 (1991), S.261-276.
- Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, hg.v. D. Diderot und J.R. D'Alembert, Genf und Neuchâtel ³1778.
- Erdmann, B.: Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1878 [Nachdruck: Hildesheim 1973].
- Feder, J.G.H.: Institutiones Logicae et Metaphysicae Göttingen 1777.
- : Logik und Metaphysik, Göttingen 1786.
- : Ueber Raum und Caussalitaet. Zur Pruefung der Kantischen Philosophie, Göttingen 1787.
- Fichte, J.G.-Gesamtausgabe, Bd. I,2, hg.v. R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965
- Fichte, J.G.-Gesamtausgabe, Bd. I,3, hg.v. R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- Fichte, J.G.-Gesamtausgabe, Bd. I,4, hg.v. R. Lauth und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.
- Fischer, K.: Kritik der kantischen Philosophie, Heidelberg ²1883
- Förster, E.: Kant's Refutation of Idealism, in: A.J. Holland (Hg.): Philosophy, its History and Historiography, Dordrecht 1985.
- Franzwa, G.E.: Space and Schematism, in: Kant-Studien 69 (1978), S.149-159.
- Frege G.: Der Gedanke. Eine logische Untersuchung, in: Logische Untersuchungen, hg.v. G. Patzig, Göttingen ⁴1993, S.30-53.
- Gäbe, L.: Die Paralogismen der reinen Vernunft in der ersten und zweiten Auflage von Kants Kritik, Diss., Marburg 1954.
- Gawlick, G.: Christian Wolff und der Deismus, in: Christian Wolff 1679-1754, hg.v. W. Schneider, Hamburg 1983, S.139-147.
- : Der Deismus als Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung, in: Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) - ein "bekannter Unbekannter" der Aufklärung in Hamburg, Hamburg 1973, S.15-43.
- : Die Funktion des Skeptizismus in der frühen Neuzeit, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 49 (1967), S.86-97.
- Gawlina, M.: Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard, Berlin/New York 1996 (Kantstudien-Ergänzungshefte 128).
- Gersch, W.: Der transzendentale Existenzbeweis in Kants kritischer Metaphysik der außerbewußten Wirklichkeit, Würzburg 1938.
- Gloy, K.: Studien zur theoretischen Philosophie Kants, Würzburg 1990.
- Gochnauer, M.: Kant's Refutation of Idealism, in: Journal of the History of Philosophy 12 (1974), S. 195-206.
- Goldschmidt, L.: Kants *Widerlegung des Idealismus*, in: Archiv für systematische Philosophie 5 (1899), S.420-453; 6 (1900), S.28-63; 7 (1901), S.59-87, S.227-259.
- Grundmann, Th.: Analytische Transzentalphilosophie, Paderborn 1994.
- Guyer, P.: Direktes Wissen und die *Widerlegung des Idealismus*, in: Akten des Fünften Internationalen

- Kant-Kongresses Mainz 1981, I.1., hg.v. G. Funke, Bonn 1982, S.236-242.
- : Kant's Intentions in the Refutation of Idealism, in: Philosophical Review 92 (1983), S.329-383.
 - : Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge 1988.
- Habermas, J.: Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 50 (1996), S.65-91.
- Halbfäß, W.: Descartes' Frage nach der Existenz der Welt. Untersuchungen über die cartesianische Denkpraxis und Metaphysik, Meisenheim am Glan 1968.
- Halfwassen, J.: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992.
- Hauser, Ch.: Selbstbewußtsein und Personale Identität, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.
- Hegel, G.W.F., Gesammelte Werke, Abt. I, Bd. 1-21, Hamburg 1968ff.
- Hegel, G.W.F., Theorie Werkausgabe, hg.v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, 20 Bde., Frankfurt a.M. 1971.
- Heidegger, M.: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a.M. ⁴1991.
- : Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979.
- Heidemann, I.: Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der *Kritik der reinen Vernunft*, Köln 1958 (Kant-Studien Ergänzungsheft 75).
- Heimsoeth, H.: Arthur Colliers 'Universaler Schlüssel' und der Durchbruch des neuzeitlichen Bewußtseinsidealismus, in: Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Theodor Litt, hg.v. J. Debolav und F. Nicolin, Düsseldorf 1960, S.301-316.
- : Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung, Mainz 1960.
 - : Metaphysik der Neuzeit, Darmstadt 1967.
 - : Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Köln 1956.
 - : Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants "Kritik der reinen Vernunft", 2 Bde., Berlin 1966.
- Henke, E.: Zeit und Erfahrung. Eine konstruktive Interpretation des Zeitbegriffs der Kritik der reinen Vernunft, Meisenheim am Glan 1978.
- Henrich, D.: Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion, in: Kant. Analysen - Probleme - Kritik, hg.v. H. Oberer und G. Seel, Würzburg 1988, S.39-70.
- : Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, hg.v. ders. und H. Wagner, Frankfurt a.M. 1966, S.188-232.
 - : Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg 1976.
- Hinske, N.: Die historischen Vorlagen der Kantschen Transzentalphilosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 12 (1968), S.86-113.
- Hoyos Jaramillo, L.E.: Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus, Mainz 1995.
- Hume, D.: A Treatise of Human Nature, hg.v. A. Flew, New York 1962.

