

Sich vollbringender Skeptizismus und Geschichte des Selbstbewusstseins in Hegels *Phänomenologie des Geistes*

Dietmar H. Heidemann

Einleitung

Um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert avanciert der Skeptizismus in der Philosophie zu einem in seinen historischen wie systematischen Dimensionen breit debattierten Thema. In schneller Folge erscheinen zahlreiche Werke, deren Autoren dem philosophischen Zweifel nicht nur einfachhin Beachtung schenken, sondern die darüber hinaus in eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus als solchem eintreten. Zu diesen Werken, die auf die eine oder andere Art allesamt im deutschen Idealismus Bedeutung erlangen sollten, zählen, um nur einige Beispiele zu nennen, Jacobis *David Hume über den Glauben* (1787), Schulzes *Aenesidemus* (1792) sowie seine *Kritik der theoretischen Philosophie* (1801), Stäudlins *Geschichte und Geist des Skeptizismus* (1794), Fichtes *Bestimmung des Menschen* (1800) oder auch Sinclairs *Wahrheit und Gewißheit* (1811). Vor allem zwei Gründe sind zu nennen, die erklären, warum es um 1800 in der Philosophie geradezu zu einer Renaissance des Skeptizismus-Themas kommt. Zum einen lässt sich das wiederbelebte Interesse an diesem Thema als Gegenreaktion auf die starken *kritischen* Ansprüche verstehen, die sich mit der Kantischen Transzendentalphilosophie verbinden. Schließlich gilt die Transzendentalphilosophie geradezu als Synonym für eine spezifische Form antiskeptischer Argumentation, da sie dem Skeptiker Unhintergebarkeitsbedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis bzw. des Argumentierens nachzuweisen versucht, die jeglichen philosophischen Zweifel untergraben.¹ Zum anderen kann

1 Vgl. Robert Stern: *Transcendental Arguments and Scepticism*. Oxford 2000; Eva Schaper/Wilhelm Vossenkuhl (Hg.): *Bedingung der Möglichkeit. Trans-*

man die Renaissance des Skeptizismus-Themas aber auch auf die Wiederentdeckung des antiken Skeptizismus zurückführen. Charakteristisch für die Skeptizismus-Debatte um 1800 ist nämlich ein vergleichsweise geringes Interesse am Cartesischen Skeptizismus. Weitaus intensiver ist die Beschäftigung mit der antiken, vor allem pyrrhonischen Skepsis, so dass zum Beispiel Gottlob Ernst Schulze sein erstes großes Skeptizismus-Buch anonym unter dem Namen des antiken Pyrrhoneers *Aenesidemus* (1. Jh. v. Chr.) publiziert.²

Als einer der Protagonisten in den Auseinandersetzungen mit dem Skeptizismus um 1800 gilt Hegel. Hegel ist einer der besten Kenner der Geschichte sowohl des antiken als auch des modernen Skeptizismus. Für ihn repräsentiert nicht etwa der Cartesische oder der Humesche, sondern der antike pyrrhonische Skeptizismus die nicht nur radikalste, sondern zugleich systematisch fruchtbarste Form des Skeptizismus. Bereits in seiner Abhandlung *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* von 1802 erklärt Hegel, dass es aussichtslos sei, wie etwa Kant, den Skeptiker direkt widerlegen zu wollen. Erfolgsversprechend sei allein die Diagnose, wonach der Skeptizismus ein integratives Element unseres epistemischen Selbstverständnisses ist. Diese dezidiert antiskeptische Strategie, die man als einen integrativen Antiskeptizismus bezeichnen kann, ist Grundzug der gesamten Hegelschen Deutung des philosophischen Zweifels. In besonders prägnanter Gestalt tritt sie bereits in der *Phänomenologie des Geistes* von 1807 unter dem Titel »sich vollbringende[r]

cidental Arguments: und transzendentes Denken. Stuttgart 1984; Peter Bieri/Rolf-Peter Horstmann/Lorenz Krüger (Hg.): *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht 1979.

- 2 Zum Skeptizismus um 1800 generell siehe Johan Van Der Zande/Richard H. Popkin (Hg.): *The skeptical tradition around 1800. Skepticism in philosophy, science, and society*. Dordrecht 1998, sowie Klaus Vieweg/Brady Bowman (Hg.): *Wissen und Begründung. Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuzeitlicher Wissenskonzeptionen*. Würzburg 2003. Zum pyrrhonischen Skepsis vgl. Dietmar H. Heidemann: *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die Pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*. Berlin/New York 2007, bes. Kapitel I und II.

Skeptizismus« (*PhG*, 56) auf.³ Ausgehend vom pyrrhonischen Problem der Rechtfertigung des Kriteriums des Wissens und der Wahrheit richtet sich dieser Skeptizismus gegen bestimmte Wissensformen oder Weisen des Fürwahrhaltens, die er gemäß einem ihm innewohnenden entwicklungstheoretischen Prinzip zu widerlegen und dadurch zugleich zu überwinden versucht, um auf einer Endstufe, dem sogenannten »absoluten Wissen« (*PhG*, 422ff.), ein sich bewahrheitendes Wissen zu generieren, das skeptischen Angriffen zuletzt standhalten soll.

