

Kantische konsequente Denkungsart und der Anti-Idealismus des 18. Jahrhunderts

Zum Ursprung des Idealismus des Deutschen Idealismus

Dietmar H. Heidemann

Einleitung

„Denkungsart“, heißt es in Adelungs *Grammatisch-Kritischem Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, sei „die ganze zur Fertigkeit gewordene Art und Weise eines Menschen nicht nur zu denken, sondern auch zu handeln.“¹ Bemerkenswert an dieser Worterklärung ist die Hervorhebung der Bedeutungskomponente des Handelns als eines an sich gefestigten Talents oder Vermögens zum Praktischen. Und tatsächlich findet sich auch bei Kant die semantische Ausweitung dieses in seinem Werk so schillernden Begriffs auf den Bereich des Praktischen: „Denkungsart ist immer was Moralisches.“ (AA XXIV, 779) Dass Kants Verständnis von „Denkungsart“ wohlüberlegt und nicht lediglich beiläufig erdacht ist, zeigt die Abgrenzung vom Begriff „Denkart“: „Doch könnte man sagen, Denkart wäre die methodus. Die Methode ist 1. populär – diese ist für den gemeinen Verstand – in concreto. 2. scholastisch – gehört für Wissenschaften – in abstracto.“ (AA XXIV, 779) Das Attribut „scholastisch“ versteht Kant dabei nicht pejorativ, sondern im Sinne philosophischer Systematizität durchaus positiv.² Dort wo Kant in seinem Werk von „Denkungsart“ bzw. „Denkart“ spricht, geht es schließlich stets um die kritische Reflexion über Grundsätzliches und weit weniger um Fälle partikularen Erkennens oder Handelns. Diese sind von sekundärer Bedeutung und verweisen allenfalls auf das philosophisch Grundsätzliche. Allerdings ist die strikte Unterscheidung zwischen dem Moralischen der Denkungsart und dem Methodischen der Denkart in Kants (kritischem) Werk nicht von Anfang an bestimmend. Auch wenn er den

¹ Vgl. die digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, <<https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung?lemid=D00462>>, abgerufen am 15.04.2023. Referenz zur gedruckten Ausgabe: Bd. 1, Spalte 1450.

² Der Kontext dieser der *Logik Dohna-Wundlaken* entnommenen Stelle zeigt eine klare Abhängigkeit von den Ausführungen Baumgartens zum methodischen Denken in der für Kant so wichtigen *Acroasis Logica. In Christianum L.B. De Wolff Dictabat*, Halle, Magdeburg 1761, §§ 294-300. Mit Ausnahme der drei *Kritiken* werden Kants Werke mit Angabe der Band- und Seitenzahlen zitiert nach: *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Band I–XXII Preußische Akademie der Wissenschaften, Band XXIII Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Band XXIV Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff.

Begriff der Denkungsart in seinen Schriften vielfach in Zusammenhang mit moralisch-praktischen Überlegungen verwendet, bezieht ihn der kritische Kant zunächst fast ausschließlich auf das theoretische Erkennen. In der *Kritik der reinen Vernunft* wird etwa „Kritik“ selbst als Beispiel einer „gründlichen Denkungsart“ (A XI, Anm.) bezeichnet oder die Transzendentalphilosophie als solche gilt als „veränderte Methode der Denkungsart“ (B XVIII). Demgegenüber spricht Kant auch von der „sehr verschiedenen Denkungsart der Naturforscher“ (A 655/B 683).³ In der *Kritik der praktischen Vernunft* dagegen wird „Denkungsart“ klar moralisch-praktisch aufgefasst, nämlich als „sittliche[] Denkungsart“ (229) oder „Denkungsart nach moralischen Gesetzen“ (286).⁴ Die *Kritik der Urteilskraft* setzt dies weitgehend fort, auch wenn hier neben der rein moralisch-praktischen auch die moralisch-ästhetische Bedeutung von „Denkungsart“ anzutreffen ist: „die Denkungsart derer [...], die kein Gefühl für die schöne Natur haben“ (B 173) oder „die unmittelbare Lust am Schönen der Natur“ sei „gleichfalls eine gewisse Liberalität der Denkungsart“ (B 116).⁵ Ohnehin ist die dritte *Kritik* in gewisser Weise kanonisch für den Begriff der Denkungsart, nicht zuletzt für die Wortkombination „konsequente Denkungsart“. Denn hier systematisiert Kant „Denkungsart“ anhand der Unterscheidung dreier Unterarten:

„Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören zwar nicht hierher, als Teile der Geschmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes anderen denken; 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der vorurteilsfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der konsequenten Denkungsart.“ (KrV B 158).

³ Weitere signifikante Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* sind A 270/B 326, A 465/B 493, A 551/B 579, A 666/B 694, A 676/B 704, A 748/B 776, A 757/B 785, B XXXVII, B 275. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird zitiert nach der Ausgabe von Jens Timmermann (Hrsg.), Hamburg 1998 (A für die erste Auflage, B für die zweite Auflage).

⁴ Vgl. auch *Kritik der praktischen Vernunft* A 11, 125, 152, 177-178, 209, 271, 279. Die *Kritik der praktischen Vernunft* wird zitiert nach der Ausgabe von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme (Hrsg.), Hamburg 2003 (Seitenangaben nach der A-Ausgabe).

⁵ Vgl. auch *Kritik der Urteilskraft* B XX, 16, 51, 78, 107, 132, 158-160, 166-168, 170, 218 Anm., 229, 417, 426, 462, 464. Die *Kritik der Urteilskraft* wird zitiert nach der Ausgabe von Heiner F. Klemme (Hrsg.), Hamburg 2009 (Seitenangaben nach der B-Ausgabe).

„Denkungsart“ ist demnach Maxime, also *subjektives* Prinzip des *sensus communis* und findet im Zusammenhang mit der Ästhetik aus rein explanatorischen Gründen Erwähnung, nämlich insofern das ästhetische Beurteilungsvermögen, der Geschmack, als Gemeinsinn verstanden werden muss.⁶ Während die erste, „vorurteilsfreie[]“ Denkungsart eine prinzipientheoretische, auf Autonomie ausgerichtete Grundbestimmung aufklärerischen Selbst- oder Verstandesdenkens ist, weist die zweite, „erweiterte[]“ Denkungsart, durchaus auch im Sinne der Aufklärung, auf die für die kompetente Urteilskraft überhaupt unerlässliche kognitive Fähigkeit hin, sich in den Standpunkt und also das Beurteilungsvermögen anderer Menschen versetzen zu können, indem man sich vom Vorrat der eigenen Privatmeinungen distanziert. Schließlich ist die dritte, „konsequente[]“ Denkungsart als Grundsatz des *folgerichtigen* Denkens Prinzip der Vernunft als des Vermögens zu schließen. Sie führt das „Selbstdenken“ und das „an der Stelle jedes anderen denken“ zusammen analog zur dreiteiligen Gliederung der Logik: Begriff – Urteil – Schluss. Insofern geben die drei Arten der Denkungsart eine innere theoretische Systematik zu erkennen, auch wenn Denkungsart ansonsten, vornehmlich in der zweiten und dritten *Kritik*, für Kant etwas „Moralisches“ (AA 24: 779) ist: Nur dann, wenn ich selbst-denken kann und an der Stelle jeder/s anderen zu denken vermag, kann ich auch moralisch denken und folglich handeln. Man muss und kann dieses Triumvirat der Denkungsarten nicht mit den drei transzendentalen Ideen Seele – Welt – Gott und schließlich dem Endzweck praktischer Erkenntnis in Parallele bringen. Dass aber zumindest die „konsequente Denkungsart“ (11) – seit der *Kritik der praktischen Vernunft* – ihre Zweckbestimmtheit „allein im Praktischen“ hat und daher letztlich zu einem moralisch-praktischen Begriff wird, dürfte unstrittig sein.⁷