- Janisch, J.: Kant's Urteile über Berkeley, Diss., Straßburg 1879.
- Justin, G.D.: On Kant's Analysis of Berkeley, in: *Kant-Studien* 65 (1974), S.20-32.
- : Re-Relating Kant and Berkeley, in: *Kant-Studien* 68 (1977), S.77-89.
- Kaehler, K.E.: Kants frühe Kritik an der Lehre von der "prästabilierten Harmonie" und ihr Verhältnis zu Leibniz, in: *Kant-Studien* 76 (1985), S.405-419.
- Kalter, A.: Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismenkapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, Meisenheim am Glan 1975.
- Kamlah, W., Lorenzen, P.: Logische Propädeutik, Mannheim 1967.
- Kaulbach, F.: Die transzendentale Konstellation und der Weltbezug des Ich bei Kant, in: *Revue internationale de Philosophie* 136/7 (1981), S.236-254.
- : Kants Beweis des 'Daseins der Gegenstände im Raum außer mir', in: *Kant-Studien* 50 (1958/59), S. 323-347.
- Kim, K.-T.: Der dynamische Begriff der Materie bei Leibniz und Kant, Diss., Konstanz 1989.
- Kitcher, P.: Kant's real self, in: *Self and Nature in Kant's Philosophy*, hg.v. A.W. Wood, Cornell 1984, S.113-147.
- : *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford 1990.
- : Kant on Self-Identity, in: *The Philosophical Review* 91 (1982), S.41-72.
- Klemme, H.F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg 1996.
- Klotz, Chr.: Kants Widerlegung des problematischen Idealismus, Göttingen 1993.
- Kowalewski, A.: Kants Stellung zum Problem der Aussenweltexistenz, ohne Ort und Jahr (Sonderdruck - Bibliothek des Philosophischen Seminars der Universität zu Köln).
- Krüger, G.: Über Kants Lehre von der Zeit, in: Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1950, S.178-211.
- Kulenkampff, A.: *George Berkeley*, München 1987.
- Lachièze-Rey, P.: *L'Idéalisme Kantien*, Paris ²1950.
- Landau, A.: Rezensionen zur Kantschen Philosophie 1781-87, Bebra 1991.
- Lehmann, G.: Kants Widerlegung des Idealismus, in: *Kant-Studien* 50 (1958/59), S.348-362.
- Leibniz, G.W., *Die philosophischen Schriften*, hg.v. C.J. Gerhardt, Bd. IV, Hildesheim 1965.
- Leibniz, G.W., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. v. A. Buchenau, hg.v. E. Cassirer, 2 Bde., Hamburg ³1966.
- Leibniz, G.W., *Opera Philosophica*, hg.v. J.E. Erdmann, Berlin 1840.
- Locke, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*, hg.v. A.D. Woozley, Glasgow ⁹1980.
- Lohmar, D.: Kants Schemata als Anwendungsbedingungen von Kategorien auf Anschauungen, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45 (1991), S.77-92.
- : Wahrnehmung als Zusammenspiel von Schematisierung und figürlicher Synthesis. Überlegungen zur