Der »sich vollbringende Skeptizismus« ist damit zugleich destruktiv und konstruktiv angelegt. Auf der einen Seite hebt er zwar bestimmte Weisen des Fürwahrhaltens auf, indem er ihre jeweiligen epistemischen Ansprüche in einer skeptischen Prüfung destruiert und damit verwirft. Doch geht er auf der anderen Seite konstruktiv vor, da zum Abschluss des skeptischen Entwicklungsgangs eine Wissensform erreicht sein soll, die die Prüfung besteht. Insofern der »sich vollbringende Skeptizismus« dieses positive Ziel anvisiert, reiht er sich in die neuzeitliche Tradition des *methodischen* Skeptizismus ein, wie ihn etwa, wenn auch mit anderen Motiven und Mitteln als Hegel, Descartes durchführt. Im methodischen Skeptizismus ist der Zweifel nicht Zweck, sondern Mittel der Erkenntnissuche. Mit seiner Hilfe soll falsches oder auch nur unsicheres Wissen eliminiert und wahres Wissen bzw. dessen Prinzip erfasst werden. Dies impliziert bei Hegel die methodisch geordnete Durchführung des Zweifels an spezifischen Wissensformen, die geprüft und für wahr bzw. für falsch befunden werden, bis ein dem Prüfungskriterium adäquates Fürwahrhalten aufgewiesen ist. Im ersten Teil der folgenden Darlegungen wird zunächst die Grundidee der Hegelschen Konzeption des »sich vollbringenden Skeptizismus« als eine systematisch erfolgsversprechende Form der Auseinandersetzung

3 Hegels *Phänomenologie des Geistes* (abgekürzt *PhG* mit Angabe der Seitenzahl) wird zitiert nach Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Gesammelte Werke*. Hg. im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*. Hg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg 1980.

mit dem Skeptizismus erläutert. Der zweite Teil zeigt dann, wie Hegel den »sich vollbringenden Skeptizismus« mit der Theorie der Geschichte des Selbstbewusstseins kombiniert, um dadurch grundlegende Probleme philosophischer Prinzipienbegründung zu lösen, allen voran das Problem des Kriteriums. Dabei wird auch kurz auf mögliche Vorbilder bzw. Hintergründe der skeptischen Geschichte des Selbstbewusstseins in der Literatur um 1800, nämlich den Bildungsroman, eingegangen. Im Fazit soll die Hegelsche Strategie »sich vollbringender Skeptizismus« bewertet werden.

I. Sich vollbringender Skeptizismus

Der »sich vollbringende Skeptizismus« der *Phänomenologie des Geistes* ist insofern systematisch innovativ, als er mit einem Zweifel operiert, der anders als etwa bei Descartes nicht vom (individuellen) epistemischen Subjekt (*cogito*), sondern am Fürwahrhalten des natürlichen Bewusstseins durchgeführt wird und einen Prüfprozess implementiert, in dessen Verlauf das Wissen in seinen verschiedenen Behauptungsformen widerlegt und wahres Wissen gerechtfertigt werden soll. Man kann den »sich vollbringenden Skeptizismus« wie folgt charakterisieren:⁴ Positiv bestimmt Hegel ihn als »Weg des Zweifels« und der »Verzweiflung«, auf dem die »ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft« dargestellt wird. Er befördere die »bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens« und richte sich auf seinen »ganzen Umfang«. Insofern lässt er sich als radikaler Skeptizismus bezeichnen. Als »Weg« gibt er die Methode vor, mittels der geprüft werde, »was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt«. Diese skeptische Prüfung habe an einem »Maßstab« zu erfolgen, den das Bewusstsein sich selbst gibt. Der Verlauf der Prüfung selbst sei nicht nur notwendig, sondern auch teleologisch,

4 Vgl. für das Folgende *PbG*, 56–58.

denn ihr »Ziel« erreiche diese Prüfung erst in der Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand des Fürwahrhaltens im absoluten, wahren Wissen. Die skeptische »Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins« ist damit nicht nur die negative Geschichte des seine Wahrheit verlierenden natürlichen Bewusstseins, sondern zugleich ein Erkenntnisprozess, der mit dem wahren Wissen ein positives Resultat hervorbringt. Somit sei der »sich vollbringende Skeptizismus« nicht das, »was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt«, nämlich ein »Rütteln« an bestimmten Wahrheiten, woraufhin der Zweifel wieder verschwinde und zur ursprünglichen Wahrheit zurückgekehrt werde. Vor allem verfare er nicht gemäß dem cartesischen Prinzip, wissenschaftliche Erkenntnis allein durch das eigene, individuelle Überzeugtsein zu begründen. Des Weiteren sei er nicht gleichzusetzen mit einem Skeptizismus, der im Resultat seines Zweifels »nur immer das reine Nichts sieht«, um die Gegenstände seiner Prüfung immer »in denselben leeren Abgrund zu werfen«.

So weist Hegel in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* die klassische cartesische Vorgehensweise des methodischen Skeptizismus zurück,

in der Wissenschaft auf die Autorität sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Überzeugung zu folgen, oder besser noch, alles selbst zu produzieren und nur die eigene Tat für das Wahre zu halten. (*PhG*, 56)

In Anspielung wohl auf Descartes greift Hegel an dieser Stelle dessen Prinzip an, wonach in der Wissensbegründung nur das als sicher und gewiss gelten könne, was dem Kriterium des Überzeugtseins der ersten Person genügt. Diesem Grundsatz gemäß gilt als epistemisch gerechtfertigt nur, was aus der individuellen Perspektive eines erkennenden Subjekts jeglichem Zweifel standhält und folglich gewiss ist. Das Überzeugtsein aufgrund fremder »Autorität« (ebd.) könne diesem Kriterium nicht genügen, da zum Beispiel die sinnliche Wahrnehmung oder Erinnerung, die ein Subjekt als Quelle von Wissen erachtet, stets unsicher ist. In den *Meditationen* zeigt dies Descartes etwa mit dem Argument der Sinnestäuschung, dem Traumargument sowie dem *genius malignus*-Argument. Demzufolge kann für ein epistemisches Subjekt nur dasjenige, woran

Zweifel nicht sinnvoll möglich ist, Anspruch auf Irrtumsimmunität erheben. Denn allein auf die Wissensbestände, die ein Erkenntnis-subjekt selbst prüft, beurteilt und gegen Zweifel und Irrtum absichert, vermag es anderes Wissen zu errichten. In letzter Konsequenz sind es somit die eigenen geistigen Vollzüge und was sich aus ihnen herstellen (»produzieren«, ebd.) lässt, die ein Erkenntnis-subjekt für wahr und gewiss zu halten berechtigt ist, da es sie aus sich selbst und ohne fremdes Zutun hervorbringt. Dies ist die von Descartes mit dem methodischen Mittel der skeptischen Zweifelsbetrachtung herbeigeführte »erste Gewissheit« oder das Selbstbewusstsein (*cogito ergo sum*).