Dies wird sichtbar auch an der Abgrenzung von „Denkungsart“ und „Denkart“. Während Kant „Denkart“ in der *Kritik der reinen Vernunft* als deskriptiven Terminus verwendet, der die grundsätzlichen Neuerungen vor allem im wissenschaftlichen und schließlich auch im

⁶ „Denkungsart“ ist für Kant daher auch kein Erkenntnisvermögen (KdU B 159) im engeren Sinne, sondern gehört für ihn, wie die *Anthropologie* nahelegt, zum „Charakter“ bzw. zur „Charakteristik“ der Person (AA VII, 291-301).

⁷ Zu den moralepistemologischen Auswirkungen einer solchen konsequenten Denkungsart hinsichtlich des Verhältnisses von *Kritik der reinen Vernunft* A und B), *Grundlegung* (III) und *Kritik der praktischen Vernunft* siehe die erhellenden Analysen von Bernd Ludwig: „Die ‚consequente Denkungsart der speculativen Kritik‘. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58 (2010), S. 1 -34, bes. S. 20 ff.

philosophischen Denken rhetorisch zuspitzt, kommt dieser Begriff in der zweiten und dritten *Kritik* nicht einmal mehr vor, wohl weil Kant die Grundsatzwende im rein theoretischen Denken mit der ersten *Kritik* als abgeschlossen ansah. 1788 und 1790 bleibt daher nur noch der praktische Begriff der Denkungsart. In der *Kritik der reinen Vernunft* treffen wir auf die Wendungen „Revolution der Denkart“ (B XI-XII), „die so vorteilhafte Revolution [der] Denkart“ (B XIII), „Umänderung der Denkart“ (B XVI, XXII Anm.) und „Veränderung der Denkart“ (B XIX). Dass Kant den Ausdruck „Denkart“ erst in der zweiten Auflage in Anschlag bringt, dürfte mit seiner Absicht zusammenhängen, die Innovation der Transzendentalphilosophie gegenüber den Kritikern der ersten Auflage der *Kritik* deutlicher profilieren zu wollen. Dabei verbindet er bekanntlich die Idee einer bereits vollzogenen, grundlegenden „Revolution“ bzw. „Umänderung der Denkart“ in Mathematik und Naturwissenschaften mit dem Gedanken, durch die „Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori“ auch in der Metaphysik „erklären“ zu können (KrV B XIX). Vollzogen wird die „Umänderung“ mittels der Annahme, dass „die Gegenstände [...] sich nach unserem Erkenntnis richten“ (KrV B XVI), durch die allein sich die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft *apriorischer* Erkenntnis überhaupt denken lässt. Anders als der Begriff der Denkungsart referiert „Denkart“ also allein auf die Grundbestimmungen philosophisch-wissenschaftlicher Erkenntnis.⁸

Wie erwähnt, in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* verwendet Kant den Begriff der Denkungsart noch in rein theoretischer Bedeutung. Diesem Befund folgend, soll es im weiteren um einige entscheidende und bisher wenig beachtete Aspekte einer Denkungsart gehen, die Kants kritische Philosophie von Anfang an bestimmt und die ihr fast zum Verhängnis geworden wäre: den „Idealismus“ als einer „philosophischen Denkungsart“ (KrV B 275). Kant selbst vertritt einen Idealismus, den transzendentalen Idealismus, der als solcher eine spezifische philosophische Denkungsart repräsentiert. Man muss sich darüber im klaren sein, dass Kants Bekenntnis zum Idealismus und Einführung des transzendentalen Idealismus in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* im Grunde eine

⁸ Den Begriff „Denkart“ scheint Kant im Übrigen aus dem von ihm stark rezipierten Werk Johann Nicolaus Tetens: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 Bde., Leipzig 1777, aufzunehmen. Tetens verwendet diesen Begriff an zahlreichen Stellen seines Werkes, allerdings ohne ihn näher zu profilieren. „Denkart“ scheint für ihn als Sammelbegriff zu fungieren für die kognitiven Vermögen des Verstandes wie das „Gewahrnehmungsvermögen“ und das „Denkvermögen“ (Bd. 1, 310; vgl. Bd. 2, S. 663).

Ungeheuerlichkeit war. Ungeheuerlich war dieses Bekenntnis, weil das akademische Umfeld und intellektuelle Ambiente, in dem diese Theorie ihre Geburtsstunde erlebte, vor allem durch eines geprägt war: einen auf Seiten der philosophischen Protagonisten der Zeit und weit darüber hinaus gepflegten Anti-Idealismus. Im Folgenden werden die Rolle und das Schicksal des Kantischen Idealismus als Denkungsart vor dem Hintergrund dieses Anti-Idealismus im 18. Jahrhundert näher untersucht. Ich werde dafür argumentieren, dass Kant mit der Einführung des transzendentalen Idealismus ein außerordentliches Wagnis eingegangen ist, nicht nur der Sache nach, sondern insbesondere auch akademisch. Denn er musste auf Seiten der philosophischen Zunft seiner Gegenwart mit massivem Protest gegen seinen Theorievorschlag rechnen. Um dies zu verdeutlichen, werde ich im ersten Abschnitt an einigen Autoren des 18. Jahrhundert exemplifizieren, dass und worin die tiefgreifende Aversion gegenüber dem Idealismus schon vor der Publikation der *Kritik der reinen Vernunft* bestand. Im zweiten Abschnitt wende ich mich zunächst einigen einschlägigen Reaktionen auf Kants Einführung des transzendentalen Idealismus zu, um daraufhin auf Kants Gegenreaktion einzugehen, insbesondere auf die Widerlegung des Idealismus. Die Schlussfolgerungen meiner Überlegungen sollen zuletzt nicht nur die zu konstatierende überraschende *Konsequenz* sichtbar machen, mit der Kant an einer Denkungsart festhält, die eigentlich von Anfang zum Scheitern verurteilt zu sein scheint. Hinweise möchte ich vor allem auch auf die weitgehend übersehene Tatsache, dass es dieser Konsequenz Kants zu verdanken ist, dass sich die Philosophie von Fichte bis Hegel wie selbstverständlich zum *Idealismus* erklärt, was später zur Epochenbezeichnung Deutscher Idealismus Anlass gibt. Ohne die Konsequenz der Kantischen idealistischen Denkungsart hätte es den Deutschen Idealismus nicht als Deutschen *Idealismus* geben können.

