

Dietmar H. Heidemann
Der Begriff des Skeptizismus



Quellen und Studien zur Philosophie

Herausgegeben von
Jürgen Mittelstraß, Dominik Perler,
Wolfgang Wieland

Band 78

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Der Begriff des Skeptizismus

Seine systematischen Formen,
die pyrrhonische Skepsis und
Hegels Herausforderung

von

Dietmar H. Heidemann

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt mit Unterstützung der Johanna und Fritz Buch Gedächtnis-Stiftung

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-018894-3

ISSN 0344-8142

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Satzherstellung mit L^AT_EX: Ptp-Berlin Protago T_EX Production, www.ptp-berlin.eu

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Für Anna Kristina

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist im Wintersemester 2004/05 von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Habilitationsschrift angenommen worden. Für die Veröffentlichung wurde sie überarbeitet und zum Teil gekürzt.

Das Buch ist aus dem Skeptizismus-Projekt hervorgegangen, das ich im Anschluss an meine Dissertation über „Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus“ verfolgt habe. Zwischenergebnisse dieses Projekts habe ich auf verschiedenen Konferenzen und in Gastvorträgen vorstellen und diskutieren können. Besonders fruchtbar war für mich die assoziierte Mitarbeit im Teilprojekt „Skeptizismus – Realismus – Idealismus. Die Jenaer Skeptizismus-Debatte 1801-1806“ des DFG-Sonderforschungsbereichs „Ereignis Weimar-Jena. Kultur um 1800“. Auf mehreren von Brady Bowman (früher Jena, jetzt Penn State) und Klaus Vieweg (Jena) an der Universität Jena organisierten Tagungen hatte ich Gelegenheit, meine Thesen darzulegen. Von den Diskussionen in Jena habe ich sehr viel gelernt.

Entscheidend profitiert habe ich von der mehr als zehnjährigen Zusammenarbeit mit Klaus Düsing in Köln. Die Gespräche, die ich mit ihm vor allem über die Bedeutung des Skeptizismus für Hegel sowie überhaupt für die Klassische Deutsche Philosophie geführt habe, haben wesentlich zur Entstehung dieses Buches beigetragen. Klaus Düsing gilt daher mein ganz besonderer Dank. Zu großem Dank verpflichtet bin ich darüber hinaus Thomas Grundmann. Die zahlreichen Diskussionen mit ihm über erkenntnistheoretische Probleme des Skeptizismus haben mich mehrfach dazu veranlasst, meine Argumente zu überdenken und zu präzisieren. Mein größter Dank für alles aber gilt Kristina – an der ich nie einen Zweifel hatte.

Für vielfältige Unterstützung und Hilfe bin ich des weiteren dankbar: Karl Ameriks (Notre Dame), Dan Dahlstrom (Boston), Tony Dardis (New York), Christopher Eliot (New York), Dirk Fonfara (Köln), Michael N. Forster (Chicago), Markus Gabriel (Heidelberg), Terry Godlove (New York), Christian Krijnen (Amsterdam), Jan Opsomer (Köln), Dominik Perler (Berlin), Michael Quante (Köln), Tobias Schlicht (Bochum), Ira Singer (New York), Kathleen Wallace (New York), Ken Westphal (Canterbury).

Den Herausgebern danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Quellen und Studien zur Philosophie“. Dem Verlag De Gruyter, allen voran Dr. Gertrud Grünkorn, danke ich für Geduld angesichts der längeren, durch

meinen Wechsel nach New York verursachten Verzögerung der Fertigstellung des Buches.

New York

August 2007

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Einleitung	1
§ 1 Die These des Skeptizismus und die skeptische Hypothese	1
§ 2 Die skeptische Intuition und der Begriff des Skeptizismus	4
§ 3 These, Methode und Aufbau der Untersuchung	7
I Praktischer Skeptizismus	13
§ 4 Der antike pyrrhonische Skeptizismus	13
§ 5 Die Struktur des praktischen Zweifels	17
§ 6 Das System der skeptischen Tropen	34
§ 7 Die zehn Tropen der Relativität	37
§ 8 Die fünf Tropen und Agrippas Trilemma	42
§ 9 Das skeptische Dogmaproblem	56
§ 10 Skeptischer Phänomenalismus	57
§ 11 Skeptische Behauptungsunfähigkeit	92
§ 12 Skeptische Lebensform	105
II Hegels Kritik des praktischen Skeptizismus	117
§ 13 Hegel und die pyrrhonische Skepsis	117
§ 14 Der historisch-systematische Ort des praktischen Skeptizismus	120
§ 15 Zwei antiskeptische Strategien	130
§ 16 Phänomenalistischer Skeptizismus	136
§ 17 Theoretischer Skeptizismus	162
§ 18 Philosophischer Skeptizismus	178
§ 19 Schlussfolgerungen aus Hegels Kritik des praktischen Skeptizismus	195
III Erkenntnistheoretischer Skeptizismus	199
§ 20 Vom praktischen zum erkenntnistheoretischen Skeptizismus	199
§ 21 Die skeptische Aporie des Kriteriums	201
§ 22 Prozessualer Skeptizismus	211
§ 23 Grundkonzept und Methode des prozessualen Skeptizismus	214

§ 24	Die Durchführungsform des prozessualen Skeptizismus	245
§ 25	Methodenprobleme des prozessualen Skeptizismus	258
IV	Realismus und Skeptizismus	273
§ 26	Das Problem des Außenweltskeptizismus	273
§ 27	Die Entstehung des Außenweltskeptizismus	274
§ 28	Das skeptische Asymmetrie-Argument gegen den unmittelbaren Realismus	280
V	Dogmatischer Skeptizismus	291
§ 29	Selbstbewusstsein und Skeptizismus	291
§ 30	Die Argumentation des dogmatischen Skeptizismus	295
§ 31	Der Einwand des performativen Selbstwiderspruchs gegen den dogmatischen Skeptizismus	299
VI	Moralischer Skeptizismus	305
§ 32	Die These des moralischen Skeptizismus	305
§ 33	Der moralische Skeptizismus der Pyrrhoneer	313
§ 34	Hegels Diagnose und Kritik des moralischen Skeptizismus	316
VII	Interner und externer Skeptizismus	323
§ 35	Die Formen des internen und externen Skeptizismus	323
§ 36	Die „spanischen Stiefel der Methode“. Hegel, Sinclair und der theoretische Status des methodischen Zweifels	327
§ 37	Interner oder externer Skeptizismus?	335
VIII	Schluss	349
§ 38	Zweifeln und wissen	349
	Literaturverzeichnis	357
A.	Nach Kurztiteln und Abkürzungen zitierte Werke	357
B.	Weitere Literatur	361

Einleitung

§ 1 Die These des Skeptizismus und die skeptische Hypothese

Wir können nicht wissen, ob unsere Meinungen wahr sind. So lautet die These des Skeptizismus. In diesem Buch geht es darum, diese These auf den Begriff zu bringen. Es geht also um den Begriff des Skeptizismus. Ein Problem auf den Begriff zu bringen oder es zu begreifen, ist eine originär philosophische Aufgabe, die auf ein besseres Verständnis sowie die Lösung eines Problems abzielt. Philosophisch bewältigen lässt sich diese Aufgabe durch die begriffliche Analyse dessen, was ein Problem ausmacht. Im Idealfall ist das Ergebnis dieser Analyse ein Begriff, der das Problem in seiner nach Möglichkeit umfassendsten Bedeutung repräsentiert. Ein Problem adäquat zu verstehen, bedeutet daher, einen Begriff dieses Problems zu besitzen. Der Begriff des Skeptizismus steht im wesentlichen für die These, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind. Den Skeptizismus auf den Begriff zu bringen, heißt folglich, die These des Skeptizismus zu analysieren, also festzustellen, was sie besagt und wodurch sie begründet wird.

Die These des Skeptizismus muss allerdings zunächst präzisiert werden. Denn bei näherem Hinsehen scheint die skeptische Behauptung, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, unterschiedliche Interpretationen zuzulassen. Zum einen bleibt offen, ob sie besagt, dass wir nicht wissen können, ob alle oder nur einige unserer Meinungen wahr sind und ob dies für alle oder nur einige Bereiche des Wissens gilt. Dabei geht es um die Frage, ob der skeptische Zweifel ein universeller (globaler bzw. rustikaler) oder partieller (lokaler bzw. urbaner) Zweifel ist, ob also der Skeptiker alle Meinungen auf einmal oder nur einige Meinungen angreift. Zum anderen lässt die These offen, ob der Skeptiker bezweifelt, dass es Wissen gibt, oder ob er die Rechtfertigung von Wissen bestreitet. Diesbezüglich besteht ein grundlegender, für den Begriff des Skeptizismus entscheidender Unterschied. Denn den Zweifel daran, dass es Wissen gibt, könnte man angesichts des permanenten Wandels unserer Wissensbestände aufgrund des Fortschritts der Wissenschaften, der zu einer ständigen Revision unserer Meinungen führt, als einen kaum überraschenden und nicht weiter beunruhigenden Befund ansehen. Die moderne Wissensgesellschaft bringt es eben mit sich, so ließe sich argumentieren, Wissen lediglich für präsumtives Wissen und nicht für wirkliches, in seinem Bestand gesichertes Wissen halten zu dürfen. Wer den Skeptizismus ernst nimmt, sollte ihn allerdings nicht als einen solchen

Wissensskeptizismus verstehen. Der Skeptiker behauptet nichts über die mögliche, tatsächliche oder notwendige Existenz von Wissen. Schließlich müsste er dann ja wissen, dass es möglicherweise, tatsächlich oder notwendig kein Wissen gibt, was seiner These widersprechen würde. Das heißt dem Skeptiker zufolge können wir gar nicht wissen, ob es möglicherweise, tatsächlich oder notwendig kein Wissen gibt.¹

Das vom Skeptiker entworfene Bedrohungsszenario gilt vielmehr der Rechtfertigung von Wissen. Der Rechtfertigungsskeptiker argumentiert für die These, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, weil wir sie nicht rechtfertigen können. Während der Wissensskeptizismus Annahmen über die Existenz von Wissen macht, etwa dass niemand faktisch im Besitz von Wissen ist oder dass es notwendig kein Wissen gibt, stellt der Rechtfertigungsskeptiker eine viel weniger weitgehende und daher auch weniger verletzliche, dafür aber eine entschieden radikalere Behauptung auf. Denn der Rechtfertigungsskeptiker muss nicht behaupten, auch zu wissen, dass die von ihm vertretene These wahr ist. Sie könnte aber rein zufälligerweise zutreffen. Er schließt also grundsätzlich nicht aus, dass unsere Meinungen tatsächlich wahr sind, nur können wir dies nicht wissen.

Da der Rechtfertigungsskeptiker selbst nicht behauptet, im Besitz von Wissen zu sein, begibt er sich anders als der Wissensskeptiker folglich nicht in die Gefahr der Selbstwiderlegung, nicht einmal mit dem universellen Zweifel daran, dass überhaupt irgendeine Meinung gerechtfertigt werden kann. Die These ‚Keine Meinung lässt sich rechtfertigen.‘, kann der Skeptiker widerspruchsfrei vertreten. Aus ihr folgt lediglich, dass sie selbst keine gerechtfertigte Meinung darstellt. Selbstwidersprüchlich wäre sie nur dann, wenn der Skeptiker behaupten würde, in dieser Überzeugung selbst gerechtfertigt zu sein, was gemäß seiner These aber gerade nicht der Fall ist. Zwar gilt ähnliches im Prinzip auch für den Wissensskeptizismus. Denn aus der These ‚Es gibt kein Wissen.‘ folgt zunächst nur, dass diese These selbst kein Wissen ist. Selbstwidersprüchlich ist sie erst dann, wenn der Skeptiker explizit behaupten würde, auch zu wissen, dass es kein Wissen gibt. Will er aber ernst genommen werden, so kommt der Wissensskeptiker letztlich nicht umhin, zuzugestehen, von seiner These auch Wissen zu besitzen und sie nicht nur dogmatisch zu behaupten.²

1 Rheinwald (2004, 349 und 367) zum Beispiel schreibt dem Skeptiker Thesen zu wie „Faktisch gibt es kein Wissen.“ oder „Möglicherweise gibt es kein Wissen.“. Dabei gehe es dem „globalen Skeptizismus“ „um die Möglichkeit, daß die Außenwelt [...] nicht existiert.“ Der Skeptiker würde diese Interpretation seiner Position zurückweisen und darauf bestehen, keine derart starken epistemischen Ansprüche zu erheben, sondern lediglich zu behaupten, dass wir nicht *wissen* können, ob unsere Meinungen wahr sind.

2 Zur Problematik der Selbstwiderlegung des Skeptikers siehe unten § 11. Vgl. Stegmüller (1969, 37ff., 380ff.), auch Huemer (2001, 27ff.).

Um Schwierigkeiten wie die soeben geschilderten von vornherein zu vermeiden, wird in dieser Untersuchung unter der These des Skeptizismus die Behauptung verstanden, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, weil wir sie nicht rechtfertigen können. In diesem präzisierten Sinne ist die These des Skeptizismus weder intrinsisch selbstwidersprüchlich noch ist sie dogmatisch oder sinnlos. Da der Skeptiker sie nicht willkürlich behauptet, sondern argumentativ entwickelt, muss man sie als Konklusion eines Arguments auffassen. Die Rekonstruktion dieses Arguments, also seine Prämissen zu identifizieren und zu prüfen, trägt daher wesentlich dazu bei, den Skeptizismus auf den Begriff zu bringen.

Die Argumente, durch die die These des Skeptizismus gestützt werden können, sind zahlreich. Um sich eine möglichst starke argumentative Ausgangsposition zu verschaffen, beginnt der Skeptiker aber zunächst mit der Beschreibung unserer epistemischen Situation gemäß der sogenannten skeptischen Hypothese. Erst daraufhin setzt er skeptische Argumente ein. Skeptische Hypothesen müssen daher von skeptischen Argumenten unterschieden werden. Definieren lassen sie sich als abstrakte Beschreibungen nicht auszuschließender skeptischer Möglichkeiten. Skeptische Hypothesen wie zum Beispiel die Cartesische *genius-malignus*-Hypothese, die Traumhypothese oder etwa Putnams ‚Gehirn im Tank‘-Hypothese besagen, dass sich uns die Realität so darstellt wie sie sich uns darstellt, dass die Wirklichkeit aber ganz anders beschaffen sein könnte als wir meinen. So können wir subjektiv davon überzeugt sein, dass unsere Meinungen gerechtfertigt sind, sogar dass wir sie nach den besten uns zur Verfügung stehenden Methoden gerechtfertigt haben. Dennoch sei es möglich, dass sie falsch sind, da wir nicht ausschließen können, unter dem Einfluss eines bösen Geistes zu stehen, bloß zu träumen oder einem Neurowissenschaftler ausgeliefert zu sein, der unser Gehirn manipuliert. Das Argument der skeptischen Hypothese (*SH*) stellt also einen Folgerungszusammenhang her zwischen der Nichtausschließbarkeit einer radikalen skeptischen Möglichkeit und der Möglichkeit, irgendein Wissen (*p*) zu besitzen. Formal ist das Argument wie folgt aufgebaut:

(1) Ich weiß nicht, dass nicht-*SH*.

(2) Wenn ich nicht weiß, dass nicht-*SH*, dann weiß ich nicht, dass *p*.

Also: Ich weiß nicht, dass *p*.

Indem der Skeptiker davon ausgeht, dass unserer Vorstellungen bzw. Überzeugungen von einer ganz anderen Quelle herrühren bzw. verursacht sein oder ganz andere Gründe haben könnten als wir meinen, macht er mit der skeptischen Hypothese zugleich eine kausale Annahme. Dabei ist es uns, und dies ist entscheidend, nicht möglich, festzustellen, ob die skeptische Hypothese wahr oder falsch ist. Insofern macht es für uns epistemisch keinen Unterschied, von ihrer Wahrheit oder Falschheit auszugehen, denn ob sie wahr oder falsch ist, können wir ohnehin nicht wissen. Wir müssen also zumindest damit rechnen, dass sie

wahr ist und daher könnte es sein, dass unsere Meinungen die Realität nicht so repräsentieren wie sie wirklich ist.³

Allerdings stellen skeptische Hypothesen keine voraussetzungslosen skeptischen Möglichkeiten dar. In ihrer Rationalität hängen sie ab von einem realistischen Wahrheitsbegriff. Denn nur dann, wenn die Wahrheitsbedingungen unserer Meinungen unabhängig sind von den Bedingungen ihrer Rechtfertigung, lässt sich erklären, warum wir eine Meinung als gerechtfertigt erachten können, obwohl sie in Wirklichkeit falsch ist. Die Annahme der Unabhängigkeit der Wirklichkeit von dem, was wir meinen, macht es dem Skeptiker überhaupt erst möglich, die skeptische Hypothese zu formulieren. Der Realismus, demzufolge die Welt in einem starken Sinne denkunabhängig existiert, wird daher auch des öfteren als Voraussetzung des Skeptizismus angesehen.⁴ Da es aber durchaus denkbar ist, dass unsere Meinungen die Realität trotz der skeptischen Hypothese korrekt repräsentieren und damit wahr sind, muss der Skeptiker zusätzlich zeigen, dass wir deshalb kein Wissen haben können, weil wir unsere Meinungen nicht rechtfertigen können. Diesen Nachweis übernehmen skeptische Argumente. Während skeptische Hypothesen lediglich die Möglichkeit plausibilisieren, dass unsere Meinungen die Realität aufgrund skeptischer Annahmen radikal verfehlen können, zeigen skeptische Argumente, dass es uns nicht möglich ist, Wissen zu besitzen. Mithilfe skeptischer Hypothesen führt der Skeptiker also die prinzipielle Trennung zwischen Wahrheit und Rechtfertigung ein, die er benötigt, um daraufhin mittels skeptischer Argumente zu demonstrieren, warum wir unsere Meinungen nicht rechtfertigen können.

§ 2 Die skeptische Intuition und der Begriff des Skeptizismus

Skeptische Hypothesen wie die Cartesische Traum- und Dämonhypothese oder Putnams ‚Gehirn im Tank‘-Hypothese sind symptomatisch für skeptische Intuitionen, da sie unmittelbar einzuleuchten und keine weitergehenden theoretischen Voraussetzungen zu machen scheinen. Dass skeptische Hypothesen einen realistischen Wahrheitsbegriff präsupponieren, sollte dabei nicht als gravierendes Problem gelten, schließlich dürfte klar sein, dass Wahrheit nicht davon abhängen

3 Eine ausführliche Diskussion der Rolle und Funktionsweise skeptischer Hypothesen findet sich bei Williams (1996, 79ff.), Bonjour (1985, 179ff.), Grundmann (2003, 71f., 96ff.) und Nozick (1981, 198ff., 263f.).

4 So vor allem von Nagel (1989, bes. Kapitel 5 und 6) oder auch von Stroud (1984, 82). Williams (1993) zufolge ist es keineswegs der Fall, dass der Skeptizismus diese Art Realismus voraussetzt. Der Skeptizismus resultiere vielmehr aus der Festlegung auf den erkenntnistheoretischen Realismus, demzufolge Meinungen ihren epistemischen Status aus der objektiven, hierarchischen Struktur epistemologischer Prioritätsbeziehungen zwischen Propositionen beziehen, so dass bestimmte Meinungen als privilegiert gelten, vom Skeptiker dann aber attackiert werden. Williams zeigt dies auch an einer Analyse des Zusammenhanges von Wahrheit und Rechtfertigung. Vgl. Williams (1996, 67f., 225ff.).

kann, was wir für wahr halten. Man könnte daher die intuitive Überzeugungskraft skeptischer Hypothesen als Indiz dafür werten, dass der Skeptizismus selbst ein natürliches, intuitives Problem darstellt.

Die Frage, ob der Skeptizismus ein intuitives Problem darstellt, beherrscht die gegenwärtige Debatte um den Skeptizismus wie kaum ein anderes Thema. In der Tat ist die Beantwortung dieser Frage von grundlegender Bedeutung für die Rolle, die wir dem Skeptizismus für das Projekt der Rechtfertigung von Wissen zuzubilligen bereit sind. Zurecht hat Michael Williams auf den schon von Hume diagnostizierten Konflikt zwischen Alltagsüberzeugungen und der philosophischen Reflexion auf diese Überzeugungen aufmerksam gemacht. Gehen wir im Alltag ganz unbefangen von der Wahrheit unserer Überzeugungen aus, so zeigt uns die philosophische Reflexion, dass wir dazu eigentlich nicht berechtigt sind. Denn durch die Analyse unserer Meinungen wird unmittelbar deutlich, dass wir in Wirklichkeit gar nichts wissen (können). Der Skeptizismus folgt daher direkt aus der philosophischen Reflexion auf unsere Alltagsüberzeugungen und stellt uns die Unversöhnlichkeit zwischen *common sense* und Philosophie nur allzu klar vor Augen. Der Skeptizismus müsse darum als ein intuitives Problem begriffen werden, als ein Problem, das wir unmittelbar verstehen können, ohne begriffliche oder theoretische Voraussetzungen zu machen. Der Skeptizismus zählt, wenn man so will, zur *conditio humana*, und darum ist er für uns unüberwindbar.⁵

Wer den Skeptizismus als intuitives Problem anerkennt, nimmt unweigerlich die Unversöhnlichkeit zwischen Alltagsmeinungen und Philosophie in Kauf. In der gegenwärtigen Debatte um den Skeptizismus wird diese Konsequenz von Philosophen wie Thomas Nagel und Barry Stroud auch ausdrücklich akzeptiert.⁶ Sie führt dazu, dass wir unsere fundamentalen *common sense*-Überzeugungen als solche nur hinnehmen können, denn ob sie wahr sind, können wir ohnehin nicht wirklich wissen. Den Skeptizismus als ein intuitives Problem zu verstehen, hat damit zur Folge, die Gesamtheit unserer Meinungen unter einen skeptischen Vorbehalt zu stellen. Manchem Skeptiker geht diese Schlussfolgerung allerdings zu weit. Robert J. Fogelin hat daher den Vorschlag gemacht, skeptische Konsequenzen zwar als unvermeidbare Schlussfolgerungen aus der philosophischen Analyse von Wissen und Rechtfertigung aufzufassen, den Skeptizismus jedoch nicht als ein intuitives Problem zu behandeln. Den pyrrhonischen Skeptizismus hält er dabei für die einzig durchführbare Form des skeptischen Zweifels, eines Zweifels, dessen Radikalität auf der einen Seite unüberbietbar ist, ohne auf der anderen Seite zu einer umfassenden skeptischen Infragestellung auch unserer Alltagsüberzeugungen zu führen.⁷

5 Vgl. Williams (1996, xiiff.).

6 Vgl. Nagel (1989), Stroud (1984). Siehe die Kritik von Huemer (2001, 31ff.).

7 Vgl. Fogelin (1994).

Fogelins Thesen haben in der jüngeren Vergangenheit ganz wesentlich zu einer systematischen Aufwertung des antiken Pyrrhonismus beigetragen und sogar dazu geführt, dass der Cartesische Skeptizismus, der den Zweifel mittels skeptischer Hypothesen auch gegen Alltagsüberzeugungen richtet, nicht mehr als das alleinige, vorherrschende Paradigma des radikalen Skeptizismus diskutiert wird. Daran wird zugleich ein nicht zu übersehender Unterschied zwischen dem antiken und dem modernen Skeptizismus deutlich. Während der moderne Skeptizismus, zumindest in seiner Cartesischen Variante, mit skeptischen Hypothesen operiert, leistet der antike (pyrrhonische) Skeptizismus auf sie Verzicht. Dagegen spielen skeptische Hypothesen in den mittelalterlichen Debatten offensichtlich eine wichtige systematische Rolle.⁸ Dies hat vor allem dazu geführt, dass die praktische Bedeutung des skeptischen Zweifels, wie sie die pyrrhonische Idee der Skepsis als Lebensform repräsentiert, im modernen und augenscheinlich auch im mittelalterlichen Skeptizismus kaum weitere Beachtung fand. Für die Neuzeit hat daran auch die einflussreiche Veröffentlichung der lateinischen Übersetzung von Sextus Empiricus' *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* im Jahre 1562 durch Henri Estienne offenbar nicht sehr viel ändern können.⁹ Insofern kann es nicht überraschen, dass die Rückbesinnung auf den antiken Pyrrhonismus in Teilen der gegenwärtigen Skeptizismus-Debatte mit einer Abkehr von der Auffassung einhergeht, der Skeptizismus sei ein intuitives Problem.

In der Renaissance des Skeptizismus-Problems sowie insbesondere in der Wiedergewinnung der systematischen Bedeutung des antiken Pyrrhonismus besteht die unüberschbare Gemeinsamkeit zwischen der philosophischen Debatte der Gegenwart und derjenigen um 1800. Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert avanciert der Skeptizismus zu einem in seinen historischen und systematischen Dimensionen breit debattierten Thema. In schneller Folge erscheinen, um nur einige Beispiele zu nennen, Werke wie F. H. Jacobis *David Hume über den Glauben* (1787), G. E. Schulzes *Aenesidemus* (1792) sowie seine *Kritik der theoretischen Philosophie* (1801), C. F. Stäudlins *Geschichte und Geist des Skeptizismus* (1794) und auch Hegels Abhandlung *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (1802).¹⁰ Charakteristisch für die Skeptizismus-Debatte um 1800 ist dabei ein vergleichsweise geringes Interesse am Cartesischen Skeptizismus. Sehr viel ausgeprägter dagegen ist das Interesse am antiken, vor allem pyrrhonischen

8 Vgl. Perler (2006, 117ff.).

9 Vgl. Popkin (1979, bes. S. 18ff.) sowie Popkin (2003). Popkins These, in der frühen Neuzeit werde der Skeptizismus vor allem durch den neuentdeckten Pyrrhonismus wiederbelebt, wird von Perler (2004) zurecht als zu einseitig in Frage gestellt. Perler (2006, 15ff., 407ff.) weist zudem auf eine lateinische Übersetzung des *Grundriß* aus dem 13. Jh. hin, was aber nicht als Indiz für eine mittelalterliche Auseinandersetzung mit dem antiken Pyrrhonismus gewertet werden könne. Das Ausbleiben dieser Auseinandersetzung sei auch der Grund dafür, dass die mittelalterliche Debatte kein Interesse an der praktischen Dimension des Skeptizismus ausgebildet habe und daher der analytischen Diskussion unserer Tage näher stehe als der antiken.

10 Einen Einblick in die Debatte verschaffen die Beiträge in Vieweg/Bowman (2003) sowie Zander/Popkin (1998). Vgl. auch Franks (2005).

Skeptizismus, so dass zum Beispiel Schulze sein erstes großes Skeptizismus-Buch anonym unter dem Namen des antiken Pyrrhoneers *Aenesidemus* (1. Jh. v. Chr.) publiziert.

Die größere Beachtung der antiken pyrrhonischen Skepsis bringt es dabei mit sich, dass die Problematik skeptischer Hypothesen, wie sie für den Cartesischen Skeptizismus konstitutiv sind, in der Debatte um 1800 in den Hintergrund tritt oder sogar völlig verschwindet. Das gilt in besonderem Maße für Hegels Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus. Hegel ist einer der besten Kenner der Geschichte sowohl des antiken als auch des modernen Skeptizismus.¹¹ Für Hegel repräsentiert nicht etwa der Cartesische oder der Humesche, sondern der antike pyrrhonische Skeptizismus die radikalste Form des Skeptizismus. Nicht nur darin stimmt er mit einem der Protagonisten der gegenwärtigen Skeptizismus-Debatte, Fogelin, überein. Hegel ist darüber hinaus der Auffassung, dass der Skeptizismus kein intuitives Problem darstellt. Denn hätte Hume Recht und die skeptische Bedrohung würde sich rein intuitiv einstellen, so wäre es nicht möglich, unsere Alltagsüberzeugungen jemals mit dem Skeptizismus zu versöhnen, das heißt an diesen Überzeugungen im Angesicht des Skeptizismus festzuhalten. In diesem Fall würde die skeptische Intuition uns nämlich nicht einmal gestatten, von unseren fundamentalsten alltäglichen, geschweige denn von unseren philosophischen Überzeugungen Wissen zu besitzen. Ähnlich wie Williams vertritt Hegel die Ansicht, dass es dabei keine philosophische Option ist, die Rationalität der skeptischen Position einfach zu bestreiten, also zu unterstellen, der Skeptiker könne weder sich selbst verstehen, noch könne er von anderen verstanden werden, um ihn wie einen Kranken mit Hilfe geeigneter therapeutischer Maßnahmen von seinen skeptischen Intuitionen zu kurieren versuchen.¹² Nach Hegel lässt sich das Anliegen des Skeptikers durchaus verstehen. Anders aber als Williams' Diagnose, die den Skeptizismus durch den Nachweis verfehlter epistemologischer Annahmen zu eliminieren beabsichtigt, zielt die Hegelsche Diagnose darauf ab, den Skeptizismus als ein integratives Element unseres epistemischen Selbstverständnisses darzustellen. Durch das integrative Verständnis wird es so möglich, den Skeptizismus auf den Begriff zu bringen, das heißt zu begreifen, dass der skeptische Zweifel konstitutiver Bestandteil des Wissensbegriffs ist und nur auf diese Weise einer rationalen Kontrolle unterworfen werden kann.

§ 3 These, Methode und Aufbau der Untersuchung

In dieser Untersuchung wird für die These argumentiert, dass wir nur dann über einen Begriff des Skeptizismus verfügen, wenn wir den skeptischen Zweifel

11 Ohne die herausragende Bedeutung Humes für die systematische Durchdringung des Skeptizismus-Problems schmälern zu wollen, kann ich daher dem Urteil Williams' (1996, 2), „[n]o philosopher of the modern period has thought more deeply about scepticism than Hume“, nicht zustimmen.

12 Vgl. Williams (1996, xvif.).

als integrativen Bestandteil von Wissen verstehen. Diese These impliziert zum einen, dass der Skeptizismus nicht als intuitives Problem zu begreifen ist, zum anderen dass er eine sinnvolle philosophische Position darstellt, aber nicht direkt widerlegt werden kann. Damit werden dem Skeptizismus gewissermaßen Konzessionen gemacht, allerdings nicht um seine Behauptung zu bestätigen, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind. Vielmehr geht es um den Nachweis, dass der skeptische Zweifel konstitutives Element und insofern integrativer Bestandteil menschlicher Rationalität ist, Wissen aber gleichwohl möglich ist.

Was diese These im Einzelnen besagt und wie man für sie argumentieren kann, wird in dieser Untersuchung auf der Folie der Konfrontation Hegels mit dem Skeptizismus gezeigt. Die Auseinandersetzung mit einer philosophischen Position sollte immer von der argumentativ stärksten Form dieser Position ausgehen. Im Fall des Skeptizismus ist dies, wie im Verlauf der folgenden Erörterungen noch deutlich werden wird, der antike pyrrhonische Skeptizismus. An ihm lassen sich These und Argumente des Skeptizismus mustergültig analysieren. Im pyrrhonischen Skeptizismus erblickt auch Hegel das Paradigma des Skeptizismus. Die Konfrontation der Form des praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer mit dem exklusiven, unüberbietbaren Anspruch Hegels auf eine vollständige rationale Durchdringung der Wirklichkeit ermöglicht grundsätzliche, systematische Einsichten in das Problem des Skeptizismus einerseits sowie seiner Kritik andererseits. Dabei geht es mir ausdrücklich weder darum, die Unüberwindbarkeit des Skeptizismus nachzuweisen, noch darum neue Argumente zu seiner direkten Widerlegung zu entwickeln. Auch beabsichtige ich nicht, die Überlegenheit der Hegelschen Diagnose des Skeptizismus zu beweisen. Anhand der Auseinandersetzung Hegels mit dem Skeptizismus soll in dieser Untersuchung vielmehr eine neue, meines Wissens bisher nicht diskutierte Perspektive für den integrativen Umgang mit dem Skeptizismus eröffnet werden.¹³

Methodisch soll dieses Ziel durch die Analyse des Begriffs des Skeptizismus erreicht werden. Da der Begriff des Skeptizismus durch die These repräsentiert wird, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, hat diese Analyse im wesentlichen durch die Rekonstruktion der sie stützenden Argumente zu erfolgen. Unter Begriffsanalyse verstehe ich in diesem Zusammenhang also zumindest nicht im engeren Sinne die seit Quines *Two Dogmas of Empiricism* (1951) unter Beschuss geratene Methode der Bedeutungsanalyse, da sie im we-

13 Dem Thema ‚Hegel und der Skeptizismus‘ hat sich bisher ausschließlich die Hegel-Forschung gewidmet. Insbesondere in den vergangenen zwei Jahrzehnten sind zum Teil sehr verdienstvolle, umfassende Studien zu diesem Thema vorgelegt worden. Vgl. Röttges (1987), Forster (1989), Vieweg (1999), Hofweber (2006) sowie die Beiträge in Fulda/Horstmann (1996) und Bowman/Vieweg (2006). Die systematischen Perspektiven der Hegelschen Skeptizismus-Kritik kommen in den meisten Untersuchungen allerdings, von wenigen Ausnahmen wie Forster (1989) abgesehen, nur selten zu Sprache. Dies ist eigentlich bedauerlich, da, wie zu zeigen sein wird, Hegels Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus durchaus fruchtbar in die gegenwärtige Debatte eingebracht werden kann.

sentlichen Fragen der Anwendung von Begriffen behandelt.¹⁴ Zwar geht es auch in dieser Untersuchung um eine Analyse der Bedeutung des Begriffs ‚Skeptizismus‘, aber nicht im Sinne seiner Anwendbarkeit, sondern im Hinblick auf ein angemessenes Verständnis seiner These und seiner Argumente sowie ihrer Prüfung. Im Hintergrund steht hier ebenfalls nicht die terminologische Bedeutung von „Begriff“ der Hegelschen Begriffslogik (*Enz*, §§ 160ff.).

Auch wenn von semantischen Aspekten nicht gänzlich abgesehen werden kann, wird der Begriff des Skeptizismus in dieser Studie methodisch anhand der Unterscheidung von Formen des Skeptizismus und den ihnen koordinierten Argumenten analysiert. Eine Form des Skeptizismus zeichnet sich aus durch die Art der von ihr implementierten skeptischen Argumente und deren Voraussetzungen sowie durch die Gegenstände, gegen die sich der skeptische Zweifel richtet. Die Analyse beginnt mit der Präsentation der Form des praktischen Skeptizismus in Gestalt des pyrrhonischen Skeptizismus. Dieser Skeptizismus bezieht sein Potential aus dem praktischen Verständnis des skeptischen Zweifels an der Objektivität von Wahrnehmungsmeinungen einerseits sowie der Rechtfertigung von Meinungen überhaupt andererseits. Der Ausgang vom praktischen Skeptizismus ist methodisch erforderlich, weil es sich beim pyrrhonischen um die argumentativ stärkste Form des Skeptizismus handelt, dessen Argumente daher zunächst umfassend geklärt werden müssen (Kapitel I). Der Darstellung des praktischen Skeptizismus schließt sich seine Kritik an. Hegel hat die Form des praktischen Skeptizismus systematisch vollständig durchdrungen. An seiner Kritik des praktischen Skeptizismus lässt sich die Strategie des integrativen Antiskeptizismus herausarbeiten, die dem phänomenalistischen Zweifel an Wahrnehmungsmeinungen sowie dem theoretischen Zweifel an Meinungen überhaupt Konzessionen zu machen bereit ist, aber meint, den Zweifel an Vernunftkenntnis im Rahmen eines philosophischen Skeptizismus kontrollieren zu können (Kapitel II). Den Erfolg dieser Strategie kann Hegel im *Skeptizismus-Aufsatz* allerdings nur auf der Grundlage ungeklärter metaphysischer Prämissen sicher. Darüber ist er sich in Jena schnell klar geworden. Wie die Analyse des erkenntnistheoretischen Skeptizismus zeigen wird, entwickelt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* mit dem prozessualen, „sich vollbringenden“ Skeptizismus eine Form des Skeptizismus, dessen Zweifel methodisch-konstruktiv zur Rechtfertigung epistemischer Ansprüche eingesetzt wird. Diese Form des rein erkenntnistheoretischen Skeptizismus setzt dem Anspruch nach keine metaphysischen Prämissen voraus und soll durch einen skeptischen Prüfprozess die Rechtfertigung von Wissen ermöglichen. Auch hier ist es Hegels Strategie, den skeptischen Zweifel nicht zu desavouieren, sondern ihn in die eigene Theorie zu integrieren und konstruktiv zum Zweck der Begründung von Wissen zum Einsatz zu bringen. Das Grundproblem des erkenntnistheoretischen Skeptizismus, die pyrrhonische Aporie des Kriteriums, lässt sich auf diesem Wege allerdings

14 Vgl. Grundmann (2003, 41ff.).

nicht lösen (Kapitel III). Obwohl die Methode des prozessualen Skeptizismus insgesamt scheitert, sind Hegels Argumente gegen die Partikularformen des Außenweltskeptizismus (Kapitel IV), des dogmatischen Skeptizismus (Kapitel V) sowie des moralischen Skeptizismus (Kapitel VI) durchaus erfolgreich. Dabei hält er jeweils an seiner Strategie des integrativen Antiskeptizismus fest. Anhand der Formen des internen und externen Skeptizismus wird schließlich gezeigt, mit welchen Argumenten Hegel hoffte, die aufgewiesenen Probleme in seiner Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus zu lösen, um der Strategie der Integration des skeptischen Zweifels in den Wissensbegriff und seiner rationalen Kontrolle letztendlich zum Erfolg zu verhelfen (Kapitel VII). Im Schlussteil soll die systematische Bedeutung dieser Strategie abschließend bewertet werden.

Zitierweise und Abkürzungen

Texte und Werke klassischer Autoren werden nach Kurztiteln, bei häufiger Nennung nach Abkürzungen zitiert. Die Schreibweise wurde zum Teil modernisiert. Folgende Abkürzungen werden verwendet:

- | | | |
|--------------------|---|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>AT</i> | = | <i>Oeuvres de Descartes</i> . Hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery. |
| <i>Diff</i> | = | Hegel: <i>Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie</i> |
| <i>DL</i> | = | Diogenes Laertius: <i>Leben und Meinungen berühmter Philosophen</i> . |
| <i>Enz</i> | = | Hegel: <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften</i> (mit Angabe des §, Z = Zusatz). |
| <i>GA</i> | = | Fichte, <i>Gesamtausgabe</i> der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. |
| <i>GdPh</i> | = | Hegel: <i>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie</i> . |
| <i>GuW</i> | = | Hegel: <i>Glauben und Wissen</i> . |
| <i>GW</i> | = | Hegel, <i>Gesammelte Werke</i> . Hrsg. im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. |
| <i>JenSyst I</i> | = | Hegel, <i>Jenaer Systementwürfe I</i> . |
| <i>JenSyst III</i> | = | Hegel, <i>Jenaer Systementwürfe III</i> . |
| <i>KdthPh</i> | = | Schulze: <i>Kritik der theoretischen Philosophie</i> . |
| <i>Krug-Rez</i> | = | Hegel: <i>Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehmen – Dargestellt an den Werken des Herrn Krug's</i> . |
| <i>KrV</i> | = | Kant: <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (A = erste Auflage 1781, B = zweite Auflage 1787). |
| <i>M</i> | = | Sextus Empiricus: <i>Gegen die Dogmatiker. Adversus mathematicos libri 7-11</i> (mit Angabe des Buches und des Abschnitts). |

- PH* = Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* (mit Angabe des Buches und des Abschnitts; Originalzitate nach der griech.-engl. Ausgabe von R. B. Bury).
- PhdGesch* = Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.
- PhG* = Hegel: *Phänomenologie des Geistes*.
- PhilKritik* = Hegel: *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt*.
- PU* = Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*.
- Rph* = Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.
- SkepA* = Hegel: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*.
- TheolJug* = *Hegels theologische Jugendschriften*.
- TWA* = Hegel, *Theorie-Werk-Ausgabe*.
- WdL I* = Hegel: *Wissenschaft der Logik I*.
- WdL II* = Hegel: *Wissenschaft der Logik II*.

I. Kapitel

Praktischer Skeptizismus

§ 4 Der antike pyrrhonische Skeptizismus

In seiner Studie *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification* (1994) stellt Robert J. Fogelin den Versuch an, den Einsichten der antiken pyrrhonischen Skepsis auf der Grundlage der gegenwärtigen Erkenntnistheorie zu ihrem Recht zu verhelfen. Die antike pyrrhonische Skepsis, so lautet das Ergebnis der Studie, antizipiert die heute noch debattierten Probleme epistemischer Rechtfertigung und für diese Probleme gebe es keine Lösung. Fogelin bekennt sich damit, allerdings nicht ohne subtile Argumente, offenherzig zum Skeptizismus und plädiert gewissermaßen für eine Rückbesinnung auf den Geist der antiken pyrrhonischen Skepsis.¹

Dieses Bekenntnis zum Skeptizismus ist der Grund dafür, warum Fogelins Buch wie kaum ein anderes in der jüngeren Vergangenheit die Debatte um den Skeptizismus beeinflusst, ja sogar geprägt hat. Vielen gelten Fogelins Thesen als skeptische Offenbarung, anderen als Provokation und Rückschritt. Wieder andere haben das Buch zum Anlass genommen, auf den eigentümlichen Charakter der pyrrhonischen Skepsis zu reflektieren und zu fragen, ob Fogelins moderne erkenntnistheoretische Adaption und Berufung auf das Projekt der pyrrhonischen Skepsis überhaupt legitim sei.² Im Hintergrund steht dabei die weit verbreitete Auffassung, dass der antike Skeptizismus keine im engeren Sinne erkenntnistheoretischen Interessen verfolgt hat. Als Beleg für die Andersartigkeit skeptischen Denkens in der Antike wird insbesondere die Ignoranz gegenüber dem Problems des Außenweltskeptizismus gewertet.³ Diese Auffassung ist in dieser Form sicher nicht zutreffend. Wie sich im Folgenden zeigen wird, haben die Pyrrhoneer auch diesbezüglich zentrale Argumente vorweggenommen. Der Unterschied zwischen antikem und modernem Skeptizismus scheint daher nicht derart fundamental zu sein wie oft behauptet wird. Auf der anderen Seite können bestehende Unterschiede zwischen dem antiken und modernen Skeptizismus allerdings auch nicht geleugnet werden. Gerade am antiken Pyrrhonismus, der systematisch bedeutendsten Form des antiken Skeptizismus, lassen sich grundlegende Dif-

1 Vgl. Fogelin (1994, 203).

2 Zur Auseinandersetzung mit Fogelins Buch siehe die Beiträge in Sinnott-Armstrong (2004).

3 So etwa Williams (1996, 1 f.).

ferenzen zum modernen Skeptizismus festmachen. Auch darauf ist des öfteren aufmerksam gemacht worden. Fogelin verfehle, so lautet daher eine Kritik, die ursprünglichen Intentionen der pyrrhonischen Skepsis, da er sie auf ein rein erkenntnistheoretisches Anliegen reduziere, an ihrer doch eigentlich praktischen Ausrichtung aber mehr oder weniger vorbeigehe und sie sogar ausblende.⁴

An dieser Stelle droht die Gefahr einer einseitigen Interpretation der pyrrhonische Skepsis, nämlich sie entweder rein erkenntnistheoretisch zu verstehen, oder sie als ein praktisches Unternehmen ohne erkenntnistheoretische Ambitionen zu deuten. In diesem Kapitel wird dafür argumentiert, dass der pyrrhonische als praktischer Skeptizismus zu klassifizieren ist, wobei die erkenntnistheoretische Dimension als mitkonstitutiver Bestandteil der pyrrhonischen Skepsis zu begreifen ist.⁵ Was bedeutet in diesem Sinne ‚praktischer Skeptizismus‘? Der praktische Skeptizismus ist eine Form des Skeptizismus, deren Zweifel sowohl Wissen als auch Handeln zum Gegenstand hat. Er ist nicht bestrebt, den Skeptiker sich seines Zweifels möglichst sicher sein zu lassen, sondern verfolgt das Ziel, ihn in der praktischen Ausübung seiner Skepsis zur Seelenruhe zu führen, die von jeglicher skeptischen Irritation befreit. Mit subtilen Argumenten zeigt er, wieso sich der Skeptiker des Erwerbs von Wissen, wenn auch nicht von Alltagsmeinungen enthält, sich zugleich aber nicht von der Teilnahme am praktischen Leben ausgeschlossen sehen muss.