In der *Phänomenologie* bringt Hegel gegen die cartesische Zweifelsbetrachtung im wesentlichen zwei Argumente vor. Zum einen gehe dieser methodische Skeptizismus ungeprüft davon aus, bei seiner skeptischen Begründungsstrategie handle es sich bereits um »Wissenschaft« (ebd.), so dass seine Vorgehensweise selbst nicht noch gerechtfertigt werden müsse. Diese Strategie, Wissen auf das Begründungsfundament der »ersten Gewissheit« zurückzuführen, ist aber, so Hegel, ihrerseits nicht selbstverständlich, denn das natürliche Bewusstsein muss erst zur Wissenschaft geführt werden. Zum anderen sei die Kraft der »eigenen Überzeugung« (ebd.) zwar höher einzuschätzen als die Berufung auf externe Autoritäten, doch garantiere die »Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität, in Dafürhalten aus eigener Überzeugung« (ebd.) nicht die Vermeidung von Irrtum und das Erreichen der Wahrheit. Der Cartesischen Strategie, Wissen durch den methodischen Zweifel auf das Begründungsfundament eines ersten Prinzips zu stellen, setzt Hegel den »sich vollbringenden Skeptizismus« entgegen. Mit Hilfe dieses Skeptizismus verabschiedet er sich damit von der Methode, Wissen autoritativ durch die »eigene oder fremde« (ebd.) Überzeugung als sein Prinzip zu rechtfertigen. Denn die »eigene oder fremde« Überzeugung zähle ebenso zu den »natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen« (ebd.), die dem Zweifel zum Opfer fallen und an denen das Bewusstsein sogar verzweifelt.

Was der traditionelle methodische Skeptiker für die unbezweifelbare Grundlage des Wissens hält, stellt sich nach Hegel gerade-

wegs als Illusion heraus. In der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* bezeichnet er das cartesische Paradigma sogar als »Dogmatismus der Gewißheit seiner selbst«. (*PhG*, 39) So wird die Begründung von Wissen und Wahrheit durch den »sich vollbringenden Skeptizismus« gewissermaßen vom Kopf auf die Füße gestellt: Während der methodische Skeptizismus cartesischer Provenienz den Zweifel unreflektiert als Instrument theoretischer Prinzipienbegründung einsetzt und dies als bereits methodisch gesicherte Vorgehensweise reklamiert, geht der »sich vollbringende Skeptizismus« davon aus, das Prinzip des Wissens in einem entwicklungstheoretischen Begründungsgang eigens legitimieren zu müssen. Aus diesem Grunde stehen in der *Phänomenologie des Geistes* der Begriff der Wahrheit und das Prinzip des Wissens nicht am Anfang, sondern am Ende eines durch den »sich vollbringenden Skeptizismus« ausgeführten epistemischen Rechtfertigungsprozesses. Als Entwicklungsgang, in dessen Verlauf skeptische Argumente systematisch entfaltet und der Begriff des absoluten Wissens kohärent an den Weisen des Fürwahrhaltens aufgebaut werden, bedarf dieser Prozess eines ›Vehikels‹, das die innere Kohärenz seiner Durchführung gewährleistet. Dieses Vehikel ist das Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein der vorläufigen, aufeinander folgenden Stufen des Fürwahrhaltens. Die Theorie, mit der Hegel die Durchführung des »sich vollbringenden Skeptizismus« anhand von Stufen des Fürwahrhaltens als einen *historischen* Rechtfertigungsprozess des Wissens realisiert, ist die idealistische »Geschichte des Selbstbewusstseins«.

II. Sich vollbringender Skeptizismus als Geschichte des Selbstbewusstseins

Die Durchführungsform des »sich vollbringenden Skeptizismus« ist die Geschichte des Selbstbewusstseins. In der *Phänomenologie des Geistes* nennt Hegel sie »Geschichte der Bildung des Bewußtseins«. (*PhG*, 56) Sie stellt die Methode dar, mit deren Hilfe das Wissen in einem Stufengang des Fürwahrhaltens als *wahres* Wissen gerechtfertigt werden soll. Hegel bezeichnet diese Bildungs-Geschichte in

der Einleitung zur *Phänomenologie* auch als die vom Bewusstsein »sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande« ausgeübte »dialektische Bewegung« oder »Erfahrung«. (*PhG*, 60) Als solche ist sie allerdings nicht Erfahrungsgeschichte eines realen Evolutionsprozesses, sondern Idealgeschichte des Bewusstseins und damit ein theoretisches Konstrukt, das die Formen der wissenden Bezugnahme eines Bewusstseins auf bestimmte Gegenstände und Sachverhalte in einem Stufengang in ihrem systematischen Zusammenhang entwickelt. Mit diesem Stufengang des Wissens greift Hegel das klassische Konzept einer idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins auf, wie es bereits vom frühen Fichte und frühen Schelling ausgeführt wurde. Hinter diesem Konzept steht die Grundidee, derzufolge sich die idealgenetische Entwicklung des Bewusstseins und seiner intellektuell-kognitiven Vermögen von einfach strukturierten Weisen des Fürwahrhaltens bis hin zum komplexen Sichselbstwissen darstellen und rechtfertigen lässt.