1. Anti-Idealismus im 18. Jahrhundert

Anders als die Philosophiegeschichtsschreibung zuweilen glauben macht, ist das 18. Jahrhundert zunächst alles andere als das Jahrhundert des Idealismus. Ganz im Gegenteil formiert sich im 18. Jahrhundert eine breite Front gegen idealistisches Gedankengut, die im philosophischen Denken nahezu aller Couleur anzutreffen ist. Erstaunlich ist, dass man der Gegenseite dieser Front, dem Idealismus selbst, dabei im Grunde nicht einmal in concreto habhaft werden kann. Zumindest lassen sich selbstbekennende Idealisten zunächst nicht ausmachen. So kann man sich bei nüchterner Betrachtung der Dinge zuweilen nicht des Eindrucks erwehren, der Idealismus sei eine bloße Chimäre. Völlig fabulös ist das historische Phänomen des Idealismus allerdings nicht, zumindest dann nicht, wenn man der Herkunft des

Begriffs ‚Idealismus‘ nachgeht. Aber schon dies ist kein leichtes Unterfangen. Zurück geht der Begriff sicher nicht auf Platons Ideenlehre, wie Natorp meint. Nicht nur bezeichnet Natorp sein Werk *Platons Ideenlehre* (Hamburg 1923) im Untertitel als „Einführung in den Idealismus“, sondern er macht Platon selbst, und nicht neuzeitliche Philosophen wie Berkeley, zum Namensgeber des „Idealismus“ (vgl. S. VII).⁹ Dies ist nicht nur systematisch fragwürdig, lässt sich Platon doch eher einer die ontologische Selbständigkeit der Ideen behauptenden metaphysisch-realistischen Position zuordnen, sondern auch historisch unzutreffend. Denn zumindest der *Begriff* ‚Idealismus‘ entstammt eindeutig der Philosophie der Neuzeit und hängt dabei nicht vom antiken *idea*-Begriff Platons ab. Gleichwohl sind die wortgeschichtlichen Ursprünge dieses Begriffs in der Neuzeit kaum mit Sicherheit festzumachen. Einen älteren Beleg für die Verwendung von *Idealismus* bzw. *Idealist* als Leibniz‘ Artikel “Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique, article Rorarius, sur le système de l’harmonie preetablie” (1702), in dem von den “plus grands Idealistes” die Rede ist, lässt sich bis dato nicht angeben.¹⁰ Zum Idealismus gesellt sich im 18. Jahrhundert der Egoismus. Auf nur schwer zu rekonstruierenden Wegen haben diese Begriffe Eingang in schulphilosophische Debatten gefunden. Wolff etwa bezeichnet die Idealisten in seiner *Deutschen Metaphysik* als monistische Dogmatiker, die „der Welt weiter keinen Raum als in Gedancken der Seele und der Geister einräumen“. Darüber hinaus glaube ein Egoist, „er sey das einige wuerkliche Wesen und ausser ihm kein anderes“.¹¹ Für die Leser philosophischer Literatur stellen im 18. Jahrhundert aber vor allem die Vertreter des Egoismus ein Kuriosum dar. Nicht wenige Texte dieser Zeit bezeugen das intensive, letztlich vor allem kritische Interesse an ihren, aber auch an den Lehren der Idealisten.¹² Als Idealisten herhalten müssen dabei in der Regel Berkeley und Malebranche

⁹ So etwa auch Otto Willmann in seiner dreibändigen *Geschichte des Idealismus* (Braunschweig 1894), Platon habe dem Begriff des Idealismus das „Gepräge einer philosophischen Kunstausdrucks gegeben“ (vgl. Bd. 1, S. 1).

¹⁰ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. IV, Hildesheim 1965, S. 554-571: S. 560.

¹¹ Christian Wolff: *Vernuenfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen ueberhaupt*, Halle 1741 (= *Deutsche Metaphysik*), in: ders.: *Gesammelte Werke*, hrsg. und bearb. v. J. École, H. W. Arndt, Ch. A. Chorr, J. E. Hofmann und M. Thomann, Hildesheim u.a. 1962ff. (= WW), I.2, § 942 und § 944.

¹² Vgl. in Auswahl Israël Gottlieb Canz: *Idealismus seu crassissimus eorum error, qui corpora et sua et mundana*, Tübingen 1731, Jacob Carpov: *Idealismus ex concessis explosus*,

bzw. überhaupt die Cartesianer. Zum Beispiel wird Berkeley in Diderots und D'Alemberts berühmter *Encyclopédie* (1778) als Vertreter des Egoismus und zugleich „pyrrhonisme“, nämlich eines Skeptizismus gegenüber der Erkennbarkeit der Wirklichkeit porträtiert: „Berkeley, parmi les modernes, a fait tous ses efforts pour l'établir.“¹³

Für die Kontroverse um den Idealismus wichtig ist zudem Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique*, in dessen vielfach kontrovers diskutiertem Artikel „Zeno“ 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 wird. Bayle erklärt dabei das Zustandekommen einer idealistischen Lehre so, als haben die „neuen Philosophen [...] die Gründe der epoche, 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 Sinne nicht vorhanden. Warum sollten wir nicht ebendasselbe von den Koerpern sagen?“¹⁴ Den Bezugspunkt bildet hier wiederum Berkeley, und zwar nun dessen Kritik an Lockes Lehre von den primären und sekundären Qualitäten. Im *Essay Concerning Human Understanding* (1690) 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

Frankfurt und Leipzig 1740, *Prüfung der Secte, die an allem zweifelt*, hrsg. von Albrecht von Haller, Göttingen 1751, Johann C. Eschenbach: *Idealismus fundamento destitutus*, Rostock 1752, Claude Adrien Helvétius: *De L'Esprit*, Amsterdam 1758, Justus Christian Hennings: *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere*, Halle 1774. Weit verbreitet war zudem Eschenbachs *Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen. Enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous und des Colliers Allgemeinen Schlüssel*, Rostock 1756.

¹³ Vgl. den Artikel „Égoistes“, in: *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers*, hrsg. von D. Diderot und J. R. D'Alembert, Genf, Neuchâtel ³1778, S. 997.

¹⁴ Vgl. Pierre Bayle: *Historisches und Critisches Wörterbuch*. Nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt; mit Anmerkungen von Maturin Veyssiere la Croze und anderen von Johann Christoph Gottsched (Nachdruck Hildesheim und New York 1978), Bd. 4, Artikel „Zeno“.

