

Es ist offensichtlich, daß das Bedeutungsspektrum des *nunc* bei Thomas über den engeren philosophischen Rahmen der Zeitanalysen hinausgeht. Die Begriffe der *praesentia* und der „Anwesenheit“ (*adesse*¹³²), die in das Verständnis des Jetzt kognitive und ontologische Aspekte einführen, reichen weit in die Theologie hinein. Im Wissen Gottes – der *scientia visionis* – existiert das Vergangene nicht als vergangen und das Zukünftige nicht als zukünftig, sondern *praesentialiter*¹³³. Daher ist das „Jetzt der Ewigkeit“ in allen Zeiten erfahrbar: *Nunc aeternitatis invariata adest omnibus partibus temporis*¹³⁴. Und mehr noch: Im „Sein“ (*esse*) selbst, in der einfachen, alltäglichen, aber nicht selbstverständlichen Tatsache, daß ein Ding „ist“, ist Gott selbst anwesend. *Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei*¹³⁵. Dieses *adesse*¹³⁶ liegt den Zeitdimensionen der Zukunft und Vergangenheit voraus, weil es schon immer „jetzt“ erfahren wird.

Hegels Realismus-Kritik

(Dietmar H. HEIDEMANN, Köln)

1. Einleitung und Problemexplikation

Nimmt man die gegenwärtige Diskussionslandschaft im Bereich der Erkenntnis- und Sprachphilosophie in den Blick, so fällt unter der Vielzahl der erörterten Themen unmittelbar der traditionelle Streitbegriff *Realismus* als eines der am heftigsten debattierten und am intensivsten analysierten Probleme ins Auge. In seiner erkenntnistheoretischen bzw. sprachphilosophischen Variante vertritt der Realismus die These, daß die außerbewußte Wirklichkeit unabhängig von den epistemischen bzw. sprachlichen Strukturen oder Bedingungen des menschlichen Bewußtseins existiert. Demgegenüber behauptet der Idealismus, der dem Realismus zumeist entgegengesetzt wird, daß die Außenwelt nur gemäß den Strukturen oder unter den Bedingungen des menschlichen Bewußtseins erkannt wird. Nach einer anderen Definition läßt sich der Realismus auch als diejenige philosophische Position bestimmen, die den grundsätzlichen Unterschied und die jeweilige Selbständigkeit von Denken und Sein statuiert; entsprechend hält der Idealismus Denken und Sein für untrennbar miteinander verbunden.

Während insbesondere der Empirismus und die Transzendentalphilosophie um den Entgegensetzungstopos *Idealismus* – *Realismus* im Streit lagen und immer noch liegen, geht es in der aktuellen, vor allem von der analytischen Philosophie geführten Debatte weniger um die ursprüngliche Grundsatzfrage, ob eine erkenntnistheoretische Position dem Idealismus oder dem Realismus zuzurechnen ist, sondern um die zugunsten des Realismus scheinbar bereits vorentschiedene Frage, welcher speziellen Form des Realismus eine bestimmte Theorie wohl

¹³² S.th. I, 8, 3.

¹³³ S.th. I, 14, 9: „*praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt subiecta sibi praesentialiter*“; vgl. Quodl. 11, 3.

¹³⁴ In I Sent. 37, 2, 1, ad 4; S.th. I, 47, 3: „*Deus videt omnia in sua aeternitate, quae, cum sit simplex, toti tempore adest, et ipsum includit*“; vgl. Quodl. 11, 1.

¹³⁵ S.th. I, 8, 1.

¹³⁶ S.th. I, 8, 3: „*Deus ... adest omnibus ut causa essendi*“.

angehört.¹ Es ist nicht überraschend, wenn in dieser Debatte gelegentlich noch Kants Auseinandersetzung mit dem Realismus zur Kenntnis genommen wird. Schließlich führt Kant den Begriff „Realismus“ in den philosophischen Sprachgebrauch ein und differenziert zugleich zwischen zwei Grundtypen des Realismus, dem empirischen Realismus einerseits und dem transzendentalen Realismus andererseits. Nach Kants eigener Theorie des empirischen Realismus, der mit dem transzendentalen Idealismus einhergeht, stehen die Gegenstände einer möglichen Erkenntnis unter den transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis, so daß die Außenwelt für ein Erkenntnissubjekt nur gemäß diesen Bedingungen *real* ist; unabhängig von diesen Bedingungen ist die Außenwelt für ein Erkenntnissubjekt kein Gegenstand möglicher Erkenntnis und folglich nicht *real*. Als aktuelles Äquivalent dieser Konzeption wird vielfach Putnams interner Realismus genannt, demgemäß die Frage nach der Außenweltexistenz nur innerhalb des begrifflichen Rahmens einer Theorie beantwortet werden kann. Anders argumentiert nach Kant der transzendente Realismus: Dieser Theorie zufolge existiert die Außenwelt völlig unabhängig vom Erkenntnissubjekt und ihre Existenz kann nur kausal erschlossen werden; sie sei daher nicht *empirisch-real*, sondern *empirisch-ideal*, weil der Kausalnexus zwischen der Außenwelt und den epistemischen Kapazitäten des Erkenntnissubjekts unsicher sei. Für diese Position steht in der gegenwärtigen Debatte etwa der früher von Putnam vertretene metaphysische Realismus, wonach die Außenwelt unabhängig von unserem epistemischen Zugang zu ihr existiert. Kants Unterscheidung zwischen einem empirischen und einem transzendentalen Realismus hat also bis in die Gegenwartsphilosophie hinein ihre prägenden Spuren hinterlassen.²

Einen ähnlich wirkungsmächtigen Beitrag, wie ihn Kant in die Diskussion um den Realismus eingebracht hat, würde man Hegel zunächst nicht zutrauen, gilt doch die Philosophie zumindest des reifen Hegel gemeinhin als das Sinnbild des *Idealismus*, in dem der Realismus keine positive systematische Stelle hat. Bestärkt wird man in dieser Ansicht noch durch Hegels generelle Präferenz des Idealismus, wie er sie etwa in der *Wissenschaft der Logik* (1832) äußert: „Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus“.³ Eine solche Äußerung scheint zunächst den Eindruck zu bestätigen, daß Hegel den Realismus nicht als grundlegendes philosophisches Problem anerkennt; und daher wird man von Hegel auch wohl keine originelle Deutung und Erörterung dieses Problems erwarten dürfen. Doch diese Einschätzung ist falsch. Zwar ist es – vor allem in der *Wissenschaft der Logik* – Hegels Programm, durch die *Überwindung* des Endlichen im absoluten Idealismus der Subjektivität die vollständige Erkenntnis des Absoluten zu explizieren; wie ein nur flüchtiger Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Denkens aber zeigt, geht der Durchführung dieses Unternehmens eine Phase voran, in

¹ Unterschieden werden in der aktuellen Realismus-Debatte, die den Idealismus in der Regel unter den Begriff „Anti-Realismus“ subsumiert, z. B. die Typen des metaphysischen, internen, semantischen, radikalen, gemäßigten oder auch schwachen Realismus; vgl. hierzu die den aktuellen Diskussionsstand repräsentierenden Aufsatzsammlungen: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Realismus und Anti-Realismus* (Frankfurt a. M. 1992); P. A. French u. a. (Hg.), *Realism and Antirealism* (Minneapolis 1988) [= *Midwest Studies in Philosophy* Bd. XII]; sowie M. Willaschek (Hg.), *Realismus* (Paderborn 2000).

² Zu Kant und der aktuellen Idealismus-Realismus-Kontroverse vgl. C. Brown, *Internal Realism: Transcendental Idealism?*, in: French (Hg.), *Realism and Antirealism*, 145–155; W. Lütterfelds, *Kant oder Berkeley? Zum aktuellen Streit um den korrekten Realismus*, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 22 (1996) 305–340; J. v. Cleve, *Problems from Kant* (New York/Oxford 1999) 212–225; sowie vom Verf., *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*, *Kantstudien Ergänzungsheft* 131 (Berlin/New York 1998) 67–85. In ganz ähnlicher Bedeutung wie Putnam verwendet den Begriff „metaphysischer Realismus“ bereits G. E. Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, Bd. I (Hamburg 1801) 113.

³ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* (GW), Bd. 21, hg. v. Fr. Hogemann und W. Jaeschke (Hamburg 1985) 142; dort heißt es aber auch: „Der Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie ist [...] ohne Bedeutung.“ Vgl. auch Hegels Präferenz des Idealismus in der *Enzyklopädie* (1830) § 95.

der auch eine intensive Auseinandersetzung mit dem erkenntnistheoretischen Realismus stattfindet.

Diese Auseinandersetzung erfolgt im wesentlichen während der Jenaer Jahre (1801–1806) und findet ihren deutlichen Niederschlag vor allem in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) sowie im *Skeptizismus*-Aufsatz (1802). In diesen Schriften liefert Hegel, was die Forschung⁴ bisher kaum gesehen hat, eine scharfsinnige und lehrreiche Kritik des – im weiteren noch näher zu bestimmenden – unmittelbaren Realismus. Lehrreich ist diese Kritik insbesondere deshalb, weil Hegel den Realismus als eine Theorie kennzeichnet, die der Selbstdestruktion zum Opfer falle, indem sie sich unweigerlich als Skeptizismus erweise. Dieser Zusammenhang von Realismus und Skeptizismus wird auch gegenwärtig noch als ein nicht zu unterschätzendes konzeptionelles Problem des Realismus gewertet, unter anderem deshalb, weil *starke* Realismus-Begriffe nicht sicherstellen können, daß die denkunabhängige Wirklichkeit so *ist*, wie wir sie repräsentieren.⁵

Im Folgenden soll diese Problematik anhand von Hegels Realismus-Kritik untersucht werden, und zwar zunächst an dem Abschnitt „Die sinnliche Gewißheit“ der *Phänomenologie des Geistes*. Die „Sinnliche Gewißheit“ zeigt nämlich, daß Hegel den unmittelbaren Realismus des direkten sinnlichen Fürwahrhaltens als eine erkenntnistheoretische Position versteht, die nicht nur skeptische Konsequenzen nach sich zieht, sondern selbst Produkt einer bestimmten Form des „Skeptizismus“ ist (2.). Hegel wendet sich mit dieser Deutung des Zusammenhanges von Realismus und Skeptizismus gegen Gottlob Ernst Schulzes Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“, macht seine Anspielung in der „Sinnlichen Gewißheit“ aber nicht explizit. Die Intentionen Hegels in der „Sinnlichen Gewißheit“ lassen sich aber durch die Kritik des Schulzeschen Realismus im *Skeptizismus*-Aufsatz verdeutlichen (3.). Schon in dieser Schrift stellt Hegel einen systematischen Zusammenhang her zwischen Realismus und Skeptizismus; er verwendet hierfür allerdings andere Argumente als in der *Phänomenologie des Geistes*. Im Anschluß an eine Skizze des Schulzeschen Realismus-Begriffs und Antirepräsentationalismus (3.1.) werden diese Argumente im einzelnen rekonstruiert (3.2.), um vor diesem Hinter-

⁴ Zu den wenigen Abhandlungen, die hier überhaupt zu nennen wären, zählt die Studie von K. R. Westphal, Hegel's internal critique of naive realism, in: *Journal of Philosophical Research* 25 (2000) 173–229; Westphal legt aus der Perspektive der Realismus-Problematik – auch unter Bezugnahme auf die moderne Sprachphilosophie – detailliert den inneren Aufbau der „Sinnlichen Gewißheit“ der *Phänomenologie des Geistes* dar. Vgl. ebenso Westphals instruktiven Versuch, die *Phänomenologie* zu neueren Erkenntnistheorien (Carnap, Alston) in Beziehung zu setzen: Hegel's epistemological realism (Dordrecht 1989) v. a. 140 ff. Siehe zum Themenumkreis des weiteren A. Engstler, Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes, in: H. F. Fulda/R.-P. Horstmann (Hg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels* (Stuttgart 1996) 98–114; K. Vieweg, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das ‚Gespenst des Skepticismus‘* (München 1999) bes. 207–249.