Im Einzelnen bestehen zwischen den Ausführungen der idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins bei Fichte, Schelling und Hegel allerdings nicht zu übersehende Unterschiede. Anders als Hegel führt Fichte diese Theorie unabhängig von skeptischen Fragestellungen ein.⁵ Bereits in den *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie* spricht er von einer »Geschichte des menschl. Geistes«,⁶ bevor er schließlich die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) spezifisch als eine »pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes« konzipiert.⁷ Wie später Hegel versteht

- 5 Vgl. allgemein Ulrich Claesges: Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des Spekultativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95. Den Haag 1974, sowie Daniel Breazeale: Fichte's Conception of Philosophy as a 'Pragmatic History of the Human Mind' and the Contribution of Kant, Platner, and Maimon. In: *Journal of the History of Ideas* 62 (2001), S. 685–703.
- 6 Vgl. Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II.3: Eigene Meditationen über ElementarPhilosophie. Hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Peter Schneider. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, S. 107.
- 7 Vgl. Fichte (Anm. 6). Bd. I.2: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, S. 365.

auch Fichte diese Geschichte als einen Bildungs-»Weg«, »auf welchem die Philosophie sich zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben muß«⁸ oder, wie es in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) heißt, als Weg der »Bildung des ganzen Menschen von seiner frühesten Jugend an [...]«. ⁹ Die Form der Geschichte des Selbstbewusstseins als *narrative* Darstellung eines Entwicklungszusammenhanges des Ich bringt es dabei schon für Fichte mit sich, zwischen einem philosophierenden Ich, das den systematischen Zusammenhang dieser Geschichte darlegt und theoretisch herstellt, und einem Ich samt seinen kognitiven Leistungen, über das philosophiert wird und das Gegenstand der Theorie ist, unterscheiden zu müssen. Daraus ergibt sich insbesondere das Problem der Verhältnisbestimmung dieser beiden ›Iche‹. Fichte hat dieses Grundproblem der Geschichte des Selbstbewusstseins bereits erfasst und anhand der Unterscheidung zwischen dem, was *für das Ich* ist, und dem, was *für uns*, für das philosophierende »Wir« ist, klar auf den Punkt gebracht:

Diese Reflexion des Ich auf sich selbst ist, wie wir von dem Punkte aus, auf welchem wir stehen, allerdings sehen, und wie die mögliche Intelligenz außer dem Ich gleichfalls sehen würde, eine Handlung des Ich, begründet in der notwendigen Tendenz, und in der hinzugekommenen Bedingung. Was aber ist sie für das Ich selbst? In dieser Reflexion findet es sich zuerst: *für sich* entsteht es erst. Es kann den Grund von irgend etwas nicht in sich annehmen, ehe es selbst war. Für das Ich ist demnach jenes Selbstgefühl ein bloßes Leiden; für sich *reflektiert* es nicht, sondern *wird* reflektiert durch etwas außer sich. *Wir* sehen es handeln, aber mit Notwendigkeit, teils, in Absicht des Handelns überhaupt nach den Gesetzen seines Wesens, teils in Absicht des bestimmten Punktes, vermöge einer Bedingung außer ihm. Das *Ich selbst* sieht sich gar nicht handeln, sondern es ist lediglich leidend.¹⁰

8 Vgl. ebd.

9 Vgl. Fichte (Anm. 6). Bd. I.4: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, S. 259.

10 Fichte (Anm. 6). Bd. I.3: Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre. Hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Richard Schottky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 167.

Die Unterscheidung zweier ›Iche‹, des den Entwicklungszusammenhang des Geistes darstellenden Ich und des dargestellten Ich, liegt auch Schellings Konzeption einer idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins zugrunde. Auch Schelling begreift diese »Geschichte«, die er ähnlich wie Fichte und darin anders als Hegel im wesentlichen unabhängig vom Skeptizismusproblem entfaltet, als einen »Weg, auf welchem sie [sc. die Seele] allmählich zum Selbstbewußtsein gelangt«. Sie sei die »Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche das Ich allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewußtsein, gelangt.«¹¹ Am klarsten ausgeführt hat Schelling dieses Programm im *System des transzendentalen Idealismus*, das er explizit als ideale Epochengeschichte der »Stufenfolge von Anschauungen«, in denen das Ich sich im sukzessiven Begreifen seiner kognitiven Leistungen und Vermögen selbst vollständig als Objekt erfasst, aufbaut.¹² Rückblickend auf das *System des transzendentalen Idealismus* schreibt Schelling in seinen späteren Münchener Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827) zur Unterscheidung zweier ›Iche‹:

Das Prinzip des Fortschreitens oder die Methode beruht auf der Unterscheidung des sich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbstbewußtseins beschäftigten Ichs und des auf dieses reflektierenden, gleichsam ihm zuschauenden, also philosophierenden Ichs. Durch jeden Moment war in das objektive eine Bestimmung gesetzt, aber diese Bestimmung war nur für den Zuschauer in ihm gesetzt, nicht für es selbst. Der Fortschritt bestand also jederzeit darin, daß, was im vorhergehenden Moment im Ich bloß für den Philosophierenden gesetzt war, im Folgenden dem Ich selbst objektiv – für das Ich selbst in ihm gesetzt wurde, und daß auf diese Art zuletzt das objektive Ich selbst auf den

- 11 Vgl. Schellings Werke. Bd. 1: Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. Hg. von Manfred Schröter. München 1927, S. 306f.
- 12 Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*. Mit einer Einleitung von Walter Schulz. Hg. von Horst D. Brandt und Peter Müller. Hamburg 1992, S. 9. Zur Geschichte des Selbstbewusstseins bei Schelling siehe Klaus Düsing: *L'histoire idéaliste de la conscience de soi dans le Système de l'Idéalisme Transcendantal* de Schelling. In: Alexandra Roux und Miklos Vetö (Hg.): *Schelling et L'Élan du Système de l'Idéalisme Transcendantal*. Paris 2001, S. 19–39.

