

Realismus und Idealismus oder: Werden philosophische Probleme entschieden?*

CHRISTOPH ASMUTH

Institut für Philosophie, Wissenschaftstheorie, Wissenschafts- und Technikgeschichte
Technische Universität Berlin, Straße des 17. Juni 135, D-10623 Berlin
christoph@asmuth.ping.de

ORIGINAL SCIENTIFIC ARTICLE / RECEIVED: 05–06–07 ACCEPTED: 19–10–07

ZUSAMMENFASSUNG: Bereits in Platons *Sophistes* findet sich die Feststellung, es gäbe zwei grundsätzliche Formen des Philosophierens: Realismus und Idealismus, eine Reaktion, und zwar auf den Sophisten Protagoras. Ausgehend von dieser Grundlegung des Problems zeichnet der Beitrag exemplarisch wichtige Stufen der Problementwicklung nach. Dazu zählen neben Protagoras und Platon vor allem Schelling und Fichte, die sich beide intensiv mit dem Verhältnis von Realismus und Idealismus auseinandergesetzt haben. Fichtes Position zeichnet sich dabei durch einen besonders hohen Grad an Reflexion aus. Das Verhältnis von Realismus und Idealismus gewinnt für ihn eine die Philosophie als Vollzug begründende Funktion. Am Schluss steht das nicht nur resignative Resümee, dass das Problem auch in der Gegenwart nicht gelöst und nicht entschieden ist.

STICHWORTE: Anschauung, das wahre Sein, Erkenntnis, Erscheinung, Idealismus, Perspektive, Realismus, Relativismus, Transzendentalphilosophie, Vorstellung.

Anhand weniger Stationen möchte ich die Geschichte eines Problems skizzieren, um das schon seit langem eine unerbittliche ‘Schlacht’ geführt wird. Dazu möchte ich folgendermaßen vorgehen:

- Zunächst geht es um die Problemerkundung und den Problemerkunder.
- Dann werde ich an einer bestimmten Passage der Philosophie Platons kurz innehalten, weil sich dort ein Panorama vorfindet, das ich Ihrem Blick nicht vorenthalten will.

* Für die redaktionelle Bearbeitung dieses Beitrags danke ich Frau Dr. Elena Ficara (Berlin).

- Im Anschluss daran möchte ich Sie mit der Problemkonstellation bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling¹ konfrontieren, der eine Entscheidung des Problems gefunden zu haben glaubte, ein Glauben und Dafürhalten allerdings, das nur von kurzer Dauer war.
- Darauf folgt ein kurzer Streifzug zu jenem Knoten, den Johann Gottlieb Fichte² aus den beiden Strängen unseres Problems schürzt, einen Knoten, der eher zu durchhauen als aufzulösen wäre.
- Der Schluss oder auch das Problem. Denn die gegenwärtigen philosophischen Diskussionen tragen weiter Neues und Altes zur Debatte bei, ohne dass eine Entscheidung in Sicht wäre.

Die Geschichte beginnt mit Protagoras! Protagoras entwickelte nämlich eine Theorie, die darauf basiert, dass der Blickwinkel des Einzelnen oder des Menschen überhaupt Bedeutung erhält für das, was er erkennt oder tut. Man könnte über die Zeiten hinweg vermuten, Protagoras habe gemeint, die Menschen, und die Philosophen insbesondere, müssten ihren Sturm- lauf auf die Fragen, Sachen und Dinge bisweilen unterbrechen, um sich auf sich selbst hinzuwenden. Sie müssten sich zu sich selbst hinwenden, um zu ergründen, welcher Eigenanteil etwa dem Fragenden oder Erkennenden zukommt, um zu ergründen, in welcher Perspektive die Fragen, Sachen und Dinge als solche erscheinen. Dazu nutzte Protagoras ein Konzept, das bereits die Eleaten erfolgreich verwendeten und das bis in die Gegenwart hinein eine ununterbrochene Karriere erleben sollte: Protagoras sprach nicht mehr von den Dingen selbst, sondern davon, wie sie erscheinen; er trat zurück von der unmittelbaren Kenntnis einer unmittelbar gegebenen Welt und überlegte, wie die Welt wohl für den Erkennenden oder für den in ihr Handelnden ist und geworden ist. Mit einem Wort: Protagoras machte die Dinge zu Erscheinungen und die Welt zu einer Erscheinungswelt!³

¹ Zu Schellings Auffassung der Verhältnisse zwischen Idealismus und Realismus vgl. Hart Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1993), S. 56f. Hierzu vgl. auch Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction* (London: Routledge, 1993), S. 15f. und Dale E. Snow, *Schelling and the End of Idealism* (New York: Albany State University of New York Press, 1996).

² Zu Fichte und der Realismusproblematik vgl. Ingeborg Schüssler, *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1972).

³ Zu Protagoras' Erkenntnistheorie vgl. Edward Schiappa, *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* (South Carolina: University of South Carolina Press Columbia, 2003) und Mi-Kyoung Lee, *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism* (Oxford: Clarendon Press, 2005) sowie Christoph Asmuth, "Die Begründung falscher Rede. Platon und Protagoras", in: "Dichter lügen" (Philosophisch-literarische Reflexionen Bd. 3), hrsg. von Monika Schmitz-Emans und Kurt Röttgers (Essen: Blaue Eule, 2001), S. 89–106. Vgl. hierzu auch Paul Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum* (Hildesheim: G. Olms, 1965).

Schauen wir etwas genauer hin: In gewisser Hinsicht scheint das Wirken des Protagoras aus Abdera eine Ausnahme zu sein. Schon zu seinen Lebzeiten (von etwa 485 bis etwa 415 v. Chr.) war dieser Mann eine Legende.⁴ Protagoras reiste viel. Man weiß, dass er in Sizilien war und auch öfters in Athen. Für eine in der Mitte des 4. vorchristlichen Jahrhunderts gegründete Kolonie in Unteritalien (Thurioi) sollte Protagoras eine Verfassung ausarbeiten. Einige Titel seiner Schriften sind überliefert, von den Schriften selbst jedoch nur wenige Fragmente durch Zitate bei anderen Autoren, vornehmlich bei Platon und Aristoteles. Insgesamt ist das Leben des Protagoras eine Erfolgsstory: Wohin er auch gelangte, scheint er große Anerkennung gefunden zu haben. Dieser Erfolg war offensichtlich auch finanzieller Natur, denn es heißt, er sei einer der ersten gewesen, der für Unterweisung Geld verlangt hätte, und das nicht zu knapp.⁵ Platon, eine der wichtigsten Quellen über das Leben des Protagoras, lässt im Dialog *Menon* den Sokrates berichten, Protagoras habe mit Weisheit mehr Geld verdient als der berühmte Pheidias, der als Bildhauer an der Neuerrichtung der Akropolis unter Perikles mitarbeitete, und noch zehn weitere Bildhauer zusammen (Platon, *Men.* 91d). Über die Lohnpraxis des Protagoras erzählt Platon bei einer anderen Gelegenheit (*Prot.* 328bc), dass der Lehrer seinem Schüler nach der Belehrung freigestellt habe, den vereinbarten Preis zu bezahlen oder im Tempel zu schwören, wieviel ihm die erhaltene Lehre wert sei, und diesen Betrag dann an Protagoras auszuhändigen. Ähnlich auch Aristoteles (*Nik. Eth.* IX, 1, 1064a), der besonderen Wert darauf legt festzustellen, dass Protagoras seine Schüler anwies, erst nach erfolgter Unterweisung und nach eigener Wertschätzung den Lohn festzusetzen.