Der antike Pyrrhonismus kann aus sowohl systematischer wie historischer Perspektive als die signifikanteste Erscheinungsgestalt der Form des praktischen Skeptizismus gelten. Besondere systematische Bedeutung kommt ihm zu, weil auf der einen Seite die Radikalität seines Zweifelns kaum zu überbieten sein dürfte, er auf der anderen Seite aber die Durchführbarkeit seines Skeptizismus und einher gehender praktischer Konsequenzen durch wohlüberlegte Argumentationen zu gewährleisten bestrebt ist. Mit einer subtilen Kombination aus Skepsis und positivem Selbstverständnis baut der antike Pyrrhonismus so ein von seinen Kritikern nur schwer zu überwindendes skeptisches Bollwerk auf. Ferner liegt die große philosophiegeschichtliche Bedeutung des antiken Pyrrhonismus begründet in seiner über zweitausendjährigen, produktiven Rezeption, die ihn bis in die Gegenwart hinein hat lebendig bleiben lassen. Sein Begründer, Pyrrhon von Elis, genoss dabei offenbar schon zu Lebzeiten einen legendären Ruf. Wie Diogenes Laertius berichtet, muss Pyrrhon durch seinen Skeptizismus nicht nur im theoretischen Diskurs, sondern mehr noch durch seine skeptische Praxis beeindruckt haben. So soll er seinen Zweifel an allem, was ihm im Leben vorkam, so weit getrieben haben, dass er im Alltagsleben auftretende Hindernisse wie ihm „begegnende Wagen“, „Abhänge“ oder „Hunde“ schlicht ignorierte. Allein

4 Vgl. Striker (2004, 21–23).

5 Die Bezeichnung „pyrrhonische Skepsis“ bezieht sich dabei auf den historischen antiken Pyrrhonismus, die Bezeichnung „pyrrhonischer Skeptizismus“ in einem weiteren Sinne auf die von den Pyrrhoneern entwickelte Theorie.

seinen Schülern, die ihn vor herannahenden Gefahren schützten, hätte er sein hohes Alter zu verdanken.⁶

Ob Diogenes' Schilderung des Lebens Pyrrhons wahrheitsgemäß ist, dürfte zumindest fraglich sein, zumal die Hauptquelle des antiken Pyrrhonismus, das Werk des Sextus Empiricus, weniger drastische Bilder der pyrrhonischen Praxis zeichnet. Sextus präsentiert den pyrrhonischen Skeptizismus nicht als Lehre, deren Anhänger sich selbstzerstörerisch lebensbedrohlichen Gefahren aussetzen, sondern als einen vielschichtig angelegten Komplex subtiler Argumentationen, die sich gegen jegliche Art (dogmatischer) Wissensansprüche richten; dabei stellt Sextus, indem er sich selbst als Pyrrhoneer zu erkennen gibt, vieldeutig heraus, dass der pyrrhonische Skeptiker selbst nichts *behauptet* und auch keine *Meinungen* (*dogmata*) vertritt, sondern die *ataraxia* anstrebt.

Im Folgenden sollen diese Argumentationen des praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer erörtert werden. Dass die Darlegungen zum antiken Pyrrhonismus in dieser Abhandlung einen größeren Raum einnehmen werden, erklärt sich aus zwei Gründen: Zum einen werden sich die Herausforderungen des pyrrhonischen Skeptizismus für den weiteren Gedankengang der Untersuchung als systematisch grundlegend erweisen, nämlich insofern der Pyrrhonismus eine argumentativ starke Form des Skeptizismus darstellt, deren Bewertung bereits grundsätzliche Überlegungen zum Skeptizismus erforderlich macht; zum anderen ist der antike Pyrrhonismus für Hegels facettenreiche Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus insgesamt von eminenter Bedeutung. Um diese Auseinandersetzung überhaupt bewerten zu können, ist der Pyrrhonismus daher eingehend zu betrachten.

Vorbereitend auf die Detailanalyse der pyrrhonischen Argumentationen ist es allerdings sinnvoll, in einem Vorblick zunächst das begriffliche Grundgerüst des pyrrhonischen Skeptizismus und damit auch das weitere Vorgehen kurz zu skizzieren. Nach Sextus' Darlegungen ist es das Ziel des pyrrhonischen Skeptikers, die *ataraxia*, die Seelenruhe, und damit Glückseligkeit zu erreichen. Die *ataraxia* ist ein Zustand, den der Pyrrhoneer im Zuge eines Disputs über (beliebige) epistemische Ansprüche erlangt, und zwar indem er – sinnliche – Erscheinungen und Argumente einander so entgegensetzt, dass es zur *isosthenia* oder Gleichwertigkeit in der Entgegensetzung kommt, um in der *epoché* schließlich Zurückhaltung zu üben. Der *epoché* oder Urteilsenthaltung folge dann die *ataraxia*, die den skeptischen Widerstreit beendet. Die Durchführung pyrrhonischer Skepsis hebt also an bei der *Entgegensetzung* und erreicht via *isosthenia* und *epoché* das Ziel der *ataraxia*. Ihre allgemeine Struktur stellt sich also wie folgt dar: Entgegensetzung (*diaphonia*) der Argumente/Sachen → Gleichwertigkeit (*isosthenia*) der Argumente bzw. Sachen → Zurückhaltung (*epoché*) → Seelenruhe (*ataraxia*).

6 Vgl. DL IX.62–64.

Zwei wesentliche Kennzeichen des antiken Pyrrhonismus treten an dieser Vorgehensweise unmittelbar hervor: Erstens setzt sich der pyrrhonische Skeptizismus mit der *ataraxia* ein praktisches Ziel bzw. er erreicht ein solches, nämlich die Beendigung der skeptischen Beunruhigung seines Lebens. Zweitens liegt seinem skeptischen Unternehmen mit der Abfolge von vier Schritten eine organisierte Struktur zugrunde, das heißt der Pyrrhoneer verwendet reflektierte Argumentationen.

Aus dieser inneren Organisation ergibt sich ein weiteres Charakteristikum pyrrhonischer Skepsis, nämlich die Anwendung von sogenannten Tropen oder ‚Wendungen‘, die der Pyrrhoneer als argumentative Hilfsmittel zur Herstellung der *isosthenia* einführt. Denn schließlich muss er erklären, wie überhaupt die Gleichwertigkeit in der Entgegensetzung von Erscheinungen und Argumenten zu bewerkstelligen ist, um sich sodann in der *epoché* des Urteils enthalten und den Zustand der *ataraxia* erlangen zu können. In der Geschichte des antiken Pyrrhonismus sind verschiedene Gruppen von Tropen verwendet worden. Am bekanntesten sind die zehn Tropen des Aenesidemus und die fünf Tropen des Agrippa, unter ihnen insbesondere der Tropus der Relativität, mit dem der pyrrhonische Skeptiker aufzeigen will, etwa dass epistemischen Ansprüchen nie objektive, sondern immer nur relative Gültigkeit, vor allem in Bezug auf ein urteilendes Subjekt, zukomme. Das pyrrhonische System der Tropen, das in den Einzelheiten zum Teil triviale, zum Teil aber auch scharfsinnige Argumente gegen Wissen entwickelt, ist daher vor dem Hintergrund der allgemeinen Struktur des pyrrhonischen Zweifels im Einzelnen zu untersuchen.

Es ist demnach das besondere Kennzeichen des antiken Pyrrhonismus, erstens die Skepsis praktisch auszurichten, zweitens in der Durchführung des Zweifels strukturiert vorzugehen und drittens Tropen als argumentative Hilfsmittel zu verwenden. Wie sich zeigen wird, bergen diese Bestimmungen bereits eine Fülle systematischer Schwierigkeiten, gegen die sich der Pyrrhoneer allerdings mittels einer subtilen Selbstcharakterisierung zu wappnen sucht. Diese Selbstcharakterisierung profiliert den antiken Pyrrhonismus gegenüber anderen Formen des Skeptizismus und macht in gewisser Weise seinen besonderen philosophischen Reiz aus. Und zwar legt der Pyrrhoneer nach den Darstellungen des Sextus größten Wert darauf, dass er nicht *dogmatisiert*, das heißt keine positiven Lehren bzw. Meinungen annimmt oder vertritt. Diese Problematik werde ich das Dogmaproblem nennen. Im Anschluss an eine allgemeine Beschreibung des Problems unterscheide ich drei Argumente, mit denen der Pyrrhoneer dem Vorwurf, entgegen eigenen Versicherungen Dogmata zu vertreten, entgegenwirken will. Zentral ist zunächst das *Phänomenalismus*-Argument, demgemäß der Pyrrhoneer nur Erscheinungen zustimmt, sich hinsichtlich des ‚Verborgenen‘ aber des Urteils enthält. Das pyrrhonische *Phänomenalismus*-Argument verweist auf eine ganze Reihe skeptischer Grundsatzfragen, etwa ob Erscheinungen *gewusst* werden, ob sie sich leugnen lassen, ob sie Kriterium des Wissens sein können und ähnliches. Ferner versucht der pyrrhonische Skeptiker mit dem Argument

der *aphasia* zu verdeutlichen, dass er mit der Darlegung seiner Argumente im engeren Sinne nichts behauptet. Und zwar verwendet er die sogenannten Schlagworte wie „Nicht eher dieses als jenes“, um nicht auf bestimmte epistemische Ansprüche festgelegt werden zu können. Gegen den *apraxia*-Vorwurf, den Vorwurf der Handlungsunfähigkeit, führt der Pyrrhoneer schließlich das Argument der skeptischen *agogé* an. Demnach lebt der Skeptiker nicht nach objektiven Handlungsnormen, sondern gemäß der Tradition und dem ihm im Leben zufällig Begegnenden.

Der folgenden Analyse des praktischen Skeptizismus liegt die These zugrunde, dass der Pyrrhoneer seine Auffassungen widerspruchsfrei vertreten kann, er also nicht aus logischen Gründen scheitert. Das heißt aber nicht, dass es keine Argumente gegen seine Konzeption gibt. Denn vor allem die politischen und sozialen Konsequenzen des pyrrhonischen Skeptizismus dürften wenig wünschenswert sein. Zunächst sollen aber argumentative Struktur und Grundbegriffe der pyrrhonischen Skepsis im Einzelnen vorgestellt werden. Diese Struktur wird dann im weiteren anhand der Argumentationsanalyse des pyrrhonischen Skeptizismus inhaltlich ausgefüllt.

§ 5 Die Struktur des praktischen Zweifels

Der Pyrrhoneer verfolgt nicht das Ziel, mit rein negativ bleibenden Argumenten jeglichen Anspruch auf Wissen zu destruieren. Er beschränkt sich vielmehr darauf, gleichermaßen die Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit epistemischer Ansprüche aufzuzeigen. Unter einem epistemischen Anspruch versteht der pyrrhonische Skeptiker im wesentlichen behauptende Meinungen oder *dogmata*, die über den phänomenalen Erlebnischarakter von Vorstellungen hinausgehen.⁷ Mit der Ausrichtung auf die *ataraxia* zeigt sich dabei letztlich sogar, dass der Pyrrhonismus als praktischer zugleich ein therapeutischer Skeptizismus ist, der im übertragenen Sinne Wissensansprüche als ‚Krankheit des Geistes‘ diagnostiziert, von denen er den Dogmatiker, wie es zum Abschluss des *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* heißt, durch „kräftige Heilmittel“ oder „verschieden starke Argumente“ zu befreien versucht (*PH* III.280 f). Dieses therapeutische Anliegen setzt bei den Pyrrhoneern eine klare Konzeption der Vorgehensweise voraus, den Dogmatiker in seinen Überzeugungen zu erschüttern.

Sextus beginnt seine Darlegungen im *Grundriß* daher mit der ganz grundsätzlichen Differenzierung zwischen drei philosophischen Schulen, der dogmatischen, akademischen und skeptischen. Die dogmatische Schule behauptet, bei der Suche nach Erkenntnis das Wahre gefunden zu haben. Die Akademiker hingegen lehren, das Wahre sei überhaupt unerkennbar. Schließlich teilen die Skeptiker, also die Pyrrhoneer, mit, noch auf der Suche zu sein (*PH* I.1–4). Die-

7 Im Einzelnen analysiert wird der pyrrhonische *dogma*-Begriff unten in § 10.

se ursprüngliche Einteilung gibt bereits zu erkennen, dass der Pyrrhoneer eine Mittelstellung einnimmt zwischen zwei logischen Möglichkeiten, der positiven und der negativen Antwort auf die Frage nach der Erkenntnis des Wahren. Die Position der unentschiedenen, fortdauernden Suche, die im übrigen weder der Auffassung des Dogmatikers noch der des Akademikers logisch widerspricht, charakterisiert die Durchführung der pyrrhonischen Skepsis damit vorerst als un abgeschlossenen Erkenntnisfindungsprozess, als einen Prozess allerdings, der nicht als ein beliebiges „Suchen“ oder „Spähen“ (*PH* I.7), sondern argumentativ wohlgeordnet und strukturiert abläuft. In dieser Struktur lassen sich insgesamt vier aufeinander folgende Durchführungsstufen unterscheiden: (i) *diaphonia*, (ii) *isosthenia*, (iii) *epoché* und (iv) *ataraxia*.

(i) Argumentativer Ausgangspunkt im hierarchischen Aufbau der pyrrhonischen Skepsis ist die *diaphonia* oder Entgegensetzung. Ganz generell bestimmt Sextus die Skepsis als „Kunst“ oder „dynamis“ (*δύναμις*), „auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegensetzen“ (*PH* I.8). „Kunst“ bezeichnet hier nicht eine Technik, in der man sich durch einen Fachmann ausbilden lassen oder die man sich mittels einer ausgearbeiteten Methode aneignen könnte. Der Pyrrhoneer versteht unter skeptischer „dynamis“ ein sehr viel schlichteres nichttechnisches „Können“ als Fähigkeit, die Entgegensetzung von erscheinenden und gedachten Dingen zu bewerkstelligen.⁸ In dieser Bestimmung der Skepsis als „dynamis“ spiegelt sich die pyrrhonische Grundauffassung, keine systematisch ausgearbeitete ‚Lehre‘ oder Theorie zu vertreten, um sich nicht dem Vorwurf des Dogmatismus auszusetzen. Ist im Folgenden von der ‚Lehre‘ der Pyrrhoneer die Rede, so bezeichnet dieser Ausdruck daher auch keinen Theoriestatus oder ähnliches, sondern in einem lockeren Sinne die ‚Konzeption‘ der Pyrrhoneer. Im Zusammenhang der Erörterung des Dogmaproblems wird sich zeigen, dass hierin eine Grundschwierigkeit im Selbstverständnis des Pyrrhonismus liegt.

Die skeptische Dynamis der Entgegensetzung bezieht der Pyrrhoneer auf „erscheinende und gedachte Dinge“. Unter „erscheinende Dinge“ versteht Sextus nichts anderes als „Sinnesgegenstände“ (*τὰ αἰσθητά*); „gedachte Dinge“ (*τὰ νοητά*) expliziert er nicht näher, aus dem Kontext aber geht hervor, dass dieser Begriff rein geistige Inhalte bezeichnet, die nichts Sinnliches bedeuten. Wenn der pyrrhonische Skeptiker erscheinende und gedachte Dinge einander „auf alle mögliche Weise“ entgegensetzt, so soll dies heißen, dass er „entweder erscheinende Dinge erscheinenden oder gedachte gedachten oder diese wechselweise einander“ entgegensetzt (*PH* I.9).

Den argumentativen Einsatz der Entgegensetzung versteht die pyrrhonische Skepsis systematisch als Ausdrucksmittel des philosophischen Meinungskonflikts. Schließlich besteht die Tätigkeit des Philosophen auch nach Ansicht

8 Daher scheint mir Burys Übersetzung von *δύναμις* mit „ability“ besser zu passen als der etwas enge Begriff „Kunst“, den Hossenfelder in seiner Übersetzung wählt.

der Pyrrhoneer in der ergebnisorientierten Problemerkörterung, in deren Verlauf eine Pluralität von einander entgegengesetzten oder sich sogar widersprechenden Auffassungen oder Wahrnehmungen zutage tritt. Der philosophische Meinungskonflikt als Entgegensetzung von Erscheinungen bzw. Argumenten ist somit die faktische theoretische Ausgangsbasis der pyrrhonischen Skepsis – und als solche lässt sie sich durchaus begrifflich näher spezifizieren.

Sextus beschreibt die Entgegensetzung als Unverträglichkeit von Argumenten, die „nicht unbedingt Verneinung und Bejahung“ bedeutet (*PH* I.10). Sie soll offenbar nicht verstanden werden als Opposition nach der Art des logischen Widerspruchs, etwa als kontradiktorischer Gegensatz von Aussagen, sondern in erster Linie als eine inhaltliche Unverträglichkeit von Argumenten. Das heißt für den Pyrrhoneer hat der Konflikt divergierender Auffassungen nicht primär die Form ‚A und $\neg A$ ‘ mit der logischen Konsequenz, entweder ‚A‘ oder ‚ $\neg A$ ‘ gelten zu lassen. Ohnehin würde dies der pyrrhonischen *epoché* widersprechen. Die Entgegensetzung von Argumenten fasst der Pyrrhoneer sehr viel weniger technisch als Unvereinbarkeit bestimmter Ansichten, Wahrnehmungen oder Äußerungen, so wie sie sich ihm in der Wissenschaft oder im Alltagsleben präsentieren.⁹ Im Zusammenhang der Erörterung des Dogmaproblems wird dies an folgendem Beispiel ersichtlich: „Wenn ihm [sc. dem Pyrrhoneer] z. B. warm oder kalt ist, so würde er nicht sagen: ‚Ich glaube, mir ist nicht warm bzw. kalt.‘“ (*PH* I.14). Wie in diesem Fall operiert die skeptische Entgegensetzung nicht mit der vollständigen logischen Verneinung von Beobachtungen oder Feststellungen, sondern mit dem Aufweis ihrer inhaltlichen Gegensätzlichkeit. Im Grunde verstehen die Pyrrhoneer die bloße Verschiedenheit von etwas als allgemeines Signum potentiell konfligierender Argumente.

Der Konflikt von Argumenten setzt allerdings zweierlei voraus. Zum einen müssen die in einer Entgegensetzung auftretenden Meinungen in ihrem Eigenrecht jeweils zunächst erfasst und sodann als solche aufeinander bezogen werden, bevor sie überhaupt als unversöhnlich, unvereinbar oder unverträglich erkannt werden können. Will der Pyrrhoneer zum Beispiel die Entgegensetzung herstellen, dass „dasselbe Ruder im Wasser gebrochen“, hingegen „außerhalb des Wassers gerade“ erscheint (*PH* I.119), so kann er nicht anders, als diese beiden Wahrnehmungsurteile in seine Argumentation aufzunehmen, indem er sie zumindest vorläufig anerkennt und inhaltlich aufeinander bezieht. Ob er sich hier auf die Annahme einer bestimmten Meinung festlegen muss, lässt sich erst im Zuge der Analyse des Dogmaproblems entscheiden. Zum anderen macht die pyrrhonische Entgegensetzung von Meinungen letztlich nur Sinn im Hinblick auf die folgende Stufe der *isosthenia*, in der die Unvereinbarkeit von Argumenten allererst begrifflich spezifiziert wird. Mit dem Wissen um das jeweilige Eigen-

9 In *PH* I.202 schränkt Sextus die Bedeutung von „Argument“ in der Entgegensetzung allerdings ein auf einen rein dogmatischen Gebrauch, nämlich insofern es „über ein Verborgenes etwas beweist“, das heißt insofern ein epistemischer Anspruch hinsichtlich etwas nicht sinnlich Evidentem erhoben wird.

recht entgegengesetzter Meinungen stellt sich nämlich zwangsläufig auch ihre Gleichwertigkeit ein (*PH* I.25 ff.). Dies jedoch ist nur möglich, sofern die Entgegensetzung auch sinnvoll ist, das heißt sofern sich entgegengesetzte Meinungen überhaupt inhaltlich aufeinander beziehen lassen. Es ist diese Minimalbedingung der sinnvollen inhaltlichen Beziehung zwischen entgegengesetzten Argumenten, die auf der Ausgangsstufe der Skepsis erfüllt sein muss, will der Pyrrhoneer seinen Zweifel mit Erfolg in Gang setzen.

Zwar beruft sich Sextus – gegen den Heraklitismus – darauf, dass die Entgegensetzung oder der Widerspruch nur erscheine und insofern selbst keine Behauptung darstelle (*PH* I.210 ff.). Wie sich zeigt, zwingt ihn die erste Stufe der Durchführung der Skepsis aber zur Anerkennung zumindest einiger begrifflicher Voraussetzungen: Die in einer Entgegensetzung opponierten Argumente müssen vorläufig in ihrer Eigenständigkeit erfasst werden und sich sinnvoll aufeinander beziehen lassen. Erst dann kann auf der folgenden Durchführungsstufe der *isosthenia* überhaupt von ihrer Gleichwertigkeit gesprochen werden. Natürlich stellt sich hier die Frage, auf welchem Wege der Pyrrhoneer angesichts seiner Meinungslosigkeit die Entgegensetzung im Einzelfall zustande bringen kann. Schließlich verfügt er nach eigenen Angaben in einem spezifischen Sinne nicht über *dogmata* (*PH* I.13), die er zum Erweis der Gleichwertigkeit in der Meinungsopposition heranziehen könnte. Als argumentative Hilfsmittel hat sich der Pyrrhoneer sogenannte Tropen angeeignet, um die „Entgegensetzungen genauer hervortreten zu lassen“ (*PH* I.35). Welcher erkenntnistheoretische Status den Tropen dabei zukommt, wird bald zu sehen sein.¹⁰ Im Hinblick auf die prinzipielle Durchführbarkeit der pyrrhonischen Skepsis ist an dieser Stelle jedoch zunächst festzuhalten, dass die Entgegensetzung von Argumenten auf der ersten Stufe des Zweifels bereits die grundlegende argumentative Funktion hat, den Konflikt inhaltlich unvereinbarer Argumente zu statuieren.

(ii) Die zweite Durchführungsstufe der Skepsis bezeichnen die Pyrrhoneer als *isosthenia*. *Isosthenia* ist die „Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente“ und wird von Sextus definiert als „Gleichheit in Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit, so daß keines der unverträglichen Argumente das andere als glaubwürdiger überragt.“ (*PH* I.8–10). In der *isosthenia* erblicken die Pyrrhoneer sogar das „Hauptbeweisprinzip der Skepsis“, wonach „jedem Argument ein gleichwertiges entgegensteht“ (*PH* I.12).¹¹ Entscheidend ist, dass die

10 Williams hat in einer für die Erforschung des (antiken) Skeptizismus wichtigen Studie u. a. zu zeigen versucht, dass die Entgegensetzung in der pyrrhonischen Praxis die methodische Form eines nicht-theoretischen Skeptizismus ist und von seiner erkenntnistheoretischen Form, die mit der *epoché* operiert, zu unterscheiden ist. Nach Williams macht die Entgegensetzung aber nur eine von vielen möglichen skeptischen Strategien aus; zudem habe sie nichts mit den Tropen zu tun. Vgl. Williams (1988, 565–573). Ich kann Williams in diesem Punkt nicht folgen, insbesondere weil Sextus die Funktion der Tropen grundsätzlich mit Blick auf die Entgegensetzung bestimmt. Vgl. *PH* I.35.

11 Nach Diogenes Laertius stellte Protagoras „zuerst die Behauptung auf, dass es zwei einander entgegengesetzte Aussagen über jegliche Sache gebe“ (*DL* IX.51). Ob Protagoras in seine Lehre explizit auch den Gedanken der *isosthenia* einbezogen hat, lässt sich nicht sagen. Nach Ciceros Berichten

„Gleichwertigkeit“ der Argumente nach Ansicht der Pyrrhoneer keine unspezifische „Gleichheit“ in der Entgegensetzung ist, sondern an deren „Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit“ (πίστιν καὶ ἀπιστίαν, *PH* I.10) festgemacht wird. Sextus erläutert diese Bestimmungen an späterer Stelle des *Grundriß* im Zusammenhang mit der Erörterung der skeptischen „Schlagworte“. Das „Hauptprinzip“: „Jedem Argument steht ein gleichwertiges entgegen“ (*PH* I.202 ff.) bezieht sich demnach nicht auf jedes beliebige Argument, sondern nur auf die vom Pyrrhoneer „geprüften Argument[e]“. Ferner meint Sextus mit „Argument“ an dieser Stelle ausschließlich das dogmatische Argument, das „über ein Verborgenes etwas beweist“; und unter einem dogmatischen Argument versteht er „die Anerkennung einer Tatsache, die durch einen Analogismus oder Beweis bestätigt zu werden scheint“ wie zum Beispiel die Existenz von Atomen als den Grundbestandteilen des Seienden (*PH* I.147). Worin die pyrrhonische Prüfung dogmatischer Argumente im Einzelnen besteht, teilt Sextus nicht mit. Es kann sich hier aber nur um eine Untersuchung nach Maßgabe der von den Pyrrhoneern akzeptierten Kriterien handeln, da der Pyrrhoneer die Beweiskriterien der Dogmatiker nicht akzeptiert. Zur näheren Explikation des pyrrhonischen *isosthenia*-Begriffs ist es daher unerlässlich, in einem Vorgriff kurz die Problematik des Kriteriums zu beleuchten.

Kriterium der pyrrhonischen Skepsis ist das „Erscheinende“ (τὸ φαινόμενον) als unbezweifelbare sinnliche Vorstellung, die „in einem Erleiden und einem unwillkürlichen Erlebnis liegt“ (*PH* I.22). Doch gilt den Pyrrhoneern das Erscheinende ausschließlich als „Kriterium des Handelns“ und nicht als logisches „Kriterium der Wahrheit“, für das es ohnehin keine glaubhaften Beweise gebe.¹² Der Erscheinungs-Begriff beschränkt sich im wesentlichen auf die alltägliche Lebenserfahrung des Pyrrhoneers, das heißt auf das von Natur aus Gegebene, auf den Erlebniszwang, die überlieferten Traditionen sowie angeeignete Techniken (*PH* I.23). Was aus diesem Kanon der empirischen Lebenspraxis herausfällt, ist der Pyrrhoneer nicht bereit anzuerkennen. Aus diesem Grunde erfolgt die Prüfung eines dogmatischen Arguments auf seine Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit hin nach dem Erscheinenden, das heißt gemäß dem Kriterium, ob eine Sache als unbezweifelbare Erscheinung gelten kann oder ob sich ihr andere dogmatische Argumente entgegenstellen lassen. Dogmatisch ist ein Argument dann, wenn es nicht „den vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnissen“ der Lebenspraxis gleichkommt (*PH* I.13) und ihm ein anderes gleichberechtigtes dogmatisches Argument entgegensteht. Als argumentative Hilfsmittel zur Herstellung der Entgegensetzung dogmatischer Argumente stehen dem Pyrrhoneer hier wiederum die skeptischen Tropen zur Verfügung.

(*Acad.* I.45) hat aber bereits Arkesilaos, vermutlich durch den Einfluss Pyrrhons, den Argumentationstopos des Gleichgewichts angewandt. Vgl. Ueberweg (1994b, 796 f., 812 f.).

12 Sextus betont allerdings, dass der Pyrrhoneer das „Kriterium der Wahrheit“ nicht dogmatisch ablehnt. Vgl. *PH* II.14–79.

Die skeptische Untersuchung dogmatischer Argumente ist also orientiert am lebenspraktischen Erscheinungsbegriff und prüft primär, ob ein dogmatischer Wissensanspruch diejenigen Merkmale aufweist, die das pyrrhonische *phainomenon* auszeichnen. Grundlegendes Kennzeichen des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs ist die Unbezweifelbarkeit, *dass* etwas erscheint und als Vorstellungsinhalt erlebt wird. Da sich der Dogmatiker nach pyrrhonischem Verständnis den „in den Wissenschaften erforschten *verborgenen* Sachen“ widmet, muss er seine Argumente als wahr setzen, ohne sie als Erscheinung beweisen zu können (*PH* I.13 f., Herv. D. H.). Gegen solcherart erhobene Wissensansprüche lassen sich nach Ansicht der Pyrrhoneer aber gleichwertige andere dogmatische Wissensansprüche setzen, was zur *isosthenia* der Argumente führt. Den pyrrhonischen *isosthenia*-Grundsatz „Jedem Argument steht ein gleichwertiges entgegen“ kann Sextus daher wie folgt ausformulieren:

„Jedem von mir untersuchten Argument, das dogmatisch etwas beweist, scheint mir ein anderes Argument entgegenzustehen, das ebenfalls dogmatisch etwas beweist und das dem ersten in Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit gleichwertig ist.“ (*PH* I.203).

Allem Anschein nach konzipiert Sextus die *isosthenia* als eine gesetzte Gleichwertigkeit dogmatischer Argumente, die mit der Untersuchung oder Prüfung eines Argumentes beginnt und mit dem Aufweis eines gleichwertigen opponierten Argumentes abgeschlossen wird. Die Gleichwertigkeit selbst zeichnet sich durch die Feststellung aus, dass es Gründe gibt, die ein Argument gleichermaßen glaubwürdig und unglaubwürdig machen. Folglich unterscheiden sich pyrrhonische von dogmatischen Meinungen zumindest nicht allein durch Glaubwürdigkeit bzw. Unglaubwürdigkeit. Der Pyrrhoneer stimmt einem Argument nur zu, sofern es Erscheinungen beweist und daher nicht an ihm gerüttelt werden kann. Denn hinsichtlich des phänomenal Deutlichen (*πρόδηλον*) und Evidenten (*ἐναργές*) „herrscht Übereinstimmung aller, und es lässt keine Meinungsverschiedenheit zu.“ (*M* VIII.322). Nach pyrrhonischer Lehre sind in gewisser Weise aber auch dogmatische Argumente glaubwürdig, jedoch mit dem Unterschied zu pyrrhonischen Meinungen, dass sich ebenso Gründe für ihre Unglaubwürdigkeit beibringen lassen und es zur *isosthenia* kommt. Folgendes Beispiel kann dies verdeutlichen: In seiner Erörterung der Existenz des Zeichens unterscheidet Sextus zwischen dem erinnernden Zeichen, dem der Pyrrhoneer aus lebenspraktischen Gründen zustimmt, und dem indizierenden, das heißt den Sinnen Verborgenes anzeigendes Zeichen, dem der Pyrrhoneer nicht zustimmt. Nach Sextus ist es in diesem Fall das Ziel des Pyrrhoneers,

„die Argumente gegen die Existenz des Zeichens nicht mit Überzeugung und Zustimmung darzustellen (denn solches zu tun, wäre gleich wie zu behaupten, es gebe ein Zeichen, wie die Dogmatisierenden), sondern so, daß sie die Untersuchung zur Gleichwertigkeit führen und zeigen, daß die Nichtexistenz des Zeichens gleichermaßen glaubhaft ist wie seine Existenz oder umgekehrt seine Existenz gleichermaßen unglaubhaft wie seine Nichtexistenz. Denn von da wird dem Verstand das Gleichgewicht und die Zurückhaltung zuteil.“ (*M* VIII.159).

Sextus führt eine Fülle von Argumenten vor, die zum einen für, zum anderen gegen die Existenz des indizierenden Zeichens sprechen. Zeichen müsse es zum Beispiel geben, weil jeder Beweis gegen die Existenz des Zeichens sich des Zeichens bereits bedient. Andererseits setze jeder Beweis für die Existenz des Zeichens das Zeichen schon voraus und mache sich so einer *petitio principii* schuldig. Daher bleibe die Existenz des Zeichens überhaupt unbegreifbar (*M VIII.290–297*). Mit solchen und ähnlichen Argumenten versucht der Pyrrhoneer die *isosthenia* in der Entgegensetzung zu erzeugen, um den dogmatischen Argumenten die vermeintliche Überzeugungskraft zu nehmen.

Wie an diesem Beispiel der Argumentation für und gegen die Existenz des Zeichens zu ersehen ist, gesteht der Pyrrhoneer den von ihm selbst vorgebrachten Argumenten aber keine Beweiskraft zu, da es ihm lediglich auf den Erweis der *isosthenia* ankommt. Sextus unterstreicht sogar eigens, dass die Pyrrhoneer die Gleichheit der Argumente in ihrer Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit nicht „versichern“, sondern nur über Erscheinungen, die ihnen vorkommen, Bericht erstatten (*PH I.196*). Damit erhält die *isosthenia* selbst in der pyrrhonischen Skepsis nicht den Status eines Beweisarguments. Der *isosthenia* wächst nicht die Aufgabe einer festen erkenntnistheoretischen Maßeinheit zu. Sie bleibt stets eine Variable, in die sich beliebige entgegenstehende Argumente einsetzen lassen, die ein scheinbares „Gleichgewicht“ an Glaubhaftigkeit und Unglaubhaftigkeit ausmachen. Dieses „Gleichgewicht“ geht dann über in ein „Keinem-von-beiden-Zustimmen“ (*PH I.190*) und somit in die dritte Durchführungsstufe der pyrrhonischen Skepsis, in die *epoché*. Denn:

„Was bleibt übrig, wenn in Rücksicht auf jede der beiden Seiten Gleichwertigkeit begegnet, außer Zurückhaltung zu üben und in der untersuchten Sache unsicher zu bleiben [...]?“ (*M VIII.298*).

(iii) Die *epoché* oder Urteilsenthaltung ist die Durchgangsstufe der pyrrhonischen Skepsis zwischen *isosthenia* und *ataraxia* und wird nicht selten als ihre grundlegende Bestimmung angesehen.¹³ Sextus definiert sie als „ein Stillstehen des Verstandes (στάσις διανοίας), durch das wir weder etwas aufheben noch setzen.“ (*PH I.10*). Ob die *epoché* eine Präferenz oder schlicht eine Inaktivität des Verstandes darstellt, ist fraglich. Auf jeden Fall kommt sie nach pyrrhonischer Auffassung zustande als Konsequenz aus der Gleichwertigkeit der Argumente für und gegen eine Sache und drückt sich aus in der Zurückhaltung der Zustimmung. Da sich der Pyrrhonismus grundsätzlich nicht scheut, Theorieelemente aus anderen Traditionssträngen und Schulen der antiken Philosophie aufzunehmen, um sie für eigene Zwecke zu verwerten, ist es nicht überraschend, dass auch der pyrrhonische Begriff der *epoché* auf ältere oder zumindest gleich alte Quellen zurückgeht. Die begriffsgeschichtlichen Ursprünge des Terminus tech-

13 Barnes (1990, 9) bezeichnet die *epoché* als das ‚Herz des pyrrhonischen Skeptizismus‘, Burnyeat (1980, 23) als sein ‚Wesen‘; nach Stough (1969, 4 und 28) ist sie neben der praktischen Ausrichtung und der Ablehnung von Gewissheitsansprüchen sein spezifisches Charaktermerkmal.

nicus *epoché* sind insbesondere für den Bereich der hellenistischen Philosophie gut erforscht und lassen sich im Einzelnen nachweisen. Sicher ist, dass die *epoché* keine originäre Erfindung der Pyrrhoneer ist, zumal Pyrrhon selbst den Begriff nicht verwendet haben soll. Die Idee der Zurückhaltung der urteilsmäßigen Zustimmung geht aus der stoisch-akademischen Tradition hervor, in der sie in unterschiedlichen Bedeutungen als ein Grundbestandteil philosophischer Argumentation nachweisbar ist.¹⁴ Im Zuge der Berichte über die stoische Vorstellungslehre heißt es etwa bei Sextus: „Und wenn alles unerfassbar ist, folgt sogar nach den Stoikern, daß der Weise Zurückhaltung übt.“ (*M* VII.155). Ob die Stoiker bereits den spezifisch pyrrhonischen Begriff der *Urteilsenthaltung* lehren oder grundsätzlich nur die Zurückhaltung der Zustimmung (*συγκατάθεσις*) meinen, ist nicht eindeutig zu sagen, auch wenn ihnen dieser Argumentationstypus offensichtlich bekannt war. So berichtet Plutarch, Chrysipp lehne das Verfahren der Entgegensetzung von Argumenten nicht prinzipiell ab, empfehle aber, sich seiner „mit Vorsicht zu bedienen“, da es nur denen nütze, „die in allen Dingen Urteilsenthaltung üben“; denn in der Wissenschaft sei es nötig, sich „mit festen Positionen“ auszurüsten.¹⁵ Ungeachtet der Schwierigkeit, den Terminus *epoché* bei den Stoikern überhaupt nachzuweisen, ist die Forschung vielfach der Auffassung, dass es in der stoischen Urteilslehre theorieimmanente Gründe gibt, neben Bejahung und Verneinung den Begriff der Zurückhaltung der Zustimmung bzw. die Urteilsenthaltung einzuführen. Denn gemäß stoischer Lehre kann der Weise keine Meinungen haben, da Meinungen nicht wissenschaftlich seien. Um die Zustimmung zu einer Meinung, das heißt ihre Bejahung oder Verneinung in bestimmten Fällen zu vermeiden, müsse ihm daher die Urteilsenthaltung als methodische Möglichkeit zur Verfügung stehen.¹⁶

Eindeutiger als bei den Stoikern ist die Verwendung von *epoché* bei den Akademikern belegbar. Nach Diogenes Laertius war Arkesilaos sogar der erste, der „die Zurückhaltung des Urteils als leitenden Grundsatz aufstellte wegen der Widersprüche in den Behauptungen der Menschen.“ (*DL* IV.28). Und Sextus Empiricus erklärt, Arkesilaos halte

14 Zu den begriffsgeschichtlichen Hintergründen der *epoché* insbesondere in der stoischen (vor allem Zenon) und akademischen (Arkesilaos und Carneades) Tradition vgl. Striker (1980), Sedley (1983), Vogt (1998, 36–50) sowie insbesondere Couissin (1983), der den Einfluss stoischer Lehren auf die akademische und letztlich auch auf die pyrrhonische Skepsis darlegt. Zur Geschichte des *epoché*-Begriffs im antiken Skeptizismus siehe allgemein Robin (1944), Brochard (1923) und Goedeckemeyer (1905). Zur Abwesenheit der *epoché* bei Pyrrhon siehe Ueberweg (1994b, 744 f.). Aenesidemus zufolge soll Pyrrhos „Standpunkt“ aber gerade die „Zurückhaltung des Urteils“ gewesen sein. Vgl. *DL* IX.62.

15 Vgl. Long/Sedley: *Die hellenistischen Philosophen* (219, auch 330), wo Philon die Urteilsenthaltung des Stoikers Diogenes hinsichtlich der „Lehre vom Weltbrand“ erwähnt.

16 Die Einzelheiten der stoischen Urteilslehre sind hier nicht darzulegen. Einen entsprechenden Überblick gibt Vogt (1998, 37–49), wo auch die Forschungslage referiert und die Bedeutung der Stoa für den pyrrhonischen *epoché*-Begriff hervorgehoben wird. Auf einen möglichen akademischen Hintergrund der Begriffsgeschichte von *epoché* geht Vogt nicht näher ein. Vgl. auch die Quellenkritik und den Forschungsbericht in Ueberweg (1994b, 817 f.).

„[...] sich über alles zurück und nennt als Ziel die Zurückhaltung (ἐποχήν), mit der zusammen die Seelenruhe eintritt, wie wir sagen. Ferner nennt er die einzelnen Zurückhaltungen gut und die einzelnen Zustimmungen übel. (PH I.232 f.).

Die Zurückhaltung der Zustimmung bzw. des Urteils, so erfahren wir bei Numenios, praktizierte Arkesilaos als eine Art Selbstschutz. Zur Eigenart seiner Argumentation habe es gehört, „[...] wie der Tintenfisch die Tinte, als Schutz die Urteilsenthaltung vor sich hinzuwerfen.“¹⁷ Offenbar galt ihm die Urteilsenthaltung aber auch als praktisches Maß der „Einsicht“, der „richtigen Handlungen“ und des „Glücks“ (M VII.158). Auf ähnliche Weise ist die Verwendung von *epoché* innerhalb der akademischen Skepsis auch für Karneades bezeugt, und zwar möglicherweise durch eine direkte Rezeption stoischer Lehren.¹⁸

Die Praxis der Urteilsenthaltung sowie die Verwendung des Begriffs der *epoché* bei den Pyrrhoneern muss vor diesem akademisch-stoischen Rezeptionshintergrund gesehen werden. Allerdings dürften die konkreten rezeptionsgeschichtlichen Einflüsse nur schwer zu ermitteln sein, zumal sich nicht nur die Pyrrhoneer mit den Akademikern und Stoikern, sondern auch die Akademiker und Stoiker untereinander in regem gedanklichen Austausch befanden. Dieser Austausch schlägt sich sowohl nieder in Sextus' Referaten stoischer und akademischer Lehrinhalte als auch in deren skeptischer Kritik. Die Verwendung bestimmter durch die Stoiker und Akademiker geprägter Begriffe bei den Pyrrhoneern, insbesondere von „Zurückhaltung“ (ἐποχή) und „Zustimmung“ (συγκατάθεσις), sollte jedoch nicht überbewertet werden. Für das skeptische Selbstverständnis der Pyrrhoneer ist es aber wichtig, dass sie den Begriff der *epoché* aus anderen Zusammenhängen rezipieren und nicht selbst dogmatisch statuieren. Doch hat der zentrale Begriff der *epoché* gegenüber der Stoa und der akademischen Skepsis im Pyrrhonismus eine eigenständige Bedeutung erlangt. Auf sie soll es hier allein ankommen.

Unter *epoché* (von ἐπέχειν: zurückhalten, innehalten) versteht der Pyrrhoneer zunächst nichts anderes als die der *isosthenia* folgende „Zurückhaltung“ des Verstandes. Die Bestimmung der *epoché* als ein Zurückhalten des Urteils ist bereits eine Interpretation dieses Begriffs, die der Sache nach zwar mit dem Textbefund abgesichert ist, nicht aber als seine wörtliche Entsprechung gelten kann. Denn Sextus spricht im *Grundriß* und auch sonst zumeist von einem allgemeinen „Zurückhalten“ gegenüber bestimmten epistemischen Ansprüchen, und nicht von einem spezifischen Zurückhalten des Urteils. Die Urteilsenthaltung ist vielmehr eine von mehreren Ausdrucksformen der *epoché*. Zwei Grundbedeutungen von *epoché* sind im Pyrrhonismus zu unterscheiden: Generell meint *epoché* die Inaktivität des Verstandes, durch die weder etwas bejaht noch verneint wird. Nach diesem Verständnis kann *epoché* Urteilsenthaltung im Sinne eines Zurückhaltens der Zustimmung bedeuten. Da der Pyrrhoneer es aber nicht bei einer

17 Vgl. Long/Sedley: *Die hellenistischen Philosophen* (525).

18 Vgl. Ueberweg (1994b, 855 und 1110).

bloßen Verstandespassivität belässt und einem beredten Schweigen den Vorzug gibt, sondern der Zurückhaltung seiner Zustimmung auch Ausdruck verleiht, bedeutet *epoché* im Pyrrhonismus zweitens die Anwendung der sogenannten skeptischen „Schlagworte“. Die „Schlagworte“ wie zum Beispiel „Ich halte mich zurück“ oder „Ich bestimme nichts“ (*PH* I.196 f.) dienen dem Pyrrhoneer dazu, seine Präferenz der *epoché* sprachlich zu artikulieren. Diese eigentümlichen Bedeutungen oder Verwendungsweisen von *epoché* bedürfen näherer Explikation, insbesondere weil sie für die praktische Ausrichtung der pyrrhonischen Skepsis mitentscheidenden Erklärungswert besitzen.

Die *epoché* in ihrer allgemeinen Bedeutung ist für den pyrrhonischen Skeptiker eine Reaktion auf das Eintreten der *isosthenia* der Argumente. Sie wird vom Pyrrhoneer nicht selbst aktiv hervorgebracht, sondern als ein „Stillstehen des Verstandes“ erlebt. Sextus erklärt, die *epoché* werde dem Verstand „zuteil“ (ἡ ἐποχή γίνεται τῇ διανοίᾳ, *M* VIII.159), das heißt sie drängt sich ihm als ein Zustand intellektueller Passivität auf, indem er sich im „gleichwertigen Widerstreit“ der Argumente zur Entscheidungsunfähigkeit genötigt sieht (*PH* I.26). So versagt der Pyrrhoneer zum Beispiel den „in den Wissenschaften erforschten verborgenen Sachen“ seine Zustimmung, da es, wie er durch die Anwendung der Tropen meint zeigen zu können, bei der Erforschung des Verborgenen zur Gleichwertigkeit der Gründe komme und nur den „vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnissen“ zugestimmt werden dürfe (*PH* I.13).¹⁹ Dieses Zurückhalten der Zustimmung als Konsequenz der *isosthenia* gilt den Skeptikern auch als ein Innehalten des Verstandes bei der Erforschung wahrer und falscher Erkenntnis und ist seinem Wesen nach praktisch orientiert. Denn der Pyrrhoneer gibt zwar zu, dass er in vielen Fällen aufgrund von argumentativer *isosthenia* seine Zustimmung zurückhält, doch praktiziert er die *epoché* nur auf der Bestimmungsgrundlage seiner Skepsis als „Lebensform“, der zufolge er nur nach dem Erscheinenden lebt (*PH* I.16 f.). In der *epoché* nimmt der pyrrhonische Skeptiker nämlich keine Verweigerungshaltung ein, mit der er sich dem philosophischen Diskurs entzieht. Im Gegenteil: die *epoché* ist das skeptische Plädoyer gegen die Voreiligkeit einer Beschlussfassung angesichts argumentativer Ausweglosigkeit. Sie erstreckt sich auf den Verstand, der gemäß seiner – nach pyrrhonischer Auffassung augenscheinlich natürlichen – Verfassung nicht dazu in der Lage ist, die Gleichwertigkeit oder Antinomie der Argumente zugunsten eindeutig positiver (dogmatischer) Wissensansprüche zu beseitigen oder zu entscheiden. Daher zieht er sich auf die Position skeptischer Unentschiedenheit zurück, deren allgemeiner Ausdruck die *epoché* ist und die ihn dann – und hierin manifestiert sich die praktische Ausrichtung des Pyrrhonismus – in den Zustand der „Seelenruhe“ überführt (*PH* I.26).