⁵ Vgl. z. B. J. Heil, Skepticism and realism, in: *American Philosophical Quarterly* 35 (1998) 57–72; Th. Nagel, *The view from nowhere* (New York 1986) 90 ff. Nagel vertritt ähnlich wie Heil einen Realismus, der die *skeptische* Möglichkeit offen läßt, daß die Wirklichkeit anders ist, als wir sie vorstellen, bzw. daß es Aspekte der Wirklichkeit gibt, die über das von uns Denkbare hinausgehen; vgl. auch M. Williams, Epistemological realism and the basis of scepticism, in: *Mind* 97 (1988) 415–439; ders., *Unnatural doubts*, (Princeton 1996) 225 ff., wo Nagels Ansicht kritisiert wird, der metaphysische Realismus sei Voraussetzung des Skeptizismus. Siehe zu diesem Komplex auch R. Schantz, Was ist sinnliche Evidenz?, in: *Logos* 5 (1998) 175–214; Schantz zeigt, wie in der Quine–Davidson-Diskussion um den (fundamentalistischen) Empirismus jeweils skeptische Konsequenzen eine Rolle spielen; zentral ist hier bekanntlich das ‚Gegebenheits‘-Problem des Dualismus von interpretierendem Begriff und uninterpretiertem gegebenem Inhalt. Dieses Problem lösen will J. McDowell in *Mind and World* (Cambridge 3 1996) – darin der Hegelschen Realismus-Kritik nicht unähnlich – durch die Konzeption der begrifflichen Struktur von Anschauung und Erfahrung.

grund die Hegelsche Realismus-Kritik abschließend beurteilen zu können (4.). Meine These lautet: Hegel erkennt, daß der unmittelbare Realismus nur auf der Oberfläche plausibel ist, weil unsere geistige Bezugnahme auf die Außenwelt sich auf der Grundlage eines naiven sinnlichen, unmittelbaren Fürwahrhaltens nicht bewähren kann; Grundzug seiner Kritik ist der Nachweis einer selbstzerstörerischen Koalition von Realismus und Skeptizismus.

2. Hegels Kritik des unmittelbaren Realismus in der Phänomenologie des Geistes

In seiner für die Kritik des fundamentalistischen Empirismus und Datensensualismus herausragenden Studie *Empiricism and the Philosophy of Mind* bezeichnet Wilfrid Sellars Hegel als „that great foe of ‚immediacy‘“.⁶ Mit „Feind der Unmittelbarkeit“ spielt Sellars an auf die Kritik der sinnlichen Gewißheit in der *Phänomenologie des Geistes*, anhand Hegel zeigt, daß ein *unmittelbares* sinnliches Wissen im Sinne einer nicht-inferentiell gegebenen Gewißheit, in die keine begrifflichen Bestimmungen eingehen und die letzte empirische Gründe hat, unmöglich ist und in Widersprüche führt. Hegel expliziert diese Kritik in der Abfolge dreier Argumentationsstufen: Ausgehend von der Hypothese, daß das sinnliche Fürwahrhalten die „wahrhafteste“ Erkenntnis ist, prüft Hegel auf der ersten Stufe das vermeintlich unmittelbare Wissen des „Jetzt“ und „Hier“, also das Wissen sinnlicher Objekte in Zeit und Raum; dabei stellt sich heraus, daß „Jetzt“ und „Hier“ bloß gewußte – begrifflich-indexikalische – *Allgemeinheiten* sind und das sinnlich-konkrete *Einzelne* gar nicht treffen. Das erkennende Ich kann das Sinnliche daher bloß *meinen*, nicht aber sagen oder in den Bestand des aktualen – begrifflichen – Wissens aufnehmen. Auf der zweiten Stufe der „Sinnlichen Gewißheit“ prüft Hegel, ob das „Ich“ als Garant des unmittelbaren Wissens fungieren kann. Doch auch hier stellt sich heraus, daß das „Ich“ selbst ein indexikalisches *Allgemeines* ist, durch das ein konkretes *einzelnes* Ich gar nicht gewußt oder gesagt wird. Schließlich erläutert Hegel auf einer dritten Stufe, wie auch in der gegensatzlosen Einheit von wissendem Ich und gewußtem Hier und Jetzt im hinweisenden Akt des „Zeigen[s]“ eines raum-zeitlichen Gegenstandes lediglich „Allgemeines“ gewußt wird. Das von der sinnlichen Gewißheit behauptete unmittelbare Wissen des sinnlichen Einzelnen kommt somit nicht zustande, da Wissen die Verwendung von Begriffen impliziert und im *unbegrifflichen* sinnlich Gegebenen daher nicht seinen letzten, alleinigen Grund haben kann. Dieses Resultat erzielt Hegel im wesentlichen durch die theoretische Differenzierung zwischen dem Allgemeinheitscharakter des Wissens und dem Einzel-Sein der sinnlichen Gegenstände, so daß eine begrifflich-sprachliche Bezugnahme der Erkenntnis auf individuelle, konkrete Dinge nicht ohne weiteres zustande kommt.⁷

Hegel schließt dieser dritten Argumentationsstufe und dem Resultat der Prüfung der sinnlichen Gewißheit in der *Phänomenologie des Geistes* eine skeptische Betrachtung des „natürlichen Bewußtseins“ an, die Aufschluß gibt über sein Realismus-Verständnis und seine damit verbundene Realismus-Kritik. Und zwar erklärt er ironisch, *man* würde sogar als „Resultat des Skeptizismus“ behaupten, „die Realität oder das Sein von äußeren Dingen als diesen, oder sinnlichen, habe absolute Wahrheit für das Bewußtsein“.⁸ Die nicht leicht zu durchschauende Paradoxie besteht hier in doppelter Hinsicht: Zum einen hat die Kritik sinnlichen Fürwahr-

⁶ W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Cambridge/London 1997) 14.

⁷ *Phänomenologie des Geistes* GW, Bd. 9, hg. v. W. Bonsiepen und R. Heede (Hamburg 1980) 63–70. Zum argumentativen Aufbau der „Sinnlichen Gewißheit“ siehe K. R. Westphal, *Hegel's internal critique*, 178–212; auch vom Verf., *Kann man sagen, was man meint?*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2002); zum Problem der Gegebenheit vgl. vom Verf., *Hegel, Sellars und der Mythos des Gegebenen*, in: *Hegel-Jahrbuch* 2002.

⁸ *Phänomenologie des Geistes*, 69.

haltens ja gezeigt, inwiefern äußere Gegenstände überhaupt nicht wahrhaft gewußt werden können – und doch, so Hegel, werde dies in der Philosophie behauptet; zum anderen scheint es geradezu widersinnig zu sein, wenn, wie Hegel sagt, der „Skeptizismus“ eine solche Behauptung aufstellt – schließlich zieht der Skeptizismus die Existenz der Außenwelt in Zweifel und schreibt ihr nicht „absolute Realität für das Bewußtsein“ zu.

Auf welchen systematischen Problemzusammenhang und konkreten Diskussionskontext wird hier angespielt? Zunächst einmal greift Hegel in dieser Abschlußbemerkung der „Sinnlichen Gewißheit“ auf einen Gedanken der „Einleitung“ der *Phänomenologie des Geistes* zurück: „Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens, oder nicht reales Wissen zu sein“;⁹ denn als für wahr gehaltenes *unmittelbares* Wissen wird es, zumindest dem Hegelschen Anspruch nach, in der Prüfung der sinnlichen Gewißheit widerlegt und somit als unwahres Wissen erwiesen. Indem sich der unmittelbare Gegenstand der sinnlichen Gewißheit in dieser Selbstprüfung des Bewußtseins als epistemisch „unwahr“ und zweifelhaft herausstellt, gerät das sinnliche Fürwahrhalten selbst in den Strudel skeptischer Ungewißheit. Für Hegel ist die sinnliche Gewißheit damit eine zu überwindende und aufzuhebende Station auf dem „Weg des Zweifels“, den der „sich vollbringende Skeptizismus“ in der Abfolge der erscheinenden Bewußtseinsgestalten als Weisen zu wissen beschreitet.¹⁰ Wie Hegel hier in der „Einleitung“ in nuce bereits darlegt, ist der Skeptizismus also nicht nur eine Grundbestimmung des Wegs der *Phänomenologie des Geistes*, sondern auch ein dem sinnlichen Fürwahrhalten immanenter Grundzug; die Strukturanalyse dieses primitiven Wissens gibt dabei den näheren systematischen Zusammenhang zu erkennen, den die *Phänomenologie des Geistes* zwischen der sinnlichen Gewißheit als solcher und einer bestimmten Form des Skeptizismus diagnostiziert.

Diejenige Theorie, die Hegel als Repräsentant der sinnlichen Gewißheit in der *Phänomenologie des Geistes* vor Augen steht, ist der Realismus, genauer: der *unmittelbare* Realismus. Während der Realismus als übergeordneter Theorietypus die Denkunabhängigkeit der Körperwelt behauptet, geht nach Hegels Verständnis die Sonderform des unmittelbaren Realismus, den man auch direkten Realismus nennen könnte, davon aus, daß äußere Gegenstände „wirkliche, absolut einzelne, ganz persönliche, individuelle Dinge“ sind.¹¹ Demnach lehrt der unmittelbare, direkte Realismus nicht nur die Existenz *an sich* der Außenwelt, sondern erklärt die sinnliche Gewißheit zugleich zur „absolute[n] Gewißheit“,¹² die äußere Gegenstände für begrifflich unvermittelte sinnliche Gegebenheiten hält, welche als solche einfache Gegebenheiten, zum Beispiel als Sinnesdaten, schon gewußt werden.¹³ Hierbei stellt sich auch die Frage, ob sich die „Sinnliche Gewißheit“ überhaupt gegen einen bestimmten Vertreter des unmittelbaren Realismus richtet oder ob Hegel nur in idealtypischer Weise eine bestimmte Realismustheorie darstellt und kritisiert.