Selbst in Athen gelangte Protagoras zu einem für einen 'Ausländer' ungewöhnlichen Ansehen, pflegte Umgang mit Perikles und Euripides und lehrte die Jugend, die von seinem Wissen und seiner Rhetorik anscheinend höchst fasziniert war: In Athen jedenfalls wurde er 415 v. Chr. der Gottlosigkeit (Asebie) angeklagt. Der Grund war seine Schrift *Von den Göttern*. Gleich zu Anfang machte Protagoras klar: "Von den Göttern vermag ich nichts festzustellen, weder, daß es sie gibt, noch, daß es sie nicht gibt, noch, was für eine Gestalt sie haben; denn vieles hindert ein Wissen hierüber: die Dunkelheit der Sache und die Kürze des mensch-

⁴ Zur Biographie und zur Glaubwürdigkeit einzelner Berichte vgl. *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, Bd. 2/1, hrsg. von Klaus Döring, Hellmut Flashar, George B. Kerferd, Carolin Oser-Grote und Hans-Joachim Waschki (Basel: Schwabe, 1998), S. 28–30; dort auch die neueste Literatur: Bibliographie S. 117–123.

⁵ Vgl. dazu Gustav Grossmann, "Platon und Protagoras", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, 1978, S. 510–525, insb. S. 513.

lichen Lebens.”⁶ Diesen Skeptizismus gegenüber Existenz und Wesen der Götter sowie deren Erkennbarkeit meinte man in Athen nicht dulden zu können und betrieb seine Verurteilung. Nachdem seine Schriften öffentlich verbrannt⁷ und ihr Urheber zum Tode verurteilt worden war, flüchtete Protagoras – anders als Sokrates – und starb (Genaueres ist nicht auszumachen, Verlässliches nicht überliefert) angeblich auf einer Seereise nach Sizilien.

In der Antike war es gefährlich neue Gedanken zu haben; wer philosophierte, haftete bisweilen mit seinem Leben. Damit unterscheidet sich die Antike radikal von der Gegenwart, in der nicht wenige Denker meinen, dass bereits alles gedacht, also nur noch Variationen und keine Innovationen mehr möglich seien, nur noch die kleine Aufregung, nicht mehr der unerhörte Skandal. Protagoras jedenfalls teilte das Schicksal des Sokrates: Beide sollten mit ihrem Leben einstehen für das, was sie dachten, der eine durch die gefährliche Flucht, der andere durch den Tod.

Einer der zweifelsohne und durch mehrere Quellen als echt bezeugten Sätze des Protagoras ist der sog. “Homo-mensura-Satz”. Er lautet: “Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß (wie) sie sind, der nichtseienden, daß (wie) sie nicht sind.”⁸ So sicher dieser Satz verbürgt ist, so unsicher ist man sich über seine Deutung.⁹ Heißt es, der Mensch entscheide über die Existenz oder Nicht-Existenz der Dinge? Entweder ist der Satz dann trivial und würde ausdrücken, dass nur der Mensch die Fähigkeit hat nicht nur zu sagen, dass etwas ist, sondern auch, dass etwas nicht ist. Oder er liefe darauf hinaus, die Existenz der Dinge vom menschlichen Urteilen abhängig zu machen – sicherlich eine schwer aufrecht zu erhaltende Behauptung. Drückt sich dann in diesem Satz vielleicht ein genereller Skeptizismus aus gegenüber der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, ähnlich wie in dem Satz über die Götter? Die Analogie in der Satzkonstruktion könnte dafür sprechen. Sehr wahrscheinlich versuchte Protagoras, die erkenntnistheoretischen Ansprüche des Parmenides zurückzuweisen, für den das wahre Sein hinter allen Erscheinungen verborgen ist, die Erscheinungen folglich trügerisch sind. Auch die Formu-

⁶ Übers. aus *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, hrsg. von Wilhelm Capelle (Stuttgart: Kroener, 1968), S. 333.

⁷ Dies könnte allerdings auch ein Gerücht sein, da Bücherverbrennungen für die Antike sonst nicht bezeugt sind. Vgl. dazu Carl Werner Müller, “Protagoras über die Götter”, *Hermes* 95, 1967, S. 140–159, insb. S. 151.

⁸ Vgl. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von Hermann Diels und Walther Kranz, Bd. 2 (Berlin: Weidmann, 1956), S. 263.

⁹ Eine systematische Auffächerung möglicher Interpretationen bzw. Fehlinterpretationen findet sich bei Thomas Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde des normalen Lebens* (Hamburg: Meiner, 1986), S. 43–45. Vgl. ferner *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, begründet von F. Ueberweg, S. 32–38.

lierung, der Mensch sei das Maß auch der nichtseienden Dinge, dass sie nicht sind, kann als anknüpfende Kritik an Parmenides verstanden werden. Oder zeigt sich darin ein subjektiv-individueller Relativismus, der die Urteilskompetenz des individuellen Menschen prädominieren lässt vor dem Eigenbestand der Sache? Letztere Interpretation lanciert etwa Platon in seinem Dialog *Theaitet*.

Für hier und jetzt reicht es aus, Protagoras als den Urheber jener Lehre zu erkennen, nach der es nicht nur auf die Sachen und ihren Gehalt ankommt, sondern ebenso auf die Perspektive, in der sie erscheinen. Protagoras betont den spezifischen Eigenanteil des Menschen an der Erkenntnis. Darin drückt sich nicht nur aus, dass der Mensch Fokus seiner Welt ist, sondern auch das erste Mal das Bewusstsein, dass das Welt-Haben eine Ansichtssache ist: Es gibt keine Welt ohne eine Ansicht. Es gibt keine Dinge ohne Blickwinkel. Es gibt keine Gedanken ohne Denkenden.

1. Platon: Von Protagoras zum Kampf der Riesen

Für Platon war das Erbe des Protagoras nicht leicht zu tragen, und man kann zu Recht vermuten, dass es diese Theorie des Protagoras war, die ein wichtiges Motiv bildete für die Entwicklung seiner Ideenlehre. Im *Theaitet* knüpft Platon explizit an Protagoras an. So gibt Sokrates, der hier das Gespräch führt, den Homo-mensura-Satz in folgender interpretierenden Variante wieder: "Nicht wahr, er [Protagoras, Ch. A.] meint dies so, daß wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir."¹⁰ Protagoras muss erhalten als Vertreter eines erkenntnistheoretisch gedeuteten Relativismus. Wahrheit lässt sich nicht bei den Objekten als solchen finden, sondern nur in ihrer Erscheinung für mich. Die Objekte prägen keine interpersonal verbindliche Wahrheit aus, die im Erkenntnisakt jedem Einzelnen zugänglich werden könnte. Vielmehr ist bei Protagoras Wahrheit auf sinnliche Erscheinung restringiert, und was die Sache selbst und für sich selbst ist, kann nicht erkannt werden. Wie die Sache erscheint, so ist sie – für den, dem sie erscheint.¹¹ Die Differenz von Sache und Erscheinung ist für Protagoras aufgehoben.¹²

¹⁰ Vgl. Platon, *Theait.* 152a.