19 Hier steht ein bestimmter Überzeugungsbegriff im Hintergrund, der im Zuge der Erörterung des skeptischen Dogmaproblems (§ 10) noch eingehend zu untersuchen sein wird.

Epoché bezeichnet also zunächst nichts anderes als die Abwesenheit der Zustimmung durch den Verstand. Da sich damit eine ‚Verstandespassivität‘ einstellt, scheint nach Ansicht der Pyrrhoneer die Tätigkeit des Verstandes wesentlich in der erkenntnismäßigen Entscheidungsfindung zu bestehen. Kommt diese Tätigkeit zum Erliegen, so befindet sich der Pyrrhoneer in einem intellektuellen Zustand, in dem er weder etwas *aufhebt* noch *setzt* (PH I.10). Aus Sextus’ Ausführungen zum Erlebnis der „Behauptungsunfähigkeit“ geht hervor, dass die Pyrrhoneer mit *Aufheben* und *Setzen* das Bejahen und Verneinen durch den Verstand in Urteilen meinen (PH I.192). Bleiben Bejahung und Verneinung aus, wird demnach auch nicht geurteilt, es kommt zur Urteilsenthaltung. Das heißt der Verstand versagt in bestimmten Streitfragen aufgrund der Gleichwertigkeit von Argumenten seine Zustimmung. Damit tritt der Fall argumentativer Unentscheidbarkeit und zugleich der Zustand der *epoché* als ein Innehalten des Verstandes ein: „denn über unentscheidbar Umstrittenes kann man sich nicht äußern.“ (PH I.170). Spätestens an dieser Stelle wird klar, dass der Pyrrhoneer zumindest den Satz des Widerspruchs nicht in Frage stellt, da er es offenbar als einen Widerspruch ansieht, wenn er im gleichwertigen Widerstreit der Argumente bejahend oder verneinend urteilen würde. So bleibt den Pyrrhoneern gemäß Sextus’ Darlegungen nur die *epoché*,

„[. . .] weil wir beim Vergleich einen unbeurteilten Widerspruch finden, nach dem das eine vom anderen verworfen wird, weil man weder alles bejahen kann wegen des derartigen Widerstreits noch einiges wegen der Gleichwertigkeit des Entgegengesetzten noch alles verwerfen kann, weil man nichts Glaubhafteres als das Erscheinen hat.“ (M VIII.363).

Nun verfolgt der Pyrrhoneer jedoch therapeutische Absichten, insofern er „die Einbildung und Voreiligkeit der Dogmatiker [zu] heilen“ sucht (PH III.280). Dieses Bestreben, den Dogmatiker von seinen Meinungen wie von einer Krankheit zu befreien, ist eingebettet in das Selbstverständnis pyrrhonischer Skepsis als *agogé* oder Lebensform. Für den Pyrrhoneer ist es entscheidend, durch die *epoché* nicht zum Schweigen und damit zur Untätigkeit verurteilt zu sein, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen stimmt er den Erscheinungen zu, da hinsichtlich des Deutlichen und Evidenten „Übereinstimmung aller“ herrsche und keine „Meinungsverschiedenheit“ entstehen könne (M VIII.322). Diesen Zustimmungsbegriff schränkt Sextus allerdings ein auf phänomenale Erlebnisse, zum Beispiel auf sinnliche Empfindungen, deren Auftreten der Skeptiker nicht bezweifelt (PH I.13). Phänomenales Wissen kann der Pyrrhoneer also in Urteilen artikulieren, da auftretende Erscheinungen unbezweifelbar sind. Zweitens bedient er sich der sogenannten „Schlagworte“ (PH I.187 ff.), um sein Erlebnis der *epoché* zum Ausdruck zu bringen. „Schlagworte“ sind Sprechformeln, mit denen die Pyrrhoneer ihren „skeptischen Zustand [. . .] andeuten“. Zum Beispiel steht das Schlagwort „Um nichts eher“ für die skeptische Aussage: „Ich weiß nicht, welchem von diesen Dingen man zustimmen soll und welchem nicht.“ (PH I.191 f.). Mit dieser elliptischen Sprechweise tut der Pyrrhoneer kund, dass es ihm in bestimmten Fällen nicht möglich erscheint, im Sinne einer Behauptung

tung zu urteilen. Spricht er dennoch, so verwendet er keine assertorischen Sätze, sondern skeptische Schlagworte, in denen er seine Behauptungsunfähigkeit anzeigt. Die durch Schlagworte bekundete Behauptungsunfähigkeit ist es, durch die der pyrrhonische Skeptiker sein Erleben der *epoché* zum Ausdruck bringt.

Die *epoché* tritt selbst in der sprachlichen Form eines Schlagworts auf: „Ich halte mich zurück“ (PH I.196). Diese Formel der Zurückhaltung verkürzt die skeptische Erläuterung: „Ich vermag nicht zu sagen, welchem von den vorliegenden Gegenständen man glauben und welchem man nicht glauben soll“. Mittels der Ellipse „Ich halte mich zurück“ gibt der Pyrrhoneer seinen skeptischen Zustand der *epoché* zu erkennen, ohne jedoch die *isosthenia* der Argumente, die bei ihm die Zurückhaltung hervorruft, mit Gewissheit zu behaupten; schließlich berichtet er nur darüber, dass ihm die Dinge „hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit gleich erscheinen“ (PH I.196), und dies zwingt ihn eben zur *epoché*. Gleiches gilt für die Formel „Ich bestimme nichts“, einer weiteren sprachlichen Kundgabe der Zurückhaltung, durch deren Anwendung der Skeptiker seine Enthaltung eines positiven oder negativen Urteils artikuliert. Der Pyrrhoneer vermag also mittels bestimmter Schlagworte seine skeptische Einstellung der *epoché* sprachlich auszudrücken und trotz Urteilsenthaltung am philosophischen Diskurs teilzunehmen. In der *epoché* versinkt er nicht in ein teilnahmsloses Schweigen, sondern er sagt etwas über sein gegenwärtiges Erleben aus, allerdings ohne *Bestimmtes* zu sagen. Denn durch dieses eigentümliche Sprechverhalten meint er sich eine Sphäre zu eröffnen, in der er Urteile fällen kann, ohne irgendeiner Sache zuzustimmen, also ohne etwas zu bejahen oder zu verneinen. Natürlich ist diese Eigenart pyrrhonischer Redeweise höchst fragwürdig, ja befremdlich, unter anderem weil sie dem alltäglichen Sprechverhalten zuwiderläuft und in der Lebenspraxis zu Kommunikationsschwierigkeiten führen dürfte. Diese Probleme werden später noch eingehend erörtert.²⁰ Hier ist zunächst entscheidend, dass der Pyrrhoneer aufgrund der *isosthenia* der Argumente keinen anderen Ausweg als die *epoché* erblickt, durch die er eine philosophische Haltung einnimmt, die man als skeptischen Neutralismus bezeichnen könnte: Demnach führt argumentative Unentscheidbarkeit unweigerlich zum Innehalten des Verstandes und – in den geschilderten Bedeutungen – zur Zurückhaltung der Zustimmung. Mit der *epoché* aber stellt sich nach pyrrhonischer Lehre ein Zustand des Glücks ein: „Also erntet der, welcher über alles Meinungsgemäße Zurückhaltung übt, das vollkommenste Glück (καρποῦται τὴν εὐδαιμονίαν) [...]“ (M XI.160).²¹

20 Siehe unten §§ 9 ff.

21 An diesem Zitat tritt auch der grundlegende Unterschied zwischen dem pyrrhonischen und Husserls phänomenologischem *epoché*-Begriff hervor. Husserl versteht die phänomenologische *epoché* nicht skeptisch, sondern als „Methode der Einklammerung“ in Bezug auf die „ganze natürliche Welt, die beständig ‚für uns da‘, ‚vorhanden‘ ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige ‚Wirklichkeit‘“ (*Ideen*, 56). Damit hat sie für Husserl, so Rinfoner-Kreidl (2002, 31 ff.),

(iv) „Glück“ ist das Synonym für *ataraxia* oder Seelenruhe, mit der die Durchführung der pyrrhonischen Skepsis im Gefolge der *epoché* an ein Ende kommt. Aufgrund der als Glück verstandenen *ataraxia* reiht sich der Pyrrhonismus in die Tradition der antiken Glückslehren ein, denen gemäß nur ein *glückliches* ein *gelungenes* Leben ist. Was aber ist Glück? Für den Pyrrhoneer bedeutet Glück wesentlich das Erreichen eines Zustandes, der ihn von skeptischer Beunruhigung befreit; und dies ist die *ataraxia*, die ihn über den philosophischen Meinungskonflikt erhebt, so dass sich eine unerschütterliche seelische Gelassenheit und Ruhe bei ihm einstellt. Der praktische Grundzug der pyrrhonischen Skepsis tritt in diesem Übergang von seelischer Beunruhigung zu seelischer Ruhe deutlich zutage.

„Ataraxia“ als Grundbegriff des antiken Eudämonismus ist in der hellenistischen Philosophie insbesondere bei den Epikureern und den Stoikern anzutreffen. Seine originär skeptische Bedeutung dürfte er aber schon bei Pyrrhon selbst erhalten haben. Denn dem Referat des unmittelbaren Pyrrhon-Schülers Timon bei Aristokles ist zu entnehmen, dass Pyrrhon „unbezwinglich“ gewesen sei „[...] durch all das, was namenlose und namhafte Leute gleichermaßen niederdrückt [...] Leidenschaften, Meinung und unüberlegter Gesetzgebung.“²²

Weiter berichtet Aristokles, nach Pyrrhon bzw. Timon stelle sich im Gefolge der *epoché* „eine innere Unerschütterlichkeit“ ein.²³ Ob die Idee der *ataraxia* als ruhige Ausgeglichenheit der Seele von Pyrrhon selbst entwickelt wurde, lässt sich nur vermuten. Möglicherweise ist sie indischen Ursprungs. Wenn die Berichte des Diogenes Laertius zutreffen sollten, dann ist Pyrrhon mit Anaxarch nach Indien gereist, wo er eine neue Gedankenwelt kennengelernt habe. Zwischen der indischen Philosophie des 5. Jh. v. Chr. und den Ansichten Pyrrhons sind dabei offensichtlich auffällige Übereinstimmungen nachweisbar, insbesondere was das indische Nirwana bzw. Yoga und die pyrrhonische Glückseligkeits- bzw. *ataraxia*-Konzeption betrifft.²⁴ Was die Bedeutung der Seelenruhe im späteren Pyrrhonismus angeht, so darf man rezeptionsgeschichtlich epikureische und stoische Einflüsse annehmen. Denn sowohl die Epikureer als auch die Stoiker vertreten als Anhänger des Eudämonismus, wenn auch in unterschiedlicher Weise, die Auffassung, Glück sei das im Leben anzustrebende höchste Gut, das allein Seelenruhe verschaffe. Für Epikur ist es der seelische Zustand der Lust oder Abwesenheit von Schmerz, der ein sorgloses Leben bereite. Die Stoiker hingegen

rein „theoretische Bedeutung“, während ihr in der pyrrhonischen Skepsis praktische Bedeutung zukommt.

22 Vgl. Long/Sedley: *Die hellenistischen Philosophen* (20, ebenso 559).

23 Vgl. Ueberweg (1994b, 735–7, hier 737).

24 So Flinthoff (1980, bes. 96 ff.), der entsprechende Ähnlichkeiten vor allem in der praktischen Philosophie der Inder und Pyrrhons erkennt. Vgl. *DL* IX.61. Diogenes berichtet allerdings auch, noch vor Pyrrhon sei Antisthenes der „Wegweiser“ zu „leidenschaftsloser Seelenruhe“ gewesen (*DL* VI.15).

begreifen die *ataraxia* als den Besitz der Tugend und den Zustand der indifferenten Apathie oder Affektfreiheit. Wie im Falle der *isosthenia* und *epoché* sind hier die begriffsgeschichtlichen Rezeptionswege – bis hin zur akademischen Skepsis – aber verschlungen und in den Details letztlich nur schwer zu rekonstruieren.²⁵

Welche Bedeutung hat die *ataraxia* nun in der pyrrhonischen Skepsis selbst? Abgesehen davon, dass die *ataraxia* die Durchführung des Zweifels zum Abschluss bringt, lässt sie sich gemäß drei Gesichtspunkten bestimmen: *Erstens* ist sie ein der *epoché* folgendes, genauer, „zusammen“ (*PH* I.10) mit ihr als „Begleiterscheinung“ (*PH* I.205) eintretendes Ereignis, an dem der Pyrrhoneer teilhat; als solches kann sie nicht willentlich hervorgebracht werden, sondern wird vom Skeptiker als „Ungestörtheit und Meeresstille der Seele“ (*PH* I.10) beiläufig erlebt. In dieser Bedeutung steht die *ataraxia* für das Grundmoment der lebenspraktischen Kontingenz in der pyrrhonischen Skepsis: Auf der Grundlage einer ursprünglichen mentalen Passivität begreift der pyrrhonische Skeptiker seine Einsicht in die Unlösbarkeit dogmatischer Meinungskonflikte nämlich als psychisches Ereignis, das er unabhängig von theoretisch eigens zu begründenden Hypothesen an seiner Seele erleidet.

Zweitens ist die „Hoffnung auf Seelenruhe“ das „motivierende Prinzip“ (*PH* I.12) der pyrrhonischen Skepsis. Nach dieser Bestimmung erweist sich die *ataraxia* nicht nur als End-, sondern auch als Anfangspunkt der skeptischen Praxis. Hier scheint sich allerdings ein der pyrrhonischen Skepsis immanenter Konflikt einzustellen: Zum einen wird die *ataraxia* im *Grundriß* nicht als Ausgangspunkt, sondern als das kontingente Resultat des Zweifels eingeführt, dem die *diaphonia*, die *isosthenia* sowie die *epoché* konzeptionell vorausgehen (*PH* I.8). Zum anderen begründet Sextus nicht näher, inwiefern die *ataraxia* als das „motivierende Prinzip der Skepsis“ zu begreifen ist. Die Bestimmung der *ataraxia* zum „motivierenden Prinzip“ sollte jedoch nicht zu eng gelesen werden, zumal Sextus nicht der Seelenruhe selbst, sondern der „Hoffnung auf Seelenruhe“ eine solche Prinzipienfunktion zuschreibt. „Hoffnung auf Seelenruhe“ scheint für den Pyrrhoneer eine anthropologische Konstante zu sein, die den Menschen nach innerer Ausgeglichenheit und Unerschütterlichkeit streben lässt. Von einem im engeren Sinne theoretischen Prinzip spricht Sextus in diesem Zusammenhang ohnehin nicht. Daher ist der Begriff „Hoffnung auf Seelenruhe“

25 Ob auch die akademischen Skeptiker die *ataraxia* lehrten, ist unsicher. Vgl. Ueberweg (1994b, 814). Die Forschung ist sich aber weitgehend einig darin, dass Pyrrhon selbst die *ataraxia* eingeführt hat und sie dann von Epikur und den Stoikern übernommen wurde. Bis in den späteren, unter epikureischen und stoischen Einflüssen stehenden Pyrrhonismus hinein war die Seelenruhe also offensichtlich eine verbreitete philosophische Glückskonzeption. Vgl. die Quellen und begriffsgeschichtlichen Hinweise zur *ataraxia* in der Textsammlung *Antike Glückslehren* (XIX, 164 ff., 288 ff.), bei Ueberweg (1994a, 126 f., 153), Striker (1990, 97–101), Burnyeat (1980, 40 ff.) und Goedeckemeyer (1905, 284 ff.).

eher als ein anthropologisch-psychologisches Motivationsprinzip zu verstehen, das der Mensch in der Lebenspraxis je individuell entdeckt.²⁶

Drittens bestimmt der Pyrrhoneer die *ataraxia* als das Ziel oder den Zweck (*télos*) der Skepsis (*PH* I.25 ff.). Im praktischen Sinne überwindet der Skeptiker mit dem Eintritt der Seelenruhe einen Zustand innerer Unruhe und erlangt eine aus seiner Sicht positive unerschütterliche Gemütsverfassung, die ihn von den ursprünglichen psychischen Wirrnissen der Erkenntnissuche befreit. Der *ataraxia* setzt Sextus das „maßvolle Leiden“ (*μετριοπάθειαν*, *PH* I.25, 30) an die Seite. Das heißt die Seelenruhe stellt sich ein „in den auf dogmatischem Glauben beruhenden Dingen“, also im Zuge des Versuchs, dogmatische Meinungskonflikte zu entscheiden. Da der Skeptiker aber nicht abstreitet, den alltäglichen physischen Erfordernissen der Lebenspraxis zu unterliegen, gibt er sich hinsichtlich der „aufgezwungenen“ Dinge einem „maßvolle[n] Leiden“ hin (*PH* I.25). In diesem Kontext stellt Sextus die pyrrhonische Skepsis als ein philosophisches Projekt dar, das zunächst wie andere philosophische Lehren auch von dem Bestreben geleitet ist, Erkenntnis zu erlangen. Der pyrrhonische Skeptiker ist demnach anfänglich Teilnehmer eines philosophischen Erkenntnisprozesses und sieht sich nicht von vornherein außerhalb der Gemeinschaft der Philosophierenden. Die Besonderheit seines Ansatzes besteht aber in der Einsicht, die Suche nach Erkenntnis aufgrund der *isosthenia* der Argumente grundsätzlich weder positiv noch negativ abschließen zu können. Diese Einsicht in die theoretische Entscheidungsunfähigkeit bringt wie „zufällig“ die Seelenruhe mit sich, die dem Pyrrhoneer klar macht, dass ein Leben ohne Meinungen dem Glücksideal eines gelungenen Lebens näher kommt als ein Leben mit dogmatischen Überzeugungen. Denn für wahr oder für falsch gehaltene Überzeugungen beunruhigen, indem der Erkenntnis Suchende zuerst nach ihrem Besitz strebt und sobald er sie sich angeeignet hat, um ihren Verlust bangt. Dieses Ideal der gelungenen Inbesitznahme von Erkenntnis hält der Pyrrhoneer für paradox: Einerseits bedauert der Dogmatiker die Abwesenheit von Erkenntnis und erhofft sich durch ihren Erwerb eine Beruhigung seiner psychischen, mentalen Verfassung. Hat er aber Erkenntnis erworben, so tritt keine innere Ruhe ein, sondern seine seelische Verwirrung setzt sich aufgrund der Sicherung und Verteidigung seines Erwerbs fort. Für den Pyrrhoneer lautet die Konsequenz daher:

„Wer jedoch hinsichtlich der natürlichen Güter oder Übel keine bestimmten Überzeugungen hegt, der meidet oder verfolgt nichts mit Eifer, weshalb er Ruhe hat.“ (*PH* I.28).²⁷

26 Hossenfelders Übersetzung von *arché* (*ἀρχή*, *PH* I.12) mit „Prinzip“ ist vielleicht zu eng, da Sextus in diesem Kontext möglicherweise eher den Ursprung oder Anfangsgrund der Skepsis meint, den *arché* auch bedeuten kann (Bury übersetzt *arché* meiner Meinung nach treffender mit „cause“).

27 Sextus scheint an dieser Stelle explizit moralische Güter und Übel anzusprechen. Im Grunde lässt sich diese Argumentation aber auf alles theoretische Wissen übertragen. Vgl. *PH* I.29. Striker (1990, 105 f.) meint, die Pyrrhoneer können die *ataraxia* nicht zum Ziel machen, da sie sonst selbst durch ihr Streben nach Seelenruhe beunruhigt werden. Striker beachtet m. E. jedoch nicht, dass die *ataraxia* ein Nebenprodukt der *epoché* ist, das vom Pyrrhoneer nicht erstrebt, sondern beiläufig

Ursache aller inneren Unruhe und seelischen Unausgeglichenheit ist nach pyrrhonischer Ansicht schlicht die dogmatische Voraussetzung, dass es wahres Wissen tatsächlich gibt. Die Annahme objektiver Erkenntnis veranlasst den Dogmatiker überhaupt erst, einen Erkenntnisprozess in Gang zu setzen mit dem Ziel, in den Besitz von Wissen zu gelangen. Indem er aber eine solche Voraussetzung macht, gerät er unausweichlich in den Teufelskreis der Erkenntnissuche, die ihn aufgrund der Gleichgewichtigkeit der Argumente nie das angestrebte Ziel erreichen lässt. Solange der Dogmatiker die Voraussetzung objektiver Erkenntnis nicht aufgibt, kann er gemäß der pyrrhonischen Konzeption diesen Teufelskreis auch nicht durchbrechen und die von ihm ersehnte Beruhigung seines mentalen Lebens realisieren. Der Pyrrhoneer behauptet also nicht, objektiv wahres oder falsches Wissen sei unmöglich oder existiere nicht. Mit Berufung auf die *isosthenia* der Argumente weist er lediglich darauf hin, dass dogmatische Erkenntnisfragen weder positiv noch negativ entschieden werden können. Im Falle von Unentscheidbarkeit muss daher die *epoché* vorgezogen werden, der „wie zufällig die Seelenruhe wie der Schatten dem Körper“ folgt (*PH* I.29). Mit der Metapher des dem Körper folgenden Schatten will Sextus offenbar die Naturgegebenheit des Zusammenhanges von *epoché* und *ataraxia* verdeutlichen: Wenn der Skeptiker in bestimmten Fällen die Urteilsenthaltung vorzieht, so tritt ohne sein besonderes Zutun der Zustand der *ataraxia* ein; trotz der Zufälligkeit der *ataraxia* besteht ihre Verbindung mit der *epoché* aber auf natürliche Weise. Die Seelenruhe ist demnach das unausweichliche Nebenprodukt der *epoché*, obwohl sie als ein bloß kontingentes Phänomen erlebt wird. Entscheidend für das Erlangen der *ataraxia* ist jedoch die vorgängige Präferenz der Urteilsenthaltung in Fällen unentscheidbarer Meinungskonflikte. Nur wer die *epoché* aufgrund der Gleichwertigkeit der Argumente vorzieht, hat Anteil an der *ataraxia* und erlebt insofern Glück. Wer aber an der Existenz objektiven Wissens festhält, wird durch die Anstrengungen der Erkenntnissuche permanent beunruhigt und lebt unglücklich.²⁸

Als psychischer Zustand wird die *ataraxia* in den Werken des Sextus inhaltlich allerdings nur vage umschrieben. Im *Grundriß* stellt Sextus ihn lediglich als ein mit der *epoché* zufällig eintretendes phänomenales Erlebnis dar, das den Skeptiker beruhigt und sich auf seine Lebensführung insgesamt positiv auswirkt. Die hier verwendeten Prädikate und Metaphern wie ‚Ruhe‘ und ‚Beruhigung‘ oder auch die „Ungestörtheit und Meeresstille der Seele“ (*PH* I.10) lassen jedoch offen, wie man sich das Erleben der *ataraxia* genauer vorzustellen hat. Nur wenige diesbezügliche Andeutungen macht Sextus in *Gegen die Ethiker*. Im Kontext der dortigen moralphilosophischen Erörterung der Frage, ob es etwas

erworben wird. Es ist aber nicht zu bestreiten, dass die pyrrhonische Bestimmung der *ataraxia* als Ziel begrifflich nicht hinreichend transparent ist.

28 Vgl. auch *M* XI.112: „Also, alles Unglück entsteht wegen einer bestimmten Beunruhigung. Weiter begleitet jede Beunruhigung die Menschen, entweder weil sie angespannt etwas erstreben oder weil sie angespannt etwas meiden.“

von Natur aus Gutes oder Übles gebe, beschreibt er den Zustand des an der *ataraxia* Teilhabenden wie folgt:

„Weder ist er in Hochstimmung wegen eines Guts als Gut, noch niedergeschlagen wegen eines Übels. Edel gibt er sich zufrieden mit dem, was sich notwendigerweise einstellt, und wird von der Belastung befreit, die auf die Meinung folgt, etwas Schlechtes oder Gutes sei da. Das ist ihm gewiß möglich, weil er nichts für von Natur gut oder schlecht hält.“ (M XI.118).

Diesen Zustand emotionaler Ausgeglichenheit und Entspannung in der *ataraxia* setzt der Pyrrhoneer mit dem glücklichen Leben gleich.²⁹ Denn wer objektive theoretische oder praktische Normen und Werte als zu erstrebendes Ziel voraussetzt, hat „kein lebbares Leben“ (M XI.115), da ein solches Leben den das seelische Wohlergehen gefährdenden Zwang des Wählens und Meidens bestimmter Vorstellungen mit sich bringt und sich letztlich nicht einmal von der tierischen Existenz unterscheidet (M XI.126). Für die pyrrhonische Skepsis ist daher die „Seelenruhe in den auf dogmatischem Glauben beruhenden Dingen, in den aufgezwungenen dagegen maßvolles Leiden“ (PH I.30) der einzig gangbare Weg, das Leben zu bestreiten und Glückseligkeit zu erlangen. Die pyrrhonischen Skeptiker beschränken sich also nicht auf die rein theoretische Analyse epistemologischer Sachfragen, sondern orientieren die Durchführung ihres Zweifels wesentlich an der Idee der Seelenruhe. Dies unterscheidet sie grundlegend von der großen Mehrzahl neuzeitlicher und gegenwärtiger Skeptizismus-Konzeptionen, in denen es in der Regel um das erkenntnistheoretische Problem der Möglichkeit und Rechtfertigung von Wissen geht. Die pyrrhonische Skepsis führt ihren Zweifel in erster Linie in praktischer Absicht durch und qualifiziert sich daher, was die Forschung m. E. kaum einmal ausreichend deutlich gesehen hat, als praktischer Skeptizismus, der zwar von einer theoretischen Erörterung ausgeht, diese aber einbettet in den praktischen Kontext eines spezifisch skeptischen Eudämonismus. In dieser praktischen Ausrichtung ist der pyrrhonische Skeptizismus systematisch originär. Er gliedert sich ein in die Tradition antiker Glückslehren, allerdings ohne konkrete Wert- und Normvorstellung als anzustrebendes Glücksideal voranzusetzen. Ideal der pyrrhonischen Skepsis ist vielmehr die im Durchgang von *diaphonia*, *isosthenia* und *epoché* zu erreichende *ataraxia*, die als seelische Ausgeglichenheit und innere Ruhe einen skeptischen Neutralismus zum Ausdruck bringt. Wie dieser Neutralismus konkret zu begründen ist, muss allerdings im Einzelfall mit spezifischen Argumenten entschieden werden. Denn Entgegensetzungen von Erscheinungen und Geistigem liegen auf der Ausgangsstufe der pyrrhonischen Skepsis nicht einfach vor, sondern müssen jeweils hergestellt werden und bedürfen eigener argumentativer Anstrengungen. Zu diesem Zweck entwickeln die Pyrrhoneer die sogenannten „Tropen der Zurückhaltung“.

29 Nach Striker (1990, 101) findet sich die explizite Gleichsetzung von *ataraxia* und Glückseligkeit erstmals bei den Pyrrhoneern; im engeren Sinne sei dies bei Epikur und den Stoikern noch nicht der Fall.

§ 6 Das System der skeptischen Tropen

Die bisherigen Erörterungen haben zum einen ergeben, dass sich die pyrrhonische Skepsis ihrem Wesen nach praktisch orientiert und insofern zur Form des praktischen Skeptizismus zu zählen ist. Zum anderen war zu sehen, dass die Pyrrhoneer bei der Durchführung ihres Zweifels einem vierstufigen Strukturmodell folgen, dem sie eine wohlüberlegte Argumentation zugrunde legen mit dem Ziel, dogmatische Wissensansprüche zu vermeiden und die Seelenruhe zu erreichen. Während die Analysen bislang eher formalen, terminologischen Fragestellungen galten, die sich aus dieser Argumentation ergaben, sind nun die im engeren Sinne inhaltlichen Sachprobleme des pyrrhonischen Skeptizismus zu untersuchen. Entscheidend für das Verständnis der pyrrhonischen Skepsis ist das Dogmaproblem, die Frage also, inwiefern es möglich ist, den Besitz von *dogmata* zu vermeiden und sich im Leben nur nach den Erscheinungen zu richten. Die Beantwortung dieser Frage setzt zunächst die Analyse der sogenannten „Tropen der Zurückhaltung“ voraus. Denn die Tropen dienen den Pyrrhoneern als argumentative Hilfsmittel, mit denen sie in der skeptischen Praxis die nur eingeschränkte epistemische Berechtigung jeglicher (dogmatischer) Überzeugungen aufzuzeigen versuchen. Sie sind die eigentlichen skeptischen Argumente, die den Fortgang des Zweifels von der Entgegensetzung über die *isosthenia* zur *epoché* herbeiführen. Kann mittels der Tropen nicht die Gleichwertigkeit der Argumente in der Entgegensetzung aufgewiesen werden, so kommt es auch nicht zur *epoché*, zur skeptischen Zurückhaltung gegenüber dogmatischen Wissensansprüchen.

Es wird im Folgenden darum gehen, Funktion, Bedeutung und Anordnung der pyrrhonischen Tropen zu bestimmen, um nachvollziehen zu können, nach welchem Argumentationsmuster die Pyrrhoneer im Einzelnen verfahren, wenn sie Sinnliches und Geistiges skeptisch entgegensetzen. Ein erster flüchtiger Blick auf die Tropen zeigt bereits, dass sie vor allem mit dem Regress- und dem Zirkelargument Begründungsschemata diskutieren, denen noch in den erkenntnistheoretischen Debatten der Gegenwart, insbesondere für Theorien epistemischer Rechtfertigung, zentrale Bedeutung zukommt. Zudem wird die Analyse der Tropen die Problemstellungen der pyrrhonischen Skepsis auf den skeptischen Erscheinungs- und Dogmabegriff zuspitzen. In diesem Zusammenhang wird auch die Frage zu diskutieren sein, ob die pyrrhonische Skepsis mit skeptischen Hypothesen operiert oder ob sie ihren Zweifel allein auf skeptische Argumente stützt. Diese Frage ist deshalb von Bedeutung, weil skeptische Hypothesen nur unter Voraussetzung eines realistischen Wahrheitsverständnisses implementiert werden können. Denn die skeptische These, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, ist nur dann verständlich, wenn die Möglichkeit besteht, dass es sich mit der Realität ganz anders verhält als wir meinen. Gingen die Pyrrhoneer, möglicherweise auch nur implizit, von dieser skeptischen Möglichkeit aus, müssten sie demzufolge einen realistischen

Wahrheitsbegriff voraussetzen. Dies würde weitreichende Konsequenzen für ihren Erscheinungs- und Dogmabegriff haben, da die Pyrrhoneer dann angesichts der Möglichkeit eines umfassenden skeptischen Irrtums nicht einmal Anspruch auf wahre Meinungen über Erscheinungen erheben dürften. Wie sich bereits gezeigt hat, folgt aus der skeptischen Hypothese nicht, dass wir kein Wissen haben können. Denn es ist ja denkbar, dass unsere Meinungen die Realität trotz der skeptischen Hypothese korrekt repräsentieren und damit wahr sind. Der Skeptiker muss also unabhängig von der skeptischen Hypothese zeigen, dass wir deshalb kein Wissen haben können, weil wir unsere Meinungen nicht rechtfertigen können. Diese Aufgabe übernehmen skeptische Argumente, die in der pyrrhonischen Skepsis als skeptische Tropen bekannt sind.

Die skeptischen Tropen werden von Sextus eingeführt als „Tropen der Zurückhaltung“ (*PH* I.5). Sie explizieren, „wie sich die Zurückhaltung für uns [sc. die Pyrrhoneer] ergibt.“ (*PH* I.31). Ihre Funktion besteht darin, im Hinblick auf die *epoché* die „Entgegensetzungen genauer hervortreten zu lassen“ (*PH* I.35). „Tropos“ (τρόπος) bedeutet wörtlich soviel wie „Wendung“ oder „Art und Weise“. Begriffsgeschichtlich hängt dieser Ausdruck zusammen mit „topos“, dem Ort oder Platz. Seine *philosophische* Bedeutung geht wohl zurück auf Aristoteles und die Stoiker, bei denen dieser Begriff die logischen Schlussformen bezeichnet. Ob die Pyrrhoneer den Begriff „tropos“ dieser Tradition oder sogar der Rhetorik, die ihn auch kennt, entnommen haben, ist unklar. Sextus nennt die Tropen auch „Argumente“ und „Figuren“ (*PH* I.36), so dass man unter „tropoi“ im engeren pyrrhonischen Sinne soviel wie Argumentationsformen, -schemata oder -muster verstehen kann, die den Skeptikern als operative Hilfsmittel zur Herstellung von Entgegensetzungen und zur Erzeugung der *epoché* dienen. Insofern kommt ihnen eine instrumentelle Funktion zu.³⁰

Überliefert sind die pyrrhonischen Tropen in verschiedenen Gruppen. Gemäß Sextus haben die Pyrrhoneer Tropen in Gruppen zu zehn, fünf, zwei und acht Argumentationsfiguren zusammengestellt. Ähnliche Berichte über Anzahl und Anordnung der Tropen finden wir bei Diogenes Laertius und Philon sowie in knapper Form bei Aristokles. Sextus' Darstellung der Tropen ist aber die bei weitem ausführlichste und sachlich zuverlässigste, so dass es sich hier nahe legt, seinen Ausführungen zu folgen.³¹ Der *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* sowie überhaupt die Geschichte des pyrrhonischen Skeptizismus und seiner Kritik zeigen, dass die zehn und die fünf Tropen als die signifikantesten Argumentationswendungen anzusehen sind:

30 Die relevanten begriffsgeschichtlichen Hintergründe werden breit aufgearbeitet von Chatzilysandros (1970); in der Forschung ist man sich weitgehend einig darüber, dass der Begriff des Tropus zwar eine längere Vorgeschichte hat, aber erst bei den Pyrrhoneern seine spezifisch skeptische Bedeutung erhält: vgl. u. a. Annas/Barnes: *The modes of scepticism* (21), Ricken (1994, 69), Striker (1983, 96 f.), Ueberweg (1994b, 746 f.), Robin (1944, 144), Goedeckemeyer (1905, 216 f.).

31 Siehe die antiken Quellen und Nachweise der Tropen bei Annas/Barnes: *The modes of scepticism* (19 ff.) und Striker (1983, 96 f.).

Die *zehn Tropen*, deren Zusammenstellung Sextus dem Aenesidemus und damit der älteren pyrrhonischen Skepsis zuschreibt (*PH* I.36, *M* VII.345), argumentieren

1. „aus der Unterschiedlichkeit der Lebewesen“
2. „aus der Verschiedenheit der Menschen“,
3. „aus der verschiedenen Beschaffenheit der Sinnesorgane“,
4. „aus den Umständen“,
5. „aus den Stellungen, den Entfernungen und den Orten“,
6. „aus den Beimischungen“,
7. „aus der Quantität und Zurichtung der Gegenstände“,
8. „aus der Relativität“,
9. „aus dem ständigen oder seltenen Auftreten“,
10. „aus den Lebensformen, den Sitten, den Gesetzen, dem mythischen Glauben und den dogmatischen Annahmen“ (*PH* I.36–38).

Von diesen zehn hebt Sextus die *fünf Tropen* der jüngeren Skepsis ab. Nach Diogenes Laertius gehen sie zurück auf den Skeptiker Agrippa,³² über den allerdings nichts weiter bekannt ist. Und zwar handelt es sich um die Tropen

1. des Widerstreits,
2. des unendlichen Regresses,
3. der Relativität,
4. der Voraussetzung,
5. der Dialele (*PH* I.164–169).

In systematischem Zusammenhang mit diesen *fünf Tropen* der jüngeren Skepsis steht nach Sextus die Gruppe der zwei Tropen, denen gemäß weder „etwas aus sich selbst“ noch „aus etwas anderem erkannt wird“ (*PH* I.178). Ferner hat Aenesidemus eine Gruppe von acht Tropen gegen die „dogmatische Ursachenlehre“ aufgestellt (*PH* I.180–186).³³

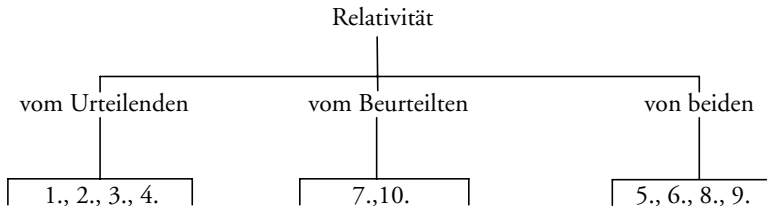
Näher untersucht werden soll nun die Gruppe der zehn und der *fünf Tropen* anhand der von Sextus präsentierten Anordnung. Da Sextus dem Leser von vornherein einschärft, dass er über die „Anzahl und Beweiskraft“ der Tropen nichts versichert (*PH* I.35), ist vor allem zu überlegen, welche erkenntnistheoretische Funktion und Bedeutung ihnen dann angesichts solcher ‚Unverbindlichkeit‘ zukommt. Schließlich nimmt Sextus’ Darstellung der Tropen im *Grundriß* breiten Raum ein, so dass sie in der pyrrhonischen Skepsis offenbar eine zentrale Rolle spielen.

32 Vgl. *DL* IX.88 f.

33 Die Gruppe der acht Tropen werde ich weitgehend vernachlässigen, da sich die Gruppen der zehn, fünf und zwei Tropen systematisch im wesentlichen erschöpfen. Zu den acht Tropen der Ursachenlehre vgl. Barnes (1983, 160 ff.).

§ 7 Die zehn Tropen der Relativität

Die Darstellung der zehn Tropen führt Sextus in zwei Schritten durch. Im Anschluss an ihre Aufzählung teilt er sie zunächst in vier Klassen ein, die er selbst wieder als Tropen versteht, um dann ihre Beweiskraft anhand zahlreicher Beispiele zu erörtern. Bereits die systematische Anordnung der Tropen macht deutlich, dass die Pyrrhoneer die zehn Argumentationsfiguren als Spezialfälle des skeptischen Grundbegriffs der Relativität verstehen. Denn an die Spitze der zehn Tropen setzt Sextus den Tropus der Relativität, gefolgt von den untergeordneten Tropen „vom Urteilenden“, „vom Beurteilten“ und dem „aus beiden zusammengesetzte[n] Tropus“, denen die zehn Tropen schließlich zugeordnet werden. Auch wenn Sextus betont, „diese Anordnung willkürlich“ zu gebrauchen (*PH* I.38), versteht er das System der Tropen doch explizit als ein hierarchisches Ordnungsgefüge, das von einer obersten Gattung ausgeht, die Arten und wiederum Unterarten unter sich begreift. Aus seinen Angaben lässt sich das folgende Schema erstellen:³⁴



Diese Einteilung ist durchaus nachvollziehbar. Die ersten vier Tropen lassen sich verstehen als Argumentationsformen, in denen der Skeptiker aus der Perspektive des Urteilenden argumentiert und jeweils zu zeigen versucht, dass die Unterschiede der Lebewesen (1. Tropus), der Menschen (2. Tropus), der menschlichen Sinnesorgane (3. Tropus) sowie der Umstände, das heißt der physischen und psychischen Zustände eines Menschen (4. Tropus), eine nicht-relative Erkenntnis des Beurteilten jeweils unmöglich machen. Denn der Urteilende urteilt nach pyrrhonischer Auffassung immer aus der ihm eigentümlichen individuellen, subjektiven Perspektive, die nicht überschritten werden kann auf einen unabhängigen Standpunkt hin, von dem aus sich ein beliebiger Gegenstand objektiv erfassen ließe. Diese Konzeption kann man skeptischen Perspektiven-Relativismus nennen, dessen These wie folgt lautet: Die Gehalte und Produkte sensorischer und kognitiver Fähigkeiten sind relativ bezogen auf die individuell-subjektiven physischen und psychischen Erlebnisse und Dispositionen von Lebewesen. Menschen repräsentieren die Dinge daher nie wie sie an sich objektiv oder in Wahrheit sind, sondern nur wie sie ihnen erscheinen.³⁵

³⁴ Vgl. auch Annas/Barnes: *The modes of scepticism* (25).

³⁵ Da Sextus innerhalb seiner Einzelerörterungen der ersten vier Tropen zahlreiche Beispiele aus dem Tierreich heranzieht, gilt der Perspektiven-Relativismus nicht nur für den Menschen. Sextus be-

Dass der skeptische Perspektiven-Relativismus die implizite Hintergrundannahme der ersten vier Tropen bildet, darauf weist schon ihre Anordnung in absteigender Reihenfolge hin: Der erste Tropus repräsentiert die höhere Gattung „Lebewesen“, hier also Menschen und Tiere, der zweite Tropus steigt ab zur Gattung „Mensch“, zu der die vielen verschiedenen individuellen Menschen zählen, der dritte Tropus beruft sich auf die Ausstattung eines einzelnen Menschen mit unterschiedlich beschaffenen Sinnesorganen und der vierte Tropus stützt sich schließlich auf die je subjektiven Wahrnehmungszustände eines einzelnen menschlichen Individuums. Gleich wie groß der Anwendungsbereich eines einzelnen Tropus auch sein mag, ob er eine Gattung als ganze betrifft oder den individuellen Menschen, stets bleibt der Urteilende aufgrund seiner körperlichen und mentalen Dispositionen gebunden an die für ihn unhintergehbare subjektive Perspektive, die es ihm nicht gestattet, mit seinen Urteilen objektive epistemische Ansprüche zu verbinden.

Aus umgekehrter Sicht gilt dies nach Sextus auch für den siebten und zehnten, vom „Beurteilten“ ausgehenden Tropus. Hier ist es nicht der Urteilende, sondern der beurteilte Gegenstand, der für die „Ungleichförmigkeit der Vorstellungen“ (*PH* I.132) verantwortlich gemacht wird. Der siebte Tropus begründet die Verschiedenheit der Vorstellungen mit der unterschiedlichen quantitativen und qualitativen Zurichtung wahrgenommener Gegenstände. Gemäß dem zehnten Tropus sind die unterschiedlichen Lebensformen, Sitten, Gesetze, mythischen Glaubensformen und dogmatischen Annahmen relativ disponiert, indem sie bei Menschen völlig heterogene Vorstellungen und Meinungen hervorrufen. Sextus ist der Meinung, dass die Erkenntnis einer einzig wahren Lebensweise aufgrund der Kulturrelativität und Ortsgebundenheit sozialer Gemeinwesen unmöglich ist. Der skeptische Perspektiven-Relativismus liegt folglich auch dem siebten und zehnten Tropus zugrunde. In diesen Fällen argumentiert der Pyrrhoneer aber im Ausgang vom beurteilten Objekt und er nimmt an, dass ein und derselbe Gegenstand nicht immer gleich disponiert ist und daher heterogene Vorstellungen bewirkt, die nicht seine wahre Natur zu erkennen geben. Dass sich dies so verhält, schließen die Pyrrhoneer aus den eigenen gegensätzlichen Erfahrungen und divergierenden Berichten anderer über ein und denselben Gegenstand.

hauptet zwar nicht, dass Tiere im engeren Sinne kognitive Fähigkeiten besitzen, aus denen sich epistemische Ansprüche herleiten ließen; doch hält er es für *wahrscheinlich*, dass zum Beispiel Tiere mit „länglicher Pupille“ wie Katzen „die Gegenstände verschieden und nicht so vorstellen, wie die Lebewesen mit runder Pupille sie auffassen.“ (*PH* I.47). In einem weiten Sinne gilt der „vom Urteilenden“ ausgehende Tropus und damit der skeptische Perspektiven-Relativismus also auch für Tiere, nämlich insofern sie Vorstellungen, Empfindungen oder Wahrnehmungen haben, die sich von denen der Menschen unterscheiden. Gemäß den – sicherlich zum Teil fragwürdigen – Beispielen Sextus’ ist der Mensch daher nicht berechtigt, seine Urteilsfähigkeit gegenüber dem Vorstellungserleben anderer Lebewesen zu präferieren. Vgl. *PH* I.61: „Also werden wir keinen Beweis haben, durch den wir unsere Vorstellungen höher einschätzen können als diejenigen der sogenannten vernunftlosen Lebewesen.“

Schließlich gehen gemäß Sextus' Einteilung der fünfte, sechste, achte und neunte Tropus sowohl vom Urteilenden als auch vom Beurteilten aus. Das heißt Gegenstände erscheinen relativ, weil sie sich wie zufolge des fünften Tropus in je unterschiedlicher Weise zu ihrer räumlichen Umgebung verhalten oder wie gemäß dem sechsten und achten Tropus beurteilt werden „bezogen auf dieses und dieses Lebewesen und diesen und diesen Menschen [...] und diese Beimischung“ (PH I.136).³⁶ Ob jeder dieser Tropen sich wahlweise anwenden lässt als eine Argumentationsfigur, die gleichermaßen vom Urteilenden und vom Beurteilten ausgehen kann, oder ob bestimmte Tropen nur vom Urteilenden und damit nicht vom Beurteilten ausgehen bzw. umgekehrt, bleibt allerdings unklar.