- Leistung der Einbildungskraft bei Kant, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 55 (1993), S.100-129.
- Lütterfels, W.: Kant oder Berkeley? Zum aktuellen Streit um den korrekten Realismus, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 1996, 22, S.305-340.
- (Hg.): Transzendentale oder evolutionäre Erkenntnistheorie, Darmstadt 1987.
- Mathieu, V.: Kants Opus postumum, hg.v. K. Held, Frankfurt a.M. 1989.
- Mattey, G.J.: Kant's Conception of Berkeley's Idealism, in: *Kant-Studien* 74 (1983), S.161-175.
- McTaggart, J.M.E.: The Nature of Existence, 2 Bde., Cambridge 1968.
- Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts, Trévoux und Paris Mai 1713.
- Mendelssohn, M.: Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes, in: ders.: Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik I, hg.v. M. Brasch, Hildesheim 1968 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1880).
- Metzinger, Th. (Hg.): Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwart philosophie, Paderborn u.a. ³1996.
- Miller, G.: Kant's first Edition Refutation of Dogmatic Idealism, in: *Kant-Studien* 62 (1971), S. 298-318.
- : Kant and Berkeley: The alternative Theories, in: *Kant-Studien* 64 (1973), S.315-335.
- Mohr, G.: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant, Würzburg 1991.
- Moreau, J.: Le temps, la succession et le sens interne, in: Akten des Vierten Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974, I, hg.v. G. Funke, Berlin, New York 1974, S.184-200.
- Moulines, C.U.: Gibt es etwas außer mir selbst? Überlegungen zur semantischen Begründung des Realismus, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), S.151-166.
- Müller-Lauter, W.: Kants Widerlegung des Materialen Idealismus, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 46 (1964), S.60-82.
- Nierhaus, F.: Das Problem des psychophysischen Kommerziums in der Entwicklung der Kantischen Philosophie, Diss., Köln 1962.
- Parfit, D.: Reasons and Persons, Oxford 1984.
- Paton, H.J.: Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the first half of the *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. II, London ⁴1965.
- Platon, Sämtliche Dialoge, Bd. IV (*Theaitetos* - übersetzt von O. Apelt), Hamburg 1988.
- Pöggeler, O.: Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion, in: *Man and World* 3 (1970), S. 163-299.
- Popper, K.: A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein, in: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London ⁵1972, S.166-174.
- Powell, C.Th.: Kant's Theory of Self-Consciousness, Oxford 1990.
- Putnam, H.: Brains in a vat, in: Reason, Truth and History, Cambridge 1990, S.1-21.
- Quine, W.v.O.: Naturalisierte Erkenntnistheorie, in: ders.: Ontologische Relativität und andere Schriften, Stuttgart 1975, S.97-126.
- Rameil, U.: Raum und Außenwelt. Untersuchungen zu Kants kritischem Idealismus, Diss., Köln 1977.