¹¹ Eine philosophisch-systematische Interpretation der von Platon dem Protagoras zugeschriebenen Theorie findet sich bei Mohan Matthen, "Perception, Relativism, and Truth. Reflections on Plato's Theaetetus", *Dialogue*, 24/1, 1985, S. 33–58. Insbesondere zieht Matthen eine Verbindung zu Saul Kripkes Theorie möglicher Welten. Leider beschränkt sich der Aufsatz auf die Rekonstruktion und Interpretation des Platonischen Protagoras und geht auf Platon selbst und die Entwicklung seines Dialogs *Theaitet* nicht weiter ein.

¹² Vgl. William K. Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. 3: *The fifth-century enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), S. 181–192, insb. S. 168.

Philosophisch-systematisch steckt hinter der von Platon aufgearbeiteten Theorie des Protagoras die Frage nach der Relation und ihrer Bedeutung für die Erkenntnis und das Sprechen. Allerdings erkennt Platon deren Schwächen: Nach dem, was Protagoras lehrt, kann es weder den Unterschied zwischen wahr und falsch noch eine Abstufung zwischen Weltauffassungen geben, Protagoras kann nicht weiser als Theaitet, der Lehrer nicht weiser als der Schüler sein. Lernen und Lehren machten keinen Sinn – eine für einen wandernden Lehrer, der für seine Belehrung Geld nimmt, durchaus unangenehme Folge.

Der Platon des *Symposion* oder der *Politeia* favorisierte noch eine statische Ideenlehre, in der das wesentliche Sein der Dinge, die Ideen, unveränderlich, unteilbar, unbewegt und intelligibel, deren Abbilder jedoch veränderlich, teilbar, bewegt und wahrnehmbar sind. So partizipierten zwar die Abbilder an den Urbildern, die Ideate an den Ideen, aber eine Beziehung zwischen den Ideen war ausgeschlossen. Und außer einer vagen, metaphorischen Vorstellung von einer Beziehung zwischen den Ideen und dem abbildhaft Seienden konnte Platon keinen theoretischen Baustein beibringen, der die Ideen mit ihren Abbildern vermittelte: Platon nannte es 'Teilhabe', eine bildliche Beschreibung für diese Beziehung, die ihre Schwierigkeiten gleich mitbringt: Wie sollten die Abbilder an etwas teilhaben, das selbst unteilbar ist wie die Ideen? Hier sollte Platon zu Korrekturen gezwungen sein, für die wesentlich Protagoras Pate stand.

Protagoras also begründete in der Philosophie eine Theorie der Perspektive. Und Platon war der erste, der zentrale Perspektiven vorstellte. Damit war er der erste, der das Themengebiet vollständig aufzeigte, dem mein Aufsatz gilt: Platon benannte Grundformen von Idealismus und Realismus,¹³ und er stellte sie in einem Konflikt vor, der nach einer Entscheidung verlangt.

Platon schreibt die Lehre des Protagoras nicht einfach fort. Ebenso wenig ignoriert er ihr kritisches Potential. In einer gewissen Hinsicht potenziert er ihren philosophischen Ansatzpunkt. Dabei ist hier weniger die Rede davon, dass die Lehre des Protagoras ganz eingeschränkt ist auf eine Theorie sinnlicher Erscheinungen, während Platon seine Theorie des wesentlichen Seins weder aufgibt noch aufgeben will, eines wesentlichen Seins, dessen Charakter gerade darin liegt, nicht sinnlich, sondern intelligibel zu sein, einzig dem reinen Denken erschlossen, ein von der sinnlichen Vorstellung unabhängiges Denken. Nein, es handelt sich in unserem Zusammenhang um die Erweiterung der Perspektive zum Perspek-

¹³ Zur Geschichte der Begriffe Idealismus und Realismus in der nachkantischen Philosophie vgl. das Stichwort *Realismus* im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karl Gründer, Bd. 8 (Basel: Schwabe, 1992), S. 156f.

tivendualismus. Protagoras erfindet die Perspektive, indem er erstmals die Relation von Vorstellendem und Vorgestelltem mit einem eigenen Gewicht versieht. Allerdings bleibt seine Position realistisch: So wie es mir erscheint, so ist es mir, so wie es dir erscheint, so ist es dir. Alles ist so, wie es jedem gerade erscheint. Dies ist ein Relativismus mit einer objektivistischen Tendenz: ein Realismus der Erscheinung, man könnte auch sagen: ein Erscheinungspositivismus. Das, was erscheint, sind nämlich die Dinge, die dadurch in der Erscheinung vollständig aufgehen. Nicht dass hinter den Erscheinungen noch etwas steckte, etwas Weiteres, Zusätzliches, das erst in der Erscheinung erschiene. Nein: Alles Dingliche ist in der Erscheinung aufgegangen, ohne Rest. Die Wahrheit der Erscheinung ist die Erscheinung. Die Erscheinung ist das einzig Reale.

An einer berühmten Stelle in Platons Dialog über den Sophisten, *Sophistes*, reflektiert Platon auf zwei Grundpositionen der Philosophie. Als Teilnehmer des Dialogs treffen wir hier den Theaitetos an und einen Fremden aus Elea. Dieser lenkt den Dialog und diagnostiziert mit kritischem Blick den Zustand der Philosophie seiner Zeit. Es scheint ihm nämlich so, dass es in der Philosophie einen Riesenkampf gibt, eine Schlacht zwischen Riesen, eine Gigantomachia über die Frage des wahren Seins. Die einen behaupten nämlich, dass einzig dasjenige das wahre Sein sei, an dem man sich stoßen könne, das sich betasten und berühren lasse. Sie behaupten eine Lehre, so der Fremde aus Elea, die besagt, das Sein erschöpfe sich im Körperlichen. Heute würde man sicherlich von einer materialistischen Theorie sprechen, zumindest von einer streng realistischen Position, die das äußerliche Gegebene für real hält. Das, was da ist, dieses Körperliche da, ist das wahrhafte Sein und darüber hinaus gibt es keines. Insbesondere darf man die Ideen, z.B. die Gerechtigkeit, nicht als seiend ansehen. Sie ist, so könnte ein Vertreter dieser Lehre argumentieren, eben nur ein bloßer Gedanke, denn anfassen und berühren ließe er sich eben nicht. Dem stellt Platons Hauptunterredner eine andere Theorie entgegen. Er nennt ihre Vertreter die 'Ideenfreunde'. Das hört sich zunächst so an, als würde Platon gegen eine unerträglich plumpe Philosophie, eben jene realistische, nun seine eigene, seine 'Ideenlehre', also einen 'Idealismus' propagieren.

Nun, wie sieht diese Ideenlehre aus? Die 'Ideenfreunde' behaupten eine Lehre, die von der Existenz gewisser allein denkbarer, nicht körperlicher, nicht sichtbarer unveränderlicher Ideen ausgeht. Diese Ideen sind das wahrhaft Seiende. Die Körper der Realisten sind für sie nur unwesentliche und unbedeutende Gegenstände, welche die 'Ideenfreunde' kleinreden und sagen, dass ihnen das wahre Sein überhaupt nicht zukommt, sondern nur ein abhängiges, unwahres Sein, ein Sein zweiter Ordnung. Das Charakteristikum dieser körperlichen Gegenstände ist die Bewegung. Sie sind einem ständigen Werden unterworfen, einem unaufhörlichen

Entstehen und Vergehen. Ihre Existenz ist nur von begrenzter Dauer. Die Ideen dagegen sind unwandelbar und ewig, unveränderlich; sie entstehen nicht, vergehen nicht, sind für immer unbeweglich.