Den zehn Tropen schreibt Sextus nun pauschal die Funktion zu, in der skeptischen Argumentation die „Entgegensetzungen genauer hervortreten zu lassen“ und die *epoché* herbeizuführen (PH I.35 und 163). Zudem sei der Skeptiker durch ihre Anwendung dazu in der Lage, die Erkenntnis der Natur (φύσις) der (äußeren) Gegenstände zu untergraben. Wie hängt diese Funktionsbestimmung mit der relativistischen Grundausrichtung der zehn Tropen zusammen? Aus Sextus' Erörterung der „Beweiskraft“ der zehn Tropen geht hervor, dass die Pyrrhoner die Dinge als entgegengesetzt ansehen, weil diese jeweils von relativen, nicht-absoluten Standpunkten aus vorgestellt, wahrgenommen oder beurteilt werden. Das heißt im Sinne des skeptischen Perspektiven-Relativismus ist das Erfassen der Dinge standpunktgebunden, so dass über ein und dieselbe Sache entgegengesetzte Ansichten vertreten werden können; und nichts berechtigt, die eine der anderen Ansicht vorzuziehen, da ein absoluter, objektiver Standpunkt nicht eingenommen werden kann. Allerdings bezieht sich diese Standpunktrelativität in den zehn Tropen nur auf das Erfassen von Sinnlichem und ist zudem bilateral angelegt, da die Relativität des Vorstellens sowohl auf die Disposition des Vorstellenden selbst als auch auf die des Vorgestellten zurückgeführt werden kann. Formal lässt sich dieses skeptisch-relativistische Argumentationsmuster in den zehn Tropen wie folgt darstellen:

- (1) x erscheint U_1 F
- (2) x erscheint U_2 F* bzw.
- (3) x in D_1 erscheint U_1 F
- (4) x in D_2 erscheint U_1 F*

Diese vier Formeln beschreiben in abstrakter Weise die formale Struktur der zehn Tropen: Gemäß dem „vom Urteilenden“ ausgehenden Tropus erscheint dem Urteilenden U_1 der Gegenstand x als F (1); dem Urteilenden U_2 hingegen erscheint derselbe Gegenstand als F* (2). Entsprechend gilt für den „vom Be-

36 Dass der achte Tropus in der Systematik der Tropen zweimal auftaucht, erklärt sich wohl aus Sextus' Darstellungsweise, die bei der Gesamtaufzählung der zehn Tropen beginnt, zu denen auch der Tropus der Relativität zählt, und im Zuge ihrer Klassifikation die Relativität als obersten Tropus ausmacht. Vielleicht hält Sextus den obersten Tropus der Relativität auch für begriffslösig inhaltsärmer und umfangreicher als den achten, so dass er beide unterscheidet.

urteilen“ ausgehenden Tropus, dass der Gegenstand x in Disposition D_1 dem Urteilenden U_1 als F erscheint (3); derselbe Gegenstand x in Disposition D_2 erscheint demselben Urteilenden U_1 demnach als F^* (4).³⁷ Nach diesem Argumentationsmuster verfahren die Pyrrhoneer, um durch das Grundargument der Relativität, das in unterschiedlicher Weise in den zehn Tropen zur Anwendung kommt, die „Entgegensetzungen genauer hervortreten zu lassen“ (*PH* I.35). Wenn aber im Sinnlichen alles *entgegengesetzt* ist, das heißt wenn es einander opponierte sinnliche Vorstellungen, Empfindungen, Wahrnehmungen und darauf gegründete Meinungen und Urteile gibt, die aufgrund eines unhintergehbaren relativistischen Fürwahrhaltens alle gleichermaßen berechtigt sind, so wird der Pyrrhoneer, wie die Erörterung der Struktur seines Zweifels ergeben hat, zur *epoché* gezwungen. Denn durch die Anwendung der zehn Tropen werden hinsichtlich alles Sinnlichen Meinungskonflikte erzeugt, deren Unentscheidbarkeit dem pyrrhonischen Skeptiker Veranlassung gibt, sein Urteil zurückzuhalten. Unentscheidbar sind diese Konflikte, weil, wie Sextus im Kontext des vierten Tropus anmerkt (*PH* I.114 ff.), kein Kriterium zur Verfügung steht, das die Präferenz einer Vorstellung oder Meinung rechtfertigen könnte, denn eine solche Rechtfertigung setzt bereits die Verfügbarkeit eines Kriteriums voraus, das dann selbst wieder zu rechtfertigen wäre usw. In diesen beweistheoretischen Schwierigkeiten klingen bereits die mit den fünf Tropen einhergehenden Probleme an. An dieser Stelle begründen sie zunächst, warum der Pyrrhoneer aufgrund der zehn Tropen die *epoché* vorzieht. Daher qualifiziert Sextus die Tropen von Anfang an auch als „Tropen der Zurückhaltung“ (*PH* I.5).

Der Pyrrhoneer instrumentalisiert die zehn Tropen also zur Hervorhebung der Entgegensetzungen im Sinnlichen und zur Herstellung der *epoché*. *Formal* gesehen passt sich diese Funktionsbestimmung der zehn Tropen konsistent in die Struktur ihrer Skepsis ein: Tropen sind die skeptischen Argumentations-schemata, mit denen die Pyrrhoneer das relative Entgegengesetztsein der Dinge und damit zugleich die *isosthenia* der Argumente aufzeigen, um zur *epoché* überzugehen und die *ataraxia* zu erreichen. *Inhaltlich* gesehen ist die pyrrhonische Vorgehensweise allerdings weniger unproblematisch als es die Klarheit ihrer formalen Struktur zu erkennen gibt. Denn mit dem Relativitätsargument scheinen

37 Unter Disposition sollen jeweils die von Sextus in der Erläuterung der zehn Tropen beschriebenen Zustandsarten, Umstände, Stellungen, Entfernungen usw. verstanden werden, in denen sich Gegenstände vorfinden können. Wollte man allen Beispielen Sextus' gerecht werden, so ließe sich die Komponente der Disposition auch in die ersten beiden Fälle aufnehmen: (1) x erscheint U_1 in D_1 F ; (2) x erscheint U_1 in D_2 F^* . Das heißt abhängig von den verschiedenen physischen oder psychischen Dispositionen desselben Urteilenden erscheint derselbe Gegenstand jeweils anders. Von der Sache her argumentieren diese beiden Modifikationen aber nicht anders als die oben angeführten Formalisierungen. Für die Tropen, die vom Urteilenden *und* vom Beurteilten ausgehen, müssen die vier Fälle zusammengefasst werden. Vgl. auch Annas/Barnes: *The modes of scepticism* (22–25), die die Argumentationsweise der zehn Tropen ebenfalls formalisieren, aber weniger Wert auf den relativistischen Perspektivismus legen; siehe auch Ricken (1994, 78 ff.), der den Relativismus der zehn Tropen in der Verwendung zweistelliger Aussagen erblickt: „in der einen kommt der Sache das betreffende Prädikat zu, in der anderen dagegen nicht.“ (Ebd., 78).

sich die Pyrrhoneer auf den Boden einer repräsentationalistischen Theorie der Wahrnehmung stellen zu müssen, die davon ausgeht, dass äußere Gegenstände nie an sich erfasst werden, sondern dem erkennenden Subjekt nur als Vorstellungen präsent sind. Dabei steht der Begriff des Vorstellens für die relativistische Perspektivität der Wahrnehmung und die Vermittlung der Wirklichkeit durch mentale Repräsentationen, die in der Sprache der Pyrrhoneer „Erscheinungen“ heißen.

Ohne den Begriff der Vorstellung (*phantasia*) oder Erscheinung (*phainomenon*) kommt die pyrrhonische Skepsis in der Tat nicht aus. Nur mit seiner Hilfe kann sie erklären, warum wir kein objektives Wissen von der wahren Natur der Körperwelt haben und inwiefern die sinnliche Wahrnehmung einem skeptisch-relativistischen Vorbehalt unterliegt. Hieraus die Schlussfolgerung ziehen zu wollen, die pyrrhonische Skepsis hänge einem mentalistischen Repräsentationalismus an, das heißt einer Theorie, dergemäß nur mentale Stellvertreter wie innere, geistige Bilder und nicht die Dinge selbst wahrgenommen werden, wäre allerdings voreilig. Zwar berufen sich die Pyrrhoneer mit den zehn Tropen auf den Erscheinungscharakter der Wirklichkeit, doch gründet sich dieser nicht primär auf einen Vorstellungsperspektivismus, der ausschließlich im erkennenden Subjekt verankert ist, sondern auf das Faktum der relativistischen Verfassung der phänomenalen Realität als solcher. Anders als viele neuzeitliche Philosophen operieren die Pyrrhoneer nicht auf der alleinigen erkenntnistheoretischen Basis eines Subjekt-Objekt-Dualismus, der das Vorstellen eindimensional auf das Affiziertwerden des Subjekts durch äußere Objekte zurückführt. Nach pyrrhonischer Auffassung zeigen sich uns die Dinge in der Welt als Erscheinungen. Dies impliziert jedoch nicht automatisch einen Dualismus, der einen Unterschied macht zwischen der Welt, wie sie uns erscheint, und der Welt, wie sie an sich ist. Der pyrrhonischen Skepsis einen Repräsentationalismus zuzuschreiben, ist daher zumindest solange voreilig, wie ungeklärt bleibt, was die Pyrrhoneer unter „Erscheinung“ verstehen.³⁸ Der Erscheinungsbegriff stellt daher einen wichtigen Baustein im Argumentgefüge des praktischen Skeptizismus dar, von dessen Analyse man nicht nur Aufklärung darüber erwarten darf, wie der Pyrrhoneer

38 Gegen ein repräsentationalistisches Verständnis der zehn Tropen argumentiert Striker (1983). Hingegen beruhen Stough (1969) zufolge die zehn Tropen auf den skeptischen Konsequenzen, die aus dem Vergleich zwischen einem sinnlichen Eindruck und dem ihn hervorrufenden Objekt resultieren. Striker hält diese Interpretation für verfehlt, da die Beispiele der zehn Tropen nie die Wahrnehmung eines Körperdinges als solchen, sondern stets subjektive Wahrnehmungsempfindungen betreffen, die im engeren Sinne nicht Vorstellungen von Körperdingen, sondern sekundäre Qualitäten sind. Auch wenn dies vielleicht nicht auf alle Beispiele zutrifft, die Sextus anführt, ist Striker doch darin zuzustimmen, dass das Relativitätsargument das Grundargument in den zehn Tropen darstellt, dem das Argument der Unentscheidbarkeit zur Seite steht. Allerdings klärt Striker in ihrem aufschlussreichen Beitrag nicht näher über den pyrrhonischen Erscheinungsbegriff auf. Dass sich die Pyrrhoneer nicht auf einen mentalistischen Repräsentationalismus verpflichten, betonen auch Annas/Barnes: *The modes of scepticism* (23); zum Repräsentationalismus in den zehn Tropen siehe ebenso Robin (1944, 144 ff.). Die Probleme des Repräsentationalismus werden noch ausführlich in § 10 zu diskutieren sein.

das Dogmaproblem zu lösen und seine Skepsis in der Lebenspraxis zu bewähren glaubt. Aufschluss wird der pyrrhonische Erscheinungsbegriff auch über den generellen Zusammenhang von skeptischer Hypothese und realistischem Wahrheitsbegriff geben. Bevor dem nachgegangen werden kann, sind allerdings die fünf Tropen zu untersuchen, die sich anders als die zehn Tropen nicht nur auf sinnliche Wahrnehmung, sondern ebenso auf das Geistige beziehen und damit den Gegenstandsbereich des praktischen Skeptizismus entscheidend erweitern.

§ 8 Die fünf Tropen und Agrippas Trilemma

Da sich die zehn Tropen und der ihnen immanente skeptische Perspektiven-Relativismus allein auf Meinungen über sinnlich Wahrgenommenes richten, benötigen die Pyrrhoneer zusätzliche Argumente, mit denen sie auch in der argumentativen Auseinandersetzung über „Geistiges“ die *epoché* herbeiführen. Denn nach Sextus setzen die Pyrrhoneer nicht nur sinnlich erscheinende Dinge einander entgegen, sondern auch „Gedanken Gedanken“ (*PH* I.32), woraus sich die Urteilsenthaltung ergebe. Aus diesem Grund führen die Pyrrhoneer die fünf Tropen (Widerstreit, unendlicher Regress, Relativität, Voraussetzung, Dialektik, *PH* I.164 ff.) ein. Anders als im Zusammenhang mit den zehn Tropen spricht Sextus nun allerdings nicht mehr davon, dass auch durch die fünf Tropen Entgegensetzungen hervorgehoben werden, um von ihnen aus zur *epoché* zu gelangen. Den fünf Tropen weist er allein die Funktion zu, die Urteilsenthaltung herzustellen, und zwar – bis auf den Tropus der Relativität – mit gegenüber den zehn Tropen völlig anderen argumentativen Mitteln.

Der Unterschied zwischen den zehn und den fünf Tropen scheint zunächst aber nicht systematische, sondern historische Gründe zu haben. Die Gruppe der zehn Tropen wird von der älteren Skepsis (Aenesidemus), die Gruppe der fünf Tropen von der jüngeren Skepsis (Agrippa) aufgestellt, so dass es sich aus philosophiegeschichtlicher Sicht zuallererst um zwei zeitlich unabhängige Gruppen handelt. Die Absicht habe bei den jüngeren Skeptikern nicht darin bestanden, berichtet Sextus, mit den fünf Tropen „die zehn Tropen auszuschalten, sondern [...] durch sie, zusammen mit jenen, die Voreiligkeit der Dogmatiker vielfältiger zu widerlegen.“ (*PH* I.177). Insofern scheinen die zehn durch die fünf Tropen in der Zeit zwischen Aenesidemus (1. Jh. v. Chr.) und Sextus (um 200 n. Chr.) lediglich ergänzt worden zu sein. Über die Entwicklung der Tropen in dieser Zeitspanne lassen sich jedoch im Einzelnen keine gesicherten Angaben machen. Doch hat der Unterschied zwischen den zehn und den fünf Tropen der pyrrhonischen Skepsis weit größere als nur historische Bedeutung. Denn Sextus gibt an, dass sich „jeder fragliche Gegenstand“, sei er sinnlich oder geistig, auf die fünf Tropen zurückführen lasse (*PH* I.169 f.). Demnach ergänzen die fünf Tropen der jüngeren Skepsis die zehn der älteren Skepsis nicht, sondern reduzieren sie aus systematischen Gründen. Das heißt die jüngere Skepsis sah sich offenbar

dazu in der Lage, mit quantitativ geringeren Mitteln dasselbe Ziel zu erreichen wie die ältere Skepsis und entwickelt eine gegenüber dem älteren Pyrrhonismus sehr viel subtilere skeptische Position. Die inhaltliche Analyse der fünf Tropen bestätigt dies.³⁹

Anders als die zehn Tropen werden die fünf Tropen von Sextus nicht in eine hierarchische Anordnung gebracht. Seiner Darstellung gemäß (*PH* I.164–169) argumentieren sie wie folgt: Der erste Tropus des Widerstreits verweist auf den allenthalben auftretenden Meinungsdisens, der definitive Entscheidungen für bzw. Meinungen über eine Sache nicht zulasse. Der zweite Tropus des unendlichen Regresses beruft sich auf das rechtfertigungstheoretische Erfordernis, im Begründungsprozess des Wissens für jeden gegebenen Grund einen ihn rechtfertigenden neuen Grund, der seinerseits zu rechtfertigen ist, angeben zu müssen. Da dieser Prozess ins Unendliche iteriert und damit unabschließbar ist, könne Begründung, das heißt die Rechtfertigung einer Meinung, nie zustande kommen. Der aus den zehn Tropen bekannte dritte Tropus der Relativität argumentiert mit der skeptischen Perspektivität aller Erscheinungen. Gemäß dem vierten Tropus der Voraussetzung soll der unendliche Regress des zweiten Tropus vermieden werden durch die unbewiesene Annahme eines (ersten) Grundes. Schließlich verläuft gemäß dem fünften Tropus der Dialele der Prozess der Rechtfertigung des Wissens zirkulär, wenn das durch einen Grund zu Begründende selbst zur Begründung des Grundes herangezogen wird.

In je unterschiedlicher Weise erklärt Sextus nun, warum es im Gefolge dieser Tropen zur Urteilsenthaltung kommen muss: In bestimmten Fällen verhindert der Meinungsdisens, so der erste Tropus, „etwas zu wählen oder abzulehnen“ (*PH* I.165); damit trete die Entscheidungsunfähigkeit und in deren Zuge die *epoché* ein. Gemäß dem zweiten Tropus folgt die Zurückhaltung nicht unmittelbar aufgrund von Unentscheidbarkeit, sondern weil kein legitimer Grund zur Verfügung stehe, auf den sich der Begründungsprozess insgesamt stützen könnte. Der dritte Tropus argumentiert, dass man sich des Urteils enthalten müsse, weil die Natur der Gegenstände aufgrund der Relativität aller Erscheinungen unerkennbar sei. Wieder anders wird die *epoché* durch den vierten Tropus moti-

39 Die systematische Eigenständigkeit der fünf Tropen wird von der Forschung nicht immer gewürdigt. Vgl. u. a. Chatzilysandros (1970, 206–210), der den fünf Tropen kaum größere Beachtung schenkt, sowie Robin (1944, 174–177), der ihrer Erörterung ebenfalls nur wenig Platz einräumt, obgleich er die besondere Rolle der fünf Tropen durchaus registriert. Diese Vernachlässigung ist erstaunlich: Sextus' Ausführungen im *Grundriß* selbst sind es, die nahe legen, dass es sich bei den fünf Tropen eigentlich nicht um eine bloße Ergänzung der zehn Tropen handeln kann. Wozu werden die zehn Tropen noch benötigt, wenn die umfassenderen, weil das Sinnliche *und* das Geistige betreffenden fünf Tropen dasselbe leisten sollen wie jene, zumal auch sie den zentralen Tropus der Relativität enthalten? Dass es sich bei Agrippas Tropen nicht nur um eine Ergänzung der Tropen des Aenesidemus handeln kann, meint auch Goedeckemeyer (1905, 239). Die inhaltliche Erweiterung der zehn um die fünf Tropen in der jüngeren Skepsis gibt meiner Meinung nach zu der Vermutung Anlass, dass es der älteren Skepsis möglicherweise nur um den Zweifel an der Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung bzw. empirischer Urteile ging. Die jüngeren Pyrrhoneer haben die Skepsis dann systematisch auf Wissen überhaupt ausgedehnt.

viert: Der Begründungsregress des zweiten Tropus lasse sich durch die Ansetzung eines ersten Grundes vermeiden. Dieser erste Grund sei aber nur gesetzt und wird selbst nicht begründet, was begründungstheoretisch unzulässig sei und zur Urteilsenthaltung führen müsse. Ähnlich argumentiert der fünfte Tropus: Da die Dialele in der Begründung zirkulär verfährt, liege keine wirkliche Begründung vor und es komme zur Urteilsenthaltung.⁴⁰

Bei den fünf Tropen handelt es sich nicht um lediglich intuitiv einleuchtende, sondern erkenntnistheoretisch außerordentlich anspruchsvolle Argumente. Die nun folgende Analyse wird zeigen, dass sie keine freischwebenden, argumentativen Konstruktionen sind, sondern *skeptische* Argumente darstellen, die mit bestimmten Annahmen über die Eigenschaften epistemischer Rechtfertigung operieren und sich diese zunutze machen. Auf eine für die fünf Tropen essentielle Voraussetzung hat Fogelin hingewiesen. Nach Fogelin ist es eine zentrale Aufgabe von Theorien epistemischer Rechtfertigung, das in den fünf Tropen und insbesondere in Agrippas Trilemma zum Ausdruck kommende Problem der Begründung von Wissen zu lösen. Dass dieses Problem überhaupt entsteht, habe zunächst einmal eine spezifisch theoretische Voraussetzung, nämlich die generelle Festlegung auf ein starkes normatives Prinzip epistemischer Rechtfertigung. Fogelin beschreibt dieses Prinzip in den Worten von W. K. Clifford, der sich seinerseits auf den Wortlaut bei William James beruft: „It is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe upon insufficient evidence.“⁴¹ Das heißt nichts anderes als dass die Rechtfertigung unserer Meinungen epistemologisch unverantwortlich ist, wenn sie sich nicht auf hinreichende Gründe stützt. Daher lässt sich dieses Prinzip auch als das Prinzip der epistemischen Verantwortlichkeit bezeichnen.⁴²

Fogelin begreift das Projekt der pyrrhonischen Skepsis als ausdrückliche Herausforderung des normativen Prinzips epistemischer Rechtfertigung und damit der Verantwortlichkeit gegenüber unseren epistemischen Ansprüchen. Mittel der Herausforderung sind die fünf Tropen, die er in zwei Gruppen einteilt: Die Tropen des Widerstreits und der Relativität berufen sich auf die Tatsache von Meinungsdivergenzen hinsichtlich beliebiger Objektivitätsansprüche. Wer sich

40 Die jüngere pyrrhonische Skepsis hat augenscheinlich den Versuch unternommen, die Aporien der fünf Tropen nochmals in den zwei Tropen, nämlich „daß weder etwas aus sich selbst noch aus etwas anderem erkannt wird“ (*PH* I.178), als eine „allumfassende Aporie“ darzustellen. Inhaltlich erweitern diese beiden Argumente die „Beweiskraft“ der fünf Tropen nicht. Sie konkretisieren lediglich, dass es erstens Selbstbegründung nicht geben könne, da sich selbst legitimierende Gründe von allen Menschen erkannt würden und Meinungskonflikte sodann ausbleiben müssten, was aber nicht der Fall sei. Zweitens sei die Begründung aus etwas anderem nicht möglich, da sich in diesem Falle unendlicher Regress und Dialele einstellen (*PH* I.179).

41 Fogelin (1994, 114).

42 Motiviert wird dieses Prinzip letztlich auch durch die Erwartung, dass unsere kognitiven Anstrengungen zur Wahrheit führen. Vgl. Bonjour (1985, 7 f.). Zurecht macht Fogelin (1994, 114 f.) zudem darauf aufmerksam, dass das Prinzip der epistemischen Verantwortlichkeit keine allein vom erkenntnistheoretischen Fundamentalisten, sondern ebenso vom Kohärenztheoretiker eingegangene Verpflichtung darstellt.

dem Prinzip der epistemischen Verantwortlichkeit verpflichtet fühlt, muss die Präferenz einer bestimmten Meinung auch begründen können. Im engeren Sinne bilden die Tropen des Widerstreits und der Relativität daher die Gruppe der ‚herausfordernden Tropen‘ („challenging modes“). Der Versuch, auf diese Herausforderung mit der Bereitstellung adäquater Gründe zu reagieren, schlägt jedoch fehl. Denn die Tropen des unendlichen Regresses, der Voraussetzung sowie der Diallele (Zirkel) zeigen, dass der Prozess der Bereitstellung solcher Gründe letztlich nicht in befriedigender Weise zustande gebracht bzw. abgeschlossen werden kann. Fogelin fasst sie daher zur Gruppe der ‚dialektischen Tropen‘ („dialectical modes“) zusammen.⁴³

Auch wenn sich die Entstehungsgründe des Problems der fünf Tropen anders rekonstruieren ließen, liegt Fogelin doch richtig, dass die Idee epistemischer Rechtfertigung und das Prinzip epistemischer Verantwortlichkeit den systematischen Gesamthintergrund der fünf Tropen bilden. Man muss sich allerdings gerade im Hinblick auf Agrippas Trilemma klar machen, dass die fünf Tropen von den Pyrrhoneern im eigentlichen Sinne nicht selbst *aktiv* zur Anwendung gebracht werden. Zwar mag die Herausforderung von den Tropen des Widerstreits und der Relativität direkt ausgehen. In gewisser Weise nimmt der Pyrrhoneer gegenüber dem Prozess epistemischer Rechtfertigung aber die Position eines passiven, externen Beobachters ein, der den Verteidiger eines epistemischen Anspruchs darauf hinweist, diesen gemäß dem von ihm akzeptierten Prinzip epistemisch verantworten, also rechtfertigen zu müssen. Im vom Verteidiger eines solchen Anspruchs durchgeführten Rechtfertigungsprozess diagnostiziert der Pyrrhoneer dann epistemische Defizite. Rechtfertigung wird dabei so verstanden, dass Begründung spezifischen Standards zu genügen hat. Formal geschieht dies in allgemeiner Weise so, dass der Pyrrhoneer die Nichterfüllung bestimmter Bedingungen (B) epistemischer Rechtfertigung (ER) feststellt und damit seine These, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, als nicht entkräftet ansieht:

$$\begin{array}{c} ER \rightarrow B \\ \neg B \\ \hline \neg ER \end{array}$$

Wie bereits zu sehen war, stellt der *modus tollens* die klassische logische Form skeptischer Argumente dar. Auch die fünf Tropen präsentieren sich daher als skeptische Argumente. Wie diese Argumente und insbesondere Agrippas Trilemma inhaltlich sowie formal im Einzelnen aufgebaut sind, lässt sich anhand der Unterscheidung dreier skeptischer Strategien klären, die ihnen zugrunde liegen: (i) Die Strategie der Diaphonia (1. Tropus), (ii) die Strategie der Relativität (3. Tropus), und (iii) die Strategie des Aufweisens von Begründungsvakanzen durch Agrippas Trilemma (2., 4. und 5. Tropus). Jede dieser drei skeptischen

43 Vgl. Fogelin (1994, 116).

Strategien zielt auf den Nachweis der Nichterfüllung einer Bedingung für epistemische Rechtfertigung ab.

(i) *Diaphonia*: Die Strategie der Diaphonia oder des Dissenses weist auf das tatsächliche Vorkommen von Meinungskonflikten hin, die unentschieden bleiben. Es ist von vornherein nicht klar, was die Pyrrhoneer mit diesem Hinweis bezwecken. Denn aus dem bloßen Vorliegen von Meinungsunverträglichkeiten lässt sich kaum auf eine Unentscheidbarkeit schließen, etwa dass in ein und derselben Sachfrage die einander entgegengesetzten Meinungen a und b gleichermaßen präferiert oder abgelehnt werden können; eine solche Schlussfolgerung setzt zusätzliche Argumentationen voraus. In seinen Ausführungen zum Tropus des Widerstreits macht Sextus dieses Erfordernis nicht deutlich. Berücksichtigt man aber, dass Sextus dem Tropus des Widerstreits vier Argumentationsfiguren folgen lässt, in denen mögliche Strategien diskutiert werden, durch die Meinungskonflikte entschieden werden sollen, so ist klar, dass der erste Tropus selbst nichts beweist, sondern den Pyrrhoneern als eine Art heuristisches Mittel dient, verschiedene Argumentationen gegen die Entscheidbarkeit solcher Konflikte durchzuspielen. Das heißt der erste Tropus dient der jüngeren Skepsis als Ausgangspunkt, der das faktische Vorkommen von Meinungskonflikten konstatiert und die spezifischen Argumentationen der folgenden Tropen auf den Plan ruft, die die Unentscheidbarkeit dieser Konflikte jeweils aufzeigen. Aufgrund ihrer systematischen Eigenständigkeit kann die Strategie der Diaphonia daher nicht auf die der Relativität reduziert werden, obwohl die Unentscheidbarkeit hinsichtlich konfigrierender Wahrnehmungsurteile in den zehn Tropen durch die Relativität des Fürwahrhaltens erklärt wird.⁴⁴

Auch wenn dem Tropus der Diaphonia keine sonderlich starke Beweiskraft zukommt, kann man ihn dennoch als ein skeptisches Argument darstellen. Mit dem Prinzip der epistemischen Verantwortlichkeit lässt sich die Forderung verbinden, im Prozess der Rechtfertigung von Wissen epistemische Neutralität zu wahren. Das heißt im Falle eines Meinungskonflikts ist es epistemisch unverantwortlich, sich parteiisch für die eine oder andere Meinung zu entscheiden.⁴⁵ Epistemische Rechtfertigung (ER) verlangt also nach Neutralität. Diese Bedingung der Neutralität (B_N) ist unerfüllbar, da die Präferenz einer Meinung legitimiert werden muss. Wie Agrippas Trilemma zeigen wird, lässt sich eine Meinung aber gar nicht legitimieren, so dass in einem Meinungsdisens also nur parteiisch entschieden werden kann. Das skeptische Argument der Diaphonia hat also die Form:

$$\begin{array}{r} ER \rightarrow B_N \\ \neg B_N \\ \hline \neg ER \end{array}$$

44 Siehe die aufschlussreiche, mit vielen historischen Verweisen versehene Detailstudie zu den fünf Tropen von Barnes (1990, zum ersten Tropus 1–35). Für Barnes ist die Diaphonia schlechthin das Prinzip der pyrrhonischen Skepsis (ebd., 20 f.).

45 Vgl. Fogelin (1994, 116 f.), Grundmann (2003, 149 f.).

Gemäß diesem Argument haben wir deswegen kein Wissen, weil die Rechtfertigung unserer Meinungen die Bedingung der Neutralität oder Unparteilichkeit nicht erfüllt. Muss man sich zum Beispiel für eine der beiden konfligierenden Meinungen a oder b entscheiden und erfolgt eine Entscheidung ohne Angabe von Gründen, durch die die Meinung gerechtfertigt wird, so ist dies epistemisch unverantwortlich. Wer, um dem Prinzip der epistemischen Verantwortlichkeit gerecht zu werden, nun in einen Prozess der Rechtfertigung einer Meinung eintritt, muss schließlich mit Agrippas Trilemma und seinen skeptischen Fallstricken rechnen. Ähnlich wie der Tropus der Diaphonia argumentiert der Tropus der Relativität.

(ii) *Relativität*: Eine weitere skeptische Strategie, mit der die Pyrrhoneer in den fünf Tropen operieren, ist die der Relativität. Gemäß Sextus' Charakterisierung des dritten Tropus bedeutet Relativität im Kontext der fünf Tropen im wesentlichen das Gleiche wie der schon bekannte achte Tropus. Ein Gegenstand erscheint „so oder so, bezogen auf die urteilende Instanz und das Mitangeschautete, wie er aber seiner Natur nach beschaffen ist, darüber halten wir uns zurück.“ (*PH* I.167). Die Relativität im dritten der fünf Tropen richtet sich hier jedoch anders als im achten Tropus nicht nur auf das Sinnliche, das relativ ist, weil es jeweils auf einen „sinnlich Wahrnehmenden“ bezogen ist (*PH* I.175). Relativ sind Sextus zufolge auch „die geistigen Dinge“: „denn mit Beziehung auf den Geist heißen sie geistig, und wenn das Geistige seiner Natur nach so beschaffen wäre, wie von ihm [sc. dem erfassenden Geist] behauptet wird, dann wäre es nicht umstritten.“ (*PH* I.177).

Man muss an dieser Stelle das Argument für die Relativität des Sinnlichen auf das Geistige übertragen. Sextus ist der Auffassung, Geistiges sei relativ, weil es einer Art intellektueller Perspektivität anheimfällt. So wie die Relativität des Sinnlichen auf den Perspektivismus der sinnlichen Wahrnehmung zurückzuführen ist, so hängt auch das Geistige von der jeweiligen individuellen Perspektive der „urteilende[n] Instanz“ (*PH* I.167) ab. Auf diese Weise kommt es auch hinsichtlich des Geistigen zur Diaphonia. Die skeptische Strategie der Relativität zielt dabei darauf ab, im Geistigen einen Perspektivismus des Urteilens geltend zu machen, so dass wir von der wahren Natur der Dinge kein Wissen haben können.

Auch aus dieser Strategie, Meinungen als perspektivisch und damit letztlich als nicht wahrheitsfähig auszuweisen, lässt sich ein skeptisches Argument herstellen. Mit dem Prinzip der epistemischen Verantwortlichkeit ist die Forderung verbunden, Meinungen von einem nicht-relativen Standpunkt aus zu begründen. Denn unser intuitives Wahrheitsverständnis sagt uns, dass Wahrheit nicht perspektivisch und rein subjektiv sein kann. Zumindest widerspricht dies der Grundidee, unsere subjektiven Überzeugungen durch epistemische Rechtfertigung mit Wahrheit zu verbinden. Epistemische Rechtfertigung muss demzufolge die Bedingung der Objektivität erfüllen. Objektivität bedeutet nach Sextus, dass – hier hinsichtlich des Geistigen – allgemeine Übereinstimmung besteht.

Gerade dies aber ist, wie wir aus dem ersten Tropus wissen, nicht der Fall, da Meinungskonflikte ständig auftreten. Das Bestehen von Meinungskonflikten ist für die Pyrrhoneer somit ein Indiz für die Relativität und Standpunktgebundenheit unserer intellektuellen Fähigkeiten. Die Pyrrhoneer gehen ganz offensichtlich davon aus, dass Relativität oder Nicht-Objektivität ein intrinsisches Merkmal menschlicher Erkenntnis ist. Da unsere Meinungen aber auf die „Natur“ der Dinge, also auf Wahrheit abzielen, Wahrheit jedoch nicht perspektivisch oder relativ zu verstehen ist, können wir Objektivität (B_O) als eine Bedingung epistemischer Rechtfertigung (ER) nicht erzielen. Das skeptische Argument der Relativität sieht also wie folgt aus:

$$\begin{array}{r} ER \rightarrow B_O \\ \neg B_O \\ \hline \neg ER \end{array}$$

Als solches ist das skeptische Argument der Relativität schwach, da es sich lediglich auf faktische Meinungskonflikte stützt, die als Indiz für die Perspektivität menschlicher Erkenntnis behauptet werden. Schließlich würde es ja keine Meinungskonflikte geben können, wenn menschliches Wissen nicht perspektivisch wäre (*PH* I.177). Aus dem faktischen Bestehen von Meinungskonflikten aber folgt nichts in Bezug auf die Möglichkeit objektiven Wissens. Nicht ohne Grund liefert Agrippas Trilemma daher auch bis heute die stärksten skeptischen Argumente.

(iii) *Begründungsvakanz*: Begründungsvakanz als der dritte skeptische Strategietypus der fünf Tropen besagt, dass im Prozess epistemischer Rechtfertigung Fehl- oder Freistellen auftreten, also Stellen, an denen kein rechtfertigungstheoretisch legitimer Grund für etwas anzutreffen ist. Diese Defekte unterminieren die Begründung von Wissen und führen letztlich zur vollständigen Suspension epistemischer Rechtfertigung. Daraus zieht der Skeptiker den Schluss, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind. Das von den Pyrrhoneern dabei zugrundegelegte Standardmodell epistemischer Rechtfertigung kann man sich als eine irreversible Begründungsreihe vorstellen, in der eine Begründung von einer zur anderen Stelle inferentiell transferiert wird: $a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow d$ usw. Gemäß diesem Bild ist a der Grund für b , b der Grund für c , c der Grund für d usw. Die Begründungsrichtung kann hierbei nicht wechseln, dergestalt dass d zum Grund für c , c zum Grund für b und b zum Grund für a würde – der Verlauf der Begründungskette ist irreversibel.

Im Hintergrund dieser Auffassung steht zunächst das traditionelle Erkenntnisideal, wonach Wissen wesentlich konstituiert wird durch Begründung oder Rechtfertigung. Terminologisch präzise wird dieses Ideal in der Geschichte der Philosophie wohl zum erstenmal von Platon im Schlussteil des *Menon* und dann vor allem in der dritten Antwortalternative auf die Frage „Was ist Wissen?“ im *Theaitetos* (201c) formuliert: Wissen ist wahre gerechtfertigte Meinung. Im zwanzigsten Jahrhundert hat Gettier mit dieser letztlich fundamentalistisch, das

heißt hierarchisch strukturierten Konzeption von Wissen drei Bedingungen in Verbindung gebracht, die erfüllt sein müssen, wenn Wissen vorliegen soll. Wissen wird dabei als propositionales Wissen, also Wissen, dass etwas der Fall ist, verstanden: S weiß, dass p , wenn (1) p wahr ist, (2) S glaubt (meint), dass p , und (3) S darin gerechtfertigt ist zu glauben, dass p .⁴⁶

Um verstehen zu können, wie der Pyrrhoneer mit dieser Analyse des Wissensbegriffs Agrippas Trilemma verbindet, muss man sich noch einmal die skeptische These vergegenwärtigen: Wir können nicht wissen, ob unsere Meinungen wahr sind. Die skeptische These stellt, wie wir uns erinnern, keine willkürliche Behauptung dar, sondern ist Konklusion eines Arguments. Aus welchen Prämissen sie folgt, lässt sich nun anhand der klassischen Definition von Wissen zeigen. Da die Definition die Erfüllung dreier Bedingungen, nämlich die der Wahrheit, Meinung und Rechtfertigung fordert, liegt es auf der Hand, dass der Skeptiker lediglich die Erfüllbarkeit einer dieser drei Bedingungen anfechten muss, um seine These zu erhärten. Aber ist es ihm überhaupt möglich, eine dieser drei Bedingungen zu attackieren? Die Wahrheits-Bedingung (wenn (1) p wahr ist) kann der Skeptiker nicht in Frage stellen. Denn dann müsste er die Falschheit von p behaupten, also wissen, dass der in p beschriebene Sachverhalt unzutreffend ist. Er müsste folglich wissen, dass nicht- p wahr ist. Dies aber widerspricht der skeptischen These, nämlich dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind. Die Erfüllung der zweiten Bedingung (wenn (2) S glaubt/meint, dass p) wird der Skeptiker ebenfalls nicht in Frage stellen können. Denn bestreiten zu wollen, dass S glauben oder meinen könne, dass p , ist selbst eine Meinung. Das heißt da der Skeptiker selbst Meinungen hat, wird er nicht in Zweifel ziehen können, dass S Meinungen haben kann. Allerdings ist von vornherein nicht klar, ob der Skeptiker tatsächlich zugesteht, Meinungen zu haben. Im folgenden Abschnitt zum skeptischen Dogmaproblem wird sich zeigen, dass dies gerade mit Bezug auf die pyrrhonischen Skeptiker höchst umstritten ist. Die einzige Bedingung, deren Erfüllbarkeit der Skeptiker bezweifeln kann, ist die der Rechtfertigung (wenn (3) S darin gerechtfertigt ist zu glauben, dass p). Dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, ergibt sich demnach aus der skeptischen Anfechtung der Rechtfertigung unserer Meinungen.

Dies demonstriert Agrippas Trilemma, indem es die Erfüllbarkeit bestimmter Bedingungen für die Rechtfertigung unserer Meinungen angreift. Um das

46 Vgl. Gettier (1997), der anhand verschiedener Beispiele demonstriert, dass diese Bedingungen erfüllt sein können, und doch kein Wissen vorliegt, etwa weil bestimmtes Wissen nur zufälliger Weise wahr ist. Bei der Erinnerung an Platon wird zumeist unterschlagen, dass die Definition von Wissen als wahrer, gerechtfertigter Meinung im *Theaitetos* ja letztlich verworfen, von Platon also für nicht befriedigend befunden wird. Daher sollte Platon auch nicht zum Urheber dieses vermeintlich verfehlten Wissensbegriffs gemacht werden. Das Gettier-Problem kann hier nicht in aller Grundsätzlichkeit, sondern nur sofern es für das Skeptizismus-Thema relevant ist, diskutiert werden. Nicht entschieden werden muss hier, ob Gettiers Wissensdefinition systematisch überhaupt adäquat ist. Einen guten Einblick in das Gettier-Problem verschafft Fogelin (1994, 15 ff.). Siehe auch Bonjour (1985, 3 ff.).

Trilemma lancieren zu können, geht der Pyrrhoneer implizit von der natürlichen Intuition aus, dass Meinungen nicht willkürlich oder durch beliebige Gründe gerechtfertigt werden können. Dies sollte als unproblematisch gelten. Die Rechtfertigung von Meinungen ist spezifisch *epistemische* Rechtfertigung und als solche von Formen der Rechtfertigung zu unterscheiden, die nicht mit epistemischen, sondern mit nicht-rationalen Gründen operieren. Man denke etwa an die Form religiöser Rechtfertigung, die auf religiösen Gefühlen beruhen kann.⁴⁷ Epistemische Rechtfertigung kann also nur solche Gründe implementieren, die rational sind und auf Wahrheit abzielen. Von solchen Gründen wird nicht nur erwartet, dass sie Rechtfertigungskraft besitzen, sondern darüber hinaus müssen sie selbst gerechtfertigt sein. Nur dann kann ihnen im Begründungsprozess des Wissens der Status vollwertiger epistemischer Rechtfertigung zugebilligt werden. Schließlich gestehen wir allein solchen Gründen Rechtfertigungskraft zu, die selbst nicht unbegründet oder in irgendeiner Weise fragwürdig sind. An epistemische Rechtfertigung stellen wir daher die Anforderung, nur epistemisch vollwertige, nämlich gerechtfertigte Gründe zu enthalten.

Man könnte vermuten, dass es die skeptische Argumentation auf die Schwierigkeit absieht, zu entscheiden, was überhaupt rechtfertigungstheoretisch akzeptable Gründe sind. Denn Gründe können inhaltlich vielfältig bestimmt sein, nicht zuletzt weil es verschiedene Quellen gibt, auf die sie sich zurückführen lassen. Erkenntnistheoretisch kann man vier solcher Quellen unterscheiden: sinnliche Wahrnehmung, Erinnerung, Introspektion sowie rationale Einsicht. Auch wenn der rechtfertigungstheoretische Status von Gründen bzw. Wissen wesentlich durch ihre Herkunft bestimmt sein kann, spielt die Quelle des Wissens für den pyrrhonischen Skeptiker doch keine entscheidende Rolle. Gleich durch welche Quelle wir Meinungen rechtfertigen, Agrippas Trilemma zielt auf den Nachweis ab, dass epistemische Rechtfertigung aus rein formalen Gründen nicht zustande kommt und nicht etwa deswegen in Frage steht, weil zum Beispiel die sinnliche Wahrnehmung unzuverlässig oder Introspektion rein subjektiv ist. Mit Agrippas Trilemma⁴⁸ verfügen die Pyrrhoneer vielmehr über skeptische Argumente, die die epistemische Rechtfertigung unserer Meinungen aus rein formalen Gründen untergraben. Zunächst konzidiert der Pyrrhoneer drei überhaupt mögliche Optionen epistemischer Rechtfertigung:

47 Bonjour (1985, 6f.) denkt in diesem Zusammenhang an moralische und pragmatische Rechtfertigung. Man muss allerdings darauf hinweisen, dass religiöse genauso wie moralische Rechtfertigung im Sinne der Moralepistemologie auch rein epistemisch konzipiert werden kann. Vgl. Sinnott-Armstrong (1996).

48 Unter methodologischen Gesichtspunkten hat Hans Albert dieses Trilemma als „Münchhausen-Trilemma“ bezeichnet. Zwei dieser Begründungsalternativen nennt er wie Agrippa Regress und Zirkel, der vierte Tropus tritt in seinem Trilemma als „Abbruch des Verfahrens“ im Sinne der bloßen Setzung eines Grundes auf. Den theoretischen Hintergrund des Trilemmas bildet das Problem der „zureichenden Begründung“. Vgl. Albert (1991, 13 ff.), Ricken (1994, 161).

- (1) Begründung durch Iteration der Gründe, indem immer neue Gründe angeführt werden, um die Rechtfertigung einer Meinung stetig zu erhöhen bzw. abzuschließen (zweiter Tropus);
- (2) Begründung durch hypothetische Voraussetzung eines Grundes, indem ein Grund schlicht vorausgesetzt wird, um dem unendlichen Regress zu entgehen (vierter Tropus);
- (3) Begründung durch die zirkuläre Anordnung von Grund und Begründetem, so dass die Rechtfertigung eines Grundes nachträglich erfolgt, um den unendlichen Regress und die hypothetische Voraussetzung zu vermeiden (fünfter Tropus).