Zumindest einige Hinweise auf die Beantwortung dieser Frage gibt die „Sinnliche Gewißheit“ selbst. Den Hegelschen Analysen zufolge verwickelt sich der unmittelbare, direkte Realismus in immanente Widersprüche, da ein für *absolut wahr* gehaltenes sinnliches Gegebenes gemäß dem Ergebnis der „Sinnlichen Gewißheit“ nicht *gewußt* werden kann. Die sinnliche

⁹ A. a. O. 56.

¹⁰ Ebd.; vgl. L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt a. M. 2000) 63 ff.

¹¹ *Phänomenologie des Geistes*, 69.

¹² A. a. O. 70.

¹³ In den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Theorie Werkausgabe (TWA), hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 18 (Frankfurt a. M. 1971) 440) bezeichnet Hegel diese Form des unmittelbaren Wissens auch als „absoluten Realismus, welcher, indem er vorstellt, meint, die Sache selbst zu haben“. Gegen eine solche Position richtet sich Sellars' Fundamentalismus-Kritik (vgl. *Empiricism*, Kap. 1).

Gewißheit (also der unmittelbare Realismus) weiß nicht, „daß sie das Gegenteil von dem sagt, was sie sagen will“.¹⁴ Im Augenblick des unmittelbaren Bewußtseins äußerer Gegenstände als unbezweifelbarer Objekte des Wissens muß der direkte Realismus nämlich nach Maßgabe der Hegelschen Prüfung sinnlichen Fürwahrhaltens sogleich den Verlust ihrer vermeintlichen Gewißheit hinnehmen, da äußere Gegenstände als sinnlich-konkrete *Einzel*dinge nie in die Sphäre des begrifflich *Allgemeinen*, also des Wissens, aufgenommen oder gesagt werden können. Anders als der unmittelbare Realismus vorgibt, ist die Außenwelt demzufolge kein Gegenstand sinnlich-unmittelbarer Gewißheit, vielmehr fällt ihre Realität für den unmittelbaren Realismus selbst skeptischer Ungewißheit anheim.

Auf der Grundlage der drei Argumentationsstufen der „Sinnlichen Gewißheit“ verfährt Hegel in dieser Kritik des unmittelbaren, direkten Realismus völlig konsequent: Sinnliches Einzelnes ist für das Wissen als das an sich Allgemeine *unerreichbar* und kann nicht gewußt werden, denn wie sich gezeigt hat, ist ein individuelles Körperding letztlich nur ein bestimmtes „Hier“ bzw. „Jetzt“; Indexausdrücke wie „Hier“, „Jetzt“ oder auch „Ich“ aber sind Begriffe, die als Allgemeinheiten von sich aus nicht die Referenz auf sinnlich Konkretes realisieren. Insofern spricht der unmittelbare, direkte Realismus die Unwahrheit aus, wenn er die Gewißheit sinnlichen Bewußtseins behauptet; so muß er es offen lassen, ob die Sinnendinge existieren, die er zu wissen meint. In dieser Hinsicht geht der Realismus also in sein gerades Gegenteil, in den Skeptizismus über. – Ob dieser paradoxen Konsequenz, die die absolute sinnliche Gewißheit in absolute sinnliche Ungewißheit verkehrt, läßt es sich Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* nicht nehmen, den unmittelbaren Realismus mit hämischen Spott zu übergießen: Die Vertreter eines solchen Realismus seien „in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten Eleusischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen“, damit sie „das Geheimnis des Essens des Brodes und des Trinkens des Weines“ erst erlernen.¹⁵ Wie die Griechen im attischen Staatskult von Eleusis auf verschiedenen Stufen eine geheime kultische Initiation feiern, in deren Verlauf sie auch Nahrung zu sich nehmen, so sollen die Anhänger des direkten Realismus auf unterster Stufe an den Sinnendingen selbst zu zweifeln, ja sogar zu verzweifeln lernen, weil diese nicht gewußt werden können. Hegel steigert seinen Spott noch, wenn er sogar die Tiere, weil sie die Außendinge als Nahrung verzehren, an dieser „Weisheit“ teilhaben läßt, sie den Vertretern des unmittelbaren Realismus aber abspricht. Denn, so will Hegel dieses Bild verstanden wissen, die Theorie des unmittelbaren Realismus ist noch nicht zur „völligen Gewißheit“ der „Nichtigkeit“ reinen sinnlichen Seins gelangt, das heißt zur Erkenntnis, daß äußere Gegenstände als bloße sinnliche Gegebenheiten nicht gewußt werden können und insofern für das Bewußtsein als Sphäre des Wissens *nichtig* sind.¹⁶

Vor dem Hintergrund dieser Betrachtungen läßt sich ein erstes Untersuchungsergebnis festhalten: Mit seiner Kritik sinnlichen Fürwahrhaltens in der *Phänomenologie des Geistes* verfolgt Hegel zugleich eine Kritik des unmittelbaren Realismus. Diese Form des Realismus lehrt – dem Hegelschen Verständnis nach – nicht nur die denkunabhängige Existenz der Außenwelt, sondern reduziert die sinnliche Gewißheit auf ein bloßes sinnliches Gewahren äußerer Gegenstände. Gemäß den Argumentationen der „Sinnlichen Gewißheit“ kann der unmittelbare Realismus diese Form eines von Begriffen gereinigten sinnlichen Wissens aber nicht rechtfertigen, da Sinnlich-Konkretes ohne die Verwendung von Begriffen nicht gewußt wird. So verkehrt sich die ursprünglich absolute Gewißheit des unmittelbaren, direkten Realismus in skeptische Ungewißheit und der Realismus selbst schlägt um in einen Skeptizismus

¹⁴ *Phänomenologie des Geistes*, 69.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

gegenüber der außerbewußten Wirklichkeit. Als die im Hintergrund stehende Theorie der Ausgangsgestalt der Weisen des Fürwahrhaltens in der *Phänomenologie des Geistes* ist der unmittelbare Realismus in Hegels Deutung damit nicht nur eine überwundene Form des Wissens, sondern selbst sein eigenes skeptisches Gegenteil und daher unhaltbar.

Im Rahmen dieser immanenten argumentativen Rekonstruktion der Hegelschen Kritik sinnlichen Fürwahrhaltens wird auf der einen Seite zwar einsichtig, inwiefern die sinnliche Gewißheit interne Widersprüche enthält, die skeptische Konsequenzen nach sich ziehen; auf der anderen Seite bleibt aber unklar, was Hegel überhaupt dazu veranlaßt, den unmittelbaren Realismus selbst als „Resultat des Skeptizismus“ zu präsentieren. Im Folgenden soll gezeigt werden, daß sich hinter dem in der „Sinnlichen Gewißheit“ idealtypisch kritisierten unmittelbaren Realismus in konkreter Gestalt der *common sense*-Realismus und „neue Skeptizismus“ Gottlob Ernst Schulzes verbirgt. Diesen Realismus erörtert Hegel schon im *Skeptizismus*-Aufsatz, der die Kritik der sinnlichen Gewißheit in der *Phänomenologie des Geistes* nicht nur vorbereitet, sondern auch ein besseres Verständnis ihrer Argumente ermöglicht. Als Nebenprodukt dieser Erörterung tritt bei Schulze eine subtile Repräsentationalismus-Kritik zutage, die mit einem unmittelbaren Anschauungsrealismus in Verbindung steht. Hegel ist der Auffassung, daß dieser Anschauungsrealismus selbst ein Repräsentationalismus ist und sich selbst widerspricht.

3. Unmittelbarer Realismus und Skeptizismus

Im Zentrum der Hegelschen Auseinandersetzung mit dem Realismus im *Skeptizismus*-Aufsatz steht die Kritik an der Philosophie der sogenannten „Tatsachen des Bewußtseins“. Die Formel „Tatsachen des Bewußtseins“ reserviert Hegel in dieser Abhandlung ausschließlich für Schulzes Konzeption des unmittelbaren Realismus.¹⁷ Mit der Formel „Tatsachen des Bewußtseins“ greift er ein Reizwort auf, das die deutsche Philosophie um 1800 vor allem im Zuge einer verbreiteten Rezeption des schottischen *common sense* in zum Teil erhebliche Unruhe versetzt hat und eine vielfach debattierte Streitfrage aufkommen ließ. Im Grunde ist diese Streitfrage Bestandteil der übergeordneten Idealismus-Realismus-Kontroverse, wie sie bereits durch Kant angestoßen, durch Jacobis *David Hume über den Glauben* (1787) noch einmal verschärft und in prinzipientheoretischer Absicht von Fichte und Schelling fortgesetzt wurde. Hierbei geht es zunächst um die auch von Hegel in der „Sinnlichen Gewißheit“ der *Phänomenologie des Geistes* erörterte Grundfrage der Erkenntnistheorie, ob die Gegenstände der äußeren Erfahrung vom Bewußtsein unmittelbar gewußt werden und ob es in solchem Bewußtsein überhaupt letzte, unbedingte Gründe der menschlichen Erkenntnis gibt. Als einer der Hauptakteure tritt in dieser Diskussion der Helmstedter Philosoph Gottlob Ernst Schulze hervor. Schulze hatte schon 1792 unter dem Synonym seiner gleichnamigen Schrift *Aenesidemus* aufgrund der dort geäußerten skeptischen Grundsatzkritik am Kantischen System und seinen Anhängern einige Bekanntheit erlangt, als er 1801 mit dem zweibändigen, umfangreichen Werk *Kritik der theoretischen Philosophie* einen skeptischen Generalangriff auf die „spekulative“ Philosophie führt. Absicht dieser Schrift ist es, nach – antiker – skeptischer Methode zu zeigen, daß nur das unmittelbar Gegebene der „Tatsachen des Bewußtseins“ das

¹⁷ In anderen Schriften verwendet Hegel diesen Begriff in uneinheitlicher Bedeutung für ganz unterschiedliche philosophische Theoreme z.B. bei Locke, Kant, Krug, Fries, Bouterwerk oder Fichte; sogar Spinoza sei von „Tatsachen des Bewußtseins“ ausgegangen, vgl. u. a. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, TWA, Bd. 20, 222, 314, 402, 418 ff.; Enzyklopädie (1830) § 379, Zusatz sowie Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, GW, Bd. 4, hg. v. H. Buchner und O. Pöggeler (Hamburg 1968) 24.

unleugbar Wirkliche“ der Erkenntnis ist;¹⁸ alles, was jenseits des Bewußtseins liegt und mittelbar, das heißt in erster Linie logisch-begrifflich erschlossen wird, bleibe spekulativ und im skeptischen Sinne ungewiß. Unter „Tatsachen des Bewußtseins“ versteht Schulze dabei die nicht durch Vorstellungen vermittelte Erkenntnis von Objekten, die „im Umfange des Bewußtseins“ als etwas unmittelbar Gegenwärtiges vorkommen.¹⁹

Diese Form des Skeptizismus, die man näherhin, weil sie nicht universell argumentiert, als *partielle* Skepsis bezeichnen kann, hat eine positive und eine negative Seite: In Aufnahme der antiken pyrrhonischen Skepsis und mit Berufung auf Reid behauptet sie in positiver Hinsicht, daß nur die unmittelbaren sinnlichen Objekte des Bewußtseins gewiß sind; in negativer Absicht erklärt sie dagegen, daß die über das unmittelbare Bewußtsein hinausgehenden Objekte der spekulativen Philosophie – Schulze versteht darunter „die absoluten oder doch übersinnlichen [...] Gründe des nach den Zeugnissen unseres Bewußtseins bedingter Weise Vorhandenen“ – ungewiß sind.²⁰