Während die Realisten alles förmlich mit Händen aus dem unsichtbaren Himmel herabziehen, verteidigen sich die ‘Ideenfreunde’ geschickt von oben herab aus dem Unsichtbaren. Das Schlachtszenario ist eröffnet: Der eine Riese klammert sich an Felsen und Eichen. Er entstammt dem Geschlecht der Saatentsprossen und Erdgeborenen.¹⁴ Er trachtet danach, alles auf die Erde zu ziehen. Er ist ein plumper Geselle, der seine Sache mit Gewalt durchsetzt, einer, der noch dazu schwer zu besiegen ist – wenn dies überhaupt möglich sein sollte. Der andere Riese ist bei Weitem smarter.¹⁵ Er ist in der Verteidigungsposition. Aber er hat einen Vorteil für sich: Er kämpft geschickt aus dem Unsichtbaren heraus mit leichter Waffe. Wie wird die Schlacht ausgehen? Wer wird sie für sich entscheiden?

Die Philosophie könnte bisweilen als eine resignative Disziplin erscheinen, und sich mit ihr zu beschäftigen, kann zu schlimmen Irritationen führen. Dies zu ertragen, bedarf es eines nicht zu unterschätzenden Mittels – nämlich der Ironie. So ist denn der Philosophie neben der ewigen Enttäuschung auch die Ironie in die Wiege gegeben worden, nicht als Trost, sondern als Inspirationsquelle. Sehen wir hin: Kaum haben Platons Figuren eine wunderbare Argumentationsfigur entwickelt, nämlich diesen Gegensatz von Realismus und Idealismus, da lässt er seine Protagonisten schon eingestehen, dass es zu einer Entscheidung zwischen beiden Positionen wohl niemals kommen wird. So resümiert der Fremde: “Zwischen diesen beiden aber, o Theaitetos, ist hierüber ein unermeßliches Schlachtgetümmel immerwährend.”¹⁶ Diesem Satz lässt sich prognostische Weitsicht nicht absprechen. Auf seinem Rücken transportiert dieses resignative Diktum nämlich die Hoffnung, eine dritte Position könnte einen entscheidenden Schritt weiterführen, wenn schon die Entscheidung der Schlacht an der Hartnäckigkeit der Gegner scheitert.

Hier möchte ich Platons ironisches Schlachtengemälde kurz unterbrechen. Denn wir sind auf dem Feldherrnhügel angekommen und können das ganze Szenario nun bequem überschauen. Ein Blick durchs terminologische Fernglas wird uns über Klarheiten und Unklarheiten unterrichten.

Eine anfängliche Verwirrung scheint beseitigt: Während die Grundthese des Realismus behauptet, dass das Wirkliche wirklich ist, behauptet der Idealismus *nicht* geradezu das Gegenteil, etwa dass das Wirkliche unwirklich sei. Was sollte das auch für eine Behauptung sein, das Wirkliche

¹⁴ Platon, *Soph.* 247c.

¹⁵ Platon, *Soph.* 246c.

¹⁶ Vgl. zum ganzen Abschnitt: Platon, *Soph.* 245a–246c.

sei unwirklich? Es könnte vielleicht heißen: Das Wirkliche ist nur gedacht. Unsere Welt ist eine unmittelbare Erzeugung unseres Denkens. Oder – wie sich die ihrer selbst noch nicht sichere philosophische Ambition gelegentlich ausdrückt – : Meine Welt ist vielleicht nur ein Traum. Das ist ein Stoff für einen Science Fiction, der diesen Traum nun möglicherweise in eine höhere Intelligenz verlegen mag, die uns listig oder bösertig zu unserem Vor- oder Nachteil täuscht. Der Idealismus dagegen führt nicht zum Verlust der Wirklichkeit *für* die Theorie. Überhaupt muss man zu all diesen *Matrix*-Argumenten sagen, dass sie den Status von Gedankenexperimenten haben und vornehmlich einen methodologischen Charakter besitzen. Noch genereller möchte ich im Vorbeigehen hinzufügen, dass eine Philosophie, welche die Welt ganz anders zusammenfabuliert, als sie ist, nur schlechte Philosophie sein kann. Der Idealismus ist in diesem Sinne keine schlechte Philosophie, und auch er hat eine Welt, die unsere Welt ist, sei diese Welt auch ein Weltenpluralismus. Aber der Idealismus besagt darüber hinaus, dass diese Welt nur im Denken und nur für das Denken möglich und dass dieses Denken mit den ihm eigentümlichen Inhalten prävalent ist. Für Platon sind diese Gehalte das wahrhaft Seiende, apriorisch, vor aller mit Sinnlichkeit kontaminierten Vorstellung erkennbar, metaphorisch gesprochen durch Wiedererinnerung, Anamnesis. Vom Feldherrnhügel lässt sich also folgende, nicht weniger verwirrende Lage erkennen:

- 1) Der Realismus ist genau genommen ein Realrealismus. Er behauptet die Realität der äußeren Wirklichkeit.
- 2) Der Idealismus ist genau genommen ein Idealrealismus. Er behauptet die Realität des Idealen, des Gedachten.
- 3) Beide sind daher realistische Positionen. Sie behaupten nämlich etwas Reales für die Erkenntnis.
- 4) Beide sind genauso idealistische Positionen. Sie sprechen nämlich über die Welt aus einer bestimmten Perspektive, und sie sind sich dieser Perspektive in unterschiedlichem Grad bewusst.

Platons Lösung, sein dritter Weg, besteht in einem modifizierten Idealismus, den ich hier nur kurz skizzieren will: Die Ideen sind und bleiben für ihn das wesentliche Sein. Allerdings bleiben sie für ihn nun nicht mehr unbeweglich, sondern haben Gemeinschaft mit der Bewegung ebenso wie mit dem Nichtseienden als Verschiedenem. Schließlich gehört auch das Denken qua Sprache selbst zum wesentlichen Sein, sodass Platon auch den gedanklichen Ort thematisiert, von dem her das wesentliche Sein selbst wiederum gedacht werden kann.

Bleibe man dort oben auf der Anhöhe und richtete sein Augenmerk auf die Formen des philosophischen Denkens, so würde man hier und da Ähnliches erblicken. In manchen Diskussionen ginge es um Bekanntes,

nun allerdings verwandelt teils durch ausdifferenzierte Diskussionsfelder, teils transformiert in andere Bezugsrahmen. Und vielleicht ist es eine Täuschung *unserer* Perspektive, Differenzen zugunsten von Kontinuität zu eliminieren. Ich möchte hier mit einem Stichwort nur an den Universalienstreit des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit erinnern. Im Hintergrund liegt die Frage nach der Realität der Allgemeinbegriffe. Hier sind es die Realisten, die behaupten, dass ein allgemeiner Begriff, wie etwa ‘Mensch’ als Artbegriff, eine vom Individuum unabhängige Entität sei, die gleichwohl nur in den Individuen existiere. So existiert das Allgemeine real, was seine überzeitliche Gültigkeit und Unwandelbarkeit garantiert. Für die Nominalisten entstehen dagegen Allgemeinbegriffe durch Abstraktion aus den Eigenschaften der Einzeldinge. Eine unabhängige Existenz kommt den Allgemeinbegriffen nicht zu; es existieren nur Individuen. In dieser 1000 Jahre währenden Diskussion sind die Realisten die Idealisten: Sie behaupten die Realität des nur im Denken zu Erfassenden, und die Nominalisten sind die Realisten.