Diesen drei Optionen sind drei Bedingungen epistemischer Rechtfertigung koordiniert, die dem pyrrhonischen Skeptiker zufolge jeweils nicht erfüllt werden können. Von entscheidender Bedeutung ist, dass diese Bedingungen nicht von ihm selbst eingeführt, sondern als implizite Elemente der traditionellen, intuitiven Analyse des Wissensbegriffs entnommen werden.⁴⁹ Es handelt sich um die Bedingungen der Finalität, Inferentialität und Asymmetrie der Rechtfertigung. Mit Hilfe von Agrippas Trilemma argumentiert er wie folgt:

(1*) Epistemische Rechtfertigung verlangt, dass jeder rechtfertigende Grund epistemisch zugänglich sein muss. Die Rechtfertigung einer Meinung darf also nicht aus einer unendlichen Reihe von Gründen bestehen, da darin nicht alle Gründe zugänglich sind, weil der Wissensbestand eines Menschen keine unendliche Anzahl von Gründen bzw. Prämissen enthalten kann. Epistemische Rechtfertigung setzt folglich die Finalität der Begründungsreihe voraus. Der zweite Tropus des unendlichen Regresses zeigt nun, dass für jeden Grund immer wieder ein neuer Grund eingefordert werden muss und die Reihe der Gründe so in einem deduktiven Rechtfertigungsverfahren unvermeidlich ins Unendliche anwächst. Da damit die Bedingung der Finalität (B_F) verletzt ist, kann epistemische Rechtfertigung (ER) durch den unendlichen Regress der Gründe nicht zustande gebracht werden:

$$\begin{array}{r} ER \rightarrow B_F \\ \neg B_F \\ \hline \neg ER \end{array}$$

Das Argument des unendlichen Regresses zeigt, dass es epistemisch unverantwortlich ist, die Rechtfertigung von Meinungen auf eine infinite Reihe von Gründen zu stützen.⁵⁰

49 Eine Rechtfertigung der Standards epistemischer Rechtfertigung wird erkenntnistheoretisch in der Regel durch Metarechtfertigung angestrebt, deren Möglichkeit der Skeptiker natürlich wieder in Frage stellen würde.

50 Das Argument des unendlichen Regresses ist keine Erfindung der Pyrrhoneer. In der Absicht, seine Ideenlehre vor Missverständnissen zu schützen, verwendet es schon Platon im *Parmenides* (132af.),

(2*) Eine wesentliche Eigenschaft epistemischer Rechtfertigung ist die Inferentialität der Begründung. Inferentialität bedeutet, dass einem Grund nur dann Rechtfertigungskraft zugebilligt werden kann, wenn er in einer adäquaten Rechtfertigungsbeziehung zu einem anderen Grund steht, das heißt wenn Rechtfertigungskraft auf ihn transferiert wird. Demnach kann kein Grund von selbst Rechtfertigungskraft besitzen.⁵¹ Darüber hinaus bedeutet Inferentialität der Rechtfertigung, dass die Begründungsrelation transitiv ist und mithin gilt: Wenn a der Grund für b und b der Grund für c ist, dann ist a ebenfalls der Grund für c. Wie der vierte Tropus argumentiert, kann man daher auf den Misserfolg der Begründung durch den unendlichen Regress der Gründe nicht mit der hypothetischen Setzung eines ersten Grundes reagieren, um alle weitere Begründung darauf aufzubauen. Damit läge dann zwar ein erster Grund vor, der den Rechtfertigungsprozess anstößt; ein solcher Grund verstößt aber gegen die Bedingung der Inferentialität (B_I) epistemischer Rechtfertigung (ER):

$$\begin{array}{r} ER \rightarrow B_I \\ \neg B_I \\ \hline \neg ER \end{array}$$

Aufgrund des vierten Tropus wird einem hypothetisch vorausgesetzten Grund folglich jegliche Rechtfertigungskraft abgesprochen.⁵²

indem er zeigt, dass die gegenständliche Auffassung der Idee des Großen in ihrer Beziehung zu den großen Dingen eine weitere Idee des Großen voraussetzt, die diese Beziehung begründet. Auf höherer Ebene wird diese Begründung sodann von neuem notwendig usw. ins Unendliche. Der analoge Gedanke findet sich in Aristoteles' berühmtem Argument des „dritten Menschen“ (u. a. *Metaphysik*, 1039a). Der formalen Gültigkeit des unendlichen Begründungsregresses widmet sich Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* (72b5–25), wo er zugesteht, dass eine unendliche Begründungsreihe nicht durchschritten werden könne. Daraus schließt er aber anders als die Pyrrhoner nicht auf die prinzipielle Unmöglichkeit epistemischer bzw. logischer Rechtfertigung, denn erste Gründe seien eben „notwendig unbeweisbar“. Vgl. dazu Grundmann (2001, 224–228) sowie generell zum Regressargument Grundmann (2003, 133 ff.). Weitere antike Beispiele zum unendlichen Regress bringt Barnes (1990, 36 ff.). Seiner Deutung zufolge fällt nicht jede unendliche Reihe dem Regressargument zum Opfer wie etwa die unendliche Reihe der natürlichen Zahlen, die ein erstes Glied hat (ebd., 45 f.). Hier geht m. E. aber der spezifische Gedanke des epistemischen *Begründungsregresses* verloren. Interessant ist Barnes' Überlegung, wonach wir in einem unendlichen Regress zwar nicht alle Elemente überblicken, aber für jeden Grund einen Grund erzeugen können. Übertragen auf eine Lotterie, in der nur *eine* Zahl gewinnt, lasse sich nämlich nicht sagen, es sei möglich, *dass alle Nummern gewinnen*, sondern nur, *dass es für jede Nummer möglich sei zu gewinnen*. Insofern sei es auch möglich, für jeden Grund einen Grund zu produzieren (ebd., 49 ff.). Nach Barnes ist die Begründung durch einen unendlichen Regress letztlich aber untauglich, da sie unsere Meinungen nicht mit der Wirklichkeit zu verbinden vermag (ebd., 56 f.).

51 Nach pyrrhonischer Auffassung kann es damit auch keine selbstlegitimierenden Gründe geben. Erste-Person-Überzeugungen als solche Gründe zu behaupten, würde der pyrrhonische Skeptiker mit der Forderung zurückweisen, dass dann gezeigt werden müsste, dass Introspektion Rechtfertigungskraft besitzt. Zum Begriff inferentialistischer Rechtfertigung siehe Bonjour (1985, 19 ff.).

52 Barnes (1990, 93 ff., 103) unterscheidet zwei antike Traditionen der Begründung durch Voraussetzung: die Platonische Tradition, die eine Annahme macht, um sie dann argumentativ zu beweisen,

(3*) Der fünfte Tropus der Diallele (Zirkel) argumentiert gegen das Verfahren, einen Grund im nachhinein durch das von ihm Begründete zu rechtfertigen. Ist zum Beispiel a der Grund für b und wird b, da durch a begründet, herangezogen, um a zu rechtfertigen, kommt es zum Zirkel in der Begründung. Dieses Verfahren verstößt gegen den Grundsatz der Irreversibilität des Begründungsprozesses und deckt so für a eine Begründungsvakanz, also eine Fehl- oder Freistelle im Rechtfertigungsprozess auf. Der Verstoß gegen den Grundsatz der Irreversibilität lässt sich wie folgt erläutern: Die Unumkehrbarkeit des Transfers epistemischer Rechtfertigung bedeutet, dass epistemische Rechtfertigung die Bedingung der Asymmetrie erfüllen muss. Asymmetrisch ist eine Begründungsrelation, wenn a gegenüber b, b aber nicht gegenüber a rechtfertigungstheoretische – das heißt logische, nicht zeitliche – Priorität besitzt. Da Sextus die Diallele, also den Zirkel, als Vertauschung von Grund und Begründetem beschreibt, indem „dasjenige, das den fraglichen Gegenstand stützen soll, selbst der Bestätigung durch den fraglichen Gegenstand bedarf“ (*PH* I.169), verstößt dieses Verfahren gegen die Bedingung der Asymmetrie. Dieser enge, zweigliedrige Zirkel lässt sich mittels des Prinzips der Transitivität problemlos zu einem weiten, mehrgliedrigen Zirkel ausbauen wie in der Begründungskette $a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow d \rightarrow a$. Auch hier wird die Bedingung der Asymmetrie (B_A) epistemischer Rechtfertigung verletzt bzw. nicht erfüllt:

$$\frac{ER \rightarrow B_A}{\neg B_A} \\ \hline \neg ER$$

Durch den Zirkel in der Begründung kommt epistemische Rechtfertigung letztlich deswegen nicht zustande, weil zirkuläres Begründen von einem Grund Gebrauch macht, der seine eigene Rechtfertigung illegitim voraussetzen muss.⁵³

und die Aristotelische Tradition, die eine bestimmte Annahme einfachhin als gültiges Prinzip voraussetzt. Den Pyrrhoneern gehe es um dieses prinzipienmäßige Voraussetzen. Für Aristoteles ist klar, dass alles Beweisen und Begründen auf gerechtfertigten Prämissen bzw. Gründen fußen muss. Da er die Rechtfertigung von Wissen auf einen ersten Grund zurückführt, vertritt er insofern einen erkenntnistheoretischen Fundamentalismus. Vgl. Aristoteles, *Zweite Analytiken*, 71b9 ff.

53 Zur asymmetrischen und transitiven Begründungsrelation im Kontext zirkulären Beweisens siehe mit differenzierenden Beispielen Barnes (1990, 76 ff.). Barnes geht aus von der Aristotelischen Kritik am Zirkelbeweis, wonach ein solches Beweisverfahren unzulässig sei, da hier der beweisende Grund zugleich „früher“ und „später“ sei (*Zweite Analytiken*, 72b26–73a20). Zur Unterscheidung enger und weiter Zirkel siehe Grundmann (2001, 225). Grundmann geht insbesondere der Frage nach, mit welcher Motivation der Skeptiker das Regressargument überhaupt anwendet. Als Ursache der skeptischen Begründungshypertrophie diagnostiziert er einen „Zugangsinternalismus“, das heißt eine Theorie, die die kognitive Transparenz aller relevanten Rechtfertigungstatsachen für ein Erkenntnissubjekt fordert. Dies sei eine – auch von Sextus erhobene – erkenntnistheoretisch überzogene Forderung. Werde das erkenntnistheoretische Bild internalistischer Rechtfertigung aufgegeben, so versage auch die Schlagkraft des Regressargumentes gegen den Fundamentalismus, für

Das durch Agrippas Trilemma motivierte skeptische Argument lässt sich nun insgesamt wie folgt rekonstruieren:

- (1) Epistemische Rechtfertigung ist notwendig so, dass sie entweder ins Unendliche iteriert, abbricht oder zirkulär verläuft.
- (2) Agrippas Trilemma zeigt, dass keine dieser drei Optionen erkenntnistheoretisch akzeptabel ist: der unendliche Regress verstößt gegen die Bedingung der Finalität, der Abbruch gegen die Bedingung der Inferentialität und der Zirkel gegen die Bedingung der Asymmetrie der Rechtfertigung von Wissen.
- (3) Die Rechtfertigung unserer Meinungen ist nicht möglich (aus (1) & (2)).
- (4) Wir können nur wissen, ob unsere Meinungen wahr sind, wenn wir unsere Meinungen rechtfertigen können.
- (5) Wir können nicht wissen, ob unsere Meinungen wahr sind (aus (3) & (4)).

Aufgrund seiner Plausibilität wird Agrippas Trilemma von vielen Erkenntnistheoretikern bis heute als die schärfste Waffe in den Händen des Skeptikers erachtet. Bonjour hält insbesondere das Regressproblem für „perhaps the most crucial in the entire theory of knowledge“, so dass sich gerade für dieses Problem eine Lösung finden lassen müsse, da ansonsten der Skeptizismus wahr wäre.⁵⁴ Allerdings wird die Wahrheit des Skeptizismus auch auf grundsätzliche Weise in Frage gestellt. So lässt sich argumentieren, dass Agrippas Trilemma und sogar der Skeptizismus überhaupt von völlig verfehlten rechtfertigungstheoretischen Voraussetzungen oder Intuitionen ausgehen. Da auf diese Behandlung des Skeptizismus-Problems im Zusammenhang mit Hegel noch ausführlicher eingegangen wird, soll es an dieser Stelle bei einigen vorläufigen Bemerkungen bleiben. Eine erkenntnistheoretische Alternative, die dem Skeptizismus ein grundsätzlich verfehltes Verständnis von epistemischer Rechtfertigung und Wissen zum Vorwurf macht, hat Michael Williams in seinem Buch *Unnatural Doubts* entwickelt. Demnach sind die skeptischen Konsequenzen des Agrippaschen Trilemmas nur für denjenigen unausweichlich, der das skeptische Grundverständnis von Wissen teilt. Die natürliche Voraussetzung des Skeptizismus sei der Fundationalismus, also im wesentlichen die Vorstellung, dass Wissen hierarchisch geordnet ist und letztlich auf basalen Meinungen als seine Rechtfertigungsgrundlage beruht. Diese Voraussetzung ist nach Williams ausdrücklich kein Nebenprodukt des Trilemmas, wie Stroud meine, sondern notwendige Sinnbedingung des Problems des Skeptizismus.⁵⁵ In ihr spiegelt sich, was Williams als „epistemological realism“ bezeichnet: die Auffassung dass Meinungen ihren epistemischen Status auf der Grundlage einer starken realistischen Konzeption epistemolo-

den Grundmann letztlich optiert (vgl. ebd., 234–245). Grundmanns antiskeptische Strategie beruft sich also auf einen verfehlten internalistischen Rechtfertigungsbegriff des Skeptikers.

54 Vgl. Bonjour (1985, 21 f.). Grundmann (2003, 173) plädiert dagegen dafür, das skeptische Regressargument gar nicht als Argument für den Skeptizismus, sondern als bloße *reductio ad absurdum* eines bestimmten (internalistischen) Rechtfertigungsverständnisses zu verstehen, da es auf der *logischen* Unmöglichkeit beruhe, dem Prinzip epistemischer Verantwortlichkeit nachzukommen.

55 Vgl. Williams (1996, 58).

gischer Prioritätsbeziehungen zwischen Propositionen erhalten. Die Ersetzung dieser stillschweigend gemachten Voraussetzung des epistemologischen Realismus durch das korrekte, nämlich kontextualistische Verständnis epistemischer Rechtfertigung würde den Skeptizismus als erkenntnistheoretisches Problem unmittelbar eliminieren.⁵⁶

Dass in das skeptische Verständnis epistemischer Rechtfertigung foundationalistische Vorstellungen involviert sind, steht außer Frage. Als natürlicher Verbündeter des Foundationalismus gilt dabei der Internalismus, die Theorie, derzufolge ein Subjekt nur dann gerechtfertigt ist, zu glauben, dass p , wenn die p rechtfertigenden Gründe von diesem Subjekt auch gewusst werden. Fogelin hat in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zweier Formen des Internalismus vorgeschlagen, mit deren Hilfe sich die theoretische Bedeutung des Agrippaschen Trilemmas besser verstehen lässt. Als ontologischen Internalismus bezeichnet Fogelin die Theorie, wonach mentale Gehalte unmittelbaren Zugang zu Evidenzen über die Außenwelt verschaffen. Diese Form des Internalismus assoziiert er mit dem Cartesianischen Skeptizismus, der mittels skeptischer Hypothesen ein epistemisch privilegiertes Meinungsfundament ausfindig zu machen versucht. Methodologischer Internalismus ist demgegenüber die Theorie, derzufolge ein Subjekt seine Meinungen auf Gründe zurückführen muss, durch die diese gerechtfertigt werden. Aus dem methodologischen Internalismus geht Fogelin zufolge Agrippas Trilemma hervor.⁵⁷

Fogelins Unterscheidung zwischen dem Cartesianischen Skeptizismus und dem pyrrhonischen Skeptizismus des Agrippaschen Trilemmas hat großen explanatorischen Wert. Denn durch sie scheint sich herauszustellen, dass der Cartesianische die weniger radikale Form des Skeptizismus ist als der praktische Skeptizismus der Pyrrhoneer. Für gewöhnlich gilt der Cartesianische als die radikalste Form des Skeptizismus, weil er mittels skeptischer Hypothesen Meinungen global in Frage stellt. Damit macht sich der Cartesianische Skeptizismus aber von der Rationalität solcher Hypothesen abhängig. Denn sollte sich herausstellen, dass skeptische Szenarien wie die Traum- oder *genius-malignus*-Hypothese inkohärent sind, ist der Cartesianische Skeptizismus undurchführbar. Der pyrrhonische Skeptizismus dagegen, so Fogelin, hängt nicht von skeptischen Szenarien ab, sondern beschränkt sich auf die Herbeiführung der Urteilsenthaltung mittels der skeptischen Tropen.⁵⁸

Diese Diagnose ist von weitreichender Bedeutung: *Erstens* scheint der Pyrrhoneer den Skeptizismus nämlich nicht als intuitives, sondern als theoretisches Problem zu verstehen, da er nicht mit skeptischen Hypothesen operiert, die wie bei Descartes auch alltägliche Meinungen tangieren. Dann muss man aber davon ausgehen, dass der Pyrrhoneer *common-sense*-Meinungen zulässt. Da der

56 Vgl. Williams (1996, 67 f.).

57 Vgl. Fogelin (1994, 119 f.).

58 Vgl. Fogelin (1994, 192 f.).

Pyrrhoneer seinen Zweifel nicht auf skeptische Hypothesen stützt, scheint er *zweitens* ein realistisches Wahrheitsverständnis abzulehnen. Denn der Wahrheitsrealismus ist Voraussetzung skeptischer Hypothesen. Dass der Pyrrhoneer Alltagsmeinungen zulässt und keinen realistischen Wahrheitsbegriff vertritt, ist nun allerdings nicht ohne weiteres ersichtlich. Denn zum einen scheint aus der skeptischen Urteilsenthaltung zu folgen, dass der Pyrrhoneer keine Meinungen haben kann; zum anderen legt die Berufung auf „Erscheinungen“ nahe, dass der Pyrrhoneer zwischen der Realität wie sie uns erscheint und wie sie an sich ist unterscheidet. Der praktische Skeptizismus der Pyrrhoneer kann – im Sinne Fogelins – nur dann eine radikale, von minimalen Voraussetzungen abhängige Form des Skeptizismus sein, wenn er erstens nicht alle Meinungen in Frage stellt und zweitens keinen realistischen Wahrheitsbegriff voraussetzt. Ob dies der Fall ist, muss nun anhand der Analyse des skeptischen Dogmaproblems entschieden werden.

§ 9 Das skeptische Dogmaproblem

Man kann die Frage, ob der Pyrrhoneer *Meinungen* hat, als das systematische Kernproblem der pyrrhonischen Skepsis bezeichnen. Diese entscheidende Frage nach der pyrrhonischen Meinungslosigkeit ergibt sich konsequent aus dem zuvor dargelegten Zusammenhang von skeptischer Praxis und Struktur des Zweifels sowie des Systems der pyrrhonischen Tropen. Der Pyrrhoneer versucht mit Hilfe der Tropen die *epoché* herzustellen, um schließlich den Zustand der *ataraxia* zu erreichen. Wenn wir ihm in dieser skeptischen Praxis folgen und in Fällen argumentativer *isosthenia* zur Urteilsenthaltung gezwungen werden, so fragt sich, ob es ihm dann überhaupt möglich ist, etwas zu *meinen*. Denn um (nicht-dogmatische) *Meinungen* haben zu können, muss es Gründe geben, die sie rechtfertigen. Definitive Gründe für oder gegen etwas stehen gemäß der pyrrhonischen Lehre aber nicht zur Verfügung. Wie es scheint, verschließt sich der Pyrrhoneer durch die Präferenz der Urteilsenthaltung generell der Inbesitznahme von *Meinungen* – und Sextus gibt mehrfach Anlass dazu, das Anliegen der pyrrhonischen Skepsis auch genau so zu verstehen. Ohne schon näher auf die philosophische Bedeutung des Meinungsbegriffs einzugehen, ist es jedoch offensichtlich unplausibel, den Besitz von *Meinungen* zu bestreiten. Bereits unsere alltäglichen kognitiven Einstellungen wie empirische Wahrnehmungen oder das Wissen, dass etwas der Fall ist, stehen dieser Auffassung entgegen. Demnach sieht es so aus, als scheitere das pyrrhonische Konzept eines Lebens ohne Meinungen bereits an den auch für den Skeptiker unausweichlichen Gegebenheiten des alltäglichen Daseins. Oder aber die Pyrrhoneer legen ein besonderes Verständnis von „Meinung“ zugrunde, das diese Schwierigkeit beseitigt?

Die Pyrrhoneer sind sich dieser Problematik ihrer Skepsis voll bewusst und begegnen solchen Einwänden und Kritiken mit einer für ihr gesamtes Den-

ken äußerst aufschlussreichen Selbstcharakterisierung. Für das Skeptizismus-Problem ist diese Selbstcharakterisierung von grundsätzlichem Interesse, weil an ihr theoretische und praktische Möglichkeiten deutlich werden, wie der Skeptiker auf den Vorwurf der prinzipiellen Undurchführbarkeit seines Zweifels reagieren kann. Drei Argumentationslinien kann man unterscheiden, mit denen die Pyrrhoneer ihren Skeptizismus explizieren, und zwar sind dies der skeptische Phänomenalismus, die skeptische Behauptungsunfähigkeit sowie die Konzeption der skeptischen Lebensform. Ziel der folgenden Analysen ist es, den bisher abgesteckten begrifflichen Rahmen der pyrrhonischen Skepsis anhand einer Erörterung dieser drei Argumentationslinien inhaltlich weiter auszufüllen. Auf diese Weise lässt sich das Bild der pyrrhonischen Skepsis vervollständigen.

§ 10 Skeptischer Phänomenalismus

Meinungen oder *dogmata* haben die Pyrrhoneer nicht, so versichert Sextus immer wieder, weil sich gemäß dem „Hauptbeweisprinzip“ ihrer Skepsis, der *isosthēnia*, prinzipiell keine Argumente für oder gegen etwas erweisen lassen. Die für das Dogmaproblem zentrale Textpassage im *Grundriß* lautet wie folgt:

„Wenn wir sagen, daß der Skeptiker nicht dogmatisiere, dann meinen wir nicht jene Bedeutung von ‚Dogma‘, in der einige ‚Dogma‘ ganz allgemein die Billigung irgendeiner Sache nennen. Denn den vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnissen stimmt der Skeptiker zu. Wenn ihm z. B. warm oder kalt ist, so würde er nicht sagen: ‚Ich glaube, mir ist nicht warm bzw. kalt.‘ Vielmehr behaupten wir, nicht zu dogmatisieren in dem Sinne, in dem einige ‚Dogma‘ die Zustimmung zu irgendeiner der in den Wissenschaften erforschten verborgenen Sachen nennen. Denn keinem der verborgenen Dinge stimmt der Pyrrhoneer zu.“ (PH I.13).

Nach dieser Äußerung setzt sich das Dogmaproblem aus zwei Komponenten zusammen: zum einen aus dem ‚Grundsatz‘ der skeptischen Meinungslosigkeit, zum anderen aus der Erklärung, der Pyrrhoneer stimme den „vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnissen“ zu. Die Aussage, dass sich der Skeptiker nicht in den Besitz von *dogmata* begibt, darf demzufolge nicht generalisiert werden, sondern beschränkt sich im wesentlichen auf die „in den Wissenschaften erforschten verborgenen Sachen“ sowie, was später hinzukommt, auf die Erkenntnis der Wirklichkeit *an sich*. Denn Meinungen über seine mentalen Erlebnisse gesteht der Pyrrhoneer offenbar zu und er berichtet über sie als seine aktuellen Erscheinungen (*phainomena*, PH I.4 und 15). Also glaubt der Pyrrhoneer doch einiges, wenn er seinen phänomenalen Erlebnissen in Urteilen nicht die Zustimmung versagt.

Welcher epistemische Status eignet nun solchen Zustimmungen? Sind sie letztlich Meinungen, in denen der Pyrrhoneer Behauptungen äußert und aussagt, dass etwas so und so ist? Oder sind sie nur in einem spezifischen Sinne Meinungen, deren Inbesitznahme der Pyrrhoneer sich vorbehält, aber ohne damit

zugleich einen epistemischen Anspruch zu verbinden? Die Beantwortung dieser Fragen ist für die Konzeption der pyrrhonischen Skepsis sowie überhaupt für die Form des praktischen Skeptizismus essentiell. Sollte sich herausstellen, dass die Äußerungen des Pyrrhoneers, insbesondere die über seine eigenen mentalen Erlebnisse, Wahrheit behauptenden (*PH* I.2 f.) Charakter besitzen, so dürfte dies die Durchführbarkeit seines Skeptizismus mehr als fraglich erscheinen lassen. Schließlich muss der Pyrrhoneer sich neben seinem Zweifel an dogmatischen Wissensansprüchen ein eigenes Aktionsfeld eröffnen, auf dem er seinen positiven Ansichten Ausdruck verleiht, ohne dass ihm diese als dogmatisch ausgelegt werden können. Inhaltlich beschrieben wird dieses Feld durch den Begriff der Erscheinung (*phainomenon*).

Es kommt daher im Folgenden vor allem darauf an, über die Bedeutung von „Meinung“ und „Erscheinung“ im praktischen Skeptizismus Klarheit zu gewinnen. Dies soll hier zunächst geschehen anhand der Differenzierung der in der Forschung vertretenen prinzipiellen Deutungs- und Lösungsvarianten des skeptischen Dogmaproblems (i). Im Anschluss daran werde ich einen eigenen Vorschlag zur Lösung dieses Grundproblems machen (ii). Nur soviel sei angedeutet: Der pyrrhonische Skeptiker hat Meinungen (*dogmata*) oder Überzeugungen, die er für wahr hält, erhebt mit ihnen aber keine dogmatischen Wahrheitsansprüche. Denn er berichtet lediglich darüber, *dass* ihm etwas erscheint. Dabei präsentiert er sich weder als Vertreter eines ontologischen Dualismus noch eines mentalistischen Repräsentationalismus oder Idealismus. Allerdings verpflichtet ihn sein skeptischer Phänomenalismus implizit auf realistische Annahmen, die er aus methodischen Gründen aber nur hypothetisch teilt. Das heißt der Pyrrhoneer hat Meinungen, ohne zum Dogmatiker zu werden.

(i) *Das Dogmaproblem in der Forschung*: Die systematische Komplexität der Frage nach der skeptischen Meinungslosigkeit wird ersichtlich an den zahlreichen Interpretationen, die das Dogmaproblem insbesondere in der jüngere Forschung erfahren hat. Um von vornherein Missverständnisse zu vermeiden, ist jedoch folgende Vorbemerkung unerlässlich: Mit der Aussage, der Pyrrhoneer dogmatisiere nicht (*PH* I.13), will Sextus nicht darauf hinweisen, dass der Skeptiker prinzipiell keine Vorstellungen, seien es sinnliche Empfindungen oder Gedanken, zugesteht. Wie bereits angedeutet wurde, widerspricht dies ohnehin den Alltagsintuitionen auch des Skeptikers. Bei dem Hinweis auf die pyrrhonische Meinungslosigkeit geht es vielmehr um die rein theoretische Frage, welchen epistemischen Status der Pyrrhoneer seinen Vorstellungsinhalten bzw. den Urteilen über sie einräumt. So ist etwa zu überlegen, ob Empfindungen oder Wahrnehmungen, die der Pyrrhoneer als solche nicht leugnet, epistemische Rechtfertigungskraft besitzen, so dass ihnen selbst schon *Meinungs*charakter eignet. Dies würde bedeuten, dass der Pyrrhoneer sich mit dem Zugeständnis eigener Empfindungen und Wahrnehmungen zugleich in den Besitz von Meinungen begibt.

Zwei Hauptrichtungen der Interpretation des Dogmaproblems haben sich in der neueren Forschung herausgebildet. Gemäß der ersten Interpretationsrich-

tung hat der Pyrrhoneer *keine* Meinungen. In seinen Äußerungen berichte er lediglich über das ihm Erscheinende, ohne mit seinen Kundgaben epistemische Ansprüche zu verbinden. Diese These bezeichne ich als diejenige der radikalen Meinungslosigkeit.⁵⁹ Gemäß der zweiten Interpretationsrichtung gibt der Pyrrhoneer zumindest *einige* Meinungen zu, die in einem spezifischen Sinne Überzeugungen darstellen. Diese These soll im Weiteren diejenige der partiellen Meinungslosigkeit genannt werden.⁶⁰ Die zu beantwortende Frage bei der Lösung des Dogmaproblems lautet also: Vertritt der Pyrrhoneer eine radikale oder eine partielle Meinungslosigkeit?⁶¹

Die Vertreter der These der radikalen Meinungslosigkeit stützen ihre Interpretation des Dogmaproblems zumeist auf eine spezifische Deutung des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs. Der Skeptiker, so lautet in der Regel das Argument, gebe überhaupt nur Erscheinungen oder *phainomena* zu, über die er dann etwas aussage. Zwar haben diese Mitteilungen äußerlich die Form assertorischer Sätze wie ‚x ist F‘, doch komme ihnen nicht der Charakter von *dogmata* zu, da der Sprecher in ihnen lediglich seinen aktuellen Gemütszustand zum Ausdruck bringe, ohne zugleich etwas *behaupten* zu wollen. Der Pyrrhoneer ist demnach im radikalen Sinne ohne Meinungen, weil eine Meinung ein Fürwahrhalten ist und er in seinen Berichten über Phainomena nichts als wahr ausgibt. Burnyeats Studie *Can the sceptic live his scepticism?* bildet den Auftakt einer Reihe von aufschlussreichen Untersuchungen, die sich speziell dieser Schwierigkeit des Dogmaproblems widmen. Seiner Auffassung nach unterscheidet Sextus zwar zwischen einem weiten Dogmabegriff, der phänomenale Wahrnehmungen beinhaltet, und einem engen Dogmabegriff, der Meinungen über ‚Verborgenes‘ betrifft (*PH* I.13), doch dürfen diese beiden Begriffe letztlich nicht epistemisch verstanden werden: „All we are left with, then, is a passive impression (*phantasia*) or experience (*pathos*), expressed in a statement which makes no truth-claim about what is the case.“⁶² Nach Burnyeat lassen es die Pyrrhoneer in letzter Konsequenz offen, ob etwas der Fall ist oder nicht. In ihrem Versuch, keine Meinungen im Sinne eines Fürwahrhaltens zu akzeptieren, müssen sie aber schließlich scheitern, da sie nicht umhin können, von der *ataraxia* als ein zu erreichendes oder erreichtes Ziel überzeugt zu sein. Burnyeat zufolge gehen die Pyrrhoneer

59 Vertreter dieser Richtung sind u. a. Burnyeat (1980), Barnes (1982), Williams (1988) sowie neuerdings Vogt (1998) und Bailey (2002). La Sala (2005, bes. 150 ff.) argumentiert, etwas zurückhaltender, der Pyrrhoneer verfare „dialektisch“, indem er von den Voraussetzungen des Dogmatikers ausgeht, sie aber nicht teilt. Der Begriff „dialektisch“ ist m. E. in diesem Zusammenhang nicht klar.

60 Zu den Vertretern dieser Richtung zählen u. a. Frede (1984) und Frede (1979) sowie Fine (2000). Vgl. auch Opsomer (1998, 55). Siehe auch die Aufsatzsammlung von Burnyeat/Frede (1997):

61 Die ältere Forschung (Goedeckemeyer (1905), Brochard (1923), Robin (1944)) hat sich der Frage, ob der Pyrrhoneer selbst Meinungen hat, kaum näher gewidmet.

62 Burnyeat (1980, 47, vgl. 25, 44 ff.).

also von einer radikalen Meinungslosigkeit aus, jedoch gelinge es ihnen nicht, diese durchzuhalten.⁶³

Die Überlegungen Burnyeats sind in der Folge vielfach diskutiert und weiterentwickelt worden. Im Ausgang, aber auch in Abgrenzung von Burnyeats Studie plädiert Barnes in seiner Untersuchung *The belief of a Pyrrhonist* dafür, den pyrrhonischen als ‚rustikalen‘ Skeptizismus zu verstehen. Der ‚rustikale‘ Skeptizismus zeichne sich dadurch aus, dass er keine Überzeugungen annimmt und generell für die *epoché* argumentiert. So bestätige der ‚rustikale‘ Skeptiker zum Beispiel nicht, dass der Honig süß *ist*, sondern nur, dass er süß *erscheint*. Im Gegensatz zum ‚rustikalen‘ halte der ‚urbane‘ Skeptiker seine alltäglichen Überzeugungen für wahr, nur in wissenschaftlichen Fragen enthalte er sich des Urteils. So gestehe der Anhänger des ‚urbanen‘ Skeptizismus zwar zu, zum Beispiel dass Feuer brennt. Hinsichtlich der Frage aber, ob dem Feuer *an sich* eine brennende Natur zukommt, ziehe er die *epoché* vor. Dass der Pyrrhoneer ein ‚rustikaler‘ Skeptiker ist, wird nach Barnes gerade am Erscheinungsbegriff deutlich. Entscheidend sei, dass Ausdrücke wie ‚mir (er)scheint‘ für den Pyrrhoneer keine epistemische, sondern phänomenale Bedeutung haben. In seinen Äußerungen lege der Pyrrhoneer in nicht-affirmativen Sätzen sein mentales Befinden dar, indem er über seine phänomenalen Erlebnisse Bericht erstattet. Diese Berichte hätten jedoch nicht den Status gewöhnlicher assertorischer Aussagen und stünden auch nicht für Überzeugungen. Barnes verdeutlicht dies anhand einer interessanten Parallelisierung mit dem Status psychologischer Berichte bei Wittgenstein: Wie nach Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* (§ 244) verbale Bekundungen eines Schmerzes lediglich das Schmerzverhalten (Gestik, Mimik) ersetzen und nicht über bestimmte Empfindungen Bericht erstatten, so lege auch der Pyrrhoneer in seinen Äußerungen lediglich sein Vorstellungsleben offen, ohne in seinen Kundgaben etwas über die Realität zu behaupten. Die Äußerungen des Pyrrhoneers seien zwar Berichte über *páthe*, aber im eigentlichen Sinne nicht Überzeugungen. Aus diesem Grunde, so Barnes, darf man dem Pyrrhoneer auch keine Alltagsmeinungen zuschreiben, denn selbst hinsichtlich seiner sinnlichen Affektionen und lebenspraktischen Auffassungen behaupte er nicht, dass es sich in Wirklichkeit so verhält, wie er es in den Mitteilungen seiner erlebten *phainomena* darlegt.⁶⁴

Für das Verständnis des Dogmaproblems kommt der Abhandlung *Scepticism without a theory* von Michael Williams besondere Bedeutung zu, weil hier über

63 Ebd., 52 f. Vgl. auch die nähere Auseinandersetzung mit Burnyeat (1980) bei Fine (2000, 82 ff.) sowie Bailey (2002, 147–174).

64 Vgl. Barnes (1982). An den Analysen Barnes' orientiert sich Vogt (1998). Vogt versucht ähnlich wie Barnes zu zeigen, dass der Pyrrhoneer keine Meinungen annimmt. Dies gelinge ihm vor allem durch eine besondere Weise des Sprechens, wie schon Barnes meint. Wenn der Pyrrhoneer Aussagen macht wie „X ist F“, so bedeute ein solcher Satz letztlich nicht mehr als „X scheint mir jetzt F“ im Sinne von „Ich lege das Erlebnis A offen.“ Die Sätze der pyrrhonischen Sprache hätten dabei keine propositionale Struktur wie gewöhnliche Aussagesätze oder *dogmata*. Vgl. Vogt (1998, 72–128, bes. 105 ff. und 114 ff.).

einige Missverständnisse des Verhältnisses von antiker und moderner Skepsis aufgeklärt wird.⁶⁵ Williams' These lautet: Anders als der moderne hat der antike (pyrrhonische) Skeptizismus keine theoretische Basis. Der antike Skeptizismus sei im wesentlichen praktisch orientiert, da für ihn *epoché* und *ataraxia* eine größere Rolle spielen als epistemologische Detailfragen. Für den Beweis dieser These sind Williams zufolge drei Punkte entscheidend: Der Pyrrhoneer ist nicht davon *überzeugt*, dass jedem Argument ein gleichwertiges entgegensteht, sondern sieht sich lediglich zur Herbeiführung der *isosthenia* in der Lage, um ohne Meinungen leben zu können; in der skeptischen Praxis macht der Pyrrhoneer keine erkenntnistheoretischen Annahmen; die pyrrhonische Skepsis kann nicht *systematisiert* werden, sondern fordert von ihren Anhängern ein skeptisches ‚Talent‘. Dabei sei es Grundzug der pyrrhonischen Skepsis, nur Affektionen bzw. mentale Zustände zu beschreiben und nicht Wissen rechtfertigen zu wollen, und zwar ohne dogmatische Ansichten zu vertreten. Ferner reagiere der antike Skeptiker nur auf Meinungskonflikte, während der moderne Skeptiker aktiv auf sie einzuwirken versuche. Das Erkenntnisbild, das letzterem vorschwebt, sei das einer epistemischen Meinung, der ein intrinsisch objektiver, erkenntnistheoretischer Status eigne. Gemäß Williams geht der moderne Skeptiker nämlich von einer objektiven Rechtfertigungsstruktur der Meinungen aus, die einen „epistemological realism“ voraussetzt. Das heißt der moderne Skeptiker kann Wissen allein attackieren, weil er es zuvor in einen – dann für ihn zweifelhaften – Rechtfertigungsprozess einordnet. Einen solchen ‚epistemologischen Realismus‘ präsupponiere die antike Skepsis nicht, da sie sich nicht an erkenntnistheoretischen Grundfragen, sondern an alltäglichen Meinungskonflikten orientiere. Auch deshalb blieben antiker und moderner Skeptizismus schlicht inkommensurabel.⁶⁶

Die Vertreter der These der partiellen Meinungslosigkeit argumentieren in der Regel auf der Grundlage der Unterscheidung zweier Meinungsbegriffe, mit denen die Pyrrhoneer operieren. Demnach besteht neben dem Bereich der dogmatischen, vom Pyrrhoneer nicht akzeptierten Meinungen ein Bereich von Meinungen, die der Pyrrhoneer zugesteht, ohne sich des Dogmatismus schuldig zu machen. Für diese Sichtweise des Dogmaproblems plädiert Michael Frede in der Studie *Des Skeptikers Meinungen*. Frede gemäß versagt der pyrrhonische Skeptiker nicht jeder Meinung die Zustimmung, da er einiges glaubt. An der strittigen Stelle des *Grundriß* (PH I.13) führe Sextus die Unterscheidung zwischen einem dogmatischen engen und einem zustimmungsfähigen weiten Meinungsbegriff ein. So habe der Pyrrhoneer zustimmungsfähige Meinungen darüber, wie ihm

65 Vgl. Williams (1988).

66 Obwohl Williams wie Burnyeat (1980) in der pyrrhonischen Skepsis eine radikale Meinungslosigkeit erblickt, hält er doch dessen Kritik, die Pyrrhoneer könnten letztlich nicht ohne Meinungen leben, für ungerechtfertigt. Denn Burnyeats Interpretation, die *isosthenia* sei eine durch die Tropen unterstützte allgemeine skeptische Methode, die dann Überzeugungen involviere, sei unzutreffend. Worauf sich die pyrrhonische Skepsis methodisch allein stütze, sei die Entgegensetzung. Vgl. Williams (1988, 555 f. und 565 ff.).

die Dinge *erscheinen*, nicht aber dogmatische Meinungen darüber, wie sie *sind*. Dies relativiert Frede jedoch wieder, wenn er erklärt, der Pyrrhoneer habe in seinen undogmatischen Auffassungen in einem spezifischen Sinn dennoch Meinungen darüber, wie die Dinge sind, nämlich insofern er nicht bestreitet, dass ihm etwas der Fall zu sein scheint. Den Grund für die Verwirrung hinsichtlich der Dogmafrage erblickt Frede dabei in der unhaltbaren Annahme, der Pyrrhoneer argumentiere mit dem unüberbrückbaren Dualismus von Vorstellung und Vorgestelltem. So habe der pyrrhonische Skeptiker letztlich wie der „Mann auf der Straße“ undogmatische Meinungen, mit einer Ausnahme: letzterer vertrete im praktischen Bereich anders als der Pyrrhoneer dogmatische Ansichten über das, was moralisch gut und übel ist.⁶⁷

In seinem späteren Aufsatz *The sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge* hat Frede seine Thesen weiter ausgearbeitet und zum Teil präzisiert, indem er in der antiken Skepsis zwei Skeptizismus-Typen ausmacht, den dogmatischen, der nichts für erkennbar hält, und den klassischen, demgemäß einiges gewusst werden kann. Der klassische Skeptizismus vertrete nicht die Position, dass nichts gewusst werden kann, da er es im Gegensatz zum dogmatischen Skeptizismus überhaupt vermeide, Position zu beziehen. Aus diesem Grunde müsse man in der antiken Skepsis differenzieren zwischen „having a view“ und „taking a position“ („making a claim“). Der in der Antike mehrheitlich vertretene klassische Skeptizismus beziehe keine Position und erhebe auch keine Wissensansprüche, sondern habe eine Ansicht. Für Frede ist das „having a view“ dabei epistemisch schwächer als das „taking a position“. Eine Ansicht zu haben, bedeute soviel wie einen Eindruck von etwas zu haben, während eine Position zu vertreten, Wahrheitsansprüche involviere. Denn zwischen den Äußerungen, man habe ‚den Eindruck, dass p ‘ und man habe ‚den Eindruck, dass es wahr ist, dass p ‘ bestehe ein grundsätzlicher epistemischer Unterschied. Wie aber, fragt Frede, kann der Pyrrhoneer, dem er diese Auffassungen gemäß *PH* I.13 zuschreibt, der Ansicht sein, dass p , ohne zu meinen, dass p wahr ist? Dies sei möglich, weil der Pyrrhoneer in seinen Äußerungen nur Berichte abgebe und sich im Alltag wie jemand verhalte, der seine Ansichten im epistemischen Sinne nicht für wahr hält: Denn der klassische Skeptiker habe den *Eindruck*, dass nichts erkannt werden kann, während der dogmatische Skeptiker zu *wissen* vorgebe, dass nichts erkannt werden kann. Nach Fredes Darstellung hält der Pyrrhoneer die ihm begegnenden Dinge also für wahr, ohne zugleich zu behaupten, dass sie auch wahr sind. Das heißt er zieht eine spezifisch skeptische einer dogmatischen Weise des Zustimmens vor.⁶⁸

67 Vgl. Frede (1979).

68 Vgl. Frede (1984). Fredes Unterscheidung zwischen einer skeptischen und dogmatischen Weise des Zustimmens hält Williams (1988, 573 ff.) für verfehlt. Der Skeptiker stimme keinen Meinungen zu, sondern nehme allenfalls solche Meinungen hin, die sich im Zusammenhang seiner skeptischen Methode dann selbst aufheben, so dass er gänzlich ohne Meinungen bleibe.

Mit anderen, zum Teil gegen Fredes Interpretation gerichteten Argumenten sucht auch Fine in ihrer Studie *Sceptical dogmata* zu zeigen, dass die Pyrrhoneer Meinungen im Sinne von Überzeugungen haben. Fine unterscheidet den „No Belief View“, wonach die pyrrhonischen Skeptiker grundsätzlich keine Meinungen haben, vom „Some Belief View“, demgemäß sie einige Meinungen vertreten. Ob die Pyrrhoneer keine oder doch zumindest einige Meinungen akzeptieren, sei eine interne Frage ihrer Skepsis. Ob sie alle oder nur einige Meinungen als „beliefs“ oder Überzeugungen zurückweisen, sei hingegen eine externe Frage, bei der es auf die Bedeutung des verwendeten „belief“-Begriffs ankomme. Anders als Frede, für den „belief“ eine Meinung darstelle, zu der ein Fürwahrhalten erst hinzutreten müsse, setzt Fine „belief“ mit Fürwahrhalten gleich. Den Eindruck zu haben, „dass p “, p aber nicht für wahr zu halten, sei keine angemessene Beschreibung des Überzeugungsbegriffs („belief“), wie Frede meint. Denn „belief“ sei eine Meinung, zu der nicht erst hinzutreten müsse, dass wir sie für wahr halten. Davon aber gehe Frede aus, wenn er „having a view“ als Form skeptischer Zustimmung wertet, der kein Fürwahrhalten eigne. Wenn wir den Eindruck haben, „dass p “, so Fine, haben wir eine nicht-doxastische Erscheinung, also keine Meinung oder Überzeugung. Die Schwierigkeit bestehe schlicht darin, dass Frede unzulässiger Weise davon ausgeht, das eigentliche Fürwahrhalten führe immer *explizit* den Gedanken mit sich ‚ p ist wahr‘. Fine ist daher der Auffassung, eine Äußerung wie ‚A glaubt, dass p ‘ bedeute automatisch, dass A p auch für wahr hält. Gemäß diesem Verständnis haben die Pyrrhoneer also nur dann „beliefs“, wenn sie ihre Meinungen auch für wahr halten. Haben sie, wie Sextus behauptet, *dogmata*, die sie nicht für wahr halten, so hätten sie auch keine „beliefs“.