Standpunkt des Philosophierenden gebracht war, oder das objektive Ich dem philosophierenden, insofern subjektiven, völlig gleich wurde.¹³

Diese Zwei-Ebenen-Struktur eines darstellenden und dargestellten Ich, aus der ein komplexer theoretischer Zusammenhang des sich entwickelnden menschlichen Geistes resultiert, tritt auch in Hegels Version der Geschichte des Selbstbewusstseins zutage, mit der Besonderheit, dass er sie in der *Phänomenologie des Geistes* mit dem »sich vollbringenden Skeptizismus« kombiniert.¹⁴ Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich in der idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins mit dem Bildungsroman eine literarische Gattung spiegelt, die sowohl Hegels als auch Fichtes und Schellings Theorien beeinflusst haben dürfte.¹⁵ Ob und wie sich eine Rezeption des Bildungsromans, etwa von Wielands *Agathon* (1764–67) oder *Aristipp* (1800), Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/96) oder *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1821/29), Tiecks *Franz Sternbalds Wanderungen* (1798), Jean Pauls *Titan* (1800–1803) oder Kellers *Der Grüne Heinrich* (1854/55) durch Fichte, Schelling und Hegel tatsächlich vollzogen hat, muss an dieser Stelle offen bleiben. Nicht zuletzt geben hier die jeweiligen Publikationszeiträume der in Frage kommenden Werke den Ausschlag. Gleichwohl sind strukturelle Ähnlichkeiten zwischen der Konzeption der idealistischen

13 Schellings Werke. Bd. 5: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. Hg. von Manfred Schröter. München 1928, S. 167f.

14 Zur Geschichte des Selbstbewusstseins bei Hegel siehe Klaus Düsing: Hegels *Phänomenologie* und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins. In: Hegel-Studien 28 (1993), S. 103–126.

15 Vgl. Lars-Thade Ulrichs: Die Odyssee des Geistes durch die Natur. Die Geschichte des Selbstbewusstseins und der Roman. In: Fichte-Studien 35 (2010), S. 371–397. Auch Wezel wird hier in den Zusammenhang von (Bildungs)Roman und Geschichte des Selbstbewusstseins eingeordnet (vgl. ebd., S. 387). Dass umgekehrt Literaten sich mit idealistischen Theorien (kritisch) auseinandergesetzt haben, dokumentiert eindrucksvoll insbesondere der »Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana« in Jean Pauls *Titan*. Dort ist etwa die Rede von der »Todesluft des Idealismus«, womit Jean Paul hier offensichtlich auf Fichte anspielt, »der den ganzen Tag sich lebendig anatomiert«. Vgl. Jean Paul: Sämtliche Werke. Abt. I, Bd. 3: Titan. Hg. von Norbert Miller. Frankfurt/Main 1996 (Erste Auflage: München 1961), S. 1021.

Geschichte des Selbstbewusstseins und dem Bildungsroman unverkennbar. So hebt zum Beispiel Wieland im »Vorbericht zur Ersten Ausgabe« seines *Agathon* hervor,

dass die Charakter nicht bloss willkürlich nach der Fantasie oder den Absichten des Verfassers gebildet, sondern aus dem unerschöpflichen Vorrathe der Natur selbst hergenommen seyen; dass in der Entwicklung derselben sowohl die innere als die relative Möglichkeit, die Beschaffenheit des menschlichen Herzens, die Natur einer jeden Leidenschaft, mit allen den besonderen Farben und Schattierungen, welche sie durch den Individualcharakter und die Umstände jeder Person bekommen, aufs genaueste beybehalten, [...], dass alles so gedichtet sey, dass sich kein hinlänglicher Grund angeben lasse, warum es nicht gerade so, wie es erzählt wird, hätte geschehen können.¹⁶

Wieland geht es darum, mit der Lebensgeschichte des Agathon die Entwicklung einer (moralischen) »Denkungsart« darzustellen, zu zeigen, wie »vermöge des Plans« der »Charakter Agathons auf verschiedene Proben gestellt« wird, »durch welche seine Denkungsart und seine Tugend geläutert, und dasjenige, was darin unächt war, nach und nach von dem reinen Golde abgesondert« wird.¹⁷ In diesem Sinne spricht er auch von der *Geschichte des Agathon* als einem »psychologischen Gange« oder der lückenlosen »Seelengeschichte Agathons«,¹⁸ einem Entwicklungsfortschritt des Geistes, der, wenn auch unter rein abstrakten, philosophischen Vorzeichen, aber in doch analoger Weise den unterschiedlichen Versionen der Geschichte des Selbstbewusstseins der Idealisten strukturell korrespondiert. Das gilt nicht zuletzt für die Theorie Hegels, der die *Phänomenologie des Geistes* nicht nur als »Darstellung des erscheinenden Wissens«, sondern als »Weg des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt« (*PhG*, 55), aufbaut. Dieser »Weg« sei der

Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, in-

16 Vgl. Christoph Martin Wieland: Sämtliche Werke. Hg. von der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur in Zusammenarbeit mit dem Wieland-Archiv, Biberach/Riß und Hans Radspieler. Bd. 1: Geschichte des Agathon. Hamburg 1984, S. X.

17 Vgl. ebd., S. XVI und XVIII.

18 Vgl. ebd., S. XXII und XXVf.

dem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist. (*PbG*, 55)

Dieser Läuterungsprozess ist für Hegel kein linearer Entwicklungsgang, den das Bewusstsein im Durchlaufen ihm vorgezeichneter Phasen, den Weisen des Fürwahrhaltens, bewältigt, sondern ein nicht-linearer, nämlich skeptischer »Weg«, auf dem das Bewusstsein anhand eines Prüfprozesses seiner eigenen Wissensansprüche einen gestuften Selbsterfahrungsprozess hinter sich bringt. Auf diesem Weg wird das Bewusstsein kontinuierlich in seinen Wissensansprüchen enttäuscht, da es diese zunächst aufstellt, sie dann aber aufgrund skeptischer Überlegungen als jeweils nicht einlösbar zugeben muss. Die jeweiligen Formen dieser Wissensansprüche entsprechen dabei den Stadien oder Epochen, die das Bewusstsein durchläuft und in denen es skeptische Erfahrungen macht, so wie im Bildungs- bzw. Entwicklungsroman der Held seine »Denkungsart« ändert und möglicherweise in einen kontinuierlichen Selbstbewusstwerdungsprozess eintritt. Was im Roman wie etwa in Wielands *Agathon* plastisch an einer konkreten Person vorgeführt wird, stellt Hegel in der *Phänomenologie* abstrakt anhand der skeptischen Prüfung von vorläufigen Weisen des Fürwahrhaltens des Bewusstseins dar.