2. Schellings schnelle Lösung

Inwieweit der Universalienstreit sich tatsächlich kontinuierlich von der Antike ins Mittelalter bis zur Neuzeit hinzieht, ist eine Frage, die sich vielleicht nur in einem methodologischen Horizont klären ließe. Ich vermute, dass sich daran viele Zweifel finden ließen. Für unser Thema ist nur von Bedeutung, dass es zwar in gewissen Hinsichten zu einer Klärung kommt, z.B. in Bezug auf die Logik, nicht aber zu einer Entscheidung. Ich möchte Sie deshalb bitten, mir einen großen Sprung zu verzeihen, der uns an das Ende des 18. und an den Beginn des 19. Jahrhunderts führt. In der Nachfolge der Philosophie Kants wurde der Streit über Realismus und Idealismus erneut mit großer Heftigkeit geführt, nun aber – und das unterscheidet diese Diskussion von früheren – mit der Zielvorgabe einer Einheit von Realismus und Idealismus oder zumindest einer Synthese.¹⁷

Ausgangspunkt war die Behauptung Kants über die Idealität von Raum und Zeit. Kant dachte Raum und Zeit nicht als physische Objekte,

¹⁷ Zum Verhältnis zwischen Idealismus und Realismus in der Philosophie Kants vgl. Christian Klotz, *Kants Widerlegung des problematischen Idealismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993) und Dietmar H. Heidemann, *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus* (Berlin-New York: De Gruyter, 1998). Zu Idealismus und Realismus in der nachkantischen Philosophie vgl. Sally Sadwick (Hg.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) und Tom Rockmore, *Kant and Idealism* (New Haven: Yale University Press, 2007). Vgl. neuerdings Günter Zöller, "Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein", in: *L'exposé de la Doctrine de la science de 1804* (II), hrsg. von Jean-Christophe Goddard und Alexander Schnell (Paris: Vrin, vorauss. 2007).

sondern als reine Formen der Anschauung, d.h. als etwas, das dem Subjekt allein zugehörig ist. Alles, was Gegenstand der Anschauung wird, d.h. was sinnlich gegeben ist, ist deshalb kein "Ding an sich", sondern Erscheinung. Raum und Zeit sind dabei die basalen Ordnungsfunktionen. Sie bewirken, dass Objekte nebeneinander und nacheinander sein können, sind selbst aber weder Objekte noch Eigenschaften von Objekten. Kant nannte die darauf aufbauende Theorie 'transzendentaler Idealismus'. Diejenige Theorie, welche die Realität von Raum und Zeit behauptete, war für ihn deshalb ein 'transzendentaler Realismus'. Kants Ziel bestand darin aufzuzeigen, dass alle unsere Erkenntnisfunktionen letztlich auf Erscheinungen zielen, d.h. mittelbar oder unmittelbar auf das, was in Raum und Zeit erscheint. Damit etablierte Kant – im Zusammenhang der theoretischen Philosophie – ein wissenschaftliches Weltbild, in dem die Dinge, das Ich, Gott und Freiheit unter das Verdikt des An-sich fallen. Weil es sich bei diesen Inhalten nicht um Erscheinungen handelt, können sie auch nicht als solche Gegenstand unserer wissenschaftlichen Erkenntnis sein. Stellt man alle historisierenden Vorbehalte beiseite, so ließe sich Kants Theorie als ein durch Protagoras gebändigter Platon darstellen. Denn Kant beharrt einerseits auf der Undurchdringlichkeit der Erscheinung, eine Undurchdringlichkeit, in die sich das An-sich der Dinge aufgelöst hat, und ist daher der Philosophie des Protagoras verwandt. Andererseits betont Kant den apriorischen Anteil der Erkenntnis: Es gibt für Kant reine Begriffe des Verstandes wie für Platon reine Ideen.¹⁸ Erst in der Beziehung aufeinander und Begrenzung durcheinander findet bei Kant Erkenntnis statt.

Für die nachfolgende Generation war das ein Ärgernis. Die Eingrenzung auf die Erkenntnisfähigkeit eines endlichen Wesens erschien den 'jungen Wilden' zunächst wie eine freiwillige Selbstbeschränkung. Dabei waren nicht nur religiöse Motive von entscheidender Bedeutung. Die Kunst, der Staat, die Freiheit, im Grunde die ganze Kultur schien ihnen davon zu künden, dass der Mensch mehr ist als ein bloß auf die Sinnlichkeit verwiesenes endliches Wesen, dass sein wichtigster Charakterzug in der Produktivität, in der geistigen Tätigkeit bestehe.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ist in jeder Hinsicht ein glänzender Vertreter dieser Generation. Er fasst die Dichotomien des Kantischen Programms mit Scharfsinn auf und fordert, man solle sie in ihrer vorgängigen Einheit denken. Damit versucht er nicht, die Kantischen Unterscheidungen zu unterlaufen. Schelling zufolge besteht der Sinn des ganzen Unternehmens der Philosophie nicht darin, diese Unterscheidungen von Subjekt und Objekt, von Denken und Anschauung, von Ver-

¹⁸ Zu Kant und Platon vgl. Ottomar Wichmann, *Platon und Kant* (Berlin: Weidmann, 1920).

nunft und Verstand und Ideale und Reale zu relativieren oder gar ganz zu leugnen, sondern darin, ihnen auf den Grund zu gehen, d.h. sie in ihrem Prinzip zu begreifen.

Wahrheit ist für Schelling nicht die Übereinstimmung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, sondern deren ununterschiedene, ununterscheidbare Identität in der Vorstellung. Die Wahrheit der Trennung von Denken und Anschauung, von Intellekt und Intuition, ist ihre Einheit im reinen Vollzug der intellektuellen Anschauung, ein Organ des Ewigen, der Ort der Kunst wie der Wissenschaft. Die intellektuelle Anschauung zeigt sich für den jungen Schelling in einem absoluten Wollen. In ihr komme der Geist – und nicht etwa der begrenzte Verstand – zu sich selbst.

Anschauung heißt diese Erkenntnis, weil sie *unvermittelt, intellektual*, weil sie eine *Thätigkeit* zum Objekt hat, die weit über alles Empirische hinausgeht und durch *Begriffe* niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargestellt wird, *ruht*. Begriffe also gibt es nur von Objekten, und dem, was *begrenzt* ist und *sinnlich* angeschaut wird. [...] *Freiheit* wird nur von Freiheit erkannt, *Thätigkeit* nur von Thätigkeit aufgefaßt. Gäbe es in uns kein intellektuales Anschauen, so wären wir auf immer in unsern objektiven Vorstellungen befangen, es gäbe auch kein *transscendentales Denken*, keine transscendentale Einbildungskraft, keine Philosophie, weder theoretische noch praktische.¹⁹

Mit dem Pathos der Freiheit, 1796/97 politisch aufgeladen durch die Ereignisse der Französischen Revolution, knüpft Schelling die Existenz der Philosophie an das Vermögen der intellektuellen Anschauung, an die geistige Selbsterfassung in höchster Potenz. Darin spiegelt sich keine Hybris, kein übersteigertes Selbstgefühl, sondern ein Konzept von Philosophie, das seit der Antike immer wieder eine Rolle spielte: Die Geistigkeit des Menschen ist nicht das Eigentum des Individuums, sondern ist etwas Selbständiges in ihm. So ist – in Schellings Terminologie – die intellektuelle Anschauung niemals ohne den einzelnen Menschen, aber der einzelne Mensch ist nicht die intellektuelle Anschauung. Die intellektuelle Anschauung ist *in* ihm. Sie ist das Ewige im Menschen und erschließt sich einzig durch die Introspektion.