Sinnlichkeit angehören.¹⁵ In seiner Locke-Kritik wird diese Differenz zwischen Objektivität primärer und Subjektivität sekundärer Qualitäten von Berkeley zugunsten der Immaterialität der Außenwelt aufgehoben oder subjektiviert: „there is not any other substance than spirit, or that which perceives.“¹⁶ Berkeley 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.¹⁷ Damit behauptet Berkeley 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*: „I do not argue against the existence of any one thing that we can apprehend, either by sense or reflection.“¹⁸

Berkeley versteht sich selbst also weder als Idealist noch als Egoist. Gleichwohl wird er, wie auch andere, im 18. Jahrhundert von einer Vielzahl von Kritikern für seine angeblichen idealistischen bzw. egoistischen Lehren gescholten. Um nur einige wenige Beispiele zu nennen: In Wolffs *Psychologia Rationalis* heißt es: „Inter idealistas nomen suum recentius professus est Georgius Berkeley“ (§ 36). Canz klassifiziert in seiner Schrift *Idealismus seu crassissimus eorum error* neben den Cartesianern im allgemeinen, Malebranche und Bayle auch Berkeley (§ 12, unter Berufung auf Wolff) als Idealist und propagiert überhaupt die Widerlegung („refutatio“, §§ 25-26, 29) des Idealismus. In Carpovs *Idealismus ex concessis explosus* werden nahezu dieselben Namen mit dem Idealismus (und Egoismus) als einer unhaltbaren skeptischen Lehre in Verbindung gebracht (u.a. § 37): Der Idealist „negat existentiam corporum“ (§ 21, vgl. §§ 17, 34) und stehe dem Atheismus nahe (§ 32). In der von Haller herausgegebenen *Prüfung der Secte, die an allem zweifelt* wird der vorgeblich idealistische Skeptiker Bayle sogar unverhohlen des Atheismus bezichtigt (S. 14 u.ö.). In Hennings *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere* (S. 145, Anm.) heißt es

¹⁵ Vgl. John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, hrsg. von A. D. Woozley, Glasgow 1980, Buch II, C.VIII, § 9.

¹⁶ Vgl. George Berkeley: *A Treatise Concerning The Principles Of Human Knowledge*, hrsg. von E. Rhys, London und New York 1934, Part 1, VII.

¹⁷ Vgl. ebd., Part 1, VII. und IX.

¹⁸ Ebd., Part 1, XXXV.

wiederum: „Berkeley [...] ist ein wahrhafter Idealiste“.¹⁹ Schließlich macht Eschenbach in seiner *Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen* neben Collier vor allem Berkeley zum Gewährsmann des Idealismus, den er ein für alle Mal zu widerlegen beabsichtigt.

Man wird sich fragen müssen, was so viele Philosophen des 18. Jahrhunderts zu einem solchen Anti-Idealismus bewogen hat. Noch Schiller deklamiert in „Über naive und sentimentalische Dichtung“, „dass der wahre Idealismus in seinen Wirkungen unsicher und öfters gefährlich ist“.²⁰ Über die Gründe lässt sich zunächst nur spekulieren. Sie liegen wohl nicht in anti-aufklärerischen Bestrebungen, da sich viele der Idealismus-Kritiker selbst zur Aufklärung rechnen, sondern haben vielmehr mit einer Grundaversion gegenüber einem *exzessiven* Cartesianismus zu tun, der das mentale Eigenleben der *res cogitans* und ihrer geistigen Vollzüge betont und damit die Körperwelt zur bloß vorgestellten Außenwelt herabstufte, so dass für ihr selbstständiges Bestehen entgegen der Intention Descartes‘ kein Platz bleibt.²¹ Wolff liefert ein eindrückliches Beispiel hierfür. Demnach „[...] thun die Idealisten den natuerlichen Wissenschaften keinen Eintrag [...]“, denn sie leugnen „[...] die wuerkliche Gegenwart der Welt außer der Seele [...]“.²² Auch er bezeichnet die Idealisten daher als eine „gefaehrliche Secte“, die man widerlegen müsse.²³ So führt der allseits kolportierte Anti-Idealismus im 18. Jahrhundert zu fast schon inflationär zu nennenden Idealismus-Widerlegungen, die bei einschlägigen ebenso wie bei weniger bekannten Autoren

¹⁹ Hennings erklärt in seinem Werk (S. 144-147, Anm.) eine ganze Reihe Autoren zu Idealisten und empfiehlt zugleich eine Auswahl von Autoren, bei denen sich anti-idealistische Argumente finden.

²⁰ Vgl. „Über naive und sentimentalische Dichtung“ (Teil 3), in: *Die Horen* 1796, 1. St., T. VII., S. 75–122: S. 121. Das vollständige Zitat lautet: „Wenn dagegen schon der wahre Idealismus in seinen Wirkungen unsicher und öfters gefährlich ist, so ist der falsche in den seinigen schrecklich.“ Schiller unterscheidet den wahren ‚platonischen‘ Idealismus vom falschen Idealismus der bloß phantasierenden „Einbildungskraft“ und ist also nicht grundsätzlich gegen den Idealismus eingestellt.

²¹ Siehe hierzu Dietmar H. Heidemann: *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*, Berlin, New York 1998 (= Kantstudien Ergänzungshft 131), S. 15-46.

²² Vgl. *Deutsche Metaphysik*, § 787.

²³ Vgl. Christian Wolff: *Der Vernuenfftigen Gedancken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen, auch allen Dingen ueberhaupt, Anderer Teil, bestehend in ausfuerlichen Anmerckungen*, Frankfurt a.M. 1740, in: WW, I.3, § 293.

zu finden sind. Wolffs eigene Idealismus-Widerlegungen erreichen eine gewisse Prominenz, so dass sie von manchen Autoren imitiert oder als Anregungen zu Idealismus-Kritik genommen werden.²⁴ Um die Idealisten, die die Verschiedenheit von Seele und Welt leugnen, zu widerlegen, beruft sich Wolff zum Beispiel auf die ontologische Kontingenz von Seele und Welt, was die Existenzmöglichkeit anderer Seelen und Welten einschlieÙe. Darum könne der zureichende Grund ihres Daseins, so das Argument, nur in Gott liegen, weshalb sie voneinander verschieden seien.²⁵ Wolff setzt hierbei die uneingeschränkte Gültigkeit des Prinzips des zureichenden Grundes voraus, um nicht nur die Existenz eines notwendigen Wesens, sondern auch die Verschiedenheit von Seele und Welt zu beweisen. Sein Argument setzt sich 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 sie Vorstellungen und deren Ordnung überhaupt hervorbringe. Auch könne sie verschiedene Welten vorstellen. Der zureichende Grund für die Existenz der Seele und ihre Vorstellungen liege jedoch nicht in der Seele selbst, sondern in Gott, da die Seele als ein kontingentes Wesen nicht selbst Träger ihres eigenen Wesensgrundes sein könne. Diesen Gedanken der Verschiedenheit von Grund und Begründetem überträgt Wolff auf das Verhältnis von Seele und Welt, so dass die Existenz der Welt nicht auf die Existenz eines kontingenten Wesens, die Seele, zurückgeführt werden kann, was der Idealismus aber behaupte. Der Grund der Wirklichkeit der Körperwelt liege daher wie bei der Seele in Gott, auch wenn die Körperwelt durch die Seele vorgestellt wird. Mit dieser Argumentation beansprucht Wolff, den „Knoten der Idealisten“ gelöst und die Ursachen des Zweifels an der „Existenz der Körper“ ausgeräumt zu haben.²⁶

Ein weiteres sprechendes Beispiel für den Anti-Idealismus des 18. Jahrhunderts ist Crusius, der ebenfalls Widerlegungen des Idealismus vorlegt. Eine Widerlegung des Idealismus müsse demnach zeigen, „[...] daß die Empfindungen auch ein existierendes

²⁴ Auch Kant führt in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* eine „Widerlegung des Idealismus“ (B 274) durch (siehe unten).