- Reich, K.: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Hamburg ³1986.
- Reid, Th.: Essays on the Powers of the Human Mind, Edinburgh 1803.
- Reinhold, C.L.: Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, Jena 1790.
- : Briefe über die Kantische Philosophie, Leipzig 1790.
- : Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag und Jena 1789.
- Reininger, R.: Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung, Wien und Leipzig 1900.
- Riehl, A.: Der philosophische Kriticismus, Bd. 2, Leipzig 1887.
- Rosas, A.: Transzentaler Idealismus und Widerlegung der Skepsis bei Kant, Würzburg 1991.
- Schaper, E., Vossenkuhl, W. (Hg.): Bedingung der Möglichkeit. ‘Transcendental Arguments’ und transzendentales Denken, Stuttgart 1984.
- , Vossenkuhl, W. (Hg.): Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy, Oxford/New York 1989.
- Schelling, F.W.J., Historisch-Kritische Ausgabe, hg.v. H.M. Baumgartner u.a., Werke 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.
- Schönrich, G.: Kant, Putnam und der “Skandal der Philosophie”, in: Grenzbestimmungen der Vernunft, hg.v. P. Kolmers und H. Korten, Freiburg und München 1994, S.189-213.
- Schopenhauer, A.: Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen, in: Sämtliche Werke, Bd. IV, hg.v. W.Fr. v. Löhneysen, Darmstadt 1977, S.11-42.
- Schulze, G.E.: *Aenesidemus* oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik (1792), Berlin 1911.
- Schüßler, I.: Die Substanz-Analogie in Kants *Kritik der reinen Vernunft*, in: Akten des Fünften Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1981, I.1., hg.v. G. Funke, Bonn 1981, S.367-375.
- Schütt, H.-P.: Kant, Cartesius und der “sceptische Idealist”, in: Descartes nachgedacht, hg.v. A. Kemmerling und H.-P. Schütt, Frankfurt a.M. 1996, S.170-199.
- Searle, J.R.: The Mystery of Consciousness, New York 1997.
- Sellars, W.: “... this I or he or it (the thing) which thinks...”, in: ders.: Essays in Philosophy and its History, Dordrecht 1974, S.62-90.
- Shoemaker, S.: Selbstbezug und Selbstbewußtsein, in: Analytische Theorien des Selbstbewußtseins, hg.v. M. Frank, Frankfurt a.M. 1994, S.43-59.
- : Self-Consciousness and Synthesis, in: Self and Nature in Kant’s Philosophy, hg.v. A.W. Wood, Cornell 1984, S.148-155.
- Skorpen, E.: Kant’s Refutation of Idealism, in: Journal of the History of Philosophy 6 (1962), S.23-34.
- Smith, N.K.: A Commentary to Kant’s “Critique of Pure Reason”, London ²1930.
- Strawson, P.F.: The Bounds of Sense, London 1966.
- : The problem of realism and the a priori, in: Kant and Contemporary Epistemology, hg.v. P. Parrini, Dordrecht 1994, S.167-173.

- Stroud, B.: The allure of idealism, in: The Aristotelian Society, Supplementary Volume LVIII (1984), S. 242-258.
- Tetens, J.N.: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Leipzig 1777.
- Tiedemann, D.: Theaetet oder ueber das menschliche Wissen, ein Beytrag zur Vernunftkritik, Frankfurt am Main 1794.
- Tonelli, G.: Das Wiederaufleben der Deutsch-Aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 9 (1964), S.233-242.
- Tugendhat, E.: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt a.M. ⁵1993.
- : Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt a.M. 1976.
- Turbayne, C.M.: Kant's Relation to Berkeley, in: Kant Studies Today, hg.v. L.W. Beck, LaSalle 1969, S.88-116.
- Vaihinger, H.: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., Stuttgart ²1922.
- : Zu Kants Widerlegung des Idealismus, in: Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebzigsten Geburtstage, Freiburg i.B. 1884, S.85-164.
- Walsh, W.H.: Kant's Criticism of Metaphysics, Edinburgh 1975.
- : Schematismus, in: Kant-Studien 49 (1957/58), S.95-106.
- Warda, A.: Immanuel Kants Bücher, Berlin 1922.
- Weizsäcker, C.F. v.: Kants "Erste Analogie der Erfahrung" und die Erhaltungssätze der Physik, in: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, hg.v. G. Prauss, Gütersloh 1973, S. 151-166.
- Wilson, M.D.: Kant and "The Dogmatic Idealism of Berkeley", in: Journal of the History of Philosophy 9 (1971), S.459-475.
- Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen, hg.v. G.E.M. Anscombe und R. Rhees, Oxford 1953.
- Wittgenstein, L.: Tractatus logico-philosophicus, Schriften Bd.1, Frankfurt a.M. 1960.
- Wolff, Chr.: Gesammelte Werke, hg. und bearb. v. J. École, H.W. Arndt, Ch.A. Chorr, J.E. Hofmann und M. Thomann, Hildesheim u.a. 1962ff.
- Wundt, M.: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945 (Nachdruck Hildesheim 1964).
- : Kant als Metaphysiker, Stuttgart 1924.
- Zimmermann, R.: "Der Skandal der Philosophie", seine sprachanalytische Aufhebung und Kants "Widerlegung des Idealismus", in: Akten des Fünften Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1981, I.1., hg.v. G. Funke, Bonn 1981, S.462-472.
- : Der "Skandal der Philosophie" und die Semantik. Kritische und systematische Untersuchungen zur analytischen Ontologie und Erfahrungstheorie, Freiburg i.B. und München 1981.