Dieses Konzept der Identität gilt auch für das Ideale und Reale, so dass für Schelling der Idealismus Realismus und der Realismus Idealismus ist. Wenn Subjekt und Objekt verschmelzen, Anschauen und Denken ununterscheidbar sind, dann ist auch das Reale zugleich das Ideale, der Realismus zugleich Idealismus. Jetzt soll noch einmal Schelling zu Wort kommen, der seiner Zielsetzung mit unnachahmlichem Schwung Ausdruck verleiht:

¹⁹ Schelling, *Werke*, Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von Hans Michael Baumgartner u. a. (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1976ff.), Bd. I, S. 401.

‘Er ist ein Idealist, sein System ist ein idealisches’, so sprechen manche, und glauben damit den Mann und sein System auf einmal geschlagen zu haben. Liebe Freunde, wenn ihr wüßtet, daß er nur *insofern* Idealist ist, als er *zugleich* und *eben desßwegen* der strengste und bündigste Realist ist, würdet ihr anders reden. – was ist denn *euer* Realismus? worin besteht er eigentlich? – In der Behauptung: daß etwas außer euch – ihr wißt nicht was, noch wie, noch wo – eure Vorstellungen veranlasse? – Mit Erlaubniß gesagt, dieß ist falsch. Ihr habt dies nicht aus euch selbst geschöpft, ihr habt es in irgendeiner Schule gehört und sprecht es nach, ohne euch selbst zu verstehen. Euer Realismus ist weit älter als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer als jene von der obersten Oberfläche abgeschöpfte Erklärung des Ursprungs eurer Vorstellungen.

An diesen *ursprünglichen* Realismus verweisen wir euch. Dieser glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenstand, den ihr vorstellt, zugleich auch der wirkliche sey. Dieser Satz aber ist nichts anderes als der klare, unverkennbare Idealismus; und so sehr ihr euch dagegen sträuben mögt, seyd ihr doch alle *geborene Idealisten*.²⁰

Idealismus und Realismus scheinen hier endgültig versöhnt. Für Schelling sind sie zwei Seiten einer Medaille. Wer Idealist ist – in diesem Sinne –, ist zugleich Realist. Die Vorstellungen sind real. Nun sind die Vorstellungen etwas Ideales. Also ist das Ideale zugleich das Reale. Eine flache realistische Theorie müsste versuchen, die Realität einer unabhängigen Außenwelt zu beweisen, eine Theorie, die, so Schelling, notgedrungen auf einen Außen-/Innenwelt-Dualismus hinausliefe und darüber hinaus nicht erklären könnte, wie sich eine Außenwelt in der Innenwelt der Vorstellung repräsentieren ließe. Schellings Theorie der intellektuellen Anschauung behauptet dagegen, dass die Außenwelt nur in der Vorstellung ist, damit nicht unabhängig, sondern integriert in ein umfassendes Konzept geistiger Existenz.

Ist das philosophische Problem damit entschieden? Schelling mag dies für einige Zeit geglaubt haben. Andere waren da skeptischer, z.B. Johann Gottlieb Fichte. Er war es, der die Problematik nach der Kantischen Vernunftkritik erstmals in aller Schärfe auf die Tagesordnung brachte. Er war es zugleich, bei dem Schellings Theorie anknüpfen konnte. Er war es aber auch, der erstmals die Durchdringung von Realismus und Idealismus forderte, dabei aber gleichzeitig ihre strikte Trennung anmahnte. Bereits in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, die 1794/95 bogenweise als Vorlesungsskript erschien, ist sich Fichte der Grundsätzlichkeit dieses Problems bewusst.

²⁰ Schelling, *Werke* I, S. 403f.

3. Fichtes Knoten: Die Verknüpfung von Idealismus und Realismus

Das Projekt der Wissenschaftslehre lässt sich kurz so vorstellen: Kants Transzendentalphilosophie versuchte die unabdingbaren Möglichkeitsbedingungen für das Wissen vollständig aufzustellen. Im Zentrum stand daher nicht das individuelle Wissen einer einzelnen Person oder Personen-Gruppe, sondern das Wissen überhaupt, d.h. ein Konstrukt von Bedingungen ohne ontisches Substrat. Fichte versuchte nun diese Grundstruktur des Wissens organisch aus einem Prinzip zu entwickeln. Dieses Prinzip sollte nicht wiederum in eine andere Struktur eingepasst sein, sondern sollte Prinzip allen Wissens sein, der Form und dem Inhalt nach. Er fand dieses Prinzip in einem absolut dynamischen Prozess, der allen dinghaften Beschreibungen enthoben ist. Eine Teilaufgabe dieses Projekts besteht für Fichte darin, die 'Vorstellung' abzuleiten. 'Vorstellung' ist für Fichte die Art und Weise, in der wir die sinnliche Welt anschauen. Wir haben die Welt nicht nur in ihrer präsenten Sinnlichkeit, sondern auch als Erinnerung im Gedächtnis oder als Antizipation in der Einbildungskraft oder Phantasie. Wie an einer unendlichen Kette ziehen sich die Vorstellungen kontinuierlich durch unser Bewusstsein.

Ein Kennzeichen der Vorstellung ist es, so Fichte, dass das Vorgestellte, d.i. die Welt, außer uns zu sein scheint, ein anderes, dass wir davon ausgehen, die Welt sei uns gegeben, ein drittes, dass sie für uns gemeinsam, d.h. dass sie allgemein ist. Wir blicken durch unsere Augen in eine Welt hinein, von der wir wissen, dass wir von ihr verschieden sind. Gleiches gilt für das Hören, Fühlen, Schmecken. Wir trennen unsere Innenwelt, unsere Gedanken, Gefühle, Meinungen, Hoffnungen von dem, was unabhängig von uns der Fall ist. Die Dinge, die uns umgeben, gehören nicht zu uns. Unser Handlungsfeld ist stets beschränkt durch Gegenstände, Bauwerke, Menschen usw. Trotzdem wissen wir, dass die Vorstellung nicht den Objekten der Außenwelt angehört, sondern uns. Die Vorstellung ist die nach außen gewandte Seite unserer Innenwelt. Darum hat die Vorstellung ein doppeltes Gesicht, ein inneres und ein äußeres, ein subjektives und ein objektives.