²⁵ Vgl. *Deutsche Metaphysik*, § 943.

²⁶ Vgl. Wolff, Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik, § 349. Anders als Wolff führt Baumgarten in der *Metaphysica* (Halle ³1779) zwar keine Widerlegungen des Idealismus durch, doch finden sich in diesem Werk entsprechende Bemerkungen zu den Idealisten (§ 402 und § 438) sowie zu den Egoisten (§ 392 und § 438), die von Wolffs Bestimmungen kaum abweichen.

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.“²⁷ Crusius geht dabei aus von der Unbezweifelbarkeit von Bewusstseinszuständen. Von diesen unterscheidet er die äußeren Empfindungen: „Was die äußeren Empfindungen angeht, 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.“²⁸ Von den äußeren 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 die Existenz der Außenwelt bestreitet, dürfe er des weiteren aufgrund der behaupteten Singularität seiner Existenz weder in einen philosophischen Diskurs eintreten noch überhaupt Gefühlsregungen zeigen. Im übrigen sei die „Gewißheit äußerer Objekte“ von Gott in unserer Seele eingerichtet worden, 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. Da die Idealisten die Existenz der Materie leugneten, verschlossen sie sich daher Gott. Mit dieser theologisch motivierten Kritik setzt Crusius den Idealismus bzw. Skeptizismus folglich – anders als Wolff – mit Gottlosigkeit und „Ungerechtigkeit“ gegenüber Gott gleich.²⁹

Die Reihe solcher Widerlegungen des Idealismus bzw. genereller Idealismus-Kritik vor allem der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ließe sich weiter fortsetzen.³⁰ Dass der Anti-Idealismus noch weit in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hineinreicht, verdeutlichen einige weitere Beispiele prominenter Philosophen dieser Zeit. So lassen sich kritische Auseinandersetzungen mit dem Idealismus (und Egoismus) etwa in Johann Nicolas Tetens‘ *Philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (Leipzig 1777, Bd. 1, S. 373-411) ebenso finden wie in Moses Mendelssohns *Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (Berlin 1785), wo ebenfalls der Versuch unternommen wird, „die Idealisten zu widerlegen“ (S. 108). Mendelssohns Ablehnung der *Kritik der reinen*

²⁷ Vgl. Christian August Crusius: *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig 1747, § 437.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. ebd. § 428.

³⁰ Vgl. Heidemann: *Kant der metaphysische Idealismus*, S. 24-46.

Vernunft dürfte daher nicht nur mit Kants Metaphysikkritik als solcher, sondern ebenso mit der dortigen Wiedergewinnung des Idealismus zu tun haben. Für eine positive Aufnahme des Kantischen Idealismus-Projekt sollte sich vor allem der Anti-Idealismus Johann Georg Heinrich Feders, des Rezensenten der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, erweisen. Aus seiner Aversion gegenüber dieser Lehre hat Feder Zeit seines Lebens keinen Hehl gemacht wie etwa in seiner *Logik und Metaphysik* (4. Auflage Göttingen 1775, §§ 5, 59-65), wo er gegen die „Idealisten“ „Gewöhnliche Gründe“ und „Gesunde Vernunft unter dem Schutze des Instincts“ (§ 61) vorbringt. Angesichts eines solchen verbreiteten Anti-Idealismus, ja einer Übermacht der Anti-Idealisten muss man sich fragen, wie Kant es 1781 hat wagen können, eine *Kritik der reinen Vernunft* zu veröffentlichen, in der er eine Theorie einführt, die den für die überwiegende Mehrzahl der Philosophen seiner Zeit herausfordernden Namen ‚transzendentaler Idealismus‘ erhält. Kant war stets auf der philosophischen Höhe seiner Zeit, so dass ihm der allgemein verbreitete Anti-Idealismus sicher nicht verborgen blieb. 1770 in *De Forma* hatte er sich noch selbst „contra idealismum“ (§ 11) ausgesprochen. Er musste also damit rechnen, dass seinem Idealismus mit Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* massive Angriffe drohten. Und so sollte es auch kommen.

2. Konsequent idealistische Denkungsart: Anti-Idealismus und transzendentalen Idealismus

In seiner Schrift *Ueber Raum und Caussalitaet. Zur Pruefung der Kantischen Philosophie* (Göttingen 1787) behauptet Feder, die *Kritik der reinen Vernunft* (A) provoziere die „skeptische Bestreitung der natürlichen Denkart“ (§ 15), wogegen allein der „Antiidealismus nach simplen und festen Gründen des gemeinen Menschenverstandes“ (§ 16) Abhilfe verschaffen könne. Richtschnur müsse überhaupt der „gemeine Menschenverstand“ sein, gleich wie „gelehrt und scharfsinnig“ ein Philosoph sei. Und dies sei „beym Streit überm Idealism [...] oft versehn worden“ (§ 16). Manchem des Kantischen Idealismus stimmt Feder zwar vordergründig zu. In der Sache aber bleibt er hart: Er sei bekennender „Anti-idealist“ (§ 16) und halte es letztlich gar nicht für erforderlich, die Wirklichkeit der Körperwelt gegen die Idealisten zu beweisen. Denn die sei ohnehin durch den gemeinen Menschenverstand verbürgt.³¹ So nimmt es nicht wunder, dass die *Kritik der reinen Vernunft* (A) bei Feder auf

³¹ Zum Verhältnis Feder-Kant siehe Reinhard Brandt: „Feder und Kant“, in: *Kant-Studien* 80 (1989), S. 249-264 sowie zu Feder im allgemeinen die Beiträge in Hans-Peter Nowitzki,

wenig fruchtbaren Boden fällt, als dieser sich, gemeinsam mit Garve, ihrer annimmt, um das Werk zu rezensieren. Ganz unschuldig an der ungünstigen Aufnahme seines Hauptwerks war Kant nicht, geben doch manche seiner Formulierungen durchaus Anlass zu Missverständnissen. Das gilt nicht zuletzt für die kanonische Passage der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, die den „Lehrbegriff“ des transzendentalen Idealismus einführt: „Ich verstehe aber unter dem transzendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst, ansehen [...].“ (KrV, A 369). Eine zweite Stelle der ersten Auflage macht die Sache nicht besser. Der transzendente Idealismus lehre, „daß alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben.“ (KrV, A 490f/B 518f).³² Feder nahm derlei *prima facie* idealistische Bekenntnisse gerne auf, um sie in der mit Garve gemeinsam verfassten Rezension der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* für die Zwecke seines Anti-Idealismus auszuschlachten.