Das dabei im Hintergrund stehende philosophische Sachproblem ist ein originär skeptisches, das Problem der Rechtfertigung eines Kriteriums des Wissens bzw. der Wahrheit. Nach Hegel kann die »Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens [...] nicht ohne irgendeine Voraussetzung, die als Maßstab zu Grunde gelegt wird, stattfinden [...].« Damit sei der »Widerspruch« unvermeidlich:

Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm, die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maßstab überhaupt, und ebenso die Wissenschaft, wenn sie der Maßstab wäre, ist dabei als das *Wesen* oder als das *an sich* angenommen. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst, noch was es sei, sich als das Wesen oder als das an sich gerechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können. (*PbG*, 58)

Hegel greift an dieser Stelle das klassisch gewordene Begründungslemma der pyrrhonischen Skeptiker auf. Gemäß den pyrrhonischen Skeptikern ist das »Kriterium der Wahrheit«, »welches zur Bestäti-

gung der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit herangezogen wird«, unbeweisbar.¹⁹ Denn die Begründung des Kriteriums oder Maßstabs verläuft notwendig skeptisch-trilemmatisch, da der Beweis eines Kriteriums der Wahrheit ein (wahres) Kriterium voraussetzt, gemäß dem es selbst bewiesen wird. So kann das Kriterium dann prinzipiell entweder nur

- a) *zirkulär* bewiesen werden, da der Beweis eines Kriteriums eines anerkannten Kriteriums bedarf, mit dem es bewiesen wird (›Dialele‹); oder
- b) *dogmatisch* vorausgesetzt werden, indem einfachhin von der Existenz des Kriteriums ausgegangen wird; oder
- c) aufgrund der Begründung eines Kriteriums durch ein Kriterium, das dann wieder durch ein Kriterium zu beweisen ist usw., in einen *unendlichen Regress* führen, so dass der Beweis des Kriteriums aussichtslos wird.²⁰

Dieses Trilemma stellt eine methodologische Aporie dar, die zeigen soll, dass ein Kriterium der Wahrheit grundsätzlich nicht gerechtfertigt und folglich kein Wissensanspruch als wahres Wissen bewiesen werden kann. Der pyrrhonische Skeptiker behauptet nicht, dass es ein objektives Kriterium der Wahrheit nicht gibt, sondern lediglich dass man sich hinsichtlich der Frage nach der Existenz eines objektiven Kriteriums der Wahrheit des Urteils enthalten muss (*epoché*). Hegel war mit der von den pyrrhonischen Skeptikern dargelegten Problematik des Kriteriums bestens vertraut.²¹ In der *Phänomenologie des Geistes* kommt sie im Zusammenhang mit der Frage, wie wahres Wissen durch einen Maßstab erwiesen werden kann, zum Tragen. Denn um prüfen zu können, wann *wahres* Wissen vorliegt, so Hegel, wird ein Maßstab oder Kriterium benötigt. Das Kriterium der Prüfung muss dabei selbst gerechtfertigt oder wahr sein, darf also nicht einfach vorausgesetzt werden. Hegel beansprucht,

19 Vgl. Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Eingeleitet und übersetzt von Malte Hossenfelder. Dritte Auflage. Frankfurt am Main 1999 (Angabe des Buches und des Abschnitts), I.21ff., II.14ff.

20 Vgl. ebd. II.18ff.

21 Vgl. Heidemann, Der Begriff des Skeptizismus (Anm. 2), S. 121ff., 201ff.

dieses philosophische Fundamentalproblem durch die Kombination von sich vollbringendem Skeptizismus und Geschichte des Selbstbewusstseins lösen zu können.

In seiner Lösung geht Hegel davon aus, dass die Annahme eines externen Maßstabs der Rechtfertigung von Wissen unhaltbar ist, so dass der Maßstab in das Bewusstsein selbst fallen müsse. Zunächst werden »Wissen« und »Wahrheit« als abstrakte Bestimmungen, die »an dem Bewußtsein vorkommen«, identifiziert. (*PbG*, 58) Aus der Analyse der Beziehung dieser Bestimmungen ergibt sich sodann, dass das Bewusstsein den Maßstab der »Wahrheit des Wissens« »an ihm selbst« gibt, indem es nichts anderes als »eine Vergleichung mit sich selbst« durchführt. Denn bei der Unterscheidung zwischen Wissen und Wahrheit, zwischen dem, was für das Bewusstsein und was außer der Beziehung auf das Bewusstsein *an sich* ist, handelt es sich um eine Differenzierung, die innerhalb der epistemischen Strukturen des Bewusstseins selbst getroffen wird. Weiß das Bewusstsein einen Gegenstand, so ist dieser einerseits zwar *für es*, andererseits ist er aber auch *an sich* oder wahr, insofern es ihn als außer dieser Wissensbeziehung gegeben ansieht. Dieses *An sich* ist allerdings eine Bestimmung, die das Bewusstsein innerhalb seines Wissens vornimmt. Diese Einsicht beansprucht Hegel als seine Lösung der Aporie des Kriteriums, indem der Maßstab nicht einfach vorausgesetzt, sondern durch das skeptisch prüfende Bewusstsein selbst hervorgebracht wird: »An dem also, was das Bewusstsein innerhalb seiner für das an sich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen.« (*PbG*, 59) Auf diese Weise wird die skeptische Prüfung des Wissens, und das heißt letztlich die skeptische Prüfung von Arten des Fürwahrhaltens, durch den Vergleich des Bewusstseins mit dem, was es für das Wahre hält, durchgeführt. Stimmt das Bewusstsein mit dem, was ihm als das Wahre gilt, überein, das heißt letztlich, stimmt es mit sich selbst überein, erfüllt sein Wissen den Maßstab für wahres Wissen.