Fichtes frühe Intuition besteht darin, dass er die zwei Modi des Verhältnisses von Objekt und Subjekt, Realismus und Idealismus begreift als strukturelle Momente allen Wissens. Mit dem einen Gesicht sehen wir nach außen – mit ihm wenden wir uns der Welt zu. Der Realismus basiert für Fichte auf der Grundeinsicht, dass die Gegenstände der Außenwelt auf uns einwirken. Und aus dieser Wirkung entsteht die Vorstellung in uns. Der Realismus wendet sich der Welt zu. Die Weltgehalte sind ihm unmittelbar gegeben. Die Welt drängt sich dem Realisten auf. Der Idealismus reflektiert dagegen auf die eigene Prädisposition: Die Vorstellung ist in

uns, ist Teil einer in sich differenzierten Innenwelt. Die Außenwelt ist daher eine Außenwelt in uns. Das Objekt, das vormals unmittelbare Ursache der Vorstellung in uns gewesen sein sollte, ist nur noch vermittelte Ursache. So zielt der Idealismus darauf zu erklären, wie es uns überhaupt so erscheinen kann, als ob unsere Vorstellungen durch eine äußere Ursache entstünden. Die Realität liegt nicht mehr in der Außenwelt, sondern wir selbst sind es in der höchsten Potenz unserer Subjektivität. Wir projizieren die Welt aus uns heraus nach unumstößlichen Gesetzen, wir projizieren sie mit den genannten Kennzeichen: 1. Außenweltcharakter, 2. Faktizität, 3. Allgemeinheit.

Schon für den frühen Fichte gilt deshalb folgende Entgegenstellung:

- Der Realismus ist eine Theorie der Einheit, des materialen Gehalts und der Unmittelbarkeit.
- Der Idealismus ist dagegen eine Theorie des Dualismus, der Form und der Vermitteltheit.

Beide ‘Ismen’ haben jedoch schwerwiegende Mängel. Beim Realismus sind sie offenkundig. Er ist selbstvergessen. Ein Realismus ist eine Perspektive ohne Bewusstsein der Perspektive. Der Realist ist bei den Dingen, aber nicht bei sich selbst. Er produziert eine Weltansicht, die den Charakter der Ansicht explizit negiert. Der Idealismus hingegen stellt diesen Mangel gründlich ab. Der Idealismus ist sich seines Produzierens und seiner Tätigkeit bewusst. Er weiß darum, dass er eine Weltansicht ist, und weiß, dass eine Weltansicht zu haben notwendig ist und dass eine Welt ohne eine Ansicht, in der sie ist, nicht sein kann. Sein Reflex richtet sich nicht primär auf die Welt mit ihren vielfältigen Gehalten, sondern bleibt bei sich stehen, bei den ihm eigentümlichen Begriffen. Dieser Reflex ist es, der den Idealismus von den Weltgehalten distanziert. Statt bei ihnen zu sein, ist er bei sich. Die Realität liegt ihm im Produzieren, in der unendlichen Tätigkeit der Subjektivität. Die Weltgehalte erreichen bloß vermittelte Realität. Liegt der Mangel des Realismus in der Selbstvergessenheit, so der Mangel des Idealismus in seiner Leere und Formalität.

Aber was ist die ‘Wissenschaftslehre’ selbst? Ist sie Idealismus oder Realismus oder beides oder keines von beiden? Fichte bezeichnet die Wissenschaftslehre als Wissen vom Wissen. Deshalb dürfte es richtig sein, die Wissenschaftslehre prinzipiell als Idealismus aufzufassen. Der Wissenschaftslehre ist der Reflex auf die eigene Perspektive unauflöslich eingeschrieben. Sie inszeniert sich als die einzige Perspektive, in der alle Perspektiven grundgelegt und aufgehoben sind. Sie ist die absolute Metaperspektive. Also müssen ihr Idealismus und Realismus immanent sein; die Metaperspektive ist selbst wiederum ein Idealismus, in dem Idealismus und Realismus enthalten sind.

In späteren Fassungen der Wissenschaftslehre wird Fichtes Konzeption immer deutlicher. Idealismus und Realismus sind für ihn keine symmetrisch entgegengesetzten Perspektiven, sondern Implikationsverhältnisse: Jeder Idealismus enthält einen Realismus und einen Idealismus, so wie jede Vorstellung Vorstellendes und Vorgestelltes. Damit ergibt sich für Fichte der Bauplan der Wissenschaftslehre, die selbst nichts anderes ist als ein Metaidealismus, der Idealismen und Realismen als Strukturelemente enthält.²¹

Bei Fichte gehen Idealismus und Realismus eine enge Verbindung ein. Aber sie liegen nicht gleichberechtigt nebeneinander, so als ob sie miteinander bestehen könnten. Es ist bei Fichte nicht zum Frieden gekommen; kein Waffenstillstand im Krieg der Riesen. Die Schlacht ist nicht entschieden; sie hat nur das Feld gewechselt. In Fichtes Philosophie kommen die beiden Giganten nämlich zu dem Bewusstsein, dass sie zumindest eins gemeinsam haben: Sie sind 'Ismen', d.h. Perspektiven, Weisen die Welt aufzufassen und zu haben. Fichte funktionalisiert deren Unvereinbarkeit. Er bändigt sie, indem er sie in einen Käfig einschließt. Jetzt können sie ihre Kräfte in domestizierter Weise entwickeln. Unmöglich, dass einer von ihnen eine Entscheidung herbeiführte: Fichte munitioniert den Gegner, stärkt ihn, lässt ihn wieder aufstehen, wenn er schon besiegt scheint.

Das Resultat ist eine unruhige, stets vorwärtstreibende, stets dynamische Theorie, die durch den permanenten Reflex auf die eigene Tätigkeit an Evidenzdruck gewinnt, eine Tätigkeit, die immer wieder durch die idealistische Argumentation eingebracht wird, eine Tätigkeit als Forderung an das vollziehende Subjekt, sei dieses ein Individuum, sei es der Wissenschaftslehrer, ein Wir oder ein Ich. Fichtes Ziel ist es dabei, durch einen lebendigen Prozess die Grundlagen allen Wissens systematisch zu erfassen. Dabei ist das Ganze für ihn keine Spielerei. Letztlich ist sein Programm auf die Praxis ausgerichtet: d.h. auf die Sittenlehre, insbesondere auf die politischen Entscheidungen seiner Zeit, die Französische Revolution und den Kampf gegen das Napoleonische Frankreich, sowie auf die Pädagogik und die Wirtschaft. Dabei sollte der Einzelne aktiv teilnehmen an den Entscheidungen, Verantwortung tragen dürfen in Staat und Gesellschaft. Realismus oder Idealismus? – das war für Fichte keine gleichgültige Frage. Ein ungeschminkter und nicht durch einen Idealismus fermentierter Realismus erschien ihm moralisch verwerflich:

Was für eine Philosophie man wähle, hängt [...] davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath,

²¹ Christoph Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte. 1800–1806*. Diss. Bochum 1995. (Spekulation und Erfahrung, Reihe II, Bd. 41) (Frommann Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999).

den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.²²

4. Schluss

Es scheint nur eine Bestätigung des Gesagten, wenn ich hier zum Abschluss kurz erwähnen muss, dass sich am Stand der Dinge – was das Prinzipielle betrifft – nichts geändert hat: Die Schlacht der Riesen dauert an; eine Entscheidung ist nicht in Sicht. Vielmehr scheint sich die Situation durch Spezifizierung, Differenzierung, Amalgamierung oder Bastardisierung in einen Status unüberwindlicher Unüberschaubarkeit verwandelt zu haben. Selbst einen Feldherrnhügel mit quasi-majestätischer Aussicht zu suchen, unternimmt heute niemand mehr.²³ Gleichzeitig scheinen die Riesen mit der Zeit etwas kleiner geworden zu sein, dafür haben sie sich vervielfältigt.