Namens- und Sachregister

A

Adickes, E. 179, 188, 191

Aenesidemus 7, 14, 178, 180, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 242, 244, 248, 249
Agosta, L. 8, 67
Akzidenz 157, 158, 174
Alembert, J.R. d' 19
Allison, H.E. 8, 10, 63, 76, 79, 83, 85, 87, 140, 181
Anschauung
 formale 69, 112, 148, 149, 150, 151, 154, 157, 159, 231, 234
 intellektuelle 108, 130, 136, 144, 167, 168, 169, 190, 191, 192, 193, 197
Apperzeption
 analytische Einheit der 124, 125, 128
 empirische 59, 128, 210, 228
 kosmologische 228, 229, 230, 231, 233, 236
 psychologische 228, 233
 reine 116, 121, 126, 128, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 144, 160, 162, 204, 205, 208,
 210
 synthetische Einheit der 125, 127, 128, 131, 134
 transzendentale 60, 120, 126, 129, 176, 193, 205, 206, 226, 228, 233, 236, 246
Apprehension 154, 158, 203, 211, 212, 214, 215, 217, 218, 230
Aquila, R.E. 10, 140, 143
Aristoteles 5, 181
Äther 172, 173

B

Baum, M. 11, 75, 125, 158, 165
Baumanns, P. 7, 118, 140, 154
Baumgarten, A.G. 37, 38, 39, 40, 86
Bayle, P. 20, 21, 22, 23
Beck, J.S. 180, 187, 188
Beharrlichkeit 11, 13, 14, 22, 99, 101, 129, 131, 132, 142, 145, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 157,
 158, 159, 160, 161, 162, 163, 170, 172, 173, 174, 196, 210, 211, 223, 229, 241, 255
Bennett, J. 7, 10, 56, 143
Berkeley 2, 3, 4, 8, 9, 12, 13, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 32, 35, 39, 45, 46, 47, 78, 82, 83, 84, 87, 90, 103,
 104, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 165, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 238, 240,
 244, 250
Bewußtsein
 empirisches 6, 14, 60, 61, 114, 116, 136, 160, 161, 167, 176, 192, 193, 195, 197, 198,
 200, 202, 203, 205, 206, 208, 229, 235, 242
 intellektuelles 167, 193, 197, 226, 227, 235
 reines 116, 139, 167, 190, 197, 200, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 233
 transzendentales 60, 191, 192, 193, 205, 208, 209
Bieri, P. 69, 156
Blasche, S. 133
Blunt, H.W. 10, 117, 165
Bormann, K. 4, 5
Brands, H. 61
Brandt, R. 9, 35, 94, 179, 225, 226, 228, 260
Brucker, J. 24, 25
Butts, R.B. 154

C

Carboncini, S. 20, 25, 38
Carnap, R. 2, 9, 141, 256
Cassirer, E. 8, 83, 253
Cesa, C. 249
cogito 10, 60, 61, 120, 140, 141, 254
Cohen, H. 11, 165
Collier, A. 20, 83
Cramer, K. 11, 122, 155
Crusius, C.A. 12, 17, 30, 34, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 238, 239
Curtius, E.R. 154

D

Daseins-Bewußtsein 10, 13, 14, 36, 109, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 128, 136, 137, 139, 140, 142, 144, 145, 154, 164, 167, 169, 190, 191, 192, 197, 198, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 216, 217, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 240, 243, 249
Daseinsgewißheit 16, 21, 55, 63, 72, 106, 193
Davidson, D. 2
Dennett, D.C. 80
Descartes 3, 4, 5, 7, 8, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 28, 29, 32, 34, 35, 36, 43, 46, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 74, 78, 79, 81, 85, 86, 87, 90, 94, 96, 101, 105, 106, 107, 108, 116, 120, 137, 140, 141, 142, 165, 166, 167, 176, 181, 182, 191, 192, 232, 238, 239, 240, 250, 254
Detel, W. 154
Diderot, D. 19
Ding an sich 1, 7, 23, 60, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 81, 84, 85, 86, 87, 109, 110, 113, 158, 173, 175, 177, 181, 183, 185, 186, 204, 215, 219, 227, 247, 248, 249, 252
Dogmatiker 26, 27, 28
Dogmatismus 27, 37, 91, 185, 245, 246, 247, 248
Dostal, R.J. 166
Dryer, D.P. 11, 147
Dualismus, empirischer 71, 76
Dualismus, erkenntnistheoretischer 59, 71
Dualismus, kritischer 76, 84
Dualismus, transzendentaler 71, 72, 76, 86
Dualisten 24
Düsing, E. 246
Düsing, K. 10, 11, 61, 62, 80, 104, 122, 124, 130, 132, 133, 137, 140, 153, 154, 159, 202, 249, 251, 253