Dem Jenaer Hegel, der sich zur Zeit der Veröffentlichung der Schulzeschen *Kritik der theoretischen Philosophie* in schwierigen Auseinandersetzungen insbesondere mit Schelling um eine Metaphysik des Absoluten befindet, mußten Schulzes skeptische, antimetaphysische Grundsatzüberlegungen unerträglich erscheinen, und zwar nicht nur weil Schulze die Möglichkeit spekulativer Philosophie, also die Erforschung des bewußtseinstranszendenten, unbedingten Grundes alles Bedingten überhaupt in Zweifel setzt, sondern auch weil Schulze in Aufnahme des antiken Pyrrhonismus seinen unmittelbaren Realismus der „Tatsachen des Bewußtseins“ von diesem Skeptizismus meint ausnehmen zu können. Im *Skeptizismus*-Aufsatz erfolgt daher eine – nicht selten polemische – harsche Abrechnung mit Schulzes „Bastard von Skeptizismus“ und seiner „Barbarei“ der „Tatsachen des Bewußtseins“.²¹

Als das Hauptanliegen des *Skeptizismus*-Aufsatzes, der ja vordergründig nichts anderes als eine Rezension von Schulzes *Kritik der theoretischen Philosophie* darstellt, gibt Hegel an, zum einen das Verhältnis von neuem und altem Skeptizismus, zum anderen aber auch überhaupt das Verhältnis von Skeptizismus und Philosophie bestimmen zu wollen. Denn neuer und alter Skeptizismus sowie Skeptizismus und Philosophie seien von vornherein nicht das gleiche. Für Hegel unterscheidet sich Schulzes neuer Skeptizismus grundlegend von der echten Form des älteren, antiken Skeptizismus, da Schulze an der absoluten Wahrheit der Sinnendinge festhält, das *Übersinnliche* aber zum Gegenstand des Zweifels degradiere; dies stimme mit dem ursprünglichen Anliegen der antiken Skepsis nicht überein. Hegel sucht diesen prinzipiellen Unterschied im *Skeptizismus*-Aufsatz durch detaillierte Interpretationen der Tropen der pyrrhonischen Skepsis zu begründen und postuliert schon hier, was er in anderen Schriften detaillierter ausführt, daß sich die seiner Meinung nach *wahre* Philosophie nicht mit endlichen

¹⁸ *Kritik der theoretischen Philosophie*, Bd. I, 51.

¹⁹ A. a. O. 55 ff.

²⁰ A. a. O. 588; vgl. auch Bd. II, 22.

²¹ Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten, GW, Bd. 4, 206 und 222. – Siehe auch K. R. Meist, „Sich vollbringender Skeptizismus: G. E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling, in: W. Jaeschke (Hg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)* (Hamburg 1993) 192–230. Meist sucht nachzuweisen, daß Schulzes spätere Aufsätze „Aphorismen über das Absolute“ (1803) und „Die Hauptmomente der skeptischen Denkart“ (1805) in die Entstehungsgeschichte der Systemkonzeptionen von Schelling und Hegel und deren Bruch involviert sind. Energisch bestritten wird Meists These von K. Vieweg, *Philosophie des Remis*, 222 ff. Über die allgemeinen entwicklungsgeschichtlichen Hintergründe zu Hegel und Schelling informiert K. Düsing (Hg.), *Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler. Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802)* (Köln 1988) 99–193.

Inhalten beschäftigen darf, sondern über das endliche, in Antinomien führende Verstandesdenken hinausreichen muß.²²

Im Hinblick auf die Realismus-Kritik ist nun entscheidend, daß Hegel in der Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ eine Degeneration des Skeptizismus in seiner Koinzidenz mit dem Dogmatismus erblickt: „Der Schulzische Skeptizismus vereinigt mit sich den rohesten Dogmatismus“, heißt es.²³ Mit „Dogmatismus“ bezieht er sich an dieser Stelle auf Sextus' Einteilung der Philosophie in eine dogmatische (δογματική), akademische (Ἀκαδημαϊκή) und skeptische (σκεπτική) Richtung. Während die akademische Philosophie die Unerkennbarkeit wahrer Gründe der Erkenntnis lehrt und die skeptische Philosophie sich noch auf der Suche nach ihnen befindet, behauptet der Dogmatismus, so Sextus in seiner Einteilung, über diese Gründe bereits zu verfügen.²⁴ Die Kritik des Schulzeschen Realismus bzw. Skeptizismus, den Hegel letztlich als einen solchen Dogmatismus ansieht, erfolgt im *Skeptizismus*-Aufsatz auf der Folie dieses feststehenden Schemas dreier philosophischer Grundrichtungen. Bevor diese Kritik im einzelnen untersucht und bewertet werden kann, ist allerdings zunächst ihr Gegenstand selbst, Schulzes unmittelbarer Realismus, darzulegen. Argumentativer Grundzug dieser intuitionistischen Realismus-Konzeption ist, wie sich zeigen soll, die Strategie, durch die Aufgabe des Repräsentations-Begriffs skeptische Konsequenzen hinsichtlich der Außenwelterkenntnis zu vermeiden; darauf gründet sich dann ein Skeptizismus gegenüber dem Übersinnlichen. Wie sich anhand der Hegelschen Realismus-Kritik explizieren läßt, wird diese Position kaum aufrecht zu halten sein; gleichwohl können Hegels Einwände gegen den unmittelbaren, direkten Realismus nicht in jeder Hinsicht überzeugen.

3.1. Realismus und Repräsentationalismus-Kritik bei Schulze

Schulzes *Kritik der theoretischen Philosophie* stellt in ihrer äußeren Form eine systematische Auseinandersetzung mit der Geschichte der theoretischen Philosophie von der Antike bis in die Neuzeit dar. In seinen umfassenden Erörterungen argumentiert Schulze zum einen auf der Grundlage einer breiten Kenntnis der philosophischen Tradition, er weiß dem Leser zum anderen aber auch eine eigene erkenntnistheoretische Alternative anzubieten. Ausgehend von einer allgemeinen Zweckbestimmung der Philosophie entwickelt er ein ganzes Arsenal von Einwänden, die der gesamten Geschichte der Philosophie – mit Ausnahme Reids – die fehlerhafte Voraussetzung von *Vorstellungen* als Erkenntnis vermittelnde mentale Instanzen vorwerfen; die grundlose Voraussetzung dieser Vorstellungshypothese sei Ursache aller Fehlentwicklungen in der theoretischen Philosophie.

„Philosophie“ bestimmt Schulze zunächst ganz allgemein als eine auf die „Selbsttätigkeit der Vernunft“ zurückgehende Wissenschaft, die sich von „jeder anderen Wissenschaft“ durch das „Verlangen“ unterscheidet, „zu allem, was nach unserer Einsicht nur bedingter Weise existiert, den letzten und unbedingten Grund [...] aufzusuchen“.²⁵ Dieser Gedanke führt ihn schließlich zur Definition der Philosophie als „Wissenschaft der obersten und unbedingten Ursachen alles Bedingten, von dessen Wirklichkeit wir Gewißheit haben“.²⁶ Für den philoso-

²² *Skeptizismus*-Aufsatz, 204–215.

²³ Dem fügt Hegel hinzu: „[...] und der Krugische Dogmatismus trägt zugleich jenen Skeptizismus in sich“ (a. a. O., 214). Hegel hatte schon zuvor in einer Sammel-Rezension kritisiert, Krug stehe in seinen Werken auf dem Erkenntnisfundament der „Tatsachen des Bewußtseins“ und nehme dennoch – ähnlich wie Schulze – den „Standpunkt der Skepsis“ ein (vgl. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, – dargestellt an den Werken des Herrn Krug's, GW, Bd. 4, 174–187).

²⁴ Vgl. *Outlines of Pyrrhonism*, griechischer Text mit englischer Übersetzung von R. G. Bury, Bd. I (London/Cambridge 1955) I, 1–4.

²⁵ *Kritik der theoretischen Philosophie*, Bd. I, 15 f. und 21.

phischen Diskurs in Deutschland um 1800, insbesondere vor dem Hintergrund der idealistischen Bemühungen Hegels und Schellings um eine Metaphysik des Absoluten, scheint eine solche Bestimmung der Philosophie als ‚Wissenschaft des Unbedingten‘ auf den ersten Blick nicht aus dem zeitgenössischen Diskussionsrahmen zu fallen; doch verschärft sich die Problematik dieses Philosophie-Verständnisses durch Schulzes Bedenken, die Erforschung unbedingter Gründe bedeute nicht, daß diese auch *außer* der Sphäre des Bewußtseins anzutreffen seien. Die hier nur angedeutete Beschränkung der Philosophie auf die Erforschung dessen, was *im* Bewußtsein vorkommt, wird in der *Kritik der theoretischen Philosophie* dann auch sogleich klar ausgesprochen: Unleugbar gewiß ist nur dasjenige, „was im Umfange unseres Bewußtseins als vorhanden gegeben ist“, „Tatsachen des Bewußtseins“;²⁷ demzufolge sind bewußtseinstranszendente Gründe oder Gegenstände, weil sie keine gegebenen „Tatsachen des Bewußtseins“ sind, ungewiß. Gegen sie richtet sich denn auch Schulzes (partieller) Skeptizismus, der die Geltung aller Urteile „über die absoluten oder doch übersinnlichen (d. h. außer der Sphäre des Bewußtseins vorhandenen) Gründe des nach den Zeugnissen unseres Bewußtseins bedingter Weise Vorhandenen“ in Zweifel zieht.²⁸

Was bedeuten nun „Tatsachen des Bewußtseins“ in Schulzes Konzeption? „Tatsachen des Bewußtseins“ sind nach Schulze dasjenige, „was in und mit dem Bewußtsein gegeben ist“; der Unterscheidung zwischen theoretischer Philosophie, praktischer Philosophie und Ästhetik entsprechend lassen sie sich in drei ursprüngliche „Hauptklassen“ einteilen, in die „Erkenntnisse von Objekten, oder Äußerungen des Wollens, oder Gefühle der Lust und Unlust“.²⁹ Die äußeren Objekte der theoretischen Erkenntnis, auf die Schulze seine Betrachtungen im wesentlichen einschränkt, sind aufgrund ihrer Gegenwart im Bewußtsein unbezweifelbar real wie das Bewußtsein selbst, dem diese Objekte gegenwärtig sind. Schulze ahmt hier, ohne es explizit zu sagen, das methodische Instrument des auf sich selbst gerichteten Zweifels der Cartesischen *Meditationen* nach. Ähnlich wie Descartes in seiner Begründung der ersten Gewißheit argumentiert er, daß das Bewußtsein sich selbst in seinem Vollzug, zu dem auch das Zweifeln gehört, nicht bezweifeln könne, da Zweifeln ohne Bewußtsein unmöglich ist; das Bewußtsein kann sich daher aufgrund von unmittelbarer Selbstgegebenheit seiner eigenen Existenz versichern.³⁰ Descartes' Zweifelbetrachtung gemäß hat dieses Argument aber Gültigkeit nur hinsichtlich der eigenen Bewußtseinsvollzüge; äußere Gegenstände an sich sind dem Bewußtsein nur mittelbar als Vorstellungen präsent und insofern ist ihre Existenz unsicher, da dieses Bewußtsein täuschungsanfällig ist. Dieses Theorem der Erkenntnis äußerer Gegenstände durch *Vorstellungen* gilt Schulze als grundfalsche Hypothese der theoretischen Philosophie. Mit seinen nun zu erörternden prinzipiellen Einwänden gegen den Begriff der Vorstellung liefert er dabei nicht nur Argumente für den direkten Realismus der „Tatsachen des Bewußtseins“, sondern zugleich eine scharfsinnige, generelle Kritik des mentalistischen Repräsentationalismus.³¹

Spätestens seit Descartes' *Meditationen* und den anschließenden Auseinandersetzungen um die prinzipientheoretische Grundlegung der Subjektphilosophie durch das *ego cogito* ist

²⁶ A. a. O. 26 f.