Eine wichtige Weiche dürfte durch die analytische Sprachphilosophie gestellt worden sein. Hier steht ebenfalls das Verhältnis des menschlichen Geistes oder des Bewusstseins zur Welt im Zentrum der Überlegungen, nun aber thematisiert unter der Leitfrage nach Bedeutung und Referenz unseres Sprechens und Zeichenverwendens. So entwickelte Hilary Putnam in den 1970er Jahren einen Internen Realismus, der alle Anzeichen eines moderaten Idealrealismus aufweist, insbesondere jedoch im theoretischen Zuschnitt an Kants Erkenntnistheorie erinnert, wenn man sie nicht als kritische Transzendentalphilosophie auffasst, sondern als Meta-Physik der Erkenntnis. Immerhin müsste eine solche Theorie sich am Ableitungspotential einer Transzendentalphilosophie messen lassen, etwa ob sie die drei Kriterien von 1. Außenweltcharakter, 2. Faktizität, 3. Allgemeinheit ableiten kann und nicht nur bloß deskriptiv verfährt. Ob dies dann schließ-

²² Fichte, *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*, hg. v. d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften, (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1962ff.), Bd. I, S. 434.

²³ Vgl. Christoph Asmuth: "Denklandschaften", in: *Landschaft gesehen, beschrieben, erlebt* (Philosophisch-literarische Reflexionen Bd. 7), hrsg. von Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans (Essen: Blaue Eule, 2005), S. 19–29; ders., "Tun, Hören, Sagen. Performanz und Diskursivität bei J. G. Fichte", in: *Literarische Darstellungsformen der Philosophie im Umfeld von Romantik und Deutschem Idealismus*, hrsg. von Brady Bowman, Paderborn 2007, S. 77–93; ders., "Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie", in: *Grund- und Methodenfragen in Fichtes Spätwerk*, hrsg. von Günter Zöller und Hans Georg von Manz (Fichte-Studien 31), Amsterdam/New York 2007, S. 45–58; ders., "Metaphysik und Historie bei J. G. Fichte", in: *Fichte-Studien* 23 (2003), 145–158; ders., "Fichtes Theorie des Ich in der Königsberger Wissenschaftslehre von 1807", in: *Fichte-Studien* 17 (2000): *Spätphilosophie*, S. 269–282.

lich zu einem Jenseits der Dichotomie von Idealismus und Realismus führt, darf nach den geschichtlichen Selbsterfahrungen des Denkens bezweifelt werden, und man könnte mit Fichte fragen, ob nicht sogar die Spannung von Idealismus und Realismus als notwendiger Bestandteil aller auf Perspektivität beruhenden Akte des philosophischen Denkens notwendig ist.

Werden philosophische Probleme entschieden? Eine globale Antwort werde ich schuldig bleiben müssen. Aber nach dem Gesagten könnten Sie zu Recht vermuten, dass ich ein Entscheidungspessimist bin – oder ein Optimist, wenn Sie so wollen: Pessimist, weil sich an dem Problem, das ich Ihnen vorführte, eine Entscheidung nicht zeigt und eine Entscheidung nicht abzusehen ist; Optimist, weil sich die Philosophie in Bewegung befindet. Eine ausbleibende Entscheidung muss nicht Stillstand und Resignation bedeuten, sondern lebendiges Weiterdenken und Argumentieren, fortwährende Prüfung und Selbstprüfung immer neuer Gedanken und Theorien. Letztlich speist sich der Wille, weiter zu philosophieren, aus der vagen Hoffnung auf eine Entscheidung, die, wenn sie dauerhaft ausbleibt, sich als Entschiedenheit in der Arbeit des Denkens niederschlägt und die mit der Ironie getragen zu werden verdient, die der Philosophie seit der Zeit Platons eigen ist.

Bibliographie

Asmuth, C. *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte*. 1800–1806. Diss. Bochum 1995 (Spekulation und Erfahrung, Reihe II, Bd. 41) (Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999).

—— “Tun, Hören, Sagen. Performanz und Diskursivität bei J. G. Fichte”, in: *Literarische Darstellungsformen der Philosophie im Umfeld von Romantik und Deutschem Idealismus*, hrsg. von Brady Bowman, Paderborn 2007, S. 77–93.

—— “Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie”, in: *Grund- und Methodenfragen in Fichtes Spätwerk*, hrsg. von Günter Zöllner und Hans Georg von Manz (*Fichte-Studien* 31), Amsterdam/New York 2007, S. 45–58.

—— “Die Begründung falscher Rede. Platon und Protagoras”, in: *“Dichter lügen”* (Philosophisch-literarische Reflexionen Bd. 3) hrsg. von Monika Schmitz-Emans und Kurt Röttgers (Essen: Blaue Eule, 2001), S. 89–106.

—— “Denklandschaften”, in: *Landschaft gesehen, beschrieben, erlebt* (Philosophisch-literarische Reflexionen Bd. 7) hrsg. von Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans (Essen: Blaue Eule, 2005), S. 19–29.

—— “Metaphysik und Historie bei J. G. Fichte”, in: *Fichte-Studien* 23 (2003), 145–158; ders., “Fichtes Theorie des Ich in der Königsberger Wissenschaftslehre von 1807”, in: *Fichte-Studien* 17 (2000): *Spätphilosophie*, S. 269–282.

- Bowie, A. *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction* (London: Routledge, 1993).
- Buchheim, T. *Die Sophistik als Avantgarde des normalen Lebens* (Hamburg: Meiner, 1986).
- Capelle, W. *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte* (Stuttgart: Kroener, 1968).
- Diels, H. und Kranz, W. (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann, ⁸1956).
- Döring, K. u. a. (Hrsg.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, Bd. 2/1 (Basel: Schwabe, 1998).
- Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1962ff.).
- Grossmann, G. "Platon und Protagoras", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, 1978, S. 510–525.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, Vol. 3: *The fifth-century enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).
- Heidemann, D. H. *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus* (Berlin-New York: De Gruyter, 1998).
- Klotz, C. *Kants Widerlegung des problematischen Idealismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).
- Kuhlmann, H. *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1993).
- Lee, M. K. *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism* (Oxford: Clarendon Press, 2005).
- Matthen, M. "Perception, Relativism, and Truth. Reflections on Plato's *Theaetetus*", *Dialogue*, 24/1, 1985, S. 33–58.
- Müller, C. W. "Protagoras über die Götter", *Hermes* 95, 1967, S. 140–159.
- Natorp, P. *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum* (Hildesheim: G. Olms, 1965).
- Platon, *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, hrsg. von Gunter Eigler (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972).
- Ritter, J. und Gründer, K. (Hrsg.), Stichwort *Realismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8 (Basel: Schwabe, 1992).
- Rockmore, T. *Kant and Idealism* (New Haven: Yale University Press, 2007).
- Sadwick, S. (Hrsg.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Schelling, F. W. J. *Werke*, Historisch kritische Ausgabe hrsg. von Hans Michael Baumgartner u. a. (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1976ff.).

Schiappa, E. *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rethoric* (South Carolina: University of South Carolina Press Columbia, 2003).

Schüssler, I. *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1972).

Snow, D. E. *Schelling and the End of Idealism* (New York: Albany State University of New York Press, 1996).

Wichmann, O. *Platon und Kant* (Berlin: Weidmann, 1920).