E

Eberhard, J.A. 6, 14, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 193, 195, 242, 248
Ecole, J. 17, 37, 38
Egoismus 12, 15
Egoista 38
Egoisten 19, 20, 25, 26, 27, 28, 30, 33, 38, 39, 40, 46
Egologie 4, 10, 12, 60, 61, 107, 115, 116, 120, 122, 126, 135, 136, 139, 140, 141, 162, 163, 168, 170, 190, 207, 209, 226, 232, 252, 254
Einbildungskraft 25, 36, 57, 60, 62, 97, 98, 129, 130, 131, 132, 134, 148, 150, 153, 154, 156, 160, 161, 163, 187, 194, 203, 205, 218, 220, 222, 234, 235, 246, 252
Erasmus 15
Erdmann, B. 7, 8, 9, 24, 56, 95, 158
Erfahrung

äußere 77, 108, 115, 116, 117, 121, 143, 145, 161, 166, 168, 169, 170, 173, 174, 175,
198, 209, 221, 223, 236, 245, 251
innere 29, 69, 106, 108, 109, 111, 115, 116, 117, 121, 130, 140, 142, 143, 144, 145, 168,
169, 200, 201, 221, 223, 227, 228, 230, 241, 243
Eschenbach, Chr. 18, 83
Existenzbewußtsein 144, 166, 167, 168, 228, 229
Existenzgewißheit 56, 57, 59, 61, 62, 106, 109, 141, 144, 165, 193, 227, 228, 246

F

Feder, J.G.H. 6, 9, 13, 47, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 179, 182, 187, 240
Fichte, J.G. 20, 44, 170, 186, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 256
Fischer, K. 7
Folge 11, 79, 81, 94, 109, 132, 142, 148, 150, 153, 155, 157, 159, 160, 173, 210, 211, 229, 231
Fürster, E. 8, 10, 11, 83, 140, 176
Franzwa, G.E. 154
Frege, G. 2

G

Gäbe, L. 8, 9, 15, 56, 95
Garve, Chr. 9, 13, 47, 89, 90, 91, 92, 94, 175, 178, 179, 180, 187
Gawlick, G. 15, 33
Gawlina, M. 181
Geistsubstanz 53, 54
Gersch, W. 6, 158
Gewißheit, erste 58, 59, 61, 120, 141
Gloy, K. 150, 154, 155
Gochnauer, M. 10, 144
Goldschmidt, L. 7
Grundmann, Th. 116
Grundsatz 11, 38, 42, 49, 89, 98, 99, 103, 120, 127, 146, 158, 170, 172, 174, 212
Guyer, P. 7, 11, 155, 165, 176, 190, 215, 216, 219

H

Habermas, J. 3
Halbfäß, W. 18, 19, 20
Hamann, J.G. 96
Hauser, Chr. 124
Hegel 1, 186, 249, 250, 251, 252, 253, 256
Heidegger 3, 11, 14, 122, 209, 253, 254, 255, 256
Heidemann, I. 7, 158
Heimsoeth, H. 8, 10, 21, 35, 40, 59, 82, 83, 86, 133
Henke, E. 130
Henrich, D. 124, 139
Hinske, N. 35
Hoyos Jaramillo, L.E. 6, 7, 9, 24, 37, 96, 111, 120, 158, 177, 190, 215, 228
Hume 9, 19, 22, 36, 96, 124, 125, 127, 182, 183

I

Idealista 38

Idealisten 17, 23, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 79, 87, 110, 221
Identität 10, 96, 124, 125, 135, 154, 169, 175, 183, 212, 225, 246