Fine plädiert nun dafür, den Pyrrhoneer so zu verstehen, als stimme er zu, dass bzw. wie etwas erscheint, wobei das Erscheinende das Evidente und Klare sei (*phantasia, pathos*). Ob eine Erscheinung auch so-und-so *ist*, teile der pyrrhonische Skeptiker aber nicht mit. Also könne der Pyrrhoneer „beliefs“ haben, die sich auf das Erscheinende richten. In *PH* I.13 unterscheidet Sextus mithin nicht zwischen zwei Bedeutungen von *Dogma*, sondern zwischen zwei Bereichen von Propositionen, nämlich solchen, denen der Pyrrhoneer zustimmt und die er für wahr hält – dies seien im wesentlichen die subjektiven Zustände des Erscheinens –, und solchen, denen er nicht zustimmt und die er nicht für wahr hält. Damit erweisen sich nach Fine „sceptical *dogmata*“ schließlich als „beliefs“. ⁶⁹

(ii) *Die Meinungen des pyrrhonischen Skeptikers*: Die soeben vorgestellten Grundpositionen hinsichtlich des Meinungsproblems sollen nun in die Erörterung des skeptischen Phänomenalismus einbezogen werden. Ziel der folgenden Analysen ist der Nachweis, dass skeptische *dogmata* Überzeugungen sind. Dies geschieht in vier Schritten anhand (a) der Untersuchung des pyrrhonischen Dogmaverständnisses, (b) der Deutung des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs,

69 Vgl. Fine (2000, bes. 82 ff.).

(c) der Analyse des pyrrhonischen Überzeugungsbegriffs sowie (d) der Bestimmung skeptischer *dogmata* als Überzeugungen.

(a) Der pyrrhonische Dogmabegriff: Für den skeptischen Phänomenalismus der Pyrrhoneer ist es symptomatisch, dass Sextus den Leser gleich zu Beginn des *Grundriß* auf den bloß berichtenden Charakter seiner Darlegungen hinweist:

„Vorher aber möchte ich bemerken, daß ich von keinem der Dinge, die ich sagen werde, mit Sicherheit behaupte, daß es sich in jedem Fall so verhalte, wie ich sage, sondern daß ich über jedes einzelne nur nach dem, was mir jetzt erscheint, erzählend berichte ([...] ἀλλὰ κατὰ τ' οὖν φαινόμενον ἢ μὴν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἐκάστου).“ (PH I.4).

Mit dieser eigentümlichen Ankündigung nimmt Sextus von vornherein die Position eines Chronisten ein. Und zwar versteht er sich, wenn er die pyrrhonische Lehre referiert, als Berichterstatter, der seine eigene mentale Verfassung und Geschichte darlegt, also dasjenige beschreibt, was ihm jeweils aktuell erscheint und was er erlebt. Ferner betont er, mit seinen Berichten keine Objektivitätsansprüche zu verbinden, etwa indem er die pyrrhonische Skepsis als eine feststehende *wahre* Lehre behauptet. Beide Aspekte, der Berichtscharakter wie der Abweis epistemischer Ansprüche, müssen offenbar so verstanden werden, dass es für das Selbstverständnis der Pyrrhoneer entscheidend ist, die Darlegung ihrer Skeptizismus-Konzeption nicht dogmatisch aufzufassen. In der Eingangspassage des *Grundriß* geht es Sextus nicht darum, dass der Pyrrhoneer sinnliche oder geistige Vorstellungsinhalte grundsätzlich als *phainomena* auffasst, denn dies wird erst im Folgenden erläutert, sondern in erster Linie um die phänomenalistische Deutung der pyrrhonischen Skepsis selbst. Das heißt in reflexiver Einstellung begreift der Pyrrhoneer seinen Skeptizismus ebenso als ein *phainomenon*, wie er überhaupt alle seine Vorstellungen als jeweils aktuelle Erscheinungen erlebt.

Diese reflexive ist eine metatheoretische oder, wie man auch sagen kann, metaskeptische Einstellung, in welcher der Pyrrhoneer über den epistemischen Status seiner eigenen Lehre spricht. Von ihr zu unterscheiden ist die skeptische Normaleinstellung, die der Pyrrhoneer einnimmt, wenn er seinen Zweifel gegen das Sinnliche und Geistige richtet. Wie wir noch sehen werden, nimmt diese Differenzierung zwischen einer metaskeptischen und einer skeptischen Einstellung, die in Sextus' Erörterungen in der Regel unausgesprochen im Hintergrund bleibt, bei der Lösung des Dogmaproblems eine erläuternde Funktion ein. Es ist nun zu klären, was der Pyrrhoneer des näheren unter *dogma* versteht und was der skeptische Phänomenalismus im Einzelnen besagt.

Im Grunde sind es vier Begriffe, die das Dogmaproblem konstituieren: *dogma* (Meinung), *phainomenon* (Erscheinung), *phantasia* (Vorstellung) und *pathos* (Erlebnis).⁷⁰ Zunächst bringt Sextus im *Grundriß* (I.13 ff.) zwei Bedeutungen

70 In der Forschung besteht Konsens darüber, dass die Pyrrhoneer hier insbesondere stoische Begrifflichkeit aufnehmen und für eigene Zwecke dienstbar machen. Auf die speziellen terminologischen

von *dogma* ins Spiel. Und zwar teilt er mit, der Pyrrhoneer dogmatisiere nicht im Sinne der „Billigung irgendeiner Sache“. Hierbei handelt es sich um den Bereich der „in den Wissenschaften erforschten verborgenen Sachen“, denen er seine Zustimmung versagt und hinsichtlich deren er keine Meinungen hat. Von diesem Gegenstandsbereich zu unterscheiden sind die „vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnisse[]“, über die der Skeptiker wie im Falle des ‚warmkalt‘-Empfindens Meinungen hat (*PH* I.13). Sextus weist zwar lediglich darauf hin, dass der Pyrrhoneer seine Empfindungen nicht bestreitet. Dies kann letztlich aber nichts anderes heißen, als dass er sich hinsichtlich seiner eigenen mentalen Erlebnisse, also des Auftretens von Vorstellungen in den Besitz von Meinungen begibt. Aus diesem Grunde ist der Pyrrhoneer berechtigt, in einem vorläufigen, später noch zu spezifizierenden Sinne skeptische *dogmata* von nichtskeptischen *dogmata* zu unterscheiden. Erstere vertritt der Pyrrhoneer, sofern es um sein Vorstellungserleben geht, letztere lehnt er ab, sofern sie ‚Verborgenes‘ thematisieren.

Um welche Gegenstandsbereiche handelt es sich nun aber, wenn Sextus die „verborgenen Dinge“, denen der Pyrrhoneer nicht zustimmt, von den „vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnissen“, die er billigt, unterscheidet, und gibt diese Differenzierung näheren Aufschluss über den eigentlichen epistemischen Status skeptischer *dogmata*? Die Gegenüberstellung von Verborgenem (*ἄδηλον*) und Evidentem (*πρόδηλον*) ist eine Grundopposition, mit der die Pyrrhoneer ihre Unterscheidung zwischen skeptischen und nichtskeptischen *dogmata* inhaltlich plausibel zu machen versuchen. Verborgen sind nach Sextus diejenigen Dinge, „die nicht aus sich selbst erfaßbar sind“; evident seien die „den Sinnen und dem Verstand unmittelbar“ begegnenden Dinge (*M* VIII.141). Als Beispiele für Verborgenes nennt Sextus „die nur gedachten Poren“, „das unbegrenzte Leere außerhalb des Kosmos“, die mutmaßlich gerade oder ungerade „Zahl der Gestirne“ oder auch die Anzahl der „Sandkörner in Libyen“, also solche Gegenstände oder Tatsachen, die aktual bzw. grundsätzlich abwesend oder nicht bewusst sind und die von den „Naturphilosophen“ erforscht werden; auch die Seele zähle zu diesem Gegenstandsbereich (*M* VIII.141 ff.).⁷¹ Evident hingegen seien die „gegenwärtigen und von uns im Augenblick empfundenen Dinge“ (*PH* I.113) wie die „uns jetzt [sc. vor Augen stehende] Stadt Athen“ oder die Aussagen „Es ist Tag.“ und „Das ist ein Mensch.“ (*M* VIII.145, 316). Evidentes sei anders als das Verborgene kein Gegenstand des Meinungswiderstreits, denn hinsichtlich des Deutlichen bestehe Übereinstimmung aller. Wie Sextus' Erläuterungen zu entnehmen ist, gehen die Pyrrhoneer hier von einer simplen Form der Adäquationstheorie der Wahrheit aus, da eine Aussage über Evidentes für sie dann wahr

Unterschiede kommt es in diesem Zusammenhang allerdings nicht an. Zu den vielfältigen antiken Bedeutungen und Verwendungsweisen der genannten Begriffe siehe Burnyeat (1980, 26 ff.), Barnes (1982, 6 ff.), Vogt (1998, 29 ff., 111 ff. und 119 ff.), Fine (2000, 97 ff.) sowie La Sala (2005, 27 ff.).

71 Vgl. auch *PH* I.147: „Eine dogmatische Annahme schließlich ist die Anerkennung einer Tatsache, die durch einen Analogismus oder Beweis bestätigt zu werden scheint, wie z. B. dass Atome oder kleinste Homöomerien oder irgendwelche anderen Dinge die Elemente des Seienden sind.“

ist, „wenn sie sich als übereinstimmend mit dem Sachverhalt zeigt, über den sie gemacht wird“. So überprüfen die Pyrrhoneer zum Beispiel die Wahrheit der Aussage „Es ist Tag.“, indem sie schlicht „das Gesagte“ mit dem „Sachverhalt“ oder der Realität konfrontieren, also mit dem, was sich ihnen sinnlich präsentiert. Kommt die Aussage dem Sachverhalt gleich, so ist sie wahr, kommt sie es nicht, so ist sie falsch. Allerdings wenden die Pyrrhoneer dieses adäquations-theoretische Verfahren nur auf Aussagen über Evidentes an, denn nur Evidentes bezeuge sich selbst und damit auch das von ihm Ausgesagte. Das heißt nur weil das Evidente nicht zweifelhaft ist, kann es als Beleg für die Wahrheit einer Aussage gelten. Verborgenes trete nicht selbst in Erscheinung und bezeuge sich auch nicht selbst. Folglich blieben Aussagen über Verborgenes strittig und seien nicht zustimmungsfähig, da ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nicht sicher festgestellt werden könne (*M* VIII.322 ff.). In solchen Fällen nichtskeptischer *dogmata* zieht der Pyrrhoneer daher die *epoché* vor.

Die pyrrhonische Skepsis unterscheidet also anhand von zwei Gegenstandsbereichen, dem Evidenten und dem Verborgenen, zwischen einem skeptischen und einem nichtskeptischen Meinungstypus.⁷² Aus der deskriptiven Differenzierung dieser Gegenstandsbereiche allein kann der Pyrrhoneer nun aber nicht ohne weiteres seine Präferenz nur von Meinungen über Evidentes rechtfertigen. Denn es ist ja denkbar, dass den „Naturphilosophen“ oder ganz allgemein den „Wissenschaften“ Methoden und Beweisverfahren zur Verfügung stehen, mit denen sie ihre aus pyrrhonischer Sicht unerweisbaren dogmatischen Behauptungen über Verborgenes in nicht bestreitbare Meinungen zu transformieren in der Lage sind. Um ihre prinzipielle Unterscheidung zweier disjunkter Meinungstypen plausibel zu machen, benötigen die Pyrrhoneer ein eigenes Argument, das zeigt, dass nichtskeptischen *dogmata* grundsätzlich nicht zugestimmt werden kann, und dass Zustimmungsfähigkeit die intrinsische Eigenschaft skeptischer Meinungen oder *dogmata* ist.

72 Vogt (1998, 55–58) hält die Interpretation von *PH* I.13 mittels der „Abgrenzung zwischen Objektbereichen“ für verfehlt, da es sich bei dem Verborgenen nicht um eine besondere Klasse von Gegenständen handle, sondern um eine Umschreibung der Urteilsenthaltung. Sicherlich kann man Vogt darin zustimmen, dass Sextus an dieser Stelle neben dem in den Wissenschaften Verborgenen in allgemeiner Weise auch die *epoché* gegenüber absoluten dogmatischen Wissensansprüchen im Auge hat. An der Unterscheidung zweier Meinungstypen aufgrund von zwei Gegenstandsbereichen geht m. E. aber kein Weg vorbei. Vogt muss diese Differenzierung ablehnen, da sie die Zustimmung des Pyrrhoneers zum eigenen Vorstellungserleben nicht als Zugeständnis von Meinungen versteht, sondern als skeptische Verteidigungsstrategie gegenüber dem Apraxia-Vorwurf (vgl. ebd., 66 ff.). Dieser interessante Interpretationsvorschlag greift meiner Meinung nach jedoch zu kurz, weil Sextus zuallererst erklären muss, aus welchen Gründen der Pyrrhoneer nichtskeptischen Meinungen nicht zustimmt. Dies kann ihm nur durch die Explikation des zustimmungsfähigen skeptischen Meinungsbegriffs gelingen. Eine solche Explikation muss allerdings auch die Frage beantworten, ob in skeptischen Zustimmungen oder Meinungen epistemische Ansprüche erhoben werden. Dies betrifft den Kern des Dogmaproblems. Vgl. auch Fine (2000, 96 f.), deren Deutung von *PH* I.13 sich – meiner Meinung nach zutreffend – ebenfalls auf unterschiedliche Gegenstandsbereiche stützt.

Wodurch zeichnen sich skeptische Meinungen oder *dogmata* im Einzelnen aus? Sextus verweist zunächst auf die „vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnisse[]“, denen der Pyrrhoneer zustimmt (*PH* I.13). Gehen wir fürs erste davon aus, dass die Zustimmung zu etwas, hier zu den eigenen mentalen Erlebnissen, konstitutiv ist für den Erwerb von *dogmata*, so hat der Pyrrhoneer (skeptische) Meinungen. An dieser Stelle kommt eine klassische Argumentationsstrategie zum Tragen, die für weite Teile des antiken wie des modernen Skeptizismus signifikant ist: Nur die eigenen mentalen Zustände bzw. geistige Episoden oder Vorkommnisse (Eindrücke, Vorstellungen) sind unbezweifelbar, da allein sie einem Subjekt unmittelbar gegeben und zugänglich sind. Was einem Subjekt nicht unmittelbar gegeben ist, ist zweifelhaft. Worauf es hierbei ankommt, ist der kognitive Anspruch auf Unmittelbarkeit. Seit jeher gilt Unmittelbarkeit als das unverwechselbare Kennzeichen des eigenen mentalen Erlebens, dessen Wirklichkeit nicht in Zweifel gezogen werden kann. Über das Faktum, dass ich jetzt einen bestimmten Sinneseindruck habe oder etwas vorstelle, kann ich mich nicht im Irrtum befinden, denn das, was ich gegenwärtig empfinde oder geistig präsent habe, erlebe ich auf unvermittelte, direkte Weise – gleich ob das Erlebte in Wirklichkeit so ist wie ich es repräsentiere. Es ist kein sinnvoller Gedanke, von meinen eigenen mentalen Erlebnissen als geistigen Vorkommnissen zu sprechen, von denen ich nur mittelbar Kenntnis besitze, selbst wenn diese Erlebnisse durch eine bösen Geist fingiert wären. Denn sofern mir meine Vorstellungserlebnisse faktisch bewusst sind, müsste es andere mentale Entitäten geben, die mir diese mittelbare Kenntnis ihrerseits vermitteln und selbst auch wieder nur vermittelt wären. Es ist leicht zu sehen, dass hier ein unendlicher Regress droht, der das Wissen um die eigenen mentalen Zustände unmöglich machen würde.

Über die Natur mentaler Zustände lassen sich völlig unterschiedliche Theorien vertreten. Darauf kommt es in diesem Zusammenhang aber nicht an. Als gemeinsamer Nenner solcher Theorien kann jedoch die These gelten, dass der mentale Zugang zu den eigenen (bewussten) geistigen Erlebnissen unmittelbar ist. Wenn ich eine bewusste Grün-Wahrnehmung habe, dann besitze ich unmittelbar Kenntnis von dieser Wahrnehmung. Erkenntnistheoretisch könnte man sich diesen Befund insofern zunutze machen, als die Unmittelbarkeit mentalen Erlebens die Eigenschaft besitzt, unbezweifelbar zu sein und damit das geeignete Fundament der Rechtfertigung unserer Meinungen abgibt. Insbesondere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben Philosophen Theorien entwickelt, die gegen den Skeptizismus in diese Richtung argumentieren.⁷³ Diesen Theorien gemäß stellen Sinnesdaten oder sinnliche Eindrücke die unbezweifelbare Belegbasis unserer Meinungen über die Welt dar. Dieser Befund lässt sich gegen den Skeptiker einsetzen, indem argumentiert wird, dass Aussagen über die eigenen mentalen Erlebnisse davon handeln, was in der sinnlichen Wahrnehmung ‚er-

73 So zum Beispiel Schlick (1979, 171 ff., 203 ff., zuerst 1925). Zur Kritik an fundamentalistischen Sinnesdatentheorien dieser Richtung vgl. Sellars (1997). Siehe auch unten Kapitel IV.

scheint'. Um dem Skeptiker keine Angriffsfläche zu bieten, wird dabei versucht, jeglichen Dualismus zwischen Erscheinung und Realität zu vermeiden. Da der Pyrrhoneer in seinen skeptischen *dogmata* Aussagen über Erscheinungen macht, fragt sich folglich, in welcher Bedeutung er den Begriff der Erscheinung verwendet. Das heißt geht der Pyrrhoneer in seiner Berufung auf Erscheinungen von einem Dualismus aus, der einen Unterschied macht zwischen der Welt wie sie uns erscheint und wie sie in Wirklichkeit ist? Oder vertritt der Pyrrhoneer einen spezifisch skeptischen Erscheinungsbegriff, der die problematische Voraussetzung eines solchen Dualismus vermeidet? Die Klärung dieser Frage ist für den praktischen Skeptizismus gerade im Hinblick auf die Problematik skeptischer Hypothesen von entscheidender Bedeutung.

(b) Der pyrrhonische Erscheinungsbegriff: Dem pyrrhonischen Skeptiker gilt der Immediatismus, das Theorem der Unmittelbarkeit des Vorstellungserlebens, als unstrittig und offensichtlich nicht weiter begründbar. Zum Beispiel spricht Sextus davon, dass die evidenten und deutlichen Dinge „den Sinnen und dem Verstand unmittelbar begegnen“ (*M* VIII.141). Das, was die Pyrrhoneer unmittelbar erleben und vorstellen und was sie „unwillkürlich zur Zustimmung führ[t]“, bezeichnen sie als „Erscheinungen“ (*phainomena*, *PH* I.19). Mit „Erscheinung“ rückt nun der nicht nur für die pyrrhonische Skepsis entscheidende Problembezug und damit auch die Konzeption des skeptischen Phänomenalismus in den Mittelpunkt der Untersuchung. Die anfangs formulierte Frage, ob der Pyrrhoneer für eine radikale oder partielle Meinungslosigkeit optiert, lässt sich anhand der zusätzlichen Klärung der pyrrhonischen Verwendungsweise dieses Begriffs beantworten. Ich werde im Folgenden für die These argumentieren, dass die Pyrrhoneer einen skeptischen Phänomenalismus vertreten, der es ihnen gestattet, Meinungen hinsichtlich ihrer mentalen Erlebnisse qua Erscheinungen zu haben. Wie zu sehen sein wird, müssen sich die Pyrrhoneer dabei auf ein bestimmtes Verständnis des Verhältnisses von Wirklichkeit und Erscheinung festlegen, das ihren praktischen Skeptizismus allererst ermöglicht.

Obwohl Sextus bereits zu Beginn des *Grundriß* (*PH* I.4; I.15) hervorhebt, über das Bericht zu erstatten, was ihm aktuell *erscheint*, lässt er es zunächst offen, was der Pyrrhoneer im engeren epistemologischen Sinne unter „Erscheinung“ versteht und wie er diesen Begriff verwendet. Zunächst ist lediglich zu erfahren, dass die pyrrhonischen Skeptiker den Bereich der „erscheinenden Dinge“ inhaltlich mit „Sinnesgegenstände[n]“ (*PH* I.8 ff.) gleichsetzen und dem Bereich der geistigen Dinge gegenüberstellen.⁷⁴ Über den epistemischen Status von Er-

74 Diese Einteilung darf nicht zu eng interpretiert werden, da die Pyrrhoneer nicht nur das Sinnliche, sondern auch das Geistige zum Erscheinenden zählen wie etwa die Lehre der pyrrhonischen Skepsis selbst (*PH* I.4) oder auch Moralvorstellungen (*PH* I.145 ff.). Vgl. auch Annas/Barnes: *The modes of scepticism* (22 f.), Cavini (1981, 540 f.), Vogt (1998, 92 f.). Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass sich trotz gewisser terminologischer Ähnlichkeiten der skeptische und Husserls phänomenologischer Erscheinungsbegriff prinzipiell unterscheiden. Nach Husserl beziehen sich, wie Rinfner-Kreidl (2002, 35) ausführt, „phänomenologische Aussagen“ auf „Noemata“ als „ideelle

scheinungen ist damit jedoch noch nichts gesagt. Erst die Auskunft, die „Dinge [], die uns in einer erlebnismäßigen Vorstellung unwillkürlich zur Zustimmung führen“, seien eben „Erscheinungen“ (PH I.19), sowie die dann von Sextus gebrachten Beispiele geben hier näheren Aufschluss. Das erste Beispiel, mit dem Sextus den Meinungs- und im weiteren den Erscheinungscharakter einer Vorstellung erläutert, ist noch negativ formuliert: „Wenn ihm [sc. dem Pyrrhoneer] z. B. warm oder kalt ist, so würde er nicht sagen: ‚Ich glaube, mir ist nicht warm bzw. kalt.‘“ (PH I.13). Zwar formuliert Sextus nicht so, dass der Pyrrhoneer explizit die Meinung äußert: ‚Ich glaube (bin überzeugt), mir ist warm bzw. kalt.‘ Sextus’ Beispiel ist wörtlich ja nur zu entnehmen, dass der Pyrrhoneer sein mentales Erlebnis der Wärme oder Kälte nicht bestreiten würde. Doch wie bereits angedeutet wurde, kann dies nur bedeuten, dass der Pyrrhoneer die Meinung zulässt: ‚Ich glaube (bin überzeugt), dass mir warm bzw. kalt ist.‘ Denn was anderes sollte er sagen, wenn er tatsächlich Wärme oder Kälte empfindet? Zwar könnte er den Satz äußern ‚Ich habe eine Wärme- bzw. Kälteempfindung, weiter nichts.‘ Da wir uns hinsichtlich der Faktizität unserer mentalen Zustände aber nicht täuschen können, wie auch der Pyrrhoneer zugibt, spricht einiges dafür, diese Äußerung letztlich als Kundgabe einer Meinung zu werten.

Dass der Pyrrhoneer hinsichtlich seiner erlebten Vorstellungen bzw. *phainomena* Meinungen hat, geht noch deutlicher aus dem zweiten Beispiel hervor, das Sextus anführt: „Daß uns z. B. der Honig süß zu schmecken scheint, das räumen wir ein (τοῦτο συγχωροῦμεν); denn wir erhalten ja eine süße Sinnesempfindung.“ (PH I.20). Gemäß dieser Aussage haben die Pyrrhoneer also in einem *positiven* Sinne Meinungen hinsichtlich mentaler Erlebnisse als Erscheinungen. Anders als das erste formuliert Sextus dieses zweite Beispiel nämlich nicht negativ. So heißt es nicht, die Pyrrhoneer würden nicht sagen ‚Der Honig scheint uns *nicht* süß zu schmecken.‘ Ohne einen Umweg zu gehen, formuliert Sextus vielmehr explizit „Daß uns z. B. der Honig süß zu schmecken scheint, das räumen wir ein“. Es kann daher m. E. keinen Zweifel darüber geben, dass die Pyrrhoneer *Meinungen* in Bezug auf ihre erlebten Vorstellungen als Erscheinungen haben, auch wenn Sextus dies zumeist verklausuliert, indem er lediglich von der Billigung des Skeptikers gegenüber seinen „vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnissen“ oder seiner „erlebnismäßigen Vorstellung“ spricht. Das Zugeständnis solcher skeptischen Meinungen wird getragen vom Wissen des Pyrrhoneers um sein Vorstellungserleben. Dieses ist nicht nur durch Eindrücke „aufgezwungen[]“ (PH I.13) und insofern unausweichlich, sondern erweist sich zudem als unbezweifelbar oder „fraglos“ (ἄζήτητος, PH I.22). Der Skeptiker ist nämlich gar nicht dazu in der Lage, seine erlebten Vorstellungen einem Zweifel zu unterziehen, da sie ihn „unwillkürlich zur Zustimmung führen“, wie Sextus eigens unterstreicht (PH I.19).

Inhalte, die dem Erlebnis nicht als reale Teile zugehören.“ Dagegen gelten dem Pyrrhoneer auch bloße Gedanken als real erlebte Erscheinungen.

Was ist mit diesen näheren Charakterisierungen skeptischer Meinungen nun aber gewonnen? Es ist lediglich gezeigt worden, dass es mentale Episoden gibt, denen der Pyrrhoneer seine Zustimmung nicht versagt. Eine solche Zustimmung lässt sich als *Meinung* werten, die der Skeptiker hat. Noch völlig offen ist, welche Funktion hierbei der Begriff der Erscheinung abgesehen von seiner synonymen Verwendung mit der „erlebnismäßigen Vorstellung“ (PH I.19; vgl. I.22) nun eigentlich einnimmt. Dass die Bedeutung des Erscheinungsbegriffs in der pyrrhonischen Skepsis nicht nur terminologische Fragen, sondern auch eine ganze Fülle schwieriger epistemologischer Grundfragen nach sich zieht, ist jedoch leicht zu sehen. Unterschwellig wird dies vor allem dann deutlich, wenn Sextus betont, der Pyrrhoneer berichte nur über das, „was ihm selbst erscheint“, um dann beiläufig hinzuzufügen, „ohne über die äußeren Gegenstände irgend etwas zu versichern.“ (PH I.15). Die systematische Bedeutung dieser Äußerung nicht nur für den praktischen Skeptizismus ist offensichtlich. Denn der Pyrrhoneer scheint an dieser Stelle den Unterschied zu machen zwischen den Dingen wie sie ihm erscheinen und den Dingen wie sie unabhängig von ihrem Erscheinen an sich sind. Dies würde ein realistisches Wahrheitsverständnis als Voraussetzung für die Möglichkeit skeptischer Hypothesen involvieren. Damit läge es nicht fern, den pyrrhonischen als Cartesischen Skeptizismus zu verstehen, der auch Alltagsmeinungen angreift.

Hinter der Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen wie sie an sich sind, vermutet man gemeinhin nicht ohne Grund einen Dualismus von bewusstseinsimmanenten Erscheinungen und extramentalen Gegenständen als Ursachen der Erscheinungen. Tatsächlich spricht auch eine Reihe einschlägiger Textstellen für diese Deutung des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs:

„Daß uns z. B. der Honig süß zu schmecken scheint, das räumen wir ein; denn wir erhalten ja eine süße Sinnesempfindung. Ob er aber auch süß ist, im Sinne der Aussage, fragen wir, und das ist nicht das Erscheinende, sondern das über das Erscheinende Ausgesagte.“ (PH I.20).⁷⁵

Sextus unterscheidet an dieser Stelle zwischen dem Honig, wie er dem Pyrrhoneer *erscheint*, nämlich „süß“, und dem Honig, wie er *an sich*, nämlich unabhängig von seinem Erscheinen existiert. Über das Faktum, dass der Honig süß zu schmecken scheint, kann es dabei keinen Zweifel geben, denn es handelt sich in diesem Fall um einen kognitiven Zustand, der sich selbst beglaubigt: Zwar kann man in Frage stellen, ob dem Honig selbst die Eigenschaft der Süße zukommt. Unbestreitbar jedoch ist die Süßempfindung selbst, die der Pyrrhoneer hat, wenn ihm der Honig süß *erscheint*. Ein solcher Gebrauch von „Erscheinung“ bzw. „Erscheinen“ setzt dann die Differenzierung zwischen den Außendingen *an sich*, die

75 Über den Einschub „im Sinne der Aussage“ ist in der Forschung viel gerätselt worden. Vgl. etwa Brunschwig (1990) oder auch Hossenfelders Einleitung in die Übersetzung des *Grundriß* (64). M. E. will Sextus hier nicht mehr sagen, als dass der Pyrrhoneer sich hinsichtlich einer Aussage wie ‚Der Honig *ist* süß.‘ zurückhält, da er nur über seine aktuelle phänomenale Süßempfindung berichtet.

unabhängig von unseren Wahrnehmungen existieren, und ihrem phänomenalen Auftreten *für uns* voraus. Dieses Verständnis des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs lässt sich anhand einer weiteren Äußerung Sextus' klar belegen:

„Wir sagen nun, das Kriterium der skeptischen Schule sei das Erscheinende, wobei wir dem Sinne nach die Vorstellung so nennen; denn da sie in einem Erleiden und einem unwillkürlichen Erlebnis liegt, ist sie fraglos. Deshalb wird niemand vielleicht zweifeln, ob der zugrundeliegende Gegenstand so oder so erscheint. Ob er dagegen so ist, wie er erscheint, wird infrage gestellt.“ (PH I.22).⁷⁶

Neben der Auskunft, Kriterium der pyrrhonischen Skepsis sei das Erscheinende, worauf später noch einzugehen sein wird, beschreibt Sextus den äußeren Gegenstand hier explizit als dasjenige, was so-und-so erscheint. Die spezifische Erscheinungsweise eines Gegenstandes, also offenbar sein Erscheinen als etwas qualitativ Bestimmtes, lässt sich aber nicht in Zweifel ziehen, denn an ihren phänomenalen Erlebnissen „rütteln“ die Pyrrhoneer nicht (PH I.19). Im skeptischen Sinne fraglich aber ist die tatsächliche Existenzweise eines äußeren Gegenstandes; über sie sagen die Pyrrhoneer nichts aus.

Auch an dieser Stelle des *Grundriß* tritt also ein Dualismus von Erscheinung und Erscheinendem bzw. äußeren Dingen hervor, mit dem der Pyrrhoneer bei der Explikation des Dogmaproblems und der Rechtfertigung seiner Meinungslosigkeit operiert. Da Sextus Erscheinung mit Vorstellung gleichsetzt, sieht es so aus, als handle es sich bei diesem Dualismus um einen Repräsentationalismus der sinnlichen Wahrnehmung. Als in einem weiten Sinne repräsentationalistisch lassen sich Theorien bezeichnen, denen zufolge unser mentaler Zugang zur Außenwelt nicht unmittelbar, sondern durch Vorstellungen als geistige Stellvertreter äußerer Gegenstände vermittelt ist. In der Regel gehen repräsentationalistische Theorien davon aus, dass wir unsere Außenweltmeinungen durch sinnliche Wahrnehmung rechtfertigen. In der sinnlichen Wahrnehmung wirken Außen-dinge kausal auf unsere kognitiven Kapazitäten ein und verursachen auf diese Weise mentale Repräsentationen der Außenwelt. Gegeben sind einem Subjekt Repräsentationen aber nicht in der sinnlichen Wahrnehmung selbst, sondern auf einer Art innergeistiger Bühne als einer inneren mentalen Arena. Nur zu den Gegenständen dieser Arena, zu Vorstellungen, Ideen oder Bildern der Außenwelt, hat ein Subjekt unmittelbaren mentalen Zugang. Zu demjenigen, was Vorstellungen, Ideen oder Bilder repräsentieren, also zu den realen Objekten der sinnlichen Wahrnehmung, besteht daher ein nur mittelbarer mentaler Zugang. Die Hauptschwierigkeit des Repräsentationalismus liegt bekanntlich in der Unsicherheit, ob wir die Außenwelt so repräsentieren, wie sie wirklich ist bzw. ob sie so ist, wie sie uns erscheint. Anlass zu einer solchen Unsicherheit geben unter

76 Hossenfelder weist in seiner Übersetzung des *Grundriß* (301 f.) auf Sextus' stoischen Gebrauch von „zugrundeliegender Gegenstand“ (ὑποκείμενον) im Sinne von wirklich existierender Gegenstand hin. Ansonsten spricht Sextus deutlicher noch von „äußeren Gegenstände[n] (περὶ τῶν ἔξωθεν ὑποκειμένων)“, die nicht das Erscheinende sind (PH I.15). Zur pyrrhonischen Unterscheidung von Erscheinung und äußeren Gegenständen vgl. auch Stough (1969, 106–125).

anderem alltägliche Fälle von Fehlrepräsentationen, in denen wir meinen, die Außenwelt korrekt zu repräsentieren, obwohl wir zum Beispiel einer Illusion unterliegen.⁷⁷

Die Frage ist nun, ob der Pyrrhoneer Anhänger eines solchen Repräsentationalismus ist. Da der Begriff der Erscheinung in der pyrrhonischen Skepsis eine zentrale Stellung einnimmt, kann man dies durchaus vermuten. Um die pyrrhonische Verwendungsweise von „Erscheinung“ korrekt bestimmen und damit die Frage nach der radikalen oder partiellen Meinungslosigkeit der Pyrrhoneer beantworten zu können, muss daher entschieden werden, ob der phänomenale Dualismus von Erscheinung und Außenwelt in der pyrrhonischen Skepsis repräsentationalistisch zu verstehen ist. Denn möglicherweise beruht der skeptische Phänomenalismus auf einem Mentalismus, das heißt auf der grundsätzlichen Annahme, dass die Analyse von Wissen und epistemischer Rechtfertigung nur durch die Analyse geistiger Objekte erfolgen kann. Möglicherweise verpflichtet dies den Pyrrhoneer dann auf zusätzliche theoretische Annahmen, die er ob seiner Meinungslosigkeit vielleicht gar nicht begründen kann.

Die Rolle des Begriffs der Vorstellung (*phantasia*) im Werk des Sextus ist ambig. Einerseits schreibt Sextus diesem Begriff einen positiven Sinn zu, und zwar dann wenn er von Vorstellungen spricht, die der Pyrrhoneer selbst hat; andererseits hält er „Vorstellung“ für einen in sich widersprüchlichen Begriff des Dogmatikers. Ich werde zunächst anhand einer signifikanten Passage die Gründe für Sextus' kritische Einschätzung des Vorstellungsbegriffs aufzuweisen versuchen, um dann zu zeigen, dass die pyrrhonische Akzeptanz dieses Begriffs keine mentalistischen Implikationen hat.

Im Kontext der Erörterung der Möglichkeit eines Kriteriums des Wissens und der Wahrheit gerät der Begriff der Vorstellung in den Fokus der pyrrhonischen Untersuchungen. Nehmen wir an, die Vorstellung sei das zugrunde liegende Kriterium der Erkenntnis äußerer Gegenstände, so kommt es nach Sextus zu folgender Unstimmigkeit:

„Die Sinne [...] erkennen die äußeren Gegenstände nicht, sondern nur, wenn überhaupt, ihre eigenen Erlebnisse. Auch die Vorstellung also kann nur Vorstellung vom Erlebnis des Sinnes sein, das vom äußeren Gegenstand verschieden ist. [...] Wenn aber dieses Erlebnis vom äußeren Gegenstand verschieden ist, dann ist die Vorstellung nicht Vorstellung vom äußeren Gegenstand, sondern von etwas anderem, von ihm Verschiedenen. Wenn also der Verstand nach ihr urteilt, dann urteilt er schlecht und nicht dem Gegenstand gemäß, weshalb es unsinnig ist zu behaupten, die Außendinge würden nach der Vorstellung beurteilt. Aber auch das kann man nicht sagen, daß die Seele die äußeren Gegenstände deshalb durch die sinnlichen Erlebnisse erkennt, weil die Erlebnisse der Sinne den äußeren Gegenständen gleichen. Denn woher soll der Verstand wissen, ob die

77 Klassischer Vertreter des Repräsentationalismus ist zum Beispiel Locke. Vgl. dazu die Kurzdarstellung bei Schantz (1990, 28 ff.). Dass demgegenüber Descartes nicht ohne weiteres als Repräsentationalist gelten kann, zeigt Perler (1996). Zum Repräsentationalismus siehe auch unten § 27.

Erlebnisse der Sinne den Sinnesgegenständen gleichen, da er den Außendingen nicht selbst begegnet [...].“ (*PH* II.72–74.).

Sextus hebt in dieser gegen die stoische Vorstellungstheorie gerichteten Kritik genau die Probleme hervor, die, wie schon angedeutet, gemeinhin die Hauptschwierigkeit des Repräsentationalismus ausmachen: Wenn unsere Bekanntschaft mit der Körperwelt auf einer Vermittlung durch Vorstellungen beruhen sollte, Vorstellungen aber sinnliche Eindrücke sind, würden wir nie die Außendinge selbst, sondern nur deren Affektionen repräsentieren. Denn unsere sinnlichen Eindrücke bzw. Erlebnisse sind von den äußeren Gegenständen verschieden. Selbst die Voraussetzung einer Ähnlichkeitsbeziehung zwischen unseren sinnlichen Erlebnissen und äußeren Gegenständen würde hier nicht weiterhelfen, da nicht erkannt werden könnte, ob eine Vorstellung mit einem Körperding wirklich übereinstimmt. Denn der Erkennende hat direkten Zugang nur zu seinen Vorstellungen, und nicht zu den äußeren Gegenständen.⁷⁸

Die Auffassung also, dergemäß Außenweltmeinungen durch Vorstellungen als mentale Entitäten vermittelt sind, wird von den Pyrrhoneern deshalb in Frage gestellt, weil sich zwischen Vorstellung und vorgestelltem äußeren Gegenstand eine Kluft aufzutun scheint, die durch keine kognitiven Anstrengungen überbrückt werden zu können scheint. Begreifen wir unsere Vorstellungen tatsächlich als bloß mentale Stellvertreter der Außendinge, so wird nach dem repräsentationalistischen Vorstellungsmodell nicht einsichtig, was unsere erfolgreiche denkende Bezugnahme auf die Welt letztlich garantiert. Wie aber sieht eine alternative Konzeption aus, wenn man, wie die Pyrrhoneer, am Begriff der Vorstellung festhält, sich aber nicht in die soeben geschilderten Schwierigkeiten des mentalistischen Repräsentationalismus begeben möchte?

Einen Hinweis auf eine alternative, nicht-mentalistische Verwendung von „Vorstellung“ gibt Sextus in seiner Auseinandersetzung mit den Kyrenaikern. Gemäß den Kyrenaikern, also Aristipp und seinen Anhängern, erfassen wir nur die Eindrücke (*páthe*) der selbst unerkannt bleibenden Außendinge. Dieser Ansatz ist dem der Pyrrhoneer nicht unähnlich, so dass Sextus ihm hinsichtlich der Unbezweifelbarkeit der eigenen mentalen Erlebnisse zustimmen kann: „so ist es sehr vernunftgemäß, daß auch wir nichts mehr als unsere eigenen Widerfahrnisse erfassen können.“ Doch spezifiziert er sogleich:

78 Für diese Form pyrrhonischer Repräsentationalismus-Kritik ließen sich zahlreiche weitere Belege beibringen. Siehe zum Beispiel auch *M* VII.383: „Überdies ist die Vorstellung [sc. bei den Stoikern] eine Wirkung des Vorgestellten, und das Vorgestellte ist Ursache der Vorstellung und kann Eindrücke im Wahrnehmungsvermögen bilden, und zwischen der Wirkung und der Ursache, die sie bewirkt, besteht ein Unterschied. Wenn sich deshalb die Vernunft auf die Vorstellungen richtet, erfasst sie die Wirkungen des Vorgestellten, aber nicht die äußeren vorgestellten Gegenstände.“ Vgl. auch *M* VII.384 ff. sowie VII.370 ff., wo Sextus sich explizit gegen den Vorstellungsbegriff des Stoikers Chrysipp wendet.

„Deshalb muß man entweder die Widerfahrnisse [sc. *pátthe*] oder das, was die Widerfahrnisse herbeiführt, als Erscheinungen betrachten. Und wenn wir sagen, alle Widerfahrnisse seien Erscheinungen, muß man sagen, daß alle Erscheinungen wahr und erfassbar sind. Wenn wir aber das, was die Widerfahrnisse herbeiführt, Erscheinung nennen, sind alle Erscheinungen falsch und unerfassbar. Denn das Widerfahrnis, das sich in uns einstellt, indiziert nichts mehr als sich selbst. Deswegen ist uns (um die Wahrheit zu sagen) allein das Widerfahrnis eine Erscheinung. Der äußere Gegenstand, der das Widerfahrnis herbeiführt, ist zwar vielleicht seiend, nicht aber erscheinend. Und so sind wir zwar bezüglich der eigenen Widerfahrnisse irrtumslos, bezüglich des äußeren Gegenstandes aber irren wir alle. Und jene sind zwar erfassbar, dieser aber ist unerfassbar, weil die Seele ganz schwach ist für seine Unterscheidung wegen der Orte, der Entfernungen, der Bewegungen, der Wandlungen und unzähliger anderer Ursachen.“ (M VII.193–195).

Worauf es neben Sextus' Zustimmung zur Unbezweifelbarkeit der eigenen Vorstellungserlebnisse ankommt, ist die Bemerkung, der sinnliche Eindruck (*pathos*) qua Vorstellung sei Erscheinung, weil der äußere Gegenstand aufgrund der Orte, Entfernungen, Bewegungen, Wandlungen und anderer Ursachen nicht erfasst werden könne. Das heißt *pátthe* oder *phantasiai* sind deswegen *phainomena*, weil die Dinge, die uns affizieren, ‚relativ‘ sind, also sich stets unter bestimmten Umständen präsentieren und sich in bestimmten Dispositionen befinden, was auch für den Erkennenden selbst gilt. Den Erscheinungscharakter sinnlicher Eindrücke begründet die pyrrhonische Skepsis folglich nicht mit der mentalistischen Hypothese, wonach ein Subjekt Träger von Vorstellungen ist, die ihm die Außendinge nur mittelbar als geistige Abbilder oder Projektionen und nicht ihrer wahren Natur nach zu erkennen geben. Diese eher neuzeitliche, auf das vorstellende Subjekt ausgerichtete Auffassung wird von der pyrrhonischen Skepsis nicht geteilt, so dass man ihr auch nicht ohne weiteres die moderne epistemologische Position des Internalismus zuschreiben kann, demzufolge ein Subjekt seine Meinungen nur dann rechtfertigen kann, wenn ihm alle Faktoren der Rechtfertigung (prinzipiell) epistemisch transparent sind, das heißt wenn es zu den rechtfertigenden Gründen mentalen Zugang hat.

Wie sich bereits bei der Erörterung der (zehn) Tropen herausstellte, argumentieren die Pyrrhoneer vielmehr mit dem skeptischen Grundbegriff der Relativität, mit dessen Hilfe sich in jedem Einzelfall nur zeigen lässt, wie ein Gegenstand erscheint. So hängt die Erkenntnis sowohl der sinnlichen wie der geistigen Dinge ab von der individuellen physischen bzw. psychischen Verfassung einerseits des Erkennenden, andererseits des Erkannten, was Sextus im *Grundriß* anhand der Tropen mit zahlreichen Beispielen demonstriert. Das Faktum der Erkenntnisrelativität, und nicht die Vorstellung als mentale Vermittlungsinstanz zeigt sich nach pyrrhonischer Lehre verantwortlich dafür, dass wir von unseren sinnlichen Eindrücken qua Vorstellungen nur als Erscheinungen sprechen dürfen.