Hegels Erläuterungen zu dieser *skeptischen* Lösung des Problems des Maßstabs in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* sind in höchstem Maße abstrakt. Die Grundidee seiner Lösung lässt sich aber anhand eines konkreten Beispiels aus der *Phänomenologie des*

Geistes transparent machen, nämlich der »Sinnlichen Gewißheit«. Das erste Kapitel der *Phänomenologie* führt exemplarisch vor, wie die Kombination von sich vollbringendem Skeptizismus und Geschichte des Selbstbewusstseins sowie der Begründung des Maßstabs angelegt ist. Die Frage, die der »Sinnlichen Gewißheit« zugrundeliegt, lautet: Ist das Wissen, das wir von sinnlich Gegebenem besitzen, wahres Wissen, das heißt, kann es überhaupt als das gerechtfertigt werden, was es vorgibt zu sein? Hegel geht dabei zunächst von der sinnlichen Gewissheit als einer unmittelbaren Gewissheit aus, deren »konkrete[r] Inhalt« die »reichste« und »wahrhafteste« Erkenntnis sei. Dabei müsse das sinnlich-rezeptive »Auffassen« vom »Begreifen« abgehalten werden. (*PhG*, 63) Das zu prüfende Kriterium, das die sinnliche Gewissheit erfüllen muss, um sinnliche Gewissheit zu sein, ist somit die *Unmittelbarkeit* des Wissens. Hegel führt diese Prüfung in drei Schritten anhand von drei skeptischen Argumenten durch. Resultat eines jeden Prüfschrittes ist die Erkenntnis, dass die behauptete Unmittelbarkeitsrelation zwischen Wissen und Gewusstem, also letztlich zwischen Bewusstsein und äußeren Gegenständen, nicht als Wissen gerechtfertigt werden kann und zwar weil eine Fundamentaldifferenz besteht zwischen der begrifflichen Allgemeinheit unseres Wissens bzw. der Sprache und dem individuellen Sein der Gegenstände, die das Wissen meint.

Im ersten Schritt prüft das Bewusstsein, das Anspruch auf sinnliche Gewissheit erhebt, den Unmittelbarkeitsanspruch des Wissens von Zeitlichem und Räumlichem als das »Jetzt« und »Hier«. Zunächst wird das »Jetzt« in seiner Unmittelbarkeit betrachtet und es stellt sich heraus, dass es sowohl Tag als auch Mittag oder Nacht sein kann. Damit ist das »Jetzt« aber kein unmittelbar Einfaches mehr, sondern ein Vermitteltes, das weder nur dieses noch nur jenes ist. Das gilt ebenso für das »Hier«, das vieles sein kann, dieses Haus, dieser Baum, dieser Stuhl oder dieser Tisch. Ein solches vielfältig bestimmtes, beständiges Einfaches nennt Hegel Allgemeines. Die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit sollte aber gerade in der Unmittelbarkeit des einzelnen, ›reinen Dies‹ oder ›reinen Seins‹ bestehen. (*PhG*, 63) Da nun indexikalische Ausdrücke oder Indikatoren wie ›Dies‹, ›Jetzt‹ oder ›Hier‹ wesentlich allgemein sind, ist es nach

Hegel »gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können.« (*PhG*, 65) Durch Berufung auf das ›Hier‹ und ›Jetzt‹ lässt sich die sinnliche Gewissheit als ein unmittelbares Wissen also nicht sicherstellen.

Im zweiten skeptischen Prüfschritt der »Sinnlichen Gewißheit« wird überlegt, ob nicht durch das Ich, durch die »Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens, und so fort« (*PhG*, 66), unmittelbares sinnliches Wissen gerechtfertigt werden kann. Sogleich stellt sich dieselbe Problematik ein wie bei der Dialektik des ›Jetzt‹ und ›Hier‹: Die Behauptung, die Unmittelbarkeit bewahrheitete sich durch das sinnlich wahrnehmende Ich selbst, lässt sich nicht aufrecht erhalten, denn Ich ist jeder. Mit Hilfe des Index-Begriffes ›Ich‹ referieren wir zwar auf uns selbst als einzelne, der Begriff ›Ich‹ ist aber etwas Allgemeines und kann ein sinnlich-einzeln Ich daher in Wahrheit gar nicht individuieren, denn jeder ist »Ich«. (*PhG*, 66) Die Unmöglichkeit, die Unmittelbarkeit des fürwahrhaltenden Bewusstseins zu etablieren, ergibt sich also auch im zweiten Argumentationsschritt der »Sinnlichen Gewißheit« aufgrund der Fundamentaldifferenz zwischen dem sprachlich-begrifflichen Wissen des Allgemeinen und dem sinnlichen *Meinen* des Einzelnen.