In der Rezension, erschienen in der *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* vom 19. Januar 1782, heißt es daher auch, der Kantische Idealismus sei nichts anderes als ein

„[...] System des höhern, oder wie es der Verf. nennt, des transcendentellen Idealismus; eines Idealismus, der Geist und Materie auf gleiche Weise umfaßt, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt [...].“³³

Udo Roth, Gideon Stiening (Hrsg.): *Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821): Empirismus und Popularphilosophie Zwischen Wolff und Kant*, Berlin, Boston 2018.

³² Ähnlich auch in den *Prolegomena*: „Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwiesenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber bloße Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, ‘so müssen auch alle Körper sammt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als bloße Vorstellungen in uns gehalten werden und existiren nirgend anders, als bloß in unsern Gedanken.“ (AA IV, 288).

³³ Vgl. *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*. Göttingen 1770-82. 3. Stück, den 19. Januar 1782. S.40-48: Riga. Kritik der reinen Vernunft. Von Imman. Kant.

Kants Reaktion in den *Prolegomena* auf dieses Globalurteil und mehr noch auf den Vergleich des transzendentalen mit dem Berkeleyschen Idealismus ist eindeutig:

„[...] 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 IV, 293).

Wie empört Kant über das Urteil seiner Rezensenten war, zeigt die spöttische Ironie, mit der er in den *Prolegomena* ihr Vorgehen aufs Korn nimmt:

„[...] 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 IV, 374).

Da Kant sich in einer für ihn philosophisch zentralen Frage getroffen sieht, ignoriert er die Idealismus-Kritik nicht, sondern fordert die zunächst anonymen Rezensenten zu einer öffentlichen Auseinandersetzung heraus und damit, „aus dem Incognito zu treten“ (AA IV, 379). Christian Garve gibt sich daraufhin in einem Brief vom 13. Juli 1783 als einer der beiden Verfasser der Göttinger Rezension zu erkennen. Er sei 1781 vom Direktor der *Göttingischen Anzeigen*, Feder, um eine Besprechung der *Kritik der reinen Vernunft* gebeten worden, habe eingewilligt und daraufhin eine Rezension verfasst. Allerdings erkannte er den Vorabdruck seiner Rezension nur zum Teil als die ursprüngliche Fassung seines Textentwurfs wieder, weil sie ein Mitarbeiter der *Göttingischen Anzeigen* (Feder) „abkürzte u. interpolirte“.³⁴ Von ihr distanziert sich Garve nun und versichert: „Den bösen Willen

1781. 856S. Octav., in: *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-87*, hrsg. von A. Landau, Bebra 1991, S. 10-17: S. 10.

³⁴ Vgl. im folgenden Kants Briefwechsel, Bd. I, 1747-1788, in: AA X, hier S. 330.

die Sache zu verstellen, habe ich nicht, u. bin desselben nicht fähig.“ Kant antwortet am 7. August 1783, er habe den Anteil Garves an der Göttinger Rezension ohnehin für sehr gering gehalten. Diejenige „Denkungsart“, die er Garve zugesteht, spricht er dem Co-Rezensenten ab und beklagt sich über dessen „sichtbaren Grimme“ gegen ihn.³⁵

Aus einem Brief Johann Erich Biesters vom 11. Juni 1786 wissen wir, dass Kant offenbar eine Verteidigungsschrift gegen Feder plante. Seitens Feder scheint sich der Idealismus-Streit mit Kant sogar noch einmal verschärft zu haben. Denn am 21. September 1786 teilt der Marburger Philosophieprofessor Johann Bering Kant die Nachricht über das Lehrverbot seiner Philosophie in Hessen durch eine „CabinetsOrdre“ mit. Die „Quelle“ dieses Verbots sei in Göttingen bei Feder und Meiners zu suchen, wobei ersterer an einer Schrift gegen ihn, Kant, arbeite. Am 25. Oktober 1786 erhält Kant auch von Ludwig Heinrich Jakob die briefliche Mitteilung, Feder wolle in einer öffentlichen Schrift demonstrieren, dass die Kantische „Philosophie nichts sei als eine verfeinerte scholastische“.³⁶ Auch Christian Gottfried Schütz berichtet Kant (Brief vom 23. März 1787) von Feders und Meiners Urheberschaft des Lehrverbots seiner Philosophie in Hessen.

Mit dem Lehrverbot in Hessen und seinen sogar politischen Begleiterscheinungen erreicht der Idealismus-Streit gegen Ende des 18. Jahrhunderts seinen vorläufigen Höhepunkt. Nun hätte Kant nach dem Erscheinen der Göttinger Rezension die Möglichkeit gehabt, vor allem in den *Prolegomena* und der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sowie letztlich in allen weiteren Schriften, auf den Begriff

³⁵ Garves ursprünglicher Entwurf der Rezension zeugt tatsächlich von größerem Verständnis gegenüber der *Kritik der reinen Vernunft* als es die publizierte Version offenbart. Auch sind die zahlreichen Abänderungen Feders im Vergleich beider Fassungen klar erkennbar. Vgl. Garves Originalrezension der *Kritik der reinen Vernunft* in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek*. Berlin 1765-96. Anhang zu dem sieben und dreyßigsten bis zwey und funfzigsten Bande der allgemeinen deutschen Bibliothek. Zweyte Abtheilung. (Herbst 1783) S.838-862: Kritik der reinen Vernunft, von Immanuel Kant. Riga, 1781. 856 Seiten, in: Rezensionen zur Kantischen Philosophie, S. 34-55: S. 53.

³⁶ Vgl. auch die Nachricht in den „Gothaischen gelehrten Zeitungen“ vom 11. November 1786 (in: *Rezensionen zur Kantischen Philosophie*, S. 470): „Hr. Hofrath Feder arbeitet jetzt an einer Schrift, worin er erweisen will, daß die Kantische Philosophie eine verfeinerte scholastische sey.“

‚Idealismus‘ schlichtweg zu verzichten, um die Auseinandersetzung um die Transzendentalphilosophie nicht durch einen Streit um Worte überlagern zu lassen und ihr so den bloß terminologischen Schrecken des Idealismus zu nehmen. Die Suspension des Begriffs ‚Idealismus‘ hätte ihn möglicherweise nicht einmal dazu veranlassen müssen, seine Theorie jenseits dieser terminologischen Änderung in wesentlichen Punkten zu modifizieren. Angesichts des allgemeinen anti-idealistischen Klimas des 18. Jahrhunderts wäre eine solche Entscheidung aus strategischen Erwägungen vielleicht sogar klug gewesen, um die Gemüter zu beruhigen. Kant aber entscheidet sich anders. Seiner konsequent idealistischen Denkungsart gemäß hält er auch nach seiner Replik auf die Göttinger Rezension in den *Prolegomena* und Feders forciertem Anti-Idealismus in *Ueber Raum und Caussalitaet* am Begriff des Idealismus fest. Die Umstände der Entstehung der *Widerlegung des Idealismus* in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, vor allem die von Kant nachträglich in der B-Vorrede angewiesene Verbesserung ihres Beweisgangs, zeigen klar, dass Kant den Begriff des Idealismus zum Kernbestand seiner (theoretischen) Philosophie zählt, der aus für ihn sachlichen Gründen unverzichtbar ist.