²⁷ A. a. O. 51 und 31 f.

²⁸ A. a. O., 588 ff. Seinen Skeptizismus-Begriff gewinnt Schulze vor allem in Auseinandersetzung mit der pyrrhonischen Skepsis, von der er ihn aber insofern unterschieden wissen möchte, als diese den Zweifel auch gegen das Dasein äußerer Gegenstände richtet (593 f.).

²⁹ A. a. O. 51 ff. Eine Sonderstellung nimmt in Schulzes Theorie die Logik ein, die ihre Gesetze aus dem ableitet, was im „Bewußtsein des Denkens liegt“ (a. a. O., 53 f. Anm.). Wie eine solche Ableitung im Detail durchzuführen wäre, demonstriert Schulze nicht.

³⁰ A. a. O. 51.

³¹ Genaugenommen lehnt Schulze die Bezeichnung „Realismus“ für seine Theorie ab, weil auch der Rea-

der Terminus *Vorstellung* ein zentraler Streitbegriff der Erkenntnistheorie. Die theoretische Vielschichtigkeit des Begriffs „Vorstellung“ und seiner in den philosophischen Sprachgebrauch eingegangenen Synonyme *Idee (idea)* oder auch *Repräsentation (repraesentatio)* kann in dieser Untersuchung nicht in aller Grundsätzlichkeit aufgefächert werden.³² Die Problematik der Verwendung und Bedeutung dieses Begriffs, die Schulze in der *Kritik der theoretischen Philosophie* zuspitzt, läßt sich aber kurz und deutlich am Kerngedanken der Kantischen Idealismus-Widerlegungen illustrieren. In seiner Kritik des Außenweltskeptizismus sowohl der ersten als auch der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (A 366 ff., B 274 ff.) versucht Kant zu zeigen, daß Descartes' Annahme, Vorstellungen seien kausal gewirkte psychische Entitäten extramentaler Ursachen, nicht die skeptische Schlußfolgerung auf die bloß ungewisse Außenweltexistenz begründet, weil der Kausalnexus zwischen Vorstellungen und äußeren Gegenständen als deren Ursachen zweifelhaft sei. Denn Descartes' Begründung der Außenweltskepsis setzt, so Kant, einen unhaltbaren ontologischen Dualismus real distinkter Substanzen, der *res cogitans* und der *res extensa*, voraus. Zwar gibt Kant in seiner Lösung des Problems des Außenweltskeptizismus den Begriff der Vorstellung nicht auf, doch zeigt er mit eigenen Argumenten, daß Vorstellungen im cartesischen Sinne für die Erkenntnis nicht die Funktion vermittelnder psychisch-mentaler Entitäten übernehmen müssen; die durch das Ich vorgestellten Außendinge seien *unmittelbare* und daher prinzipiell mit Gewißheit existierende Objekte für das Bewußtsein.³³ Schulzes Lösung dieses Problems sieht völlig anders aus als die Kantische. Zwar versucht er in vergleichbarer Weise wie Kant eine Unmittelbarkeitsrelation zwischen dem Subjekt und dem Gegenstand der Erkenntnis zu begründen, doch verzichtet er dabei auf den Begriff der Vorstellung und ersetzt ihn durch ein direktes „Anschauen oder Wahrnehmen“.

Schulzes Lehre vom „Anschauen und Wahrnehmen“ ist integraler Bestandteil seiner Kritik des mentalistischen Repräsentationalismus. Sie gründet sich auf die prinzipielle Unterscheidung zwischen *unmittelbarer* und *mittelbarer* Erkenntnis des „Seins der Dinge“. Die *unmittelbare* Erkenntnis besteht nach dieser Unterscheidung im intuitiven Vergegenwärtigen der Objekte, die „im Umfange des Bewußtseins“ vorkommen.³⁴ Ihre Existenz könne das erkennende Subjekt unmittelbar gewahren durch „Anschauen und Wahrnehmen“. Allerdings sei im Bewußtsein eines solchen Anschauens oder Wahrnehmens nicht eigens zu unterscheiden zwischen dem Objekt und dem Selbstbewußtsein eines Subjekts, das sich die Gegenwart eines Objekts erst zu Bewußtsein bringen muß, um seine Realität zu erkennen; Selbstbewußtsein und Bewußtsein des Objekts sind ein einheitliches Bewußtsein und finden zugleich statt. Ohne es explizit zu machen, lehnt Schulze in seiner Theorie damit das Subjekt-Objekt-Modell der Erkenntnis ab, das im Erkenntnisakt zwischen selbstbewußtem Ich und der epistemischen Aneignung eines Objekts differenziert. Die Form der *unmittelbaren* Erkenntnis setzt eine homogene Subjekt-Objekt-Struktur voraus, die ein unmittelbares Bei-sich-Sein des Ich im Akt der Erkenntnis eines Objekts einschließt, dessen Wirklichkeit in diesem Akt seinerseits unmittelbar erfaßt wird.

Diese Konzeption führt vor allem zu folgenden Schwierigkeiten: Das realistische Erkenntnismodell des intuitiven Subjekt-Objekt-Bewußtseins kann allem Anschein nach zwar auf die

lismus traditionell vom Vorgestelltsein der Objekte ausgehe (a. a. O., Bd. II, 19 f. und 61 ff.). Da sich diese Aversion aber ausschließlich gegen den *repräsentationalistischen* Realismus richtet, ist die Bezeichnung „unmittelbarer, direkter Realismus“ für seine eigene Konzeption der „Tatsachen des Bewußtseins“ zulässig.

³² Vgl. daher J. W. Yolton, *Perception and reality. A history from Descartes to Kant* (Ithaca/London 1996).

³³ Zu den Einzelheiten dieser Argumentationen vgl. vom Verf., *Kant und der metaphysische Idealismus*, 47–174.

³⁴ *Kritik der theoretischen Philosophie*, Bd. I, 55–85. Schulzes Lehre erinnert in dieser Hinsicht an B. Russells „theory of acquaintance“ oder auch an G. E. Moores *common sense*-Realismus.

Vorstellung als eine zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt vermittelnde Instanz verzichten, um sich auf diese Weise des Problems des Außenweltскеptizismus zu entledigen. Doch bleibt es unbefriedigend, wenn Schulze bei der Begründung dieser Lehre lediglich an die „geschärfte Aufmerksamkeit“ auf die „Tatsachen des Bewußtseins“ zu appellieren weiß, weil seine Theorie „unmöglich demonstriert und aus Begriffen dargetan werden“ kann. Intuitionistische Appelle und Versicherungen sind begründungstheoretisch inakzeptabel. Ferner involviert Schulzes Bestimmung des Anschauens als Bewußtsein oder Erkenntnis des *Einzelnen* die Ungereimtheit, zumindest terminologisch in die Nähe des Kantischen Verständnisses von Anschauung als *repraesentatio singularis*, als „Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann“ (B47), zu rücken. Das Theorem der *Vorstellung* oder *repraesentatio* will Schulze aus der theoretischen Philosophie aber gerade verbannen.³⁵

Warum dieses Theorem zu verabschieden sei, wird deutlich an Schulzes Kritik der *mittelbaren* Erkenntnis oder des Repräsentationalismus. Im Gegensatz zur unmittelbaren, intuitiven Erkenntnis bedarf die mittelbare Erkenntnis einer von ihrem Gegenstand verschiedenen Vorstellung, die dem Bewußtsein die Existenz dieses Gegenstandes allererst vermittelt. Diese traditionelle, mentalistische Auffassung, Erkenntnis werde durch Vorstellungen vermittelt, ist nach Schulze jedoch völlig unhaltbar. Zwei Hauptgründe nennt er: Erstens setze der Begriff der Vorstellung die Existenz eines Erkenntnissubjekts voraus, an dem Vorstellungen als „Akzidenzen“ existierten; werde das Ich aufgehoben, so würden auch die Vorstellungen der Objekte aufgehoben und somit wären sie – ähnlich wie im Berkeleyschen Immaterialismus – nichts. Zweitens beziehe sich die Vorstellung immer nur auf etwas von ihr Verschiedenes; ob der intentionale Gegenstand einer Vorstellung existiert, bleibe in dieser Relation unausgemacht. Auf den Gedanken dieses zweiten Einwandes geht eine ganze Palette weiterer Argumente gegen den Repräsentationalismus zurück wie die Überlegung, daß wir zwar allerlei vorstellen, nicht aber auch alles als „Tatsachen des Bewußtseins“ real anschauen können; ferner hänge die Wahrheit von Vorstellungen von der möglicherweise unerfüllt bleibenden Korrespondenz zwischen dem „Repräsentanten“ und der repräsentierten Sache ab.³⁶

In dieser Kritik wird dem Repräsentationalismus ein simples, triadisch strukturiertes Erkenntnischema unterstellt, das Wirklichkeitsbewußtsein aus der Beziehung zwischen dem Erkenntnissubjekt, dem Erkenntnisobjekt und der sie vermittelnden Vorstellung bestehen läßt. Die Verwendung dieses letztlich psychologischen Schemas der Repräsentation meint Schulze in der gesamten Geschichte der theoretischen Philosophie ausmachen zu können: In unterschiedlichen Ausgestaltungen sei es bereits in der Antike bei Pythagoras, Demokrit, Platon, Aristoteles und Plotin anzutreffen; im Mittelalter trete es auf in der scholastischen Lehre von den Abbildungen äußerer Objekte und in der Neuzeit mache im Grunde jeder Philosoph von Descartes bis Kant und Fichte von ihm Gebrauch; nur Reid habe erkannt, daß das Vorstellungstheorem aufgegeben werden müsse, weil es zu unausweichlichen Paradoxien führe.³⁷

Hauptschuldiger für die Verbreitung der Vorstellungshypothese in der neuzeitlichen Philosophie ist in Schulzes Augen Descartes. Drei typisierende Merkmale stellt er heraus, die den cartesischen Repräsentationalismus und seine weitere Rezeption kennzeichnen: a) Äußere Gegenstände kommen im Bewußtsein nicht selbst, sondern nur als Modifikationen des Sub-

³⁵ Kritik der theoretischen Philosophie, Bd. I, 56 f.

³⁶ A. a. O. 66 ff.

³⁷ Ebd. und a. a. O., ebd., Bd. II, 22 Anm. und 7–73. A. Engstler, Hegels Kritik, 113 f. weist zutreffend darauf hin, daß Schulze den Begriff „Vorstellung“ im *Aenesidemus* (1792) noch völlig unbedacht verwendet, seine Lehre in diesem Punkt 1801 also entscheidend revidiert hat; vgl. auch K. Vieweg, Philosophie des Remis, 210 ff. sowie M. Frank, >Unendliche Annäherung< (Frankfurt a. M. 2 1998) v. a. 91 ff., 252 ff.

jekts vor; solche Modifikationen können nichts anderes als *Vorstellungen* sein; b) nur die Annahme von Vorstellungen kann erklären, wieso ein Körperding dem Bewußtsein aus verschiedenen visuellen Perspektiven ganz unterschiedlich erscheint – schließlich ändert sich die reale Gestalt eines Gegenstandes nicht mit dem Wechsel der Betrachterperspektive; c) das wollende Ich kann – hier ist Fichte gemeint – im Bewußtsein nicht äußere Gegenstände selbst, sondern nur Vorstellungen von ihnen *setzen*.³⁸ In allen diesen drei Merkmalen kommt nach Schulze das allgemeine Defizit des Repräsentationalismus zum Ausdruck, nicht einem Gegenstand selbst, sondern immer nur seiner Vorstellung Gewißheit zusprechen zu dürfen. Durch die epistemologische Inanspruchnahme des Begriffs der Vorstellung könne die theoretische Philosophie die beabsichtigte Wirklichkeitserkenntnis eines äußeren Objekts gar nicht leisten und so müsse sie die Existenz der Außenwelt unbegründet voraussetzen. Zu dieser Voraussetzung sehe sich die Theorie des unmittelbaren Anschauens nicht gezwungen, denn die Realität eines äußeren Objekts sei in unproblematischer Weise durch sein direktes sinnliches Gegebensein unter Beweis gestellt. Von der Plausibilität dieser Auffassung überzeugt uns schon, wie Schulze glaubt, die Alltagserfahrung, die uns ja nicht dazu veranlaßt, unser Erkennen und Handeln als ungewiß anzusehen, bloß weil es durch Vorstellungen vermittelt sei. Daher plädiert er für einen unmittelbaren Anschauungs- oder auch *common sense*-Realismus, der einen Skeptizismus gegenüber der sinnlichen Erfahrung gar nicht erst provoziert.³⁹

Mit diesen Einwänden erweist sich Schulze als scharfsinniger Kritiker des mentalistischen Repräsentationalismus. Seine Argumentationen zeigen die bis heute grundlegenden Probleme auf, die jede Theorie lösen muß, die mit dem Begriff der Vorstellung operiert. Als Kernproblem zeigt sich dabei die Schwierigkeit, den Zwiespalt zwischen Vorstellung und Vor-gestelltem zugleich rechtfertigen und überbrücken zu müssen, um sodann die Gewißheit äußerer Erkenntnis garantieren zu können. Schulze hält eine solche Garantie in repräsentationalistischen Erkenntnistheorien für prinzipiell nicht erreichbar. So subtil seine Repräsentationalismus-Kritik auch sein mag, so wenig überzeugend ist doch sein Alternativvorschlag des direkten Realismus der „Tatsachen des Bewußtseins“, der sich auf das intuitive Unmittelbarkeitsbewußtsein des „mit der größten Evidenz“ sinnlich Gegebenen als Erkenntnisfundament stützt.⁴⁰ Denn in den Details wird nicht klar, wie der unmittelbare Realismus seinerseits die denkende Bezugnahme des Subjekts auf die Außenwelt ohne Rückgriff auf eigens unter Beweis zu stellende Hilfskonstruktionen begründen kann. Schließlich bleibt völlig un-deutlich, wie Schulze das mentalistische Vokabular des Vorstellens aus der theoretischen Philosophie eliminieren und doch die Rede vom Bewußtsein und seinen phänomenalen Leistungen des *Anschauens* beibehalten will. Mit diesen konzeptionellen Ungereimtheiten geht die Frage einher, ob Schulzes unmittelbarer ein transzendental-metaphysischer Realismus ist, für den die Außenwelt unabhängig von unseren epistemischen Kapazitäten existiert. Da den Außendingen an sich nach Schulze nur als „Tatsachen des Bewußtseins“ Existenzgewißheit zukommt, kann der direkte Realismus nicht im starken Sinne ein solcher transzendental-metaphysischer Realismus sein; er ist vielmehr unmittelbarer Anschauungsrealismus, der sich auf das sinnliche Gegebensein wirklicher Gegenstände beruft und bewußtseinstranszendente, übersinnliche Dinge für ungewiß hält.

Deutlich ist somit – und darum geht es in dieser Untersuchung – Schulzes Kombination von unmittelbarem Realismus bzw. Antirepräsentationalismus und *partiell*em Skeptizismus. Die Restriktion des unmittelbaren Realismus auf die existenzversichernde direkte Erkenntnis

³⁸ Kritik der theoretischen Philosophie, Bd. II, 17 f. und 38 ff.

³⁹ A. a. O. 23 und 54.

⁴⁰ A. a. O. 30 und 60 Anm.

bloßer „Tatsachen des Bewußtseins“ begründet allererst die Skepsis gegenüber jedweden Anspruch spekulativer Erforschung bewußtseinstranszendenter Objekte, so daß nicht der Realismus auf den Skeptizismus, sondern der Skeptizismus auf den Realismus zurückgeht. Diesen Begründungszusammenhang von Realismus und Skeptizismus muß Hegel in seiner Prüfung der Schulzeschen *Kritik der theoretischen Philosophie* im *Skeptizismus*-Aufsatz vor allem beachten.

3.2. Hegels Kritik des unmittelbaren Realismus im Skeptizismus-Aufsatz

Die Auseinandersetzung mit Schulzes Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ erfolgt im *Skeptizismus*-Aufsatz nach zwei Seiten: Zum einen sucht Hegel zu zeigen, daß die *Kritik der theoretischen Philosophie* einen Skepsisbegriff instrumentalisiert, der in seinen Zielsetzungen und Argumenten dem des „alten Skeptizismus“ philosophisch unterlegen ist; ohne gegen das Vernünftige, Absolute gewendet werden zu können, richte sich der antike Skeptizismus nämlich anders als Schulze meint auch gegen die sinnliche Gewißheit. Zum anderen kritisiert Hegel – immanent – spezifisch die Realismus-Konzeption der „Tatsachen des Bewußtseins“ und deren Antirepräsentationalismus; der Theorievorschlag des unmittelbaren Anschauens scheitert nach Hegel, weil Schulze weder in seiner Lehre vom direkten Erkennen noch in seinen Einwänden gegen den Repräsentationalismus den zuvor gescholtenen Dualismus von Vorstellung und Vorgestelltem bzw. Begriff und Inhalt aufgibt. Für die Realismus-Kritik ist diese zweite Seite der Beschäftigung Hegels mit Schulze wichtiger als die erste. Während Hegel die Gegenüberstellung von alter und neuer Skepsis vor allem zu eigenen systematischen Betrachtungen über den Skeptizismus nutzt, wendet er sich mit seiner Kritik an der Lehre von den „Tatsachen des Bewußtseins“ ausdrücklich gegen den Gewißheitsanspruch sinnlich-realistischen Fürwahrhaltens.

Realismus- und Skeptizismus-Kritik stehen im *Skeptizismus*-Aufsatz allerdings in engem theoretischen Zusammenhang. Zur Kritik des Schulzeschen Realismus gelangt Hegel nämlich erst über eine kritische Einschätzung des „neuen Skeptizismus“ und dessen Begriff der Philosophie als „Wissenschaft der obersten und unbedingten Ursachen alles Bedingten, von dessen Wirklichkeit wir sonst Gewißheit haben.“ Hegel lehnt diesen Begriff als eine gänzlich grobe Bestimmung der theoretischen oder spekulativen Philosophie ab, da hier ein primitives Erkenntnismodell unterstellt werde, das die direkt erfahrbare Realität als Erscheinung einer verborgenen Wirklichkeit postuliere vergleichbar der sinnlichen Wahrnehmung eines „Felsen unter Schnee“. Zunächst wird er der *Kritik der theoretischen Philosophie* aber insoweit gerecht, als er die „positive Seite dieses Skeptizismus“ in der Lehre von der Unbezweifelbarkeit nur der „Tatsachen des Bewußtseins“ erblickt. Zugleich höhnt er aber auch gegen Schulzes Realismus-Begriff, daß es sich bei der unmittelbaren Gewißheit der „Tatsachen des Bewußtseins“ um nichts anderes als ein „bestialische[s] Anstieren der Welt“ handle, das sich in dieser Gewißheit nicht einmal selbst verstehe.⁴¹

Ebenso ablehnend wie diese „positive Seite“ des neuen Skeptizismus beurteilt Hegel dessen „negative Seite“, dergemäß die Existenz der „außer dem Umfange unseres Bewußtseins vorhandenen“ Dinge ungewiß sei, weil nur den „Tatsachen des Bewußtseins“ Gewißheit zukomme.⁴² Hegel ist geradezu empört darüber, daß Schulze sich hier auf den antiken Skeptizismus beruft, hat doch die Überzeugung der antiken Skepsis von den Dingen des alltäglichen Lebens „mit der Philosophie nichts zu tun“.⁴³ Um keine dogmatischen, unbewiesenen Voraussetzun-

⁴¹ *Skeptizismus*-Aufsatz, 201 f., auch 226.

⁴² A. a. O. 203 f.

⁴³ A. a. O. 204.

gen machen zu müssen, akzeptiert der antike Skeptizismus gemäß Sextus' *Grundzügen der pyrrhonischen Skepsis* die Unvermeidbarkeit dessen, was dem Menschen im alltäglichen Leben, zum Beispiel in der subjektiven sinnlichen Empfindung, ganz zufällig begegnet. Kriterium der pyrrhonischen Skepsis ist daher das Erscheinende („κρίτηριον τοῖνυν φαμὲν εἶναι[...] τὸ φαινόμενον“), wobei keine sicheren theoretischen Aussagen über die äußere Wirklichkeit an sich gemacht werden.⁴⁴ Schulze hatte die Anwendung dieses Kriteriums dahingehend interpretiert, daß die antike Skepsis wie die Lehre von den unmittelbaren „Tatsachen des Bewußtseins“ die unleugbare Gewißheit der sinnlichen Realität zugesteht, den bewußtseins-transzendenten, übersinnlichen Gegenständen aber abspricht.⁴⁵ Für Hegel geht diese Deutung der antiken Skepsis, die den „neuen Skeptizismus“ als „rohesten Dogmatismus“ entlarve, völlig fehl: Der antike pyrrhonische Skeptizismus richte sich – insbesondere in den von Schulze hervorgehobenen zehn Tropen – gerade *nicht* gegen das Übersinnliche, sondern *gegen* das sinnlich-realistische Fürwahrhalten, *gegen* die „Tatsachen des Bewußtseins“:

Dieser Skeptizismus ist demnach gegen die Philosophie gar nicht, und auf eine eben nicht philosophische, sondern populäre Weise gegen den gemeinen Menschenverstand [sc. den *common sense*, D. H.] oder das gemeine Bewußtsein gewendet, welches das Gegebene, die Tatsache, das Endliche [...] festhält, und an ihm als einem Gewissen, Sicherem, Ewigen klebt; jene skeptischen Tropen zeigen ihm das Unstete solcher Gewißheiten.⁴⁶

Indem der Skeptizismus die „Antinomie“, das heißt die immanente Widersprüchlichkeit solcher Gewißheit des sinnlich Gegebenen erweist, erklärt Hegel weiter, müsse der gemeine Menschenverstand auch die Ungewißheit gegenüber dem „Endlichen“ zugeben. Es handelt sich an dieser Stelle bereits um die Voraussetzung des Argumentationsziels der „Sinnlichen Gewißheit“ der *Phänomenologie des Geistes* und der dort geführten Realismus-Kritik. Denn durch den Nachweis der immanenten Widersprüchlichkeit sinnlichen Fürwahrhaltens bestimmt sich der gegen das Endliche gekehrte – antike – Skeptizismus zur „erste[n] Stufe zur Philosophie“.⁴⁷ Die Funktion dieser ‚ersten Stufe‘ wird in der *Phänomenologie des Geistes* dann die „Sinnliche Gewißheit“ als die erste Gestalt der Weisen des Fürwahrhaltens übernehmen.

Hegel gerät die Erörterung der Tropen, die den internen Widerspruch der Gewißheit des sinnlich Gegebenen aufzeigen sollen, zu einer eigenen grundsätzlichen Untersuchung über

⁴⁴ Outlines of Pyrrhonism, I, 22, auch I, 13 ff. Mit Konsequenzen für die praktische Lebensführung gelangt die pyrrhonische Skepsis aufgrund dieses Kriteriums und mittels der *Tropen*, spezifischer Wendungen oder Argumentationsformen, die sie in Gruppen zu zehn oder auch zu fünf *Tropen* zusammenstellt, über die *isosthenie* und *epoché* zur *ataraxie*, zur Seelenruhe (a. a. O., I, 8–10); der antike pyrrhonische Skeptizismus ließe sich im Hinblick auf eine solche innere Ruhe daher auch als *praktischer* Skeptizismus bezeichnen. Siehe hierzu J. Annas/J. Barnes, *The modes of scepticism. Ancient texts and modern interpretations* (Cambridge 1985) und spezieller A. Engstler, *Urteilsenthaltung und Glück. Eine Verteidigung ethisch motivierter Skepsis*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49 (1995) 194–219.

⁴⁵ Kritik der theoretischen Philosophie, u. a. Bd. I, 596 f.

⁴⁶ *Skeptizismus*-Aufsatz, 215. Noch in seiner Darstellung des antiken Skeptizismus in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (TWA, Bd. 19, 358–403) erklärt Hegel, die zehn *Tropen* seien gegen das „gemeine Bewußtsein überhaupt gerichtet“, während sich die Gruppe der fünf *Tropen* „gegen die Reflexion, [...] gegen wissenschaftliche Kategorien“ wende; letzteres sei philosophisch signifikanter; Gegner ist an dieser Stelle für ihn wiederum Schulze (a. a. O., 374 f. und 360 f.). Zu Hegels Kontrastierung von alter und neuer Skepsis vgl. M. N. Foster, *Hegel on the superiority of ancient over modern skepticism*, in: *Skeptizismus und spekulatives Denken*, a. a. O., 64–82; ders. *Hegel and skepticism* (Cambridge/London 1989) 9–43 sowie zu Hegels Sicht der Tropen V. Verra, *Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi*, in: G. Giannantoni (Hg.), *Lo scetticismo antico*, Bd. I. (Rom 1981) 47–60.

⁴⁷ *Skeptizismus*-Aufsatz, 215 f.

den Skeptizismus. Der systematische Zusammenhang von Realismus und Skeptizismus, soviel läßt sich an dieser Stelle schon festhalten, stellt sich dabei für ihn offensichtlich grundlegend anders dar als in der *Kritik der theoretischen Philosophie*. Begründet Schulze seinen Skeptizismus im Ausgang vom Realismus des unmittelbaren Anschauens, so ist es Hegels Strategie, mit skeptischen Mitteln die epistemische Inkonsistenz dieses Realismus zu beweisen; wie in der „Sinnlichen Gewißheit“ der *Phänomenologie des Geistes*, die den Skeptizismus als interne Konsequenz des Realismus aufweist, begreift er den Skeptizismus schon im *Skeptizismus*-Aufsatz als immanentes Moment der Selbstdestruktion des unmittelbaren Realismus.

Allerdings hängt diese doppelte Integration des Realismus in den Skeptizismus und des Skeptizismus in den Realismus zunächst von einer metaphysischen, auf die Erkenntnis des Absoluten ausgerichteten Deutung der Funktion des Skeptizismus ab. Nach Hegels damaliger Konzeption destruiert der gegen das Endliche gerichtete Skeptizismus den Gewißheitsanspruch sinnlichen Fürwahrhaltens, um so die Erkenntnis des wahren Unendlichen zu befördern. Wie zu sehen war, bestreitet Schulzes unmittelbarer Realismus jedoch die Möglichkeit solcher nichtsinnlichen Erkenntnis. Hegel scheint sich daher über das argumentative Erfordernis im klaren zu sein, den Realismus nicht einfach unter der Voraussetzung seiner eigenen metaphysischen Skeptizismus-Deutung, die den Realismus als eine endliche, unwahre Theorieform geringschätzt, kritisieren zu können. Und so entwickelt er im *Skeptizismus*-Aufsatz Einwände, die den unmittelbaren Realismus immanent attackieren, nämlich indem – auch mit Hilfe der skeptischen Tropen – gezeigt wird, daß dieser unter seinen eigenen Prämissen sinnliche Gewißheitsansprüche nicht rechtfertigen kann und sich selbst widerspricht. Doch auch in diesen Kritiken treten Schwierigkeiten zutage, betreffend insbesondere die Beurteilung des Schulzeschen Antirepräsentationalismus.

Hegels immanente Kritik des unmittelbaren Realismus im *Skeptizismus*-Aufsatz setzt sich aus zwei einander koordinierten Argumenten zusammen: Das erste Argument wirft Schulze vor, den Gegensatz von Denken und Sein, Begriff und Ding oder – in Schulzes Terminologie – von Repräsentant und Repräsentiertem ohne Berechtigung auf das wahre, vernünftige *Wissen* zu übertragen; hier entwickelt Hegel einen eigenen, subtilen Einwand gegen den Repräsentationalismus. In einem zweiten Argument wendet Hegel ein, daß die Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ die Identität von Vorstellung und Vorgestelltem versichert, obwohl beide als spezifisch verschieden gesetzt werden; daß Schulze den Vorstellungsbegriff in seiner Theorie ablehnt, beachtet er dabei nicht.

Wie geht Hegel im einzelnen vor? In Abgrenzung von seinem eigenen, metaphysischen Erkenntnisbegriff, der wahres Wissen als die vernünftige *Identität* von „Denken und Sein“ behauptet, erklärt er die *Nichtidentität* von „Denken und Sein“ zum „Prinzip des gemeinen Bewußtseins und des Gegenteils des Wissens“; dieses Prinzip sei auch für den unmittelbaren Realismus bestimmend.⁴⁸ Die Differenz von „Denken und Sein“ oder Begriff und Sache gilt Hegel nicht nur im *Skeptizismus*-Aufsatz als Signum defizitärer, endlicher Verstandeserkenntnis.⁴⁹ Aufgrund dieser Trennung, so kritisiert er, bleibe der endliche Verstand in seinen Widersprüchen und Gegensätzlichkeiten befangen und erreiche nie die anzustrebende Einheit des Vernünftigen. Den starren Dualismus von „Grund und Begründete[m]“ oder „Begriff und Ding“ übertrage Schulze auf die ‚spekulative‘ Philosophie und unterstelle somit fälschlicherweise, daß Subjekt und Objekt in ihr immer auseinandertreten und die unendliche Vernunftseinheit nie erkannt werde.⁵⁰

⁴⁸ A. a. O. 223.

⁴⁹ Vgl. z. B. auch Hegels Äußerung: „Der Verstand sieht nur Gegensätze, ist bedingt. Er strebt, das Absolute in Identität nachzuahmen, und verwickelt sich in Widersprüche.“ (K. Düsing (Hg.), Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik, 63; vgl. ebenso Glauben und Wissen, GW, Bd. 4, 327 ff.).

⁵⁰ *Skeptizismus*-Aufsatz, 223–225.

Die Differenzierung zwischen einem defizitären endlichen und wahren unendlichen Erkennen setzt natürlich die Konzeption spekulativer Vernunftseinheit voraus; deren problematische metaphysische Prämissen sind hier nicht eigens zu erörtern. Denn die in diesem Kontext dargelegte Kritik des Schulzeschen Realismus und Antirepräsentationalismus führt Hegel unabhängig von solchen Prämissen. Ohne daß er Schulzes Einwände gegen das mittelbare Erkennen durch Vorstellungen ausreichend würdigt, entwickelt er dabei ein selbständiges Argument gegen den mentalistischen Repräsentationalismus, das man Iterationseinwand gegen das *Vorstellungs*-Theorem nennen könnte. Diesem Einwand zufolge muß der Repräsentationalismus im Vorstellungsbewußtsein unterscheiden zwischen der bewußten Vorstellung selbst und dem, worauf sie sich bezieht. Darin liegt ein einsinniger Verweisungscharakter des Repräsentierenden auf das Repräsentierte. Fragen wir uns allerdings, was wir denken, wenn wir uns einer Vorstellung selbst bewußt sind, das heißt wenn wir das Repräsentierende zum Objekt unseres Bewußtseins machen, so kann die Antwort nur lauten, daß wir uns dann der Vorstellung einer Vorstellung bewußt sind. Von der ursprünglichen Vorstellung₁ wäre damit zu unterscheiden Vorstellung₂, die Vorstellung₁ vorstellt. Machen wir nun in einem erneuten Akt Vorstellung₂ zum Objekt unseres Bewußtseins, so erhalten wir Vorstellung₃, die wiederum zum Objekt unseres Bewußtseins gemacht werden könnte und so fort ins Unendliche. Vorstellungsbewußtsein käme so nie zustande, da eine Vorstellung selbst nicht vorgestellt werden kann. Dies aber muß dem Repräsentationalismus gemäß möglich sein, wenn es Wissen geben soll.⁵¹

Offenbar ist Hegel der Auffassung, daß der Iterationseinwand die Argumentation des unmittelbaren Realismus einerseits für die Exklusivität sinnlicher Gewißheit, andererseits gegen die Möglichkeit spekulativer Vernunftkenntnis aufhebt; denn beide Male operiere der unmittelbare Realismus mit dem Vorstellungsbegriff, der doch nach diesem Einwand theoretisch unerklärlich bleibe. Als formales Vorbild des Iterationseinwandes fungieren augenscheinlich der zweite und vierte der fünf pyrrhonischen Tropen. Gemäß dem zweiten Tropus kommt ein – linearer – Begründungsprozeß, der für jede Begründung (hier: eine Vorstellung) immer wieder eine neue Begründung (hier: eine Vorstellung höherer Ordnung) fordert, nie an ein Ende und führt ins Unendliche, es sei denn, er wird gemäß dem vierten Tropus durch die dogmatische Voraussetzung eines nicht gerechtfertigten Grundes angehalten.⁵² Mit Hilfe dieser Argumentationsfigur, jedoch ohne Rückgriff auf eigene metaphysische Prämissen sucht Hegel also die interne Problematik des Repräsentationalismus und die Inkonsistenz der Verwendung des Vorstellungsbegriffs im unmittelbaren Realismus zu verdeutlichen. Den Schulzeschen Antirepräsentationalismus ignoriert er im *Skeptizismus*-Aufsatz allerdings weitgehend. Schließlich würde Schulze als Kritiker des *Vorstellungs*-Theorems dem Iterationseinwand sogar grundsätzlich zustimmen können, auch wenn seine Gültigkeit problematisch sein dürfte. Denn das Argument setzt unter anderem voraus, daß eine *Vorstellung* eine psychische Entität ist, die dem Bewußtsein nicht *unmittelbar*, sondern immer nur *vermittels* einer anderen Vorstellung präsent ist. Es scheint mir unplausibel, wie Hegel in seiner Realismus-Kritik davon auszugehen, daß Vorstellungen dem Bewußtsein selbst nur *mittelbar* gegenwärtig sind, zumal er an dieser Stelle keine Alternative zum Vorstellungsbegriff anbietet. Auf was bezieht sich das Bewußtsein unmittelbar, wenn nicht auf Vorstellungen? Ungeachtet dieser Bedenken formuliert Hegel mit dem Iterationseinwand aber ein subtiles Argument gegen den Repräsentationalismus, das auf eine prinzipielle theoretische Schwierigkeit des Vorstellungsbegriffs aufmerksam macht.

⁵¹ A. a. O. 225.

⁵² Outlines of Pyrrhonism, I, 164 ff. Für den Hinweis auf die Tropen danke ich Prof. Dr. Ella Csikós (Budapest).

In seinem zweiten immanenten Einwand gegen den unmittelbaren Realismus macht Hegel nun geltend, daß die Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ die Realität oder Wahrfähigkeit von „Vorstellungen“ korrespondenztheoretisch durch die vollkommene „Übereinstimmung“ einer Vorstellung mit dem „Vorgestellten“ begründet. Diese Korrespondenz setze der unmittelbare Realismus „im täglichen Leben [...] beständig als gewiß“ voraus, wobei Schulze „dann wieder in Einem Atemzug das Subjektive, die Vorstellung, und das Objektive, das Ding für spezifisch verschieden erklärt.“⁵³ Zweierlei wirft Hegel dem unmittelbaren Realismus hier vor: Zum einen bestehe hinsichtlich der behaupteten Identität von Vorstellung und Vorgestelltem ein Rechtfertigungsdefizit; völlig zurecht moniert Hegel die Dunkelheit des Schulzeschen Erklärungsversuchs dieser Grundhypothese des unmittelbaren Realismus durch intuitionistische Selbstbeobachtung, in der die Existenzgewißheit der Außendinge unmittelbar zu Bewußtsein komme. Zum anderen kritisiert er, daß der unmittelbare Realismus letztlich wieder in den Dualismus von vorstellendem Subjekt und vorgestelltem Objekt zurückfalle, obwohl eine intuitiv bewußte Identität beider bestehen solle; aber auch hier würdigt Hegel kaum das antirepräsentationalistische Anliegen Schulzes.⁵⁴

Auch wenn Hegel in diesen Einwänden der Schulzeschen Repräsentationalismus-Kritik nicht gerecht wird, macht er doch auf die argumentative Problematik aufmerksam, daß der unmittelbare Realismus eine theoretisch nicht weiter abgesicherte Hypothese über die intuitive Identität von im Bewußtsein präsenten Gegenständen und ihrer außerbewußten Existenz einführt. Die Analyse dieser Hypothese zeigt dabei, daß Schulzes Anschauungsrealismus in letzter Konsequenz auf den epistemischen Dualismus von Subjekt und Objekt oder Vorstellung und Vorgestelltem zurückgreifen muß; denn ein solches intuitives Identitätsbewußtsein läßt sich nur konzipieren, so Hegel, wenn zuvor seine Beziehungsglieder, Vorstellung und Vorgestelltes, unterschieden werden. Einer Vorstellung aber können wir uns gemäß dem Iterationseinwand nie bewußt werden, so daß sich ein sinnlich-realistischer Gewißheitsanspruch als unbegründbar und die Lehre von den „Tatsachen des Bewußtseins“ ihrem Wesen nach als skeptisch erweist. Damit zerstört der unmittelbare Realismus seine epistemische Grundlage und geht, wie Hegel meint, unter eigenen Prämissen eine Koalition mit dem Skeptizismus ein.

4. Fazit

Für die Begründung der Objektivität unserer Überzeugungen scheint es selbstverständlich zu sein, wenn wir die Erkenntnis äußerer Gegenstände auf das Gegebene stützen, das uns die Außenwelt aufgrund sinnlicher Affektion bereitstellt. Die Frage ist nur, ob wir wie der unmittelbare Realismus dem sinnlich Gegebenen auch die Funktion der Fundierung unseres Wissens über die Außenwelt zubilligen wollen. In seiner Kritik des unmittelbaren Realismus zeigt Hegel, daß wir zu einer solchen Fundierung der Erkenntnis im sinnlich Gegebenen nicht berechtigt sind. Wie die Untersuchungen ergaben, sieht sich nach Hegels Deutung der unmittelbare Realismus durch den Skeptizismus bedroht, da er von einer existenzversichernden, direkten Gegebenheit der Sinnendinge ausgeht. In der *Phänomenologie des Geistes* verdeutlicht er dies anhand der Strukturanalyse der sinnlichen Gewißheit. Demnach kann sich ein *direktes* realistisches Fürwahrhalten der Außendinge epistemisch nicht bewähren, da sinnliches Wissen schon immer das Bewußtsein des begrifflich-indexikalischen Allgemeinen in-

⁵³ *Skeptizismus-Aufsatz*, 225 f.

⁵⁴ Ohnehin greift Hegel hier (ebd.) eine Passage der *Kritik der theoretischen Philosophie* (Bd. 1, 51–75) heraus, in der Schulze seine Kritik am mittelbaren Erkennen vorbereitet und nicht die eigene Position referiert.

volviert und sinnliche Einzelgegenstände unabhängig von diesem Allgemeinen nicht gewußt werden können. Der unmittelbare Realismus muß unter den Prämissen seiner eigenen Theorie die direkte Kenntnis der Außendinge daher skeptischer Ungewißheit überlassen. Es ist überaus bemerkenswert, daß Hegel diese auch heute noch viel diskutierte Allianz von Realismus und Skeptizismus bereits erkannt hat; seine Argumente in der „Sinnlichen Gewißheit“ sind dabei insofern berechtigt, als sinnliches ‚Wissen‘ einen Strukturreichtum aufweist, der über ein primitives Fürwahrhalten hinausgeht und dessen Explikation bereits komplexe Begründungsleistungen voraussetzt.

In dieselbe Richtung wie die Argumente der *Phänomenologie* stößt schon die Realismuskritik des *Skeptizismus*-Aufsatzes. Expliziter Gegenstand der Hegelschen Erörterung ist hier Schulzes Anschauungsrealismus der „Tatsachen des Bewußtseins“. In Verbindung mit einer subtilen Repräsentationalismus-Kritik, die ‚Vorstellungen‘ als überflüssigen psychologischen Unsicherheitsfaktor im Erkenntnisprozeß brandmarkt, lehrt Schulze einen nur intuitiv begründbaren Realismus des unmittelbaren Anschauens der „Tatsachen des Bewußtseins“ und leitet hiervon einen Skeptizismus gegenüber dem Übersinnlichen ab. Hegel, so war zu sehen, argumentiert gegen diesen Realismus- und Skeptizismus-Begriff mit einer eigenen Repräsentationalismus-Kritik, deren Iterationseinwand die Unmöglichkeit von Vorstellungsbewußtsein nachzuweisen sucht: Da eine Vorstellung immer nur durch eine andere Vorstellung bewußt sei, könne es letztlich keine bewußte Vorstellung geben. Abgesehen von seiner inhaltlichen Fragwürdigkeit zielt dieser Einwand auf der einen Seite zwar an der Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ vorbei, denn Schulze lehnt den Begriff der Vorstellung ab; auf der anderen Seite weist Hegel aber nach, daß Schulze entgegen seiner Versicherung, der unmittelbare Realismus basiere auf einem intuitiven Bewußtsein, in dem wissendes Subjekt und gewußtes Objekt identisch zur Existenzkenntnis verbunden seien, den Dualismus von Vorstellung und Vorgestelltem voraussetzen muß. Somit falle der unmittelbare Realismus dem Iterationseinwand schließlich doch zum Opfer und verbrüdere sich mit dem Skeptizismus.

Neben der entwicklungsgeschichtlichen Erkenntnis, daß bereits im *Skeptizismus*-Aufsatz die systematische Verbindung von Realismus und Skeptizismus auftritt, was zugleich die Argumentationen in der „Sinnlichen Gewißheit“ der *Phänomenologie des Geistes* aufhellen konnte, dürften die hier dargelegten Untersuchungen vor allem die systematische Bedeutsamkeit der Hegelschen Realismuskritik verdeutlicht haben. Ohne sich auf die schwierigen Prämissen spekulativer Vernunftseinheit berufen zu müssen, macht Hegel klar, daß der unmittelbare Realismus von einem unplausiblen und theoretisch nicht zu rechtfertigenden sinnlichen Gewißheitsanspruch ausgeht. Zwar sind unsere Alltagsüberzeugungen, wie auch Hegel zugeben würde, von einer realistischen Grundintuition bestimmt, wonach die Außenwelt so *ist*, wie wir sie repräsentieren. Dies sollte uns aber nicht dazu verleiten, solche Überzeugungen mit sinnlicher *Gewißheit* gleichzusetzen. Denn im engeren Sinne bezeichnet „Gewißheit“ eine Weise des Fürwahrhaltens, deren epistemische Bewährung bereits in ein begriffliches Struktur Ganzes eingebettet ist. Ohne gleich den gesamten Hegelschen Idealismus in Kauf nehmen zu müssen, dürfte eine solch grundlegende Einsicht heute noch tragfähig sein. Vor ihrem Hintergrund lassen sich weitere Forschungen über die begriffliche Struktur von Erfahrung und Wissen anstellen.