Damit erweisen sich die Pyrrhoneer als scharfsinnige Kritiker des Repräsentationalismus.⁷⁹ Vorstellungen (*phantasiai*) sind ihrer Auffassung gemäß nicht mentale Stellvertreter eines nicht-phänomenalen Seinsbereichs, sondern Eindrücke (*pátthe*), die die – sinnlichen oder geistigen – Dinge aufgrund der Relativität allen Erkennens als Erscheinungen präsentieren. Da solche Relativität einen absoluten Standpunkt aus- und eine Pluralität prinzipiell gleichberechtigter Erkenntnisperspektiven einschließt, enthalten sich die Pyrrhoneer hinsichtlich der Natur der Dinge des Urteils und geben lediglich das Erleben von Erscheinungen zu. Erscheinungen setzen sie nicht mit der extramentalen Wirklichkeit gleich. Ebenso wenig plädieren sie für eine Zwei-Welten-Ontologie, die neben innergeistigen Phänomenen einen Seinsbereich ‚hinter‘ den Erscheinungen ansetzt. Dies wäre für die pyrrhonische Skepsis eine viel zu weit gehende, unbegründbare ontologische Hypothese. Gleichwohl kommen die Pyrrhoneer in ihrer Rede über Erscheinungen um einen Dualismus nicht herum, und zwar um einen, wie man ihn nennen könnte, skeptisch-phänomenalistischen Dualismus, der die Dinge, wie sie jemandem erscheinen, von den Dingen, wie sie an sich sind, unterscheidet. Es ist nun weiter zu überlegen, was die Pyrrhoneer im Einzelnen unter „Erscheinung“ verstehen, wenn sie diesen Begriff zwar einerseits nicht mentalistisch verwenden, andererseits aber zugleich mit der theoretischen Entgegensetzung von verifizierbaren Aussagen über Erscheinungen und nicht begründbaren Äußerungen über die Dinge, wie sie an sich sind, argumentieren.

Die pyrrhonische Verwendungsweise von „Erscheinung“ lässt sich zunächst wiederum an einem Beispiel analysieren, das Sextus anführt. Prima facie gehen die Pyrrhoneer von einem dreistelligen Erscheinungsbegriff aus, demgemäß jemandem etwas immer irgendwie erscheint: „Jeder der uns erscheinenden sinnlichen Gegenstände scheint uns mannigfaltig vorzukommen, der Apfel z. B. glatt, wohlriechend, süß und gelb.“ (*PH* I.94). Wie in diesem Fall können in Aussagen über Erscheinungen demnach grundsätzlich erstens das Objekt der Erscheinung („Apfel“), zweitens das Subjekt, dem das Objekt erscheint („uns“, das heißt den Pyrrhoneern), sowie drittens die Qualität oder Eigenschaft der Erscheinung („glatt“ usw.) als konstitutive Relata des Erscheinens unterschieden werden. Insofern sind phänomenale Berichte reichhaltiger strukturiert als Wahrnehmungsberichte wie ‚Ich sehe einen gelben Apfel.‘, in dem ein einfacher Fall eines Sehens von etwas geschildert wird. Durch die Betonung des Erscheinungscharakters des Wahrnehmungsobjekts lassen sich Wahrnehmungsberichte allerdings leicht in phänomenale Berichte umformen, in diesem Fall etwa in ‚Ich

79 Vgl. auch die Kritik am mentalistischen Verständnis des pyrrhonischen Vorstellungs- bzw. Erscheinungsbegriffs bei Annas/Barnes: *The modes of scepticism* (23), Burnyeat (1980, 35 f.) sowie bei Frede (1979, 114–119), der die pyrrhonische Skepsis darüber hinaus von einem ‚Sein-Schein‘-Dualismus freispricht. Unter Berufung auf Stough (1969) sieht Dal Pra (1975, 22 ff.) bei den Pyrrhoneern hingegen einen Dualismus von Erscheinung und Realität im Hintergrund. Vgl. auch Dal Pra (1981, 742). Dieser Dualismus hat jedoch bestimmte realistische Annahmen zur Folge (siehe unten).

sehe einen gelb erscheinenden Apfel.⁴ oder ‚Der Apfel, den ich sehe, scheint gelb zu sein.⁸⁰

Die Semantik von Erscheinungsbegriffen sowie der Aufbau von Aussagen über Erscheinungen erweist sich als äußerst vielschichtig und kann in dieser Untersuchung zum Skeptizismus nicht in seiner gesamten Komplexität analysiert werden. Bevor die Klassifikation des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs vorgenommen werden kann, sind an dieser Stelle aber einige im Hinblick auf das Skeptizismus-Problem unverzichtbare grundsätzliche Überlegungen zum epistemischen Status der sinnlichen Wahrnehmung bzw. von Wahrnehmungsmeinungen anzustellen. Anschließen können wir an die obige Erörterung der Eigenschaft mentalen Erlebens. Wie sich ergeben hat, ist Unmittelbarkeit eine intrinsische Eigenschaft (bewussten) mentalen Erlebens. Bislang wurde allerdings noch nicht im Einzelnen gesagt, was die Unmittelbarkeit mentaler Erlebnisse eigentlich auszeichnet. Dies lässt sich gut am paradigmatischen Fall der visuellen Wahrnehmung erläutern, die zudem dazu geeignet ist, den Begriff der Erscheinung einzuführen. Die visuelle Wahrnehmung, so wird oft angenommen, ist unmittelbar. Was aber bedeutet es eigentlich, einen Gegenstand unmittelbar zu sehen? Das heißt gibt es ein Kriterium, mit dessen Hilfe unmittelbares von mittelbarem Sehen unterschieden werden kann? Dretske diskutiert in *Seeing and Knowing*⁸¹ drei Möglichkeiten, diese Differenzierung einzuführen:

Erstens könnten wir annehmen, um unmittelbares Sehen handle es sich dann, wenn wir uns in der visuellen Wahrnehmung eines Gegenstandes nicht täuschen können. Auf normale Gegenstände der äußeren Wahrnehmung trifft dies nicht zu, da ich mich ja darin irren kann, zum Beispiel dass der Apfel gelb ist. Worin ich mich allerdings nicht täuschen kann, ist die Tatsache, dass mir der Apfel in der visuellen Wahrnehmung gelb erscheint. Daher ist es offensichtlich nicht der Gegenstand selbst, sondern seine visuelle Erscheinung, die ich unmittelbar sehe. *Zweitens* besteht die Möglichkeit, die Gegenstände der unmittelbaren visuellen Wahrnehmung auf eine bestimmte Objektklasse einzugrenzen. Diese Objekte zeichnen sich dadurch aus, dass sie so sind, wie sie erscheinen. Wenn ein Objekt zum Beispiel elliptisch aussieht, dann ist es auch elliptisch. Auszuschließen von dieser Objektklasse sind dann jedoch Alltagsgegenstände wie Tische und Stühle, da solche Gegenstände ja tatsächlich anders beschaffen sein können als sie erscheinen. Überhaupt sei diese zweite Option ungeeignet, den Unterschied zwischen direktem und indirektem Sehen plausibel zu machen, da durch direk-

80 Anders verhält es sich mit Äußerungen wie ‚Ich sehe, dass der Apfel in einer roten Glasur erscheint.‘ oder ‚Ich sehe, dass König Richard auf der Bühne erscheint.‘ ‚Erscheinen‘ bedeutet in diesen Sätzen das Auftreten oder die Anwesenheit von etwas oder jemandem und nicht die sinnliche oder geistige Präsenz von Vorstellungen. Da es in der pyrrhonischen Skepsis um die epistemologische Rolle des Erscheinungsbegriffs geht, können hier solche und andere mögliche Bedeutungsvarianten von ‚erscheinen‘ unberücksichtigt bleiben.

81 Auf Dretske (1969, 62–75) wird hier lediglich aus heuristischen Gründen Bezug genommen, um den Begriff der Erscheinung im Hinblick auf die pyrrhonische Diagnose skeptischer Wahrnehmungsmeinungen systematisch einordnen zu können.

tes Sehen eine infallible Identifikation von Eigenschaften, die einem Gegenstand an sich zukommen, letztlich nicht möglich ist. *Drittens* könnte der Unterschied zwischen direktem und indirektem Sehen an der kausalen Beschreibung des Wahrnehmungsprozesses festgemacht werden. Am Ende dieses Prozesses würde das direkte Bewusstsein bzw. die unmittelbare Kenntnis eines Objekts stehen, das zum selben Zeitpunkt der visuellen Wahrnehmung existieren müsste. Allerdings hat die Wahrnehmungsphysiologie zeigen können, dass die Annahme der Existenz des Objekts zum Zeitpunkt der aktualen visuellen Wahrnehmung nicht notwendig ist. Daher erweist sich diese dritte Möglichkeit als unhaltbar.

Obwohl Dretske alle drei Möglichkeiten, den Unterschied zwischen unmittelbarem und mittelbarem Sehen einzuführen, für problematisch hält, sind seine Erläuterungen zur ersten Option im Hinblick auf den skeptischen Phänomenalismus dennoch aufschlussreich. Die zweite und dritte Möglichkeit sind, wie zu sehen war, nicht dazu geeignet, diesen Unterschied zu erklären. Der ersten Option zufolge ist Infallibilität das Charakteristikum des unmittelbaren Sehens eines Gegenstandes bzw. seiner Eigenschaften. Das heißt wenn jemand einen Gegenstand (unmittelbar) sieht, dann kann er sich nicht darin täuschen, ihn zu sehen. Da es aber möglich ist, dass Gegenstände ganz andere Eigenschaften besitzen als wir ihnen aufgrund der visuellen Wahrnehmung zuschreiben, können wir uns dennoch irren, dass Gegenstände in Wirklichkeit so sind wie sie aussehen. Worin wir uns aber nicht täuschen können, ist, dass oder wie uns der Gegenstand in der visuellen Wahrnehmung erscheint. Demnach ist es die Erscheinung, die wir in der visuellen Wahrnehmung direkt sehen. Mit diesem Befund verbindet Dretske das oben bereits angesprochene Problem der Sinnesdatentheorien und die Debatte um das sinnlich Gegebene. Zwar würde Dretske zugeben, dass wir uns in der visuellen Wahrnehmung einer Erscheinung nicht täuschen können. Denn das aktuelle phänomenale Wahrnehmen als solches sei in der Tat infallibel. Daraus folge aber nicht, dass wir den Gegenstand, der in der visuellen Wahrnehmung erscheint, unmittelbar sehen.

Eben diese Schlussfolgerung wurde in der Debatte um Sinnesdaten aber gezogen, und zwar indem Sinnesdaten als das sinnlich Gegebene zur epistemischen Grundlage des sinnlichen Erscheinens von Gegenständen gemacht und als Instantiierungen der realen Eigenschaften von Gegenständen ausgegeben wurden. Demzufolge sagt man in Äußerungen über sinnliche Phänomene implizit nicht nur etwas über Erscheinungen aus, sondern darüber hinaus auch etwas über das Erscheinende selbst, nämlich insofern die Erscheinung Rückschlüsse auf die Existenz bzw. Eigenschaften eines erscheinenden Gegenstandes gestattet. Wenn also eine Person einen gelben Apfel sieht, dann erscheint ihr der Apfel in der visuellen Wahrnehmung unmittelbar gelb. Damit sieht sie unmittelbar, dass der Apfel gelb ist, weil die sinnliche Gelb-Erscheinung als gegebenes Sinnesdatum für eine reale Eigenschaft des Gegenstandes gehalten wird. Die Beziehung zwischen der Erscheinung und dem, wovon sie Erscheinung ist, motiviert dabei keine skeptischen Konsequenzen, da Erscheinungen als Sinnesdaten für die

sichere Grundlage empirischen Wissens gehalten werden. Dies etwa ist die klassische These des Phänomenalismus, dergemäß sich alle Aussagen über die Dinge in der Welt zurückführen lassen auf bzw. übersetzbar sind in Aussagen über Erscheinungen. Sinnesdatenberichte beschreiben somit die Welt wie sie an sich beschaffen ist.⁸² Dretske zufolge ist dieser argumentative Zug jedoch unzulässig, weil eine sinnliche Erscheinung ein mentaler Wahrnehmungsgehalt, aber nicht Eigenschaft eines Gegenstandes ist.⁸³

Dieses Ergebnis der Analysen Dretskes hat systematische Bedeutung für den pyrrhonischen Erscheinungsbegriff. Denn die Pyrrhoneer würden Dretske beipflichten, erstens dass sinnliche Erscheinungen unmittelbar wahrgenommen werden, zweitens dass sie als faktische mentale Episoden unbezweifelbar sind, und drittens dass aus ihrem Auftreten nichts in bezug auf die Beschaffenheit der Wirklichkeit folgt. An dieser Stelle scheint sich allerdings eine Schwierigkeit zu ergeben. Impliziert der dreistellige Erscheinungsbegriff der Pyrrhoneer nicht gerade bestimmte Annahmen über die Beschaffenheit der Realität selbst? Diese Frage lässt sich mit dem Hinweis darauf beantworten, dass die Pyrrhoneer bei näherem Hinsehen nicht mit einem dreistelligen, sondern mit einem zweistelligen Erscheinungsbegriff operieren, dessen Struktur sich in der Beziehung zwischen der Erscheinung selbst und dem Subjekt, dem die Erscheinung gegeben ist, erschöpft. Annahmen in bezug auf ein zugrundeliegendes Objekt der Erscheinung werden dabei nicht gemacht. Denn den Pyrrhoneern kommt es nicht auf die triadische Relation von Objekt, Subjekt und Qualität der Erscheinung als solcher an, auch wenn diese Struktur in der Mehrzahl der von Sextus gegebenen Beispiele – insbesondere im Kontext der Erörterung der zehn Tropen (*PH* I.40 ff.) – auszumachen ist. Entscheidend ist für die Pyrrhoneer allein die Tatsache, *dass* etwas erscheint: „Vielmehr, wenn wir fragen, ob der zugrundeliegende Gegenstand so ist, wie er erscheint, dann geben wir zu, daß er erscheint.“ (*PH* I.19, I.22). Das heißt in seinen Berichten über Erscheinungen beschränkt sich der Pyrrhoneer auf die Kundgabe von *phainomena*, ohne etwas über die Korrespondenz von Erscheinung und erscheinendem Gegenstand zu behaupten. Schließlich sucht er skeptische Konsequenzen hinsichtlich der Natur der Dinge zu etablieren, was voraussetzt, dass er ausschließlich das Faktum des Erscheinens kundgibt und in seinen phänomenalen Berichten nicht über die von ihm selbst erlebten Vorstellungen qua Erscheinungen hinausgeht: „Die Erscheinungen zeigen nämlich bloß auf, daß sie erscheinen, daß sie auch zugrundeliegen, bringen sie nicht mehr zusätzlich zustande zu zeigen.“ (*M* VIII.368). Insofern kommt in der pyrrhonischen Skepsis ein zweistelliger Erscheinungsbegriff zum Tragen, mit dessen Hilfe der Pyrrhoneer seine Aussagen inhaltlich auf die faktische Präsenz der Erscheinung restringiert, die ihm „in einer erlebnismäßigen Vorstellung“ (*PH* I.19) aktual gegeben ist.

82 Vgl. Ayer (1956, 118 ff.), Chisholm (1957, 48 f. und 189 ff.) oder auch Stegmüller (1958, 48 ff.).

83 Vgl. Dretske (1969, 64 ff.). Aufschlussreich zu Sinnesdatentheorien ist Schantz (1990, bes. 11 ff.).

Was aber heißt es, in phänomenalen Berichten lediglich etwas über Erscheinungen auszusagen, ohne zugleich Behauptungen hinsichtlich der Existenz und Eigenschaften des Erscheinenden aufzustellen? Ist es nicht analytisch wahr, dass eine Erscheinung immer Erscheinung von etwas ist, das in phänomenalen Berichten immer irgendwie mitthematisiert wird? Ist also der zweistellige Erscheinungsbegriff der Pyrrhoneer überhaupt ein sinnvoller Begriff? Die Klärung dieser Fragen kann nur auf der Grundlage einer prinzipiellen Differenzierung der Bedeutung und Verwendungsweisen von Erscheinungsausdrücken erfolgen. Nachdem in Anschluss an Dretske phänomenale Wahrnehmung als unmittelbar und infallibel ausgezeichnet wurde, wird daher im Folgenden der Versuch unternommen, verschiedene Gebrauchsformen von ‚erscheinen‘ zu spezifizieren, um sodann den pyrrhonischen Erscheinungsbegriff näher charakterisieren zu können. Ich greife hierbei zurück auf eine Begriffsklassifikation, die Roderick M. Chisholm im Zuge einer Analyse von „appear words“ entworfen hat. Diese Klassifikation gibt in erhellender Weise Aufschluss über die prinzipiellen sprachlichen und epistemischen Verwendungsarten von Erscheinungsausdrücken und typisiert zudem explizit auch den pyrrhonischen Erscheinungsbegriff.⁸⁴

Unter „appear words“ versteht Chisholm in seiner Untersuchung Wörter wie ‚aussehen‘, ‚sich anhören‘, ‚sich anfühlen‘, ‚schmecken‘ oder eben auch ‚(er)scheinen‘. Ausdrücke dieser Art ließen sich in dreifacher Weise verwenden: *epistemisch*, *komparativ* und *nicht-komparativ*. Um einen *epistemischen* Gebrauch handelt es sich in Sätzen wie ‚Das Schiff scheint sich zu bewegen.‘ Solche Sätze haben in der Regel die Form ‚x erscheint S so-und-so zu sein‘ oder ‚x erscheint S so-und-so‘. In diesem Fall bringt der Sprecher seine Überzeugung zum Ausdruck, dass sich das Schiff bewegt (dass es sich tatsächlich so verhält), wobei er adäquate Gründe für seine Überzeugung angeben kann. Von dieser epistemischen lässt sich die nicht-epistemische, komparative Gebrauchsform von Ausdrücken des Erscheinens unterscheiden. Die *komparative* Verwendungsweise von ‚erscheinen‘ impliziert nicht die Überzeugung, dass sich etwas so-und-so verhält. So können wir etwa sagen ‚Die Bahngleise scheinen in der Ferne zusammenzulaufen.‘, ohne davon überzeugt zu sein, dass sie es wirklich tun. Was wir mit einem solchen Satz meinen, ist vielmehr, dass die Bahngleise aus einer bestimmten Perspektive wie konvergierende Linien aussehen. Farbbeispiele machen dies noch deutlicher: ‚Dieser Gegenstand erscheint rot.‘ Wenn wir in dieser Aussage ‚erscheint‘ komparativ gebrauchen, wollen wir nach Chisholm normalerweise folgendes sagen: ‚Dieser Gegenstand erscheint so, wie rote Gegenstände unter den gegebenen Umständen erscheinen.‘ Der entscheidende Punkt bei der komparativen Ge-

84 Vgl. für das Folgende Chisholm (1957, bes. 43–45). Zu den dortigen Erörterungen, zum Teil kritisch Lanz (1996, Kapitel 1 und 2, bes. 30–37). Siehe auch Chisholm (1941), wo die systematische Bedeutung der pyrrhonischen Skepsis für die moderne Zeichentheorie, für den Phänomenalismus und den *common sense* sowie für die extensionale Logik gewürdigt wird. Auf solche Erscheinungsbegriffe, wie zum Beispiel den Platonischen oder den Kantischen, die aus dem engeren Rahmen dieser Untersuchungen zum Skeptizismus herausfallen, werde ich nicht eingehen.

brauchsart von Ausdrücken des Erscheinens ist die vergleichende Bezugnahme auf etwas anderes, und zwar derart dass Aussagen über Dinge, die so-und-so erscheinen, übersetzt werden können in Aussagen über Dinge, die so-und-so *sind*. Dies wiederum setzt Wissen davon voraus, wie etwas *ist*, das so-und-so erscheint. Das heißt wenn wir den Satz ‚Dieser Apfel sieht gelb aus.‘ komparativ verwenden, müssen wir wissen, wie gelbe Dinge unter Normalbedingungen aussehen. Die dritte, *nicht-komparative* Verwendungsweise von Erscheinungsausdrücken setzt dies nicht voraus: Wenn wir ‚x sieht rot aus‘ nicht-komparativ verwenden, so bedeutet diese Aussage nicht ‚x sieht aus, wie rote Dinge unter bestimmten Umständen eben aussehen.‘ Denn in Aussagen, in denen ‚erscheinen‘ und entsprechende Ausdrücke nicht-komparativ gebraucht werden, wird ein Wissen über Dinge zum Ausdruck gebracht, ohne Kenntnis davon besitzen zu müssen, wie Dinge normalerweise erscheinen bzw. sind. In diesem Sinne können wir also die Überzeugung haben ‚Der Apfel sieht gelb aus‘, ohne wissen zu müssen, wie gelbe Dinge für gewöhnlich aussehen, indem wir uns auf ein bloßes phänomenales Gegebensein berufen. Aussagen mit nicht-komparativem Gebrauch von Erscheinungsausdrücken enthalten insofern, wie Chisholm sagt, „Marks of evidence“.⁸⁵

Den pyrrhonischen Erscheinungsbegriff ordnet Chisholm der epistemischen sowie der komparativen Gebrauchsform zu. Die von Sextus im *Grundriß* angeführten Beispiele wie das Wasser, das sich unter bestimmten Umständen warm, unter anderen aber kalt anfühlt, oder der Wein, der entsprechend der Disposition des Konsumenten bitter oder auch süß schmecken kann, lassen Chisholm zufolge nämlich sowohl ein epistemisches als auch ein komparatives Verständnis der in ihnen verwendeten Erscheinungsausdrücke zu. Ein Mensch etwa, dessen verbrannte Haut mit Wasser in Berührung kommt, kann sagen, dass sich das Wasser so anfühlt, wie sich heißes Wasser normalerweise anfühlt. Er kann aber aufgrund bestimmter Evidenzen auch überzeugt sein, dass das Wasser heiß *ist*. Im ersten Fall liege ein komparativer Gebrauch von ‚anfühlen‘ vor, im zweiten ein epistemischer.

Obwohl Chisholm in seinen Analysen die unterschiedlichen Verwendungsweisen von Erscheinungsausdrücken klar herausarbeitet, ist seine Einordnung des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs doch problematisch. Wie sich zeigte, legt der Pyrrhoneer großen Wert darauf, dass seine phänomenalen Berichte keine Informationen über die Natur der Wirklichkeit selbst enthalten, da seine Äußerungen nur davon handeln, was ihm aktual erscheint. In Aussagen mit epistemischem und komparativem Gebrauch von Erscheinungsausdrücken ist dies nun aber gerade nicht der Fall: Die epistemische Verwendungsweise von ‚erscheinen‘ bringt eine mehr oder weniger begründete Überzeugung zum Ausdruck, dass das, was der Fall zu sein *scheint*, sich in Wirklichkeit so verhält –

85 Vgl. Chisholm (1957, 53). Daher fasst Chisholm Aussagen mit nicht-komparativem Gebrauch von Erscheinungsausdrücken als empirisch-synthetische und Aussagen mit komparativem Gebrauch von Erscheinungsausdrücken als analytische Sätze auf.

auch wenn in dieser Überzeugung noch eine gewisse Unsicherheit mitschwingen mag. Ein irgendwie begründetes Überzeugtsein hinsichtlich dessen, was *ist*, hält der Pyrrhoneer jedoch nicht für möglich, da sich über das objektive Bestehen von Tatsachen seiner Ansicht nach keine begründbaren Aussagen treffen lassen. Gleiches gilt für die komparative Gebrauchsform von Ausdrücken des Erscheinens: Die komparative Verwendung von ‚erscheinen‘ setzt gemäß Chisholm eine Kenntnis der objektiven Tatsachenrealität voraus, mit der Erscheinungen verglichen werden, präsupponiert also das, was der Pyrrhoneer in Frage stellt. Chisholm übersieht in seiner Zuordnung des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs zur epistemischen und komparativen Gebrauchsform, dass es dem Pyrrhoneer allein auf das bloße Faktum des Erscheinens ankommt, wobei jegliches Wissen über das objektive Sein der Realität ausgeklammert wird. Aus diesem Grunde fällt der pyrrhonische Erscheinungsbegriff in Chisholms Klassifikation nicht unter die epistemische oder komparative, sondern unter die nicht-komparative Gebrauchsart, wonach jemand überzeugt sein kann, *dass* x so-und-so erscheint, ohne wissen zu müssen, ob x tatsächlich so-und-so *ist*. Denn in phänomenalen Berichten teilt der Pyrrhoneer lediglich mit, *dass* ihm etwas gegenwärtig so-und-so erscheint; über das objektive Sein der Dinge aber enthält er sich des Urteils.⁸⁶

Die nicht-komparative Gebrauchsart des Erscheinungsbegriffs ist als Ausdrucksform für die sinnliche oder geistige Präsenz von *phainomena* keineswegs unverständlich oder gar unsinnig. Für gewöhnlich verwenden wir Ausdrücke des Erscheinens zwar in der Weise, als hinge die Präsenz einer Erscheinung von Dingen an sich hinter den Erscheinungen ab. Wie Chisholms Analysen zeigen, kann ‚Erscheinung‘ aber auch in der ‚kahlen‘ Bedeutung gebraucht werden, *dass* etwas erscheint. So können wir darauf hinweisen, den-und-den phänomenalen Eindruck oder die-und-die Empfindung zu haben, zum Beispiel dann, wenn wir Übelkeit verspüren, ohne zugleich Kenntnis davon zu besitzen, dass die Übelkeit das phänomenale Symptom einer bestimmten Krankheit ist. Fälle dieser Art sind es möglicherweise auch, die für Sextus als Anhänger der empirischen Ärzteschule, welche die Erkenntnis der Ursachen von Krankheiten für unmöglich hält, in diesem Kontext paradigmatisch sind. Ganz offensichtlich verwenden wir den Begriff der Erscheinung in diesen Fällen nicht widersprüchlich, auch wenn wir ansonsten davon ausgehen, dass Erscheinungen immer Erscheinungen von etwas sind, das selbst nicht Erscheinung ist. Der zweistellige Erscheinungsbegriff, wie er von den Pyrrhoneern in nicht-komparativer Redeweise gebraucht wird, ist

86 Den nicht-komparativen Gebrauch umschreibt Chisholm (1957, 50) auch folgendermaßen: „If I do not know whether the apple I'm looking at is red and even if, for some strange reason, I don't happen to know whether anything is red, I can be quite certain either that something now *looks* red to me or that nothing does.“ Was durch die nicht-komparative Gebrauchsart von ‚erscheinen‘ also betont wird, ist die Gewissheit, *dass* etwas erscheint. Das, worüber Gewissheit besteht, ist nach Chisholm (1941, 376 f.) schon bei den Pyrrhoneern das Gegebene („the given“), das aufgrund von Selbstevidenz in der Erfahrung unbestreitbar sei.

schlicht bedeutungsärmer als der dreistellige Erscheinungsbegriff. Phänomenale Berichte, die einen zweistelligen Erscheinungsbegriff zugrunde legen, können aus diesem Grunde durchaus verständlich und sinnvoll sein.

Mit der Analyse des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs ist ein entscheidender Schritt getan auf dem Weg zur Lösung des Problems der skeptischen Meinungslosigkeit. Vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Analyse muss die anfangs gestellte Frage, ob der Pyrrhoneer Anhänger der radikalen oder partiellen Meinungslosigkeit ist, nun allerdings wie folgt präzisiert werden: Sind die phänomenalen Berichte der Pyrrhoneer, in denen Erscheinungsausdrücke in nicht-komparativer Verwendung vorkommen, als Ausdruck epistemischer Meinungen zu verstehen? Kann man also dafür argumentieren, dass Äußerungen der Art ‚x erscheint mir jetzt F.‘ den Charakter von Überzeugungen oder *dogmata* haben? Die Klärung dieser Frage setzt einen hinreichend präzisen Begriff der Überzeugung voraus, der Kriterien an die Hand gibt, mit deren Hilfe man entscheiden kann, ob die phänomenalen Berichte der Pyrrhoneer diejenigen Merkmale aufweisen, die für Überzeugungen oder *dogmata* charakteristisch sind.

(c) Der pyrrhonische Überzeugungsbegriff: Der Begriff der Überzeugung zählt seit jeher zu den strittigsten Problembegriffen der Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes. Seine Erforschung hat gerade in der jüngeren Vergangenheit zu einer unüberschaubaren Vielfalt divergierender Positionen geführt. Hier kann es nur um die für das pyrrhonische Dogmaproblem relevanten Aspekte gehen. Von zentraler Bedeutung in diesem Zusammenhang ist die Frage, ob der Pyrrhoneer mit einer Aussage wie ‚Mir scheint, dass *p*.‘ zugleich meint, dass er *p* für wahr hält. Grundsätzlicher gefragt: Sind die phänomenalen Berichte der Pyrrhoneer Überzeugungen (Meinungen, *dogmata*)? Im Folgenden wird dafür argumentiert, dass die phänomenalen Berichte der Pyrrhoneer dem Begriff der Überzeugung gerecht werden. Das heißt der Pyrrhoneer hat Meinungen (Überzeugungen) über Erscheinungen und erweist sich somit als Anhänger der partiellen Meinungslosigkeit.

Vorauszuschicken sind zunächst einige grundsätzliche Überlegungen zum Begriff der Überzeugung. Der Begriff der Überzeugung bzw. des Überzeugtseins beschreibt die propositionale Einstellung einer Person. Propositionale Einstellungen spezifizieren die epistemische oder mentale Relation, in der eine Person zu einer Aussage oder besser zu einer in ihr enthaltenen Proposition als dem Wahrheitsträger bzw. der Bedeutung einer Aussage steht.⁸⁷ Eine Person kann vermuten, beabsichtigen, bestätigen, meinen, hoffen, glauben usw. und eben auch überzeugt sein, dass *p*. Zum Ausdruck gebracht werden propositionale Einstellungen für gewöhnlich in Aussagen der Form ‚Ich bin überzeugt, dass *p*.‘. Propositional strukturierte Überzeugungen werden auch als doxastische Über-

87 Daraus lässt sich im übrigen die Schlussfolgerung ziehen, dass Propositionen wahrheitswertfähige Gebilde und zudem begrifflich sein müssen. Dafür argumentiert zum Beispiel Schildknecht (2002).

zeugungen bezeichnet und unterscheiden sich von nicht-doxastischen Überzeugungen bzw. Eindrücken, die im eigentlichen Sinne keine epistemischen Einstellungen sind, sondern Wahrnehmungen repräsentieren. So kann man den Eindruck haben, dass das – um bei einem Beispiel der Pyrrhoneer zu bleiben – ins Wasser gehaltene Ruder gebrochen ist, ohne diesem Eindruck tatsächlich Glauben zu schenken. In einem solchen Fall handelt es sich nicht um eine doxastische Überzeugung, sondern um einen nicht-doxastischen Eindruck.⁸⁸

Strittig bei der prinzipiellen Differenzierung zwischen ‚doxastischen‘ und ‚nicht-doxastischen‘ Überzeugungen ist, inwiefern Wahrnehmungen überhaupt epistemische bzw. rechtfertigende Eigenschaften besitzen, da eine bewusste Sinneserfahrung nicht ohne weiteres die höhere kognitive Leistung des Überzeugtseins involviert. In meiner visuellen Wahrnehmung eines gelben Apfels zum Beispiel muss nicht unbedingt die Überzeugung enthalten sein, *dass* der Apfel gelb ist, den ich sehe. Im Hintergrund steht hier das Problem der fundamentalistischen Rechtfertigung durch sinnliche Wahrnehmung. Wenn wir unsere Außenweltmeinungen rechtfertigen, so können wir entweder sinnliche Evidenzen zur Rechtfertigungsgrundlage dieser Meinungen machen, wobei sinnliche Evidenzen selbst keinen Meinungscharakter haben, sondern als Rechtfertigungsgründe unserer Meinungen aufgefasst werden. Oder wir vertreten von vornherein die Position, dass nur Meinungen Rechtfertigungskraft besitzen. Davidson hat dies wie folgt zum Ausdruck gebracht: „[...] nothing can count as a reason for holding a belief except another belief.“⁸⁹ Das heißt also, wenn die sinnliche Wahrnehmung nicht doxastisch ist, kann sie auch keine Überzeugungen rechtfertigen, demnach auch keine Meinungen über Erscheinungen. Wie verhält es sich diesbezüglich in der pyrrhonischen Skepsis? Verbleiben phänomenale Berichte als Mitteilungen über Erscheinungen auf der Ebene nicht-doxastischer Eindrücke? Dann dürfte man den Pyrrhoneern keine Meinungen zuschreiben. Sollten phänomenale Berichte aber Meinungen sein, inwiefern entsprechen skeptische *dogmata* dann doxastischen Überzeugungen?⁹⁰

88 Auf die Relevanz des Unterschiedes zwischen doxastischen Überzeugungen und nicht-doxastischen Überzeugungen bzw. Eindrücken („non-doxastic appearance“) bei den Pyrrhoneern macht Fine (2000, 83 f.) in ihrer Auseinandersetzung mit Burnyeat (1980), Frede (1979) und Frede (1984) völlig zu Recht aufmerksam.

89 Vgl. Davidson (1983, 426). Zu doxastischen Wahrnehmungstheorien vgl. Siebel (2000, 37 ff.).

90 In dieser Frage spiegeln sich die auch heute noch im Zentrum der Diskussion stehenden Grundprobleme des Überzeugungsbegriffs. Mit Price lassen sich in dieser Diskussion zwei Haupttendenzen unterscheiden: Während die philosophische Tradition unter einer Überzeugung eher ein mentales Vorkommnis („mental occurrence“) versteht, das introspektiv zugänglich ist und analysiert werden kann, ist eine Überzeugung nach modernem Verständnis nichts anderes als eine Disposition, die einer Person zukommt, wenn bestimmte Umstände vorliegen. Entscheidendes Differenzierungsmerkmal dieser beiden Richtungen ist, dass traditionelle Philosophen, Price denkt vor allem an Locke und Hume, Überzeugungen als *mentale Akte* ansehen; Vertreter des Dispositionsbegriffs der Überzeugung, wie etwa Ryle, hingegen stigmatisieren *geistige Handlungen* als ‚mythische Entitäten‘. In seinen eingehenden Untersuchungen verdeutlicht Price dies nicht nur am erkenntnistheoretischen, sondern auch am moralischen und religiösen Überzeugungsbegriff. Vgl. Price (1996, 19–41,

Diese Fragen lassen sich unter Rückgriff auf den paradigmatischen Fall visueller Wahrnehmung klären. Für die gesamte Problemlage aufschlussreich sind drei grundlegende Verwendungsweisen des Verbs „sehen“. Und zwar kann man diesbezüglich unterscheiden zwischen Objektkonstruktionen (‚S sieht den gelben Apfel.‘), propositionalen Konstruktionen (‚S sieht, dass der Apfel gelb ist.‘) sowie phänomenalen Konstruktionen (‚Der Apfel sieht für S gelb aus.‘).⁹¹ Es lässt sich nun zeigen, dass propositionale Konstruktionen nicht notwendigerweise Objektkonstruktionen implizieren. Das heißt aus ‚S sieht, dass A F ist.‘ folgt nicht unbedingt ‚S sieht A.‘ Dies demonstriert Siebel anhand von Beispielen mit Messinstrumenten, etwa wenn eine Person an der Waage ihr Gewicht von 82 kg abliest, ohne ihr Gewicht von 82 kg zu sehen.⁹² Des weiteren schließen Objektkonstruktionen keine propositionalen Konstruktionen ein. Denn dass eine Person einen Gegenstand sieht, impliziert nicht, dass sie Überzeugungen über diesen Gegenstand hat. Zum Beispiel kann eine Person einen gelben Apfel sehen, ohne die Überzeugung unterhalten zu müssen, dass der Apfel gelb ist. Solche einfachen Fälle dürften als unstrittig gelten.⁹³

Analysiert man diesen Sachverhalt nun weiter, so stellt sich heraus, dass während die visuelle Wahrnehmung von Dingen nicht begrifflich sein muss, propositionale visuelle Wahrnehmungen, also das Sehen, dass etwas der Fall ist, immer begrifflich sein müssen. Schließlich kann ich nicht sehen, dass der Apfel gelb ist, wenn ich nicht über die entsprechenden Begriffe verfüge. Eine wichtige Frage dabei ist, ob propositionale Wahrnehmungen, etwa propositionales Sehen, Überzeugungen implizieren. Die häufig vertretene Ansicht, dass mit einer propositionalen Wahrnehmung die entsprechende Überzeugung einhergeht, hält Siebel für falsch. Denn es sei möglich, dass eine Person sieht, dass p , aber nicht glaubt, dass p , etwa wenn sie sieht, dass sie 82 kg wiegt, es aber einfach nicht glauben kann, dass sie 82 kg wiegt.⁹⁴ Ich möchte an dieser Stelle nicht entscheiden, ob die von Siebel präsentierten, weitgehend plausiblen Beispiele in jeder Hinsicht unkontrovers sind. Für das skeptische Dogmaproblem ist nämlich die

42 ff. und 243 ff.). Den Unterschied zwischen „conscious occurrence“ und „disposition“ macht etwa auch Armstrong (1973, 7–23), ergänzt ihn aber mit Berufung auf Platons Wachsblockgleichnis im *Theaitetos* (191c–e) um den aus seiner Sicht unverzichtbaren Begriff der Überzeugung als (physischen) Zustand („state“), der über längere oder auch kürzere Zeitspannen andauern kann.

91 Ich greife an dieser Stelle eine Klassifizierung auf, die Siebel (2000, 17 ff.) in Anlehnung an Kühne verwendet. Siebels Analysen können deswegen zur näheren Erläuterung skeptischer dogmata herangezogen werden, weil sie sich – ähnlich wie die pyrrhonischen Wahrnehmungsberichte – auf phänomenale Zuschreibungen der Art „xsieht für A F aus“ (ebd., 21) konzentrieren.

92 Theoretische Hintergrundannahme ist dabei allerdings Dretskes (1969, 78 ff., 153 ff.) Unterscheidung von primärem Sehen, nämlich eines Gegenstandes selbst, und sekundärem Sehen, nämlich des Sehens eines Gegenstandes ohne primäres Sehen. So kann eine Person zum Beispiel an einer Temperaturanzeige (sekundär) sehen, dass es in einem Raum 30 C° warm ist, ohne den Raum selbst (primär) sehen zu müssen. Vgl. Siebel (2000, 26 ff.).

93 Vgl. Siebel (2000, 36 ff.).

94 Vgl. Siebel (2000, 95 f.); zum Zusammenhang von Begrifflichkeit und Wahrnehmung ebd., 29 ff., 55 ff.

Frage entscheidend, ob propositionale Wahrnehmungen Wissen implizieren, ob also daraus, dass eine Person sieht, dass p , folgt, dass sie weiss, dass p . Wäre dem so, dann würde aus ‚Der Apfel sieht für S gelb aus.‘ bzw. ‚Der Apfel erscheint S gelb.‘ folgen, dass S darin gerechtfertigt wäre und damit wissen würde, dass der Apfel gelb ist. Diese Frage ist zu verneinen, weil eine Person zum Beispiel zwar sehen kann, dass sie 82 kg wiegt, aber über gute Gründe verfügt, die gegen die Richtigkeit dieser Angabe sprechen. Daraus zieht Siebel den m. E. zutreffenden Schluss: „Man kann also sehen, dass es sich so-und-so verhält, ohne in der Überzeugung, dass es sich so-und-so verhält, gerechtfertigt zu sein.“⁹⁵

Aus der Analyse der visuellen Wahrnehmung folgt also, dass eine Person sehen kann, dass p , ohne zu glauben, dass p . Ebenso kann eine Person sehen, dass p , ohne zu wissen, dass p . Allerdings kann sie nicht wissen, dass p , ohne zu glauben, dass p . Da das Sehen eines Gegenstandes bedeutet, dass einem dieser Gegenstand irgendwie erscheint, kann einer Person p auch erscheinen, ohne dass sie wissen muss oder die gerechtfertigte Überzeugung hat, dass p . Für das skeptische Dogmaproblem ist dieses Ergebnis wichtig. Denn es zeigt erstens, dass es prinzipiell möglich ist, sich auf ein bloßes propositionales Erscheinen zu berufen, ohne dass dabei Wissen als gerechtfertigtes Überzeugtsein von einem an sich bestehenden Sachverhalt impliziert wäre, und zweitens, dass die nicht-komparative Bedeutung von „erscheinen“ propositional verwendet werden kann.

Im Hinblick auf den pyrrhonischen Überzeugungsbegriff muss nun ein weiterer Aspekt geklärt werden, die Frage, ob der Pyrrhoneer für *wahr* hält, was ihm erscheint. Die in Überzeugungen verwendeten propositionalen Operatoren wie ‚Ich glaube, meine, denke usw.‘ oder ‚Mir scheint, kommt es so vor usw.‘ deuten bereits darauf hin, dass der Begriff der Überzeugung epistemisch schwächer ist als der Begriff des Wissens. Der Grund hierfür ist offensichtlich. Trotz der Schwierigkeiten, die in der von Platon im *Menon* sowie *Theaitetos* und später von Gettier erörterten Definition von Wissen als wahrer gerechtfertigter Meinung liegen, bleibt Wahrheit immer noch eine notwendige Bedingung für Wissen: Der Satz ‚Ich weiß, dass p .‘ bringt nur dann Wissen zum Ausdruck, wenn p wahr ist. Auch wenn Uneinigkeit darüber besteht, wie dieser Satz zu bewerten ist, wenn p nur zufälligerweise wahr ist, würden wir doch nicht von Wissen sprechen, wenn p falsch wäre. Das heißt, insofern der Wahrheitswert von p Wissen bedingt, nimmt er Einfluss auf den epistemischen Status von Meinungen. Bei Überzeugungen ist dies nicht der Fall: Ich kann von p überzeugt sein, ohne dass p wahr ist. Mein Glaube etwa, dass die Loire in Belgien fließt, hängt als solcher nicht davon ab, dass die Loire in Wirklichkeit ein französischer Fluss ist. Die Wahrheit oder Falschheit von p hat also keinen Einfluss auf den epistemischen Status von Überzeugungen, obwohl die Proposition einer Überzeugung natürlich wahr oder falsch sein kann. Der Begriff der Überzeugung ist also deshalb epistemisch schwächer als der Begriff des Wissens, weil anders als bei Wissen zwischen dem

95 Vgl. Siebel (2000, 102).

Aufrechterhalten einer Überzeugung und dem Wahrheitswert ihres propositionalen Gehalts keine konstitutive Abhängigkeit besteht. Das Unterhalten einer Überzeugung ist gewissermaßen wahrheitswertneutral, der Bestand von Wissen dagegen nicht.

Das heißt jedoch nicht – und dies ist für das pyrrhonische Dogmaproblem von entscheidender Bedeutung –, dass sich Überzeugungen gegenüber Wahrheit völlig indifferent verhalten. Überzeugungen sind als propositionale Einstellungen Weisen des Fürwahrhaltens. Jemand, der eine Überzeugung äußert, hält den Gegenstand oder die Proposition seiner Überzeugung notwendigerweise auch für wahr. Denn von etwas überzeugt zu sein, ohne die Proposition der Überzeugung zugleich für wahr zu halten, widerspricht dem Sinn des Überzeugungsbegriffs. So dürfen wir dem Satz ‚Ich glaube, die Loire ist ein Fluss in Frankreich, halte es aber nicht für wahr, dass die Loire ein Fluss in Frankreich ist‘ nicht den Charakter einer rationalen Überzeugung oder Meinung zuschreiben. Eine solche Äußerung wäre als eine rational fragwürdige Mitteilung zu bewerten, die auf einen missverstandenen Begriff der Überzeugung oder gegebenenfalls auf unaufrichtige Absichten ihres Urhebers schließen lassen könnte. Zwischen dem Begriff der Überzeugung und der Wahrheit bzw. des Fürwahrhaltens besteht demnach eine notwendige Implikationsbeziehung: Wenn S glaubt, dass *p*, hält S *p* auch für wahr. Allerdings geht es hier anders als beim Begriff des Wissens nicht um den Wahrheitswert der Proposition der Überzeugung, sondern um das Fürwahrhalten als mentale Tatsache. Ich werde daher im Folgenden auch nicht von der (logischen) Wahrheit, sondern von der Veridität oder Wahrhaftigkeit des Überzeugungs- bzw. Meinungsbegriffs sprechen. Im Kontext des skeptischen Dogmaproblems ist Veridität neben dem Doxastizismus als signifikantes Identifikationskriterium für Überzeugungen anzusehen. Zwar mag es weitere Eigenschaften geben, durch die sich der Begriff der Überzeugung auszeichnet; in diesem Kontext reicht es aber aus, den Überzeugungscharakter skeptischer *dogmata* anhand der Kriterien des Doxastizismus und der Veridität zu überprüfen, da sich Überzeugungen im hier relevanten Sinne letztlich überhaupt als propositional gegliederte Formen des Fürwahrhaltens erweisen.