Dies findet auch in der *Widerlegung des Idealismus* der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* selbst Ausdruck. Kant konzipiert die *Widerlegung* als zunächst abschließende Klärung der Sache, auch wenn sie *de facto* nicht die Beendigung der Kontroverse bedeutete. Denn der Idealismus-Streit setzt sich nach 1787 unvermindert fort. Bis spät in die 1790 Jahre hinein entwirft Kant in immer wieder neuen Ansätzen Idealismus-Widerlegungen.³⁷ Die *Widerlegung des Idealismus* dokumentiert in mustergültiger Form, wie sich Kant den Abschluss der Kontroverse offenbar vorstellte. Zum einen besteht ihre Absicht in der begrifflichen Festlegung desjenigen Begriffs des Idealismus und seiner Spezifikationen, von dem er seinen eigenen transzendentalen Idealismus grundsätzlich unterschieden sehen möchte. Zum anderen bietet sie einen Beweis für das „Dasein der Gegenstände im Raum außer mir.“ (KrV B 275). Die *Widerlegung des Idealismus* verfolgt also letztendlich nicht den bloßen Nachweis der konzeptionellen Inkonsistenz des nach Kant unhaltbaren Idealismus, sondern einen positiven Beweis der Existenz der Außenwelt.

³⁷ Vgl. Heidemann: *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*, S. 175-232.

Zu diesem Zwecke unterscheidet Kant zwei Arten des „materialen“ Idealismus (KrV B 274): den problematischen und den dogmatischen Idealismus. Während sich der kritische oder formale Idealismus auf die Form der Erfahrung gründet, richtet sich der materiale Idealismus gegen den *materialen* Inhalt der Erfahrung, indem er das Dasein der Außenwelt anzweifelt oder leugnet. Der materiale als problematischer Idealismus, der in der *Widerlegung des Idealismus* Descartes zugeschrieben wird, bezweifelt das Dasein der Gegenstände des äußeren Sinnes und hält es für unerweislich. Einzige unbezweifelbare Behauptung dieses Idealismus-Begriffs sei der empirische Satz: „Ich bin“. Wie in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, wo der skeptische Idealismus als ein „Wohltäter der menschlichen Vernunft“ (KrV A 377) gepriesen wird, lobt Kant den cartesischen Idealismus auch in der *Widerlegung des Idealismus* (B), und zwar als eine „gründliche philosophische Denkungsart“ (KrV B 275). Dem transzendentalen Idealismus ist der skeptische bzw. problematische Idealismus gleichwohl entgegengesetzt, weil in Kants eigener Theorie das Dasein äußerer Gegenstände nicht zweifelhaft ist. Auch wenn Kant nicht über detaillierte Descartes-Kenntnisse zu verfügen scheint, stellt er doch zutreffend dar, dass gemäß Descartes‘ methodischem Skeptizismus nur das Dasein des denkenden Ich unbezweifelbar, 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 offensichtlich, nämlich „daß das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird.“ (KrV B 276). Denn Beweisanspruch der *Widerlegung des Idealismus* ist die These, dass innere durch äußere Erfahrung bedingt ist und ein materiales Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem inneren und äußeren Sinn besteht.³⁸

Anders als der problematische hält der dogmatische Idealismus, den Kant in der *Widerlegung* Berkeley zuordnet, die Existenz der Außenwelt nicht für zweifelhaft, sondern für „falsch und unmöglich“ (KrV B 274). Der dogmatische Idealismus begründet seine Behauptung jedoch nicht mit dem Hinweis auf Existenzgewissheit und innere Erfahrung, sondern im Ausgang von einer Grundsatzkritik am Newtonschen Raumbegriff. Demnach schließt der dogmatische Idealismus von der Unhaltbarkeit dieses Raumbegriffs auf die nur scheinbare Existenz der Außenwelt:

³⁸ Vgl. Dietmar H. Heidemann: „Material Dependence and Kant’s Refutation of Idealism“, in: *Topoi* 42 (2023), S. 21–34, <https://doi.org/10.1007/s11245-022-09837-7>.

„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.“ (KrV B 275). Kant bezieht sich an dieser Stelle auf die der transzendentalen Ästhetik der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hinzugefügten Anmerkungen. Dort erklärt er, dass wenn Raum und Zeit „objektive Realität“ (KrV B 70) zugeschrieben würde, sie also absolute Realitäten an sich wären, würden wie in Berkeleys Kritik an Newton die Gegenstände unserer Anschauung „in bloßen Schein verwandelt“ (KrV B 70 f).

Den Ausgangspunkt der *Widerlegung des Idealismus*, deren Argumentation hier nur in groben Zügen skizziert sei, bildet das Faktum des empirischen Bewusstseins meines Daseins: 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, beweise das Bewusstsein meines Daseins die Existenz eines Beharrlichen des äußeren Sinnes und damit die Existenz der Außenwelt. Bewusst werden kann ich mir meines Daseins in der Zeit dabei nur, indem ich im inneren Sinn den Wechsel von Vorstellungen erfahre. Der Inhalt dieser Vorstellungen kann aber von mir selbst nicht produziert sein, da das menschliche Erkenntnisvermögen auf sinnlich Gegebenes angewiesen ist, das erst bestimmt werden muss, um erkannt werden zu können. Denn das Mannigfaltige der Anschauung kann nicht ursprünglich vom inneren Sinn selbst hervorgebracht sein, sondern muss aus dem passiven äußeren Sinn stammen, in das ich das Beharrliche setze, durch das ich den Wechsel meiner Vorstellungen im inneren Sinn und folglich mein Dasein in der Zeit bestimme. Entsprechend lautet der „Lehrsatz“ der *Widerlegung des Idealismus*: „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir.“ (KrV B 275).³⁹ Die hinter diesem „Lehrsatz“ stehende Beweisstrategie gegen den

³⁹ 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 jedoch in der Regel das reine Bewusstsein, „welches in allem Denken enthalten ist, oder wenigstens sein kann“ (KrV B 812) und „alle Begriffe begleitet“ (B 404). Dass hierbei (auch) die

materialen Idealismus lautet, dass das empirische Selbstbewusstsein als unbezweifelbare innere Erfahrung zu gelten hat, der auch der Idealist zustimmen muss. Wird nun gezeigt, dass die Möglichkeit empirischen Selbstbewusstseins die Realität äußerer Erfahrung voraussetzt, so sei damit der materiale Idealismus widerlegt. Der Argumentationsgang lässt sich wie folgt rekonstruieren:

(A) „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt.“

(B) „Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus.“ (KrV B 275)

(C) Also setzt das Bewußtsein meines in der Zeit bestimmten Daseins etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus.