J

Jacobi, F.H. 9, 95, 96, 186, 248
Janisch, J. 83
Justin, G.D. 8, 83

K

Kaehler, K.E. 35
Kalter, A. 7, 54, 56
Kamlah, W. 152
Kaulbach, F. 10, 103, 140, 144
Kausalität 62, 95, 99, 100, 126, 127, 131, 211
Kiesewetter 188, 191
Kitcher, P. 10, 122, 124, 126
Klemme, H.F. 10, 96, 120, 124, 131, 139, 140, 168
Klotz, Chr. 6, 10, 103, 120, 144, 165, 222
Kommerzium 53, 86, 195
Kosmologie 52
Kowalewski, A. 11, 160
Krüger, G. 11, 161
Kulenkampff, A. 110

L

Lachièze-Rey, P. 10, 107, 111, 140, 190
Lambert, J.H. 111, 156
Lehmann, G. 10, 144
Lehrverbot 93
Leibniz 4, 9, 17, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 33, 34, 35, 40, 43, 44, 47, 71, 73, 78, 86, 87, 105, 113, 123,
171, 173, 180, 182, 188, 189, 213, 252
Locke 4, 21, 22, 28, 35, 71, 87, 110, 181, 238
Lohmar, D. 154, 155
Lorenzen, P. 152
Luther 15
Lütterfels, W. 2, 80

M

Malebranche 18, 19, 28, 32, 45, 46, 86, 87
Materialismus 81, 90
Materialisten 25, 26, 40
Materie 13, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 40, 41, 45, 57, 71, 72, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 101, 105, 112, 113,
115, 135, 158, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 180, 199, 213, 241
Mathieu, V. 172
Mattey, G.M. 8, 83
McTaggart, J.M.E. 156
Meier, G.F. 39
Mendelssohn, M. 47

Metzinger, Th. 69, 80
Miller, G. 8, 9, 82, 83, 87, 112
Mohr, G. 69, 85, 150, 154, 225
Monisten 24
Moore, G.E. 9
Moreau, J. 10, 133, 150
Moulines, C.U. 1
Müller-Lauter, W. 8, 67, 144, 158, 195, 207, 212, 215

N

Nacheinandersein 129, 131, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 156, 157, 211, 215, 219, 220, 223, 230
Newton 13, 71, 73, 74, 77, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 159, 223, 239, 240
Nierhaus, F. 86
Nihilismus 186
Noumenon 75, 128, 177

O

Objektivität 21, 22, 120, 124, 127, 128, 131, 134, 142, 251

P

Paralogismus 52
Parmenides 4
Passivität 13, 14, 72, 86, 115, 144, 146, 161, 169, 174, 191, 192, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 209,
216, 219, 225, 231, 232, 233, 236, 241, 242
Paton, H.J. 11, 98, 137, 144, 153, 155, 161
Platon 1, 4, 5, 104, 181, 217
Pluralisten 26
Popper, K. 111
Postulat 13, 56, 64, 89, 97, 98, 99, 100, 101, 119, 138, 169, 240, 243
Powell, C.Th. 126
Protestation 90
Psychologie 7, 25, 40, 49, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 62, 81, 83, 85, 86, 87, 105, 134, 161, 199, 203, 232
Putnam, H. 2

Q

Quine, W.v.O. 2, 9

R

Rameil, U. 6, 65, 71, 73, 113
Raumanschauung 65, 66, 152, 196, 218, 236
Reich, K. 123
Reid, Th. 19, 25
Reinhold, C.L. 122, 184, 185, 186
Rezeptivität 25, 115, 126, 162, 168, 198, 225, 231, 233, 236, 241, 243
Rosas, A. 6, 10, 11, 140, 166, 176, 190, 196