Lassen sich also skeptische *dogmata* gemäß diesen Kriterien als Überzeugungen auszeichnen? Zunächst einmal ist darauf hinzuweisen, dass Sextus in seinem Werk offenbar Wert auf die propositionale Form skeptischer *dogmata* legt. Für den Pyrrhoneer sind Erscheinungen deswegen unbezweifelbar und in gewissem Sinne ‚wahr‘, weil sie als Vorstellungen in einem „unwillkürlichen Erlebnis“ gegeben werden. Erscheinungen führen als erlebte Vorstellungen „unwillkürlich zur Zustimmung“ (*PH* I.22, 19). Ein solches Erleben kann zwar als ein Erleiden und insofern als ein intuitives Erfassen verstanden werden, dem der Pyrrhoneer auch verbal Ausdruck zu verleihen vermag, zum Beispiel indem er mitteilt ‚x erscheint mir jetzt F‘. Doch wie Sextus im *Grundriß* erläutert, sind phänomenale Berichte dieser Art äquivalent mit skeptischen *dogmata* als explizite Assertionen

von „vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnissen“ (*PH* I.13), die in propositional gegliederten Sätzen der Struktur ‚Ich meine, glaube, bin überzeugt usw., dass *p*.‘ Ausdruck finden. Dies gilt sowohl für die metaskeptische als auch für die normalskeptische Einstellung, die Sextus in seinen Werken einnimmt.

In metaskeptischer Einstellung, in der Sextus über den pyrrhonischen Zweifel selbst spricht, heißt es zum Beispiel: „Daß wir uns an die Erscheinungen halten, ist klar aus unseren Aussagen über das Kriterium [...]“ (*PH* I.21), oder auch: „Freilich glauben wir nicht, dass der Skeptiker vollkommen unbelästigt ist, sondern wir sagen, dass er von den aufgezwungenen Dingen belästigt werde. Denn wir räumen ein, dass er manchmal friere und Durst habe und ähnliche Dinge erleide.“ (*PH* I.29). Und sogar dort, wo Sextus über den epistemischen Status skeptischer *dogmata* Auskunft erteilt, gebraucht er eine propositionale Formulierung: „Freilich behaupten auch die Skeptiker sowohl wie die Akademiker, einigen Dingen zu glauben (πειθεσθαι).“ (*PH* I.229). Die Beschreibung der pyrrhonischen Lehre erfolgt also, wie diese Beispiele verdeutlichen, mittels propositionaler Formulierungen und deren Ellipsen, die ein Meinen oder Glauben, und nicht nur ein bloß inneres phänomenales Affiziertsein oder Mutmaßen in Sätzen der Form ‚*x* scheint mit jetzt *F*‘ zum Ausdruck bringen.

Auf die skeptische Normaleinstellung trifft dies umso mehr zu: „Daß uns z. B. der Honig süß zu schmecken scheint, das räumen wir ein“ (*PH* I.20). An diesem exemplarischen Satz wird ersichtlich, dass der Pyrrhoneer die (unwillkürliche) Zustimmung zu einem phänomenalen Erlebnis als doxastische Überzeugung versteht, obgleich er nicht behauptet, damit Kenntnis von objektiven Tatsachen zu besitzen. Es mag sein, dass der Pyrrhoneer seine inneren Erlebnisse größtenteils in einfachen phänomenalen Berichtssätzen wie ‚*x* erscheint mir jetzt *F*‘ oder ‚Ich ϕ ‘ äußert. Zahlreiche Textbeispiele aus dem Kontext der Tropen belegen dies auch. Da Sextus aber explizit die Zustimmung des Pyrrhoneers ‚*dass* etwas erscheint‘ herausstreicht, sind solche Sätze letztlich propositional aufzulösen. Anhand einiger sprachlicher Transformationen der obigen Aussage über den süßen Honig, durch die sich dessen Proposition inhaltlich nicht verändert, kann man dies leicht einsichtig machen: Der Satz ist bedeutungsgleich mit der Aussage ‚Wir stimmen zu, dass uns der Honig süß zu schmecken scheint.‘ Das ‚Zustimmen‘ fungiert hierbei wie in doxastischen Überzeugungen als Satzoperator, der den propositionalen Inhalt der Aussage epistemisch qualifiziert. Insofern es dem Pyrrhoneer lediglich auf die Tatsache ankommt, *dass* er eine Erscheinung hat oder weiß, lässt sich die Aussage auch transformieren in: ‚Wir stimmen zu, dass wir die Erscheinung des süßen Honigs haben.‘ Dies wiederum bedeutet nichts anderes als: ‚Wir meinen/glauben/sind überzeugt, dass der Honig uns süß erscheint.‘ Da der Pyrrhoneer einen zweistelligen, nicht-komparativen Erscheinungsbegriff verwendet, der das bloß Phänomenale eines Erlebnisses betont,

dürfen wir auch formulieren: ‚Uns scheint, dass der Honig süß schmeckt‘, oder einfach ‚Uns erscheint der Honig süß‘.⁹⁶

Wie zu sehen ist, lassen sich phänomenale Berichte der Form ‚x erscheint uns jetzt F‘ ohne Bedeutungsverlust in explizite doxastische Überzeugungen der Form ‚Uns scheint, dass x F ist‘ überführen, was Sextus im *Grundriß* verschiedentlich ja auch selbst unternimmt. Wie sich oben gezeigt hat, beinhaltet die propositionale Wahrnehmung zwar nicht notwendigerweise Überzeugungen über das Wahrgenommene, doch bringen die Pyrrhoneer, was ja durchaus zulässig ist, ihre propositionalen Wahrnehmungen in Überzeugungen zum Ausdruck. In allen diesen Aussagen, in denen ‚(er)scheint‘ zuletzt an die Stelle des Satzoperators transferiert wurde, wird – zugegebenermaßen mit zum Teil unterschiedlichen Konnotationen – immer das Gleiche mitgeteilt: ‚Der Honig schmeckt bzw. erscheint süß.‘ Und solchen phänomenalen Berichten stimmt der Pyrrhoneer ohne zu zögern explizit zu, zum Beispiel dann, wenn er gefragt wird, ob er auch meint, dass der Honig süß schmeckt oder erscheint. Es kann daher m. E. kein Zweifel darüber bestehen, dass die skeptischen *dogmata* der Pyrrhoneer das Kriterium des Doxastizismus für Überzeugungen erfüllen. Auch wenn Sextus mehrfach betont, jeweils nur das darzulegen, was ihm aktual erscheint, zeichnet er doch skeptische *dogmata* gegenüber bloß phänomenalen Berichten als propositional gegliederte epistemische Einstellungen aus. Skeptische *dogmata* nehmen die Form sprachlicher Äußerungen an und bescheiden sich nicht mit der Rolle stummer Begleiter des phänomenalen Erlebens, die der Pyrrhoneer zwar zuweilen verbal artikuliert, die dann aber nicht als doxastische Überzeugung verstanden werden dürfen.⁹⁷

96 Fine (2000, 102 f.) formuliert diesen asymmetrischen Zusammenhang zwischen skeptischen *dogmata* und phänomenalen Berichten meiner Ansicht nach völlig zutreffend wie folgt: „sceptical *dogmata* are beliefs; but sceptical *phainetai*-statements are non-doxastic. They are what sceptical beliefs are about.“ Das heißt der Pyrrhoneer beschreibt seine Vorstellungserlebnisse in nicht-epistemischen Äußerungen über Erscheinungen, die aber zu Gegenständen skeptischer *dogmata* gemacht werden können. Leider arbeitet Fine nicht die Struktur skeptischer *dogmata* im Unterschied zu nicht-doxastischen Erlebnismitteilungen heraus. Die Differenzierung zwischen phänomenalen Berichten und skeptischen Meinungen kann sie daher, wie sie selbst zugibt, systematisch nicht im Einzelnen absichern. An diesem Defizit wird ersichtlich, wieso eine Auseinandersetzung mit dem pyrrhonischen Dogmaproblem grundsätzliche Überlegungen zum Begriff der Überzeugung voraussetzt.

97 Vogt (1998, 62 ff. und 68 ff.) ist der Auffassung, die *erzwungene* Zustimmung der Pyrrhoneer komme nicht dem Erwerb einer Ansicht oder einer Art schwachen Zustimmung gleich, wie sie insbesondere gegen Frede (1984) geltend macht. Die Zustimmung begreife der Pyrrhoneer vielmehr als unwiderstehlichen Affekt oder psychische Reaktion, und damit nicht als Meinung, Urteil oder gar sprachliche Äußerung. Vogt räumt den skeptischen *dogmata* die Sonderstellung nicht-doxastischer Bekundungen des phänomenalen Erlebens ein, um die radikale Meinungslosigkeit der Pyrrhoneer untermauern zu können. Diese durchaus scharfsinnige Interpretationsvariante ist m. E. aber aus drei Gründen unplausibel: Erstens trifft es nicht zu, dass skeptische *dogmata* für den Pyrrhoneer nicht-sprachliche Weisen des Zustimmens sind. Denn nach Sextus *äußert* der Pyrrhoneer ja, dass er zustimmt (vgl. *PH* I.13 und 19). Zweitens treten pyrrhonische Zustimmungen, wenn auch nicht die phänomenalen Berichte, explizit in Form doxastischer Überzeugungen auf. Drittens würde der Pyrrhoneer die Frage, ob er „vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnissen“ (*PH* I.13) zustimmt, bejahen und nicht nur mit non-verbalem Verhalten reagieren. Zudem handelt sich Vogt mit ihrer Deutung die Schwierigkeit ein, den Pyrrhoneern eine nicht-assertorische Sprechweise zuschreiben zu

Gewissermaßen im Gefolge des Doxastizismus stellt sich die Veridität skeptischer *dogmata* ein, die Auffassung, dass der Pyrrhoneer für wahr hält, was ihm erscheint. Bleiben wir zunächst bei der Unterscheidung zwischen phänomenalen Berichten der Form ‚x erscheint mir jetzt F‘ und der expliziten Billigung von *phainomena* in skeptischen *dogmata* wie ‚Ich glaube, dass x F ist‘. Der Pyrrhoneer verwendet einen zweistelligen, nicht-komparativen Erscheinungsbegriff, durch dessen Gebrauch er herausstellt, dass ihm x so-und-so erscheint, ohne wissen zu müssen, dass x so und so *ist*. Als vorteilhaft für die skeptische Argumentationsstrategie erweist sich dieser Erscheinungsbegriff insbesondere deshalb, weil der Pyrrhoneer durch seinen Einsatz keine Äußerungen mit Wahrheitsanspruch ins Spiel bringen muss. Der veritative Anspruch ist gemäß Sextus’ Einteilung dreier philosophischer Grundrichtungen zu Beginn des *Grundriß* ja auch das typische Merkmal der vom Pyrrhoneer in Zweifel gezogenen dogmatischen Assertionen: Die Dogmatiker behaupten, „sie hätten das Wahre gefunden“ (PH I.2). Ferner heißt es: „Der Dogmatisierende nämlich setzt die Sache als wahr, über die er angeblich dogmatisiert“ (PH I.14), zum Beispiel wenn Demokrit behauptet, „in Wahrheit existierten nur die Atome und das Leere, und diese lägen nicht nur den Lebewesen, sondern allen Konglomeraten zugrunde“ (PH II.24). Wahrheitsansprüche dieser Art lehnt der Pyrrhoneer mit dem Grundargument ab, über das An-sich-Sein der Dinge bzw. über das Verborgene keine gerechtfertigten Aussagen machen zu können.

Aus der Zurückhaltung des Pyrrhoneers gegenüber den Ausdrücken ‚wahr‘ oder ‚Wahrheit‘ und seiner allgemeinen Kritik des Wahrheitskriteriums lässt sich nun allerdings nicht die generelle Irrelevanz des Wahrheitsbegriffs für skeptische *dogmata* ableiten. Denn der pyrrhonische Skeptiker gibt mit dem Hinweis auf sein Vorstellungserleben ja zu, dass ihm etwas erscheint, ohne zu behaupten, dass dasjenige, was ihm erscheint, unabhängig von seinem Erscheinen auch der Fall oder wahr ist. Der Pyrrhoneer vermeidet es jedoch, in Bezug auf sein Vorstellungserleben von der Tatsache, dass ihm etwas erscheint, als einem ‚wahren‘ Vorkommnis zu sprechen. Das Erleben von Erscheinungen gilt ihm vielmehr als „fraglos“ (PH I.22) im Sinne von unbezweifelbar; und was sich dem Zugriff des pyrrhonischen Zweifels entzieht, nämlich die überzeugungsmäßige Evidenz von Erscheinungen, kann man epistemisch ‚wahr‘ nennen. So würde der Pyrrhoneer der Aussage ‚Es ist wahr, dass der süß schmeckende Honig auch süß *ist*.‘ die Zustimmung verweigern, es jedoch für unbezweifelbar und daher für ‚wahr‘ halten, dass ihm der Honig süß zu schmecken scheint bzw. dass er süß erscheint. Beziehen wir diese Beobachtung auf unsere früheren Betrachtungen zur Veridität von Überzeugungen, so kann man sagen: Skeptische *dogmata* sind veridisch, insofern der Pyrrhoneer es für wahr hält, dass ihm x so-und-so erscheint, wenn

müssen, was sie auch tut (vgl. ebd., 72 ff.), in der skeptische *dogmata* qua doxastische Überzeugungen nicht vorkommen dürfen. Wie gezeigt, stimmt dies mit dem Textbefund tatsächlich nicht überein.

ihm x erscheint. Damit vertritt auch die pyrrhonische Skepsis die Auffassung, dass jede Überzeugung notwendig ein Fürwahrhalten mit sich bringt.

Frede hat den Versuch unternommen, die intrinsische Verbindung von Meinen und Fürwahrhalten aufzubrechen, um auf diesem Wege einen engen Dogmabegriff von der pyrrhonischen Skepsis abzuhalten und zu erklären, inwiefern der Pyrrhoneer skeptische *dogmata* hat. Seine Argumentation lautet wie folgt: Wenn der Pyrrhoneer in skeptischen *dogmata* seinen vorstellungsmäßigen Erlebnissen zustimmt, so vertritt er in einem epistemisch schwachen Sinne eine Ansicht, mit der er keinen Wissens- oder Wahrheitsanspruch erhebt. Eine Ansicht zu vertreten, bedeutet nämlich soviel wie ‚den Eindruck haben, dass p ‘ im Unterschied zum begründeten Fürwahrhalten des ‚den Eindruck haben, dass es wahr ist, dass p ‘. Dadurch sehe sich der pyrrhonische Skeptiker dazu in der Lage, *dogmata* der Art ‚Ich meine, dass p .‘ hinzunehmen, ohne p für wahr halten zu müssen. Dem entspricht auch, so Frede, die Grundintuition der pyrrhonischen Skepsis, keinerlei Wahrheitsansprüche zu erheben, was insbesondere die skeptische Alltagspraxis begünstigt, die dem Pyrrhoneer ein von epistemischen Standards und Orientierungsgrößen unabhängiges Handeln ermöglicht.⁹⁸

Es ist offensichtlich, worin die Problematik der Argumentation Fredes liegt. Um die These der partiellen Meinungslosigkeit des Pyrrhoneers verteidigen zu können, ist Frede gezwungen, einen Überzeugungsbegriff zur Verfügung zu stellen, der ein Meinen, dass p , ermöglicht, ohne p für wahr halten zu müssen. Frede optiert damit implizit für einen nicht-veridischen Überzeugungsbegriff. Dieser ist, wie sich ergab, zum einen in der pyrrhonischen Skepsis nicht anzutreffen, zum anderen aus semantischen Gründen nicht haltbar. Denn als propositionale Einstellungen bedeuten Meinen, Glauben oder Überzeugtsein in der pyrrhonischen Skepsis das spezifische Fürwahrhalten, *dass* etwas erscheint.

Dass es sich bei skeptischen *dogmata* nicht um Wahrheitsansprüche erhebende Überzeugungen handelt, hält auch Barnes für offensichtlich. Seinem Vorschlag gemäß sind die phänomenalen Berichte der Pyrrhoneer als „Äußerungen“ im Sinne von Wittgensteins psychologischen Wahrnehmungssätzen der ersten Person zu verstehen.⁹⁹ Barnes meint, die Pyrrhoneer verwendeten das Wort ‚er-

98 Vgl. Frede (1984, bes. 255–266). Die systematischen Schwierigkeiten der Deutungen Fredes werden von Fine (2000) überzeugend herausgearbeitet. Sie beanstandet insbesondere Fredes Unterscheidung zwischen einem passiven Meinen, das nicht veridisch ist, und einem aktiven Fürwahrhalten. Fine argumentiert auf der Grundlage der Identifikation von Meinen und Fürwahrhalten. Vogt (1998, 59 ff.) kritisiert Frede unter der eigenen Prämisse, dass die Zustimmung des Pyrrhoneers nicht epistemisch verstanden werden dürfe. Wie sich erwies, ist diese These so nicht zutreffend. Vgl. auch Bailey (2002, 153–170), der sich zudem kritisch mit Burnyeats (1980) „truth-valueless thesis“ auseinandersetzt, wonach phänomenale Berichte weder wahr noch falsch sind. An diesen Diskussionsbeiträgen wird deutlich, dass die Forschung – von wenigen Ausnahmen wie Fine (2000) abgesehen – die Deutung skeptischer *dogmata* unabhängig von einer vorgängigen Bestimmung des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs und ohne Festlegung von grundlegenden Identifikationskriterien für Überzeugungen unternimmt. Die bisherigen Erörterungen dürften deutlich gemacht haben, dass letzteres für eine Lösung des skeptischen Dogmaproblems systematisch unverzichtbar ist.

99 Vgl. Barnes (1982, 4 f.).

scheinen‘ im Grunde durchgängig ‚phänomenal‘ und nicht epistemisch. Über Vorstellungserlebnisse berichten sie zwar äußerlich in Form von Aussagesätzen, doch seien diese als Sprechakte („speech acts“) zu deuten. Denn Sextus rede davon, in Berichten (*ἀπαγγελίαι*) *πάθε* zu ‚zeigen‘ oder zu ‚enthüllen‘, und diese Berichte verstünden die Pyrrhoneer eben nicht als verbale Affirmationen oder Assertionen, sondern als Sprechakte. Barnes stützt seine Deutung auf die Diskussion der Möglichkeit privater Sprachen in den *Philosophischen Untersuchungen*, wo Wittgenstein in § 244 davon spricht, dass Mitteilungen über Empfindungen in der ersten Person Empfindungen nicht beschreiben, sondern ersetzen. Wenn ich zum Beispiel sage ‚Ich habe Schmerzen.‘, so sei diese Äußerung selbst Ausdruck des Schmerzes und nicht eine Aussage darüber, dass ich Schmerzen empfinde. Genauso sind nach Barnes die phänomenalen Berichte der Pyrrhoneer zu verstehen: Wenn der Pyrrhoneer etwas über Erscheinungen mitteilt, bringe er ein mentales Erlebnis zum Ausdruck. Er sage nicht, *dass* er ein Erlebnis einer bestimmten Art habe. Daher können skeptische *dogmata* nicht als Überzeugungen gelten, denn sie seien keine Aussagen oder Berichte, sondern Ausdruck von Empfindungserlebnissen.¹⁰⁰

Diese an Wittgenstein angelehnte Deutung skeptischer *dogmata* scheint den Vertretern der These der radikalen Meinungslosigkeit in die Hände zu spielen. Die phänomenalen Berichte der Pyrrhoneer sind Äußerungen und können daher keine assertorischen Aussagen oder gar Überzeugungen sein. Doch liegt dieser Argumentation m. E. ein entscheidendes Missverständnis zugrunde. Die Eigenart des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs sowie insbesondere die pyrrhonischen Argumente gegen den mentalistischen Repräsentationalismus zeigen nämlich, dass die phänomenalen Berichte der Pyrrhoneer mit den von Wittgenstein erörterten Empfindungssätzen nicht kongruieren und in ihrer epistemischen Bedeutung auch nicht durch diese erklärt werden können.¹⁰¹

Die Ergebnisse der Analyse des skeptischen Phänomenalismus lassen sich daher wie folgt zusammenfassen: Die These der *partiellen* Meinungslosigkeit erweist sich als zutreffend. Denn Meinungen hat der Pyrrhoneer insofern als er der mentalen Präsenz von Erscheinungen in veridischen, doxastischen phänomenalen Berichten, die den Status von Überzeugungen haben, zustimmt. Als Erscheinungen bezeichnet er die von ihm erlebten Vorstellungen. Da Vorstellungen qua Erscheinungen unmittelbar gegeben und erfasst werden, ist ihr mentales Erleben infallibel, das heißt wir können uns nicht darin täuschen, dass uns etwas so-und-so erscheint, wenn es erscheint. Vorstellungen versteht der Pyr-

100 Barnes' Identifikation von Berichten (*ἀπαγγελίαι*) mit Wittgensteins Begriff der ‚Äußerung‘ (‘avowal’) scheint mir sprachlich problematisch, weil willkürlich zu sein. Zudem sind die von Barnes (1982, 5, Anm. 22–25) gebrachten Textbelege selektiv.

101 Eine andere Frage ist, ob die Pyrrhoneer und Wittgenstein letztlich nicht gemeinsame Ziele verfolgen. Fogelin argumentiert ausdrücklich dafür, dass dies in vor allem praktischer Hinsicht klar der Fall ist. Denn „Wittgenstein is clearly committed to the version of skepticism that I have labeled Pyrrhonian skepticism.“ (Fogelin 1994, 202).

rhoneer dabei nicht als innergeistige Bilder oder Stellvertreter, zu denen allein ein unmittelbarer epistemischer Zugang möglich wäre. Gegen den mentalistischen Repräsentationalismus bringt die pyrrhonische Skepsis subtile Einwände vor, denen man entnehmen kann, dass der Pyrrhoneer Vorstellungseindrücke nicht deshalb für Erscheinungen hält, weil sie geistige Vermittlungsinstanzen einer insofern nur mittelbar und daher nicht sicher erkennbaren Realität an sich wären, sondern weil alle Dinge relativ disponiert sind. Das, was der Pyrrhoneer mental erlebt, sind nicht objektive Tatsachen an sich, sondern Dinge, die ihm so-und-so erscheinen oder vorkommen, da sie sich aufgrund der intrinsischen Relativität der Wirklichkeit so-und-so darstellen. Der pyrrhonische Erscheinungsbegriff ist dabei nur auf der Oberfläche ein dreistelliger Begriff. Tatsächlich verwendet der Pyrrhoneer den Begriff der Erscheinung zweistellig, indem er in seinen phänomenalen Berichten lediglich gegebene Erscheinungen als unbezweifelbar anerkennt, Meinungen über die Realität an sich aber für nicht begründbar hält. Allerdings macht ihn dies nicht zum Vertreter einer idealistischen Position, dergemäß alles nur Vorstellung ist. Vielmehr zieht der Pyrrhoneer aus seinen Betrachtungen die Konsequenz eines skeptischen Phänomenalismus, der Erscheinungen für unbestreitbar hält. Der skeptische Phänomenalismus, demgemäß der Pyrrhoneer in skeptischen *dogmata* nur von Erscheinungen überzeugt ist, stellt sich insofern als eine rationale, nicht widersprüchliche philosophische Position dar. Dies konnten die Überlegungen zum Zusammenhang von propositionaler Wahrnehmung und Überzeugung bzw. Wissen klar belegen. Gleichwohl könnte der skeptische Phänomenalismus für den Pyrrhoneer fatale Konsequenzen haben. Denn zum einen muss er sich in rein theoretischer Hinsicht über die von ihm explizit in Kauf genommene skeptische Behauptungsunfähigkeit (*aphasia*) erklären; zum anderen muss er sich in praktischer Hinsicht gegen den Vorwurf der Handlungsunfähigkeit (*apraxia*) verteidigen. Diese an seine Skepsis gestellten theoretischen und praktischen Herausforderungen kann er nur auf der Argumentationsfolie einer partiellen Meinungslosigkeit bewältigen.

§ 11 Skeptische Behauptungsunfähigkeit

Der Pyrrhoneer versteht sich als eine Art minimalistischer Skeptiker, der seine Zweifelsbetrachtungen mit dem geringst möglichen theoretischen Aufwand betreibt. Das seine Skepsis leitende ‚Richtmaß‘ ist das argumentative Ideal des ‚Nichtbehauptens‘ oder der ‚Behauptungsunfähigkeit‘, der sogenannten *aphasia* (PH I.192). Gerade an der *aphasia*-Konzeption tritt das ausgeprägte Problembewusstsein zutage, das für die überlegte strategische Vorgehensweise des praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer kennzeichnend ist. Denn Skeptizismus-Formen, die etwa universalistisch gegen die Möglichkeit von Wissen argumentieren, haben in der Regel mit Einwänden zu kämpfen, die die Widersprüchlichkeit des Skeptizismus anhand des altbekannten, schon in der antiken Philosophie

breit diskutierten Problems der Selbstanwendung nachzuweisen versuchen.¹⁰² Solche Einwände argumentieren zumeist wie folgt: Der universalistisch argumentierende Skeptiker widerlege sich in Aussagen wie „Es gibt kein Wissen.“ oder „Keine Meinung lässt sich rechtfertigen.“ selbst. Denn dann kann er ja selbst nicht wissen, ob diese Aussagen wahr oder gerechtfertigt sind. Es ergibt sich nämlich der folgenden unendliche Regress:

- U₁: ‚Nichts ist erkennbar.‘
- U₂: ‚U₁ ist nicht erkennbar.‘
- U₃: ‚U₂ ist nicht erkennbar.‘
- ... usf. ins Unendliche.

Der Einwand generiert aus der skeptischen These ‚Nichts ist erkennbar‘ eine unendliche Iteration von Aussagen, indem die Gültigkeit jeder Aussage durch die ihr nachfolgende Aussage in Zweifel gezogen wird und daher jeweils nicht gerechtfertigt werden kann. U₁ ist also deswegen inakzeptabel, weil ihr Wahrheitsanspruch durch U₂ in Frage gestellt wird, wobei Aussage U₂ ihrerseits durch U₃ bezweifelt wird usw. Auf diese Weise entsteht ein Regress in infinitum, der demonstriert, dass eine universalistische skeptische These, wie sie in U₁ zum Ausdruck kommt, erkenntnistheoretisch inakzeptable, selbsterstörerische Konsequenzen hat. Formal entspricht diese Iteration dem zweiten der fünf Tropen, dem des unendlichen Regresses.

Allerdings trifft dieser Einwand gegen den universellen Skeptizismus in dieser Form nicht zu. Aus der universalistischen skeptischen Aussage „Es gibt kein Wissen.“ oder „Keine Meinung lässt sich rechtfertigen.“ folgt nämlich nur, dass diese Aussage kein Wissen bzw. keine gerechtfertigte Meinung ist, nicht dass sie selbstwidersprüchlich ist. Denn die Aussage könnte sich ja als wahr herausstellen. Zu einem Selbstwiderspruch der skeptischen These kommt es erst, wenn diese eine Behauptung der Form p und nicht p' impliziert, etwa wie in Aussagen, die die Wahrheit jedes Satzes behaupten. Dies führt zu semantischen Antinomien wie in „Kein Satz ist wahr.“ oder „Alle Sätze sind falsch.“, also zu Sätzen, die falsch sind, wenn sie wahr sind. Ähnliches gilt für Aussagen wie ‚Ich weiß, dass es kein Wissen gibt.‘ oder ‚Ich bin gerechtfertigt zu glauben, dass keine Meinung gerechtfertigt werden kann.‘¹⁰³

102 Locus classicus dieser Problematik in der Antike ist Platons Protagoras-Kritik im *Theaitetos* (170eff.), wo eine bestimmte Version der paradoxen Aussage ‚Alles ist wahr‘ analysiert wird. Vgl. hierzu Burnyeat (1976b) sowie zu späteren antiken Erörterungen Burnyeat (1976a).

103 Vgl. etwa Stegmüllers (1969, 37 ff., 379 ff.) Differenzierung zwischen einem „Erkenntnis-“ und „Wahrheitsskeptizismus“. Während ersterer sich auf die These beschränkt „es gibt keine Erkenntnis“, behauptet letzterer „Alle Sätze sind nicht wahr.“ Anhand einer subtilen Analyse, der die Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Wahrheit zugrundeliegt, so dass es mindestens ein x gibt, das keine Erkenntnis, aber wahr ist, zeigt Stegmüller nun, dass der „Wahrheitsskeptizismus“, nicht aber der „Erkenntnissskeptizismus“ zum Selbstwiderspruch führt. Denn aus der These „Alle Sätze sind nicht wahr“ folgt der *Selbstwiderspruch*, da auch diese These ein Satz ist. Hingegen folgt aus der These des „Erkenntnissskeptizismus“ lediglich, dass der Satz „es gibt keine Erkenntnis“ keine Erkenntnis ist. Daraus aber lässt sich nicht ableiten, dass dieser Satz auch falsch ist und sich wi-

Zur Widerlegung genereller skeptischer Ansprüche hätte es den Pyrrhoneern eigentlich ausreichen können, auf das Argument des unendlichen Regresses hinzuweisen. Aus leicht nachvollziehbaren Gründen aber haben es die Pyrrhoneer vermieden, die Tropen blindlings als Argumentationsmittel zur rekursiven Selbstbestätigung ihres praktischen Skeptizismus in Anspruch zu nehmen. Schließlich ließe sich auch an den pyrrhonischen Skeptiker die Frage richten, wie er die Gültigkeit der eigenen skeptischen Argumente, insbesondere der Tropen, bewertet, ob sie für ihn absolut oder nur relativ wahr sind und vor allem ob sie sich nicht selbst aufheben, wenn man sie gegen sich selbst wendet. Kommt zum Beispiel dem Tropus der Relativität selbst nur relative Wahrheit zu oder gilt er absolut? Auf definitive Aussagen über die Objektivität und Wahrheit von etwas will sich der Pyrrhoneer bekanntlich nicht festlegen. Um sich nicht in dieselben theoretischen Schwierigkeiten wie der universalistisch argumentierende Skeptiker zu begeben, versucht er seine Lehre daher vor den Folgen der Selbstanwendungsproblematik durch die Konzeption der skeptischen *aphasia* zu bewahren. Man kann die pyrrhonische Vorgehensweise in diesem Punkt eine Immunisierungsstrategie nennen, mittels der sich der Pyrrhoneer gegenüber Fragen nach der Fallibilität oder Infallibilität seiner Aussagen meint neutral verhalten zu können. Als strategische Mittel dienen ihm hierbei die skeptischen *phonai*, die skeptischen Formeln. In ihnen glaubt der Pyrrhoneer einen Kommunikationsmodus gefunden zu haben, der seinem skeptischen Phänomenalismus insofern gerecht wird, als er mit ihrer Hilfe seine „Behauptungsunfähigkeit“ kundtut. Anhand der Darlegung der Eigenheiten dieser skeptischen Ausdrucksform soll im Folgenden untersucht werden, ob es ihm gelingt, den praktischen Skeptizismus mittels der *aphasia*-Konzeption argumentativ abzusichern.

Anders als die Tropen dienen die skeptischen Formeln wie das „Nicht eher“, das „Ich halte mich zurück“ oder das „Ich bestimme nichts“ den Pyrrhoneern nicht dazu, in einem Meinungskonflikt die *isosthenia* der Argumente herbeizuführen, obwohl sie im Zusammenhang mit den Tropen „zitieren“ (PH I.187). Den skeptischen Formeln oder „Schlagworten“ weist der Pyrrhoneer eine andere, grundsätzlichere argumentative Funktion zu, die den theoretischen Status seiner Lehre als solche betrifft. Und zwar ergibt sich für den Pyrrhoneer im Zuge seiner Dogma-Kritik das Problem, die Tropen nicht als *universal* gültig behaupten zu dürfen. Nicht nur die Lehre der Dogmatiker, auch die eigenen Lehrinhalte unterliegen in gewissem Sinne einem skeptischen oder zumindest fallibilistischen Vorbehalt, der sich zwar konsequent aus seiner Skepsis ergibt, der aber andererseits auch verständlich gemacht werden muss. Denn obwohl der

derspricht. Möglicherweise ist er zufällig wahr, während der Satz „Alle Sätze sind nicht wahr.“ sich eben selbst logisch widerspricht und nicht wahr sein kann. Demzufolge ist nach Stegmüllers m. E. schlüssiger Analyse der „Erkenntnisskeptizismus“ anders als der „Wahrheitsskeptizismus“ nicht selbstwidersprüchlich. Widerlegbar ist der „Wahrheitsskeptizismus“ aber auch nur, dies fügt Stegmüller ausdrücklich hinzu, wenn der Skeptiker das „tertium non datur“ akzeptiert, was er nicht unbedingt müsse. Siehe zur Selbstwiderlegungsproblematik auch Fumerton (1995, 43 ff.).

Pyrrhoneer seine skeptischen Betrachtungen unter diesen Vorbehalt stellt, würde er nicht sagen, dass seine Aussagen und Argumente insgesamt völlig beliebig und unverbindlich sind. Jedoch muss er in der Durchführungspraxis seiner Skepsis defensiv vorgehen, um die immanente Konsistenz seiner Lehre zu wahren und sie nach außen abzusichern. Dies ist notwendig, da er explizieren muss, wie er auf der einen Seite dogmatische Wissensansprüche mit Hilfe eines Arsenal skeptischer Argumente abweisen kann, diese Argumente auf der anderen Seite aber nicht zugleich als prinzipiell infallibel und unerschütterlich gewiss behauptet.

Die Frage ist folglich, welchen theoretischen Status der Pyrrhoneer einerseits seinen Mitteilungen über eigene Lehrinhalte, zum anderen aber seinen phänomenalen Berichten letztlich zuerkennt. Wie an früherer Stelle ist also auch in diesem Zusammenhang zwischen der metaskeptischen Einstellung und der skeptischen Normaleinstellung zu unterscheiden. Die Schilderung der argumentativen Funktion der *phonai* oder skeptischen Formeln nimmt der Pyrrhoneer in metaskeptischer Einstellung vor. In skeptischer Normaleinstellung wendet er sie an, um im Einzelfall zu unterstreichen, dass er in seinen phänomenalen Berichten kein objektives Tatsachenwissen mitteilt. Folgende Grundformen skeptischer *phonai* zählt Sextus im *Grundriß* auf: das „Nicht eher“, die „Behauptungsunfähigkeit“, das „Vielleicht“, „Es ist möglich“, „Es kann sein“, „Ich halte mich zurück“, „Ich bestimme nichts“, „Alles ist unbestimmt“, „Alles ist unerkennbar“, „Ich bin ohne Erkenntnis“, „Ich erkenne nicht“ sowie das „Jedem Argument steht ein gleichwertiges entgegen“ (*PH* I.192 ff.).¹⁰⁴ Ich werde zunächst die allgemeine argumentative Rolle der *phonai* in der pyrrhonischen Skepsis (i) charakterisieren, um sodann ihre spezielle Funktion anhand der skeptischen Normaleinstellung (ii) und metaskeptischen Einstellung (iii) zu erörtern. Es wird sich herausstellen, dass das pyrrhonische Dogmaproblem auch ein Problem skeptischer Redeweise ist.

(i) *Die argumentative Rolle der skeptischen Formeln*: Die argumentative Rolle der skeptischen Formeln und damit das Problem der skeptischen *aphasia* siedelt Sextus von vornherein in den Diskussionskontext der Dogmafrage an. Der Pyrrhoneer „dogmatisiert jedoch auch nicht“, betont er bereits an einer frühen Stelle des *Grundriß*, „wenn er hinsichtlich der verborgenen Dinge die skeptischen Schlagworte vorbringt“. Es wird unmittelbar klar, worauf diese Bemerkung abzielt: „Der Dogmatisierende nämlich setzt die Sache als wahr [. . .], der Skeptiker dagegen setzt diese Schlagworte nicht als unbedingt wahr.“ (*PH* I.14). An einem Beispiel erläutert Sextus, worum es ihm des näheren geht: Wenn der

104 Die skeptischen Formeln werden von der Forschung eher stiefmütterlich behandelt, obwohl ihre Bedeutung in der Antike weit über den Kontext des Skeptizismus hinausgeht. Einen historischen Überblick über die Rolle der bekanntesten skeptischen Formel des „Nicht eher“ vor allem bei Platon, Aristoteles, Demokrit, Epikur, Plutarch sowie den Skeptikern verschafft DeLacy (1958). Insbesondere mit Demokrit beschäftigt sich Graeser (1970), er bezeichnet die skeptische Formel des „Nicht eher“ sogar als „Kategorie“ (ebd., 300). Zur Funktion der *phonai* bei den Skeptikern vgl. auch Naess (1968, 7 ff.) sowie die Bemerkungen bei Ueberweg (1994b, 743–745), Stough (1984, bes. 160 ff.), Robin (1944, 201 f.) und Brochard (1923, 332 f.).

Skeptiker in argumentativen Streitfällen die skeptische Formel des „nicht eher“ verwendet, so will er darauf hinweisen, dass er aufgrund der Tropen *dieses* nicht eher für wahr hält als *jenes*, um somit seine Unentschiedenheit angesichts der gleichgewichtigen Glaubwürdigkeit der Argumente mitzuteilen. Dies ist für sich nicht überraschend, legt es der Pyrrhoneer doch auf den Erweis der *isosthenia* an. Entscheidend ist aber, dass das Schlagwort des „nicht eher“ wie die anderen skeptischen Formeln „mit den übrigen Dingen auch sich selbst ‚nicht eher‘ wahr nennt und dass es deswegen zusammen mit den übrigen Dingen sich selbst (ἐαυτήν) ausschaltet.“ (PH I.14). Diese ‚Selbstausschaltung‘ vergleicht Sextus mit der paradigmatischen Form semantischer Antinomien, den paradoxen Aussagen „Alles ist falsch“ und „Nichts ist wahr“, die nicht nur alle Dinge, sondern auch „sich selbst“ falsch nennen. Das heißt der pyrrhonische Skeptiker lässt in einem spezifischen Verständnis die Möglichkeit der Fallibilität der eigenen skeptischen Formeln zu.

Den skeptischen Formeln wird die allgemeine Funktion zugewiesen, den „skeptischen Zustand“ und ein (inneres) Erleben des Pyrrhoneers zum Ausdruck zu bringen (PH I.187 ff.). Diesen „skeptischen Zustand“ setzt Sextus mit der pyrrhonischen Grundhaltung gleich, keine unerschütterlichen Wahrheiten zu versichern, was sich in der *aphasia* als einer selbständigen skeptischen Formel manifestiert. Die *phonai* übernehmen in der pyrrhonischen Skepsis sogar die generelle Aufgabe, die „Behauptungsunfähigkeit an[zu]zeigen“ (PH I.195). Zwei Bedeutungen von „Behauptung“ müssen hier unterschieden werden. Zum einen meint der Begriff der Behauptung die urteilsmäßige „Position“ wie in dem Indikativsatz „Es ist Tag“. Um diese Bedeutung von „Behauptung“ geht es Sextus in diesem Kontext nicht, da negative Urteile wie „Es ist nicht Tag“ keine gehaltvollen Behauptungen darstellen – offensichtlich weil sie nach pyrrhonischer Auffassung inhaltlich unbestimmt sind. Der Begriff der *aphasia* bezieht sich vielmehr auf die allgemeine Bedeutung von „Behauptung“, zu der Sextus die Begriffe „Position“ und „Negation“ zählt. In letzterem Sinne behaupte der Pyrrhoneer nichts, weil er weder etwas setze noch etwas aufhebe. Das heißt, wenn der Pyrrhoneer etwa sagt ‚x ist F‘ oder ‚x ist nicht F‘, so behauptet er nicht im regulären Urteilssinne, dass es sich wirklich so verhält, wie er sagt, obgleich er einen indikativen Satz äußert. Die *aphasia* erhält hier eben die Funktion, stillschweigend anzuzeigen, dass der Pyrrhoneer es letztlich nicht so meint, wie er sagt, zumal er lediglich mitteilt, was er aktuell erlebt – und dazu zählt auch die Behauptungsunfähigkeit selbst.

Zwei weitere allgemeine Funktionsbestimmungen der skeptischen Formeln kommen hinzu: Zum einen verwendet der Pyrrhoneer die skeptischen Formeln elliptisch, beispielsweise wenn er in der Äußerung des „Alles ist unerkennbar“ (PH I.200) das relativierende ‚für mich‘ unausgesprochen lässt, obwohl es mitzudenken sei. Zum anderen bezieht er, was oft übersehen wird, die skeptischen Formeln – in skeptischer Normaleinstellung – ausschließlich auf die verborgenen Dinge und nicht auf das Erscheinende, das ihm als unbezweifelbar gilt. Die

folgende Analyse der konkreten Verwendungsweisen der *phonai* in skeptischer Normaleinstellung sowie in metaskeptischer Einstellung wird zeigen, wie diese allgemeinen Funktionsbestimmungen im Einzelnen zu bewerten sind. Dabei wird die Frage zu beantworten sein, ob sich der Pyrrhoneer durch die Eigenart seines skeptischen Sprachverhaltens nicht der Verantwortung gegenüber dem von ihm angestregten Zweifel entzieht und somit die Ernsthaftigkeit seines Anliegens preisgibt.

(ii) *Der Gebrauch der phonai in skeptischer Normaleinstellung*: Der Pyrrhoneer spricht. Er berichtet über das ihm Scheinende in einer Sprache, die zunächst allgemein verständlich zu sein scheint und auf der Oberfläche keine Besonderheiten aufweist, auch wenn an ihr das häufige Vorkommen von Erscheinungsausdrücken auffällig ist. Er gibt Sätze von sich wie „Das Olivenöl nützt den Menschen“ (PH I.55), „Die Silberspäne erscheinen für sich allein schwarz“ (PH I.129) oder „Es ist Tag“ (PH I.192). Sinn und Bedeutung dieser normalsprachlichen Sätze sind allgemein verständlich. Wie aber ist nun ihre Aussagekraft zu deuten, wenn der pyrrhonische Skeptiker darauf verweist, nur über Erscheinendes zu berichten und nichts zu behaupten? An dieser Stelle setzt der Pyrrhoneer die skeptischen Formeln als zusätzliche Explikationsinstrumente ein, zum Beispiel die elliptische Wendung „Um nichts eher“, die soviel bedeutet wie „Ich weiß nicht, welchem von diesen Dingen man zustimmen soll und welchem nicht“ – eher diesem oder eher jenem (PH I.191). Mit dem Gebrauch der skeptischen Formeln erklärt er, dass er es eigentlich anders meint als er sagt, dass etwa der von ihm geäußerte Satz „Das Olivenöl nützt den Menschen“ (PH I.55) nicht bedeutet ‚Olivenöl *ist* objektiv nützlich für den Menschen‘. Denn solchen Äußerungen fügt der Pyrrhoneer das Schlagwort hinzu „Es ist möglich, daß es so ist; es ist auch möglich, daß es nicht so ist“ (PH I.194), um hierdurch das Gleichgewicht von Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit hinsichtlich einer *verborgenen* Sache zu verdeutlichen.

Einer der signifikantesten Schachzüge der pyrrhonischen Skepsis ist dabei, die Bedeutung der Kopula „ist“ abzuschwächen zu „es erscheint mir“: „Wenn also der Skeptiker sagt: ‚Alles ist unbestimmt‘, so nimmt er das ‚ist‘ anstelle von ‚es erscheint mir‘“ (PH I.198).¹⁰⁵ Wie bei den anderen skeptischen Formeln richtet sich der Gebrauch dieses Schlagworts aber nur gegen die „bei den Dogmatikern erforschten verborgenen Dinge[]“ (PH I.198). Ein Satz wie „Es ist Tag“, der etwas phänomenal Evidentes zum Ausdruck bringt, über das als solches also kein Zweifel besteht, wird demnach vom Pyrrhoneer nicht umgewandelt in ‚Es scheint Tag zu sein‘. Denn skeptische *dogmata* wie ‚Ich glaube, es ist Tag‘ läßt er ja zu – aber nur insofern er mit dieser Überzeugung das Auftreten einer Erscheinung meint. Indikative Aussagen über Verborgenes hingegen sind nach Sextus’ Angaben umzuformen, zum Beispiel ‚x ist F‘ in ‚x erscheint mir F‘,

105 Vgl. PH I.135: „Dabei muß man wissen, daß wir hier wie auch anderswo das ‚ist‘ anstelle von ‚erscheint‘ gebrauchen“. Siehe auch M XI.18 f.

um der skeptischen Behauptungsunfähigkeit Genüge zu tun. Wieso ist diese Transformation aber überhaupt erforderlich, Sextus gibt ja von vornherein an, nur über Erscheinungen zu berichten? Auf diese Frage gibt es zwei Antworten. Erstens will der Pyrrhoneer in skeptischer Normaleinstellung mittels der skeptischen *aphasia* verdeutlichen, dass er die von ihm aufgegriffenen Lehrstücke und Aussagen des Dogmatikers nur unter skeptischem Vorbehalt