Achillesverse dieses formal gültigen Schlusses ist die Begründung der zweiten Prämisse, nämlich dass das Beharrliche in der Wahrnehmung „nicht eine Anschauung in mir sein [kann]“ (KrV B XXXIX, Anm.). Kant argumentiert, dass ich zur Bestimmung meines Daseins nur über Vorstellungen in mir verfüge, deren beständigen Wechsel ich im inneren Sinn beobachten kann. Dieser Wechsel erfolgt in der Zeit, weil die Zeit die Form des inneren Sinnes ist. Vorstellungswechsel selbst ist für mich aber 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. Dieses Beharrliche könne aber nicht unter den beständig wechselnden Vorstellungen des inneren Sinnes angetroffen werden, sondern „nur durch ein Ding außer mir“ wahrgenommen werden und muss daher als ein wirkliches „Ding außer mir“ (KrV B 275) existieren: „Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich.“ (KrV B 275 f.). Diese Konklusion begründet einen weiteren Argumentationsschritt:

Problemlage des Faktums der reinen praktischen Vernunft im Hintergrund steht, zeigt Bernd Ludwig: „Was weiß ich vom Ich? Kants Lehre vom Faktum der reinen praktischen Vernunft, seine Neufassung der Paralogismen und die verborgenen Fortschritte der Kritischen Metaphysik im Jahre 1786“, in: Mario Brandhorst, Andree Hahmann und Bernd Ludwig (Hrsg.): *Sind Wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*, Hamburg 2012, S. 155-194, bes. S. 173-193.

(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“ (KrV B 276).

Es geht mir in diesem Beitrag nicht um eine Analyse der Stichhaltigkeit der Kantischen *Widerlegung des Idealismus*. Die voranstehende Rekonstruktion ihres Beweisgangs soll lediglich belegen, dass Kant klar differenziert zwischen Idealismus-Begriffen, die unhaltbar sind, und seinem eigenen transzendentalen Idealismus, den er von solchen unhaltbaren Idealismus-Begriffen unterscheidet. Die bloße Tatsache, dass er noch in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* eine *Widerlegung des Idealismus* einfügt, die den Streit mit Feder und anderen in einem Klima des Anti-Idealismus des 18. Jahrhunderts fortsetzt, und gegen die Idealisten einen expliziten Beweis der Existenz der Körperwelt aufstellt, belegt, dass Kant nicht dazu bereit war, den Begriff ‚Idealismus‘ als einen wesentlichen deskriptiven Terminus seiner eigenen Philosophie aufzugeben. Diese konsequente idealistische Denkungsart sollte für die klassische deutsche Philosophie nach Kant epocheprägend werden.

Schluss: Der Ursprung des Idealismus des Deutschen Idealismus

Die Epochenbezeichnung ‚Deutscher Idealismus‘ ist kein rhetorisches Stilmittel der Selbstbeschreibung seiner Proponenten, sondern Invention der Philosophiegeschichtsschreibung bereits der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Zurück geht sie wohl auf Karl Ludwig Michelet, der sie in seiner *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* (Berlin 1837, 1838) mit nationalistischem Pathos und im Brustton des Chauvinismus einführte als – „auf deutschem Boden“ errungener – „Sieg des deutschen Idealismus, welcher seit Kant und durch Kant seine Herrschaft über die ganze philosophische Welt auszubreiten sucht“ (Bd. 1, S. 10). Ein solch „kosmopolitisches“ Verständnis von Philosophie kann nicht als dasjenige Kants gelten. Fragwürdig ist ohnehin, ob Kant dem deutschen Idealismus zuzurechnen ist. Was Michelet wie auch andere in seiner historischen Reflexion auf die Systeme des deutschen Idealismus nicht näher reflektiert, ist die Herkunft des Theorienamens ‚Idealismus‘ in der Epochenbezeichnung ‚Deutscher Idealismus‘. Denn was für Kant gilt, gilt auch für die deutschen Idealisten. Auch sie wussten wie schon Schiller (siehe oben) um die Streitbarkeit des Begriffs ‚Idealismus‘. Mit Bezug auf den „dogmatische[n] Idealist“ schreibt etwa Fichte in der Grundlage des Naturrechts, dass es „keinen Idealisten gegeben [hat], 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.“⁴⁰ Und noch Hegel wendet sich in längeren Ausführungen in der *Wissenschaft der Logik* (1832) gegen den unhaltbaren „bewußtlose[n] Idealismus des Bewußtseyns überhaupt“, auch wenn ansonsten gelte: „Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus, oder hat denselben wenigstens zu ihrem Princip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist.“⁴¹ Weitere Beispiele für Lob und Tadel des Idealismus durch Fichte, Schelling, Hegel und andere deutsche Idealisten ließen sich nennen. Dabei ist diesen Philosophen kaum bewusst, welchen komplexen theoriegeschichtlichen Umständen sie ihren gemeinsamen epochegeschichtlichen Vereinigungsnamen ‚Idealismus‘ verdanken. Ohne Kants positive Wiederaufnahme des Idealismus-Begriffs gegen die allgemeine anti-idealistische Grundströmung des 18. Jahrhunderts wäre die Entstehung des deutschen Idealismus unter dem Theorielabel ‚Idealismus‘ nicht denkbar gewesen. Die Rezeption des Begriffs ‚Idealismus‘ von Kant erfolgte in der Frühphase des deutschen Idealismus wie selbstverständlich bereits durch Fichte in den frühen Wissenschaftslehren und Schelling sollte diesen Begriff sogar in den Titel seines *Systems des transzendentalen Idealismus* (1800) aufnehmen. Wie Hegel waren Fichte und Schelling selbstbekenkende Idealisten. Dies ist überaus bemerkenswert, da ihnen der Streit um den Idealismus im Anschluss an die Publikation der *Kritik der reinen Vernunft* (A) bestens vertraut war, das heißt sie damit rechnen mussten, derselben Idealismus-Schelte ausgesetzt zu werden wie Kant vor ihnen. Kants konsequent idealistische Denkungsart hat insofern Wirkungen über sein eigenes Werk hinaus gezeitigt, deren Folgen er selbst nicht abzusehen vermochte. Die Geschichte des Idealismus des deutschen Idealismus, die den Ursprüngen des Idealismus-Begriffs im 18. Jahrhundert nachgeht, muss erst noch verfasst werden.

⁴⁰ In: *J.G. Fichte-Gesamtausgabe*, Bd. I, 3, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 338.

⁴¹ In: *G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke*, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1985, S. 142 f.