S

- Schelling 247, 248
Schema 26, 27, 34, 37, 46, 57, 77, 78, 81, 98, 154, 155, 163, 218, 246
Schematismus 97, 98, 132, 146, 153, 154, 156, 203, 218, 253
Schlick, M. 256
Schönrich, G. 2
Schulphilosophie 12, 15, 103, 238, 239
Schüßler, I. 11, 158
Schütt, H.-P. 7, 17
Schwedenborg 44, 45
Searle, J.R. 80
Sekte 24, 28, 29, 46
Selbstaffektion 10, 69, 86, 115, 126, 128, 129, 130, 132, 133, 136, 138, 139, 143, 144, 147, 148, 150, 153, 163, 167, 190, 192, 195, 198, 201, 202, 204, 205, 208, 226, 227, 228, 231, 236, 241, 246
Selbstanschauung 55, 61, 62, 63, 128, 129, 130, 134, 136, 138, 145
Selbstbestimmung 69, 128, 130, 131, 192, 202, 232, 236
Selbstbewußtsein
 biographisches 10, 236
 empirisches 11, 12, 66, 107, 116, 117, 119, 120, 128, 130, 134, 135, 138, 139, 144, 145, 162, 164, 167, 170, 171, 174, 175, 176, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 216, 226, 227, 229, 233, 241, 242, 252, 253, 254
 reines 60, 107, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 138, 139, 142, 144, 162, 176, 192, 226, 228, 229
Selbsterkenntnis 10, 55, 80, 135, 139, 140, 169, 207, 210, 227, 252
Selbstgewißheit 68
Selbstvorstellung 72, 122, 133, 142, 167, 195, 226, 230
Selbstwahrnehmung 58, 63, 106, 158
Sellars, W. 139
Shoemaker, S. 126
Simultanität 157, 192, 214, 216
Skeptiker 26, 27, 28
Skeptizismus 2, 15, 19, 37, 38, 41, 43, 44, 56, 61, 90, 93, 143, 182, 183, 184, 185, 189, 222, 224, 248, 249, 250
Skorpen, E. 10, 143, 158
Smith, N.K. 8, 83, 87, 137
Sokrates 4, 5
Solipsismus 12, 17
Spinoza 34, 40
Spontaneität 7, 26, 115, 124, 134, 136, 175, 235, 241, 243
Strawson, P.F. 9, 11, 69, 120, 122, 155, 176
Subjektivität 4, 15, 22, 64, 66, 76, 134
Substanz 11, 15, 16, 22, 27, 29, 34, 35, 36, 40, 43, 52, 54, 55, 59, 61, 71, 80, 85, 86, 108, 137, 139, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 163, 170, 171, 172, 173, 174, 183, 204, 211, 252
Substanzen-Dualismus 15, 27, 34, 35, 45, 54, 85
Substanzen-Monismus 27
Synthesis 51, 98, 99, 101, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 143, 145, 148, 153, 154, 155, 160, 162, 163, 174, 175, 205, 208, 212, 218, 241, 246
Synthesis intellectualis 131, 132, 133
Synthesis speciosa 131

T

Tetens, J.N. 47
Theaitetos 4
Theologie 52
Tiedemann, D. 188, 189, 242
Tonelli, G. 35
Tugendhat, E. 69
Turbayne, C.M. 8, 9, 82, 83, 87

U

Ulrich, J.A.H. 9, 95

V

Vaihinger, H. 7, 9, 19, 23, 40, 158
Vernunftschluß 50, 51, 54, 56, 57, 58

W

Wahrnehmung 8, 12, 13, 21, 43, 55, 56, 57, 58, 79, 88, 109, 123, 130, 134, 138, 141, 143, 145, 146, 156, 160, 165, 170, 171, 175, 192, 194, 199, 212, 214, 231, 241
Walsh, W.H. 154, 165
Weizsäcker, C.F.v. 11, 158
Wilson, M.D. 8, 82
Wirklichkeit, Kategorie der 52, 97, 98
Wittgenstein 2, 9, 69, 152
Wolff, Chr. 12, 17, 86, 238, 239
Wundt, M. 25, 34, 38, 40, 43

Z

Zeitbestimmung 11, 13, 14, 98, 109, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 128, 136, 143, 145, 146, 147, 149, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 163, 166, 167, 170, 171, 173, 175, 176, 189, 190, 192, 193, 195, 197, 199, 201, 205, 207, 209, 210, 211, 213, 215, 216, 217, 223, 224, 225, 227, 233, 235, 241, 242, 249
Zeitmodi 129, 148, 151, 153, 154, 157, 159, 160, 162, 176, 211, 229, 241
Zimmermann, R. 9, 10
Zirkel des Selbstbewußtseins 122, 201, 202
Zugleichsein 14, 129, 132, 142, 148, 150, 151, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 191, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 223, 225, 228, 229, 230, 231, 233, 236, 242