Hegel prüft also im ersten Schritt das Objekt und im zweiten Schritt das Subjekt der sinnlichen Gewissheit hinsichtlich des Anspruchs auf Unmittelbarkeit, um diesen jeweils abzuweisen. Im dritten Schritt wird die sinnliche Gewissheit daher nun als einheitliches Ganzes von Objekt und Subjekt aufgefasst und es wird geprüft, ob die von der sinnlichen Gewissheit eingeforderte Unmittelbarkeit in der gegensatzlosen, gleichbleibenden Beziehung »zwischen dem Ich, und dem Gegenstand« (*PhG*, 67) anzutreffen ist. Etablieren lässt sich diese unmittelbare Beziehung, indem der Gegenstand dem Ich gezeigt wird, das heißt, indem das Ich in den Zeit- und Raumpunkt des Gegenstandes eintritt, um so die Entgegensetzung von Ich und Gegenstand zu vermeiden. Wiederum ergibt sich die bloß vermeintliche Unmittelbarkeit der Gewissheit des Jetzt und Hier. Denn im Versuch, das Jetzt zu zeigen, ist dieses im Fluss der Zeit schon vergangen und kann als ursprünglich intendierter, einzelner Zeitpunkt gar nicht mehr fixiert werden. Jedes gezeigte Jetzt ist ein negatives, reflektiertes

Jetzt, das »viele Jetzt in sich hat« (*PhG*, 68), da es – gemäß Hegels Zeitauffassung – zum Beispiel als Tag Stunden, als Stunden Minuten, als Minuten Sekunden usw. enthält und insofern Allgemeines ist. Ebenso erweist sich im Zeigen eines Gegenstandes das Hier, da es die räumlichen Richtungs- und Lageunterschiede des oben-unten, rechts-links, vorne-hinten usf. enthält, als »eine einfache Komplexion vieler Hier« (*PhG*, 68) und somit als ein durch viele räumliche Bestimmungen vermitteltes Allgemeines, dem als solchem nicht die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewissheit zukommt. Mithin ergibt sich auch im dritten Schritt der Prüfung der sinnlichen Gewissheit, dass das gemeinte sinnliche Einzelne durch die Sprache »unerreichbar« ist. Denn Begriffe gehören dem Bewusstsein als »dem an sich Allgemeinen« an. (*PhG*, 70) Das Allgemeine aber steht für vieles und kann ein Einzelnes gar nicht treffen.

In allen ihren drei Argumentationsschritten zeigt die skeptische Prüfung der sinnlichen Gewissheit durch das Bewusstsein mithin, dass das Kriterium der Unmittelbarkeit von der sinnlichen Gewissheit nicht erfüllt wird. Daher muss der Anspruch des natürlichen Bewusstseins auf sinnliche Gewissheit sowie deren Kriterium der Unmittelbarkeit aufgegeben werden und gemäß der Idee der Geschichte des Selbstbewusstseins zur nächsten Stufe des Fürwahrhaltens, und das ist gemäß der Systematik der *Phänomenologie des Geistes* die Wahrnehmung, übergegangen und an dieser eine skeptische Wissensprüfung erneut durchgeführt werden. »Kriterium der Wahrheit« dieser neuen Stufe ist die »Sichselbstgleichheit« (*PhG*, 74), die als Maßstab erfüllt sein muss, um von einem identischen Gegenstand angesichts seiner vielen Eigenschaften Wahrnehmungswissen besitzen zu können. Die skeptische Prüfung zeigt dann auch für diesen Fall, dass das Bewusstsein, also das Wissen, seinen Gegenstand, wahrgenommene Dinge, nicht erfasst, so dass wiederum zur nächstfolgenden Stufe des Fürwahrhaltens übergegangen werden muss, zu »Kraft und Verstand« usw. Erst auf der finalen Stufe seines Entwicklungsgangs erreicht das Bewusstsein seinen Gegenstand, nämlich im absoluten Wissen sich selbst als den vollständig ausgebildeten Begriff des Selbstbewusstseins, der dann keinen weiteren skeptischen Zweifel mehr zulässt.

III. Schluss

Hegel vertritt, wenn man so möchte, einen Kompatibilismus von Skeptizismus und Antiskeptizismus. Demnach ist der philosophische Zweifel mit dem Wahrheitsanspruch von Aussagen und der Objektivität von Theorien insofern vereinbar, als sich skeptische Argumente mit dem Ziel einsetzen lassen, Wissen zu erlangen. Diese Strategie weist nur *prima facie* mit dem Cartesischen Skeptizismus Ähnlichkeiten auf. Zwar verwendet Hegel den Zweifel wie Descartes in methodischer Absicht, doch anders als dieser schreibt Hegel dem Zweifel eine eigene philosophische Wahrheit zu. So ist der Skeptizismus für Hegel eine zwar vorläufige, aber gleichwohl unentbehrliche philosophische Position, die das endliche Erkennen zu wahren Wissen führt, das dem Zweifel standhält. Dieser Ansatz bringt es mit sich, den Kompatibilismus von Skeptizismus und Antiskeptizismus entwicklungstheoretisch anzulegen. So führt die *Phänomenologie des Geistes* einen »sich vollbringenden Skeptizismus« durch, dem Hegel als sein Argumentationsvehikel die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins zugrundelegt. Diese kompatibilistische Strategie, den philosophischen Zweifel positiv durchzuführen, um ihn zu einem integrativen, nicht bloß methodischen Bestandteil einer Theorie absoluten Wissens zu machen, ist insofern innovativ, als sie sich jenseits der scheinbaren Alternative von Skeptizismus oder Antiskeptizismus bewegt. Ob sie sich auch erfolgreich durchführen lässt, ist allerdings eine andere Frage. Schließlich ist es ja das darstellende Bewusstsein, das den Maßstab bei der skeptischen Prüfung des Wissens auf jeder Stufe zur Anwendung bringen muss und das erläutert, wie von der einen zur anderen Stufe des jeweils nur vorläufigen Fürwahrhaltens fortzuschreiten ist. Hegel hat diesbezüglich wohl nicht alle Zweifel gegenüber seinem Anspruch ausräumen können, dass dies ohne ungerechtfertigte Voraussetzungen möglich ist.²²

22 Siehe zu den Gründen im einzelnen Heidemann, *Der Begriff des Skeptizismus* (Anm. 2), S. 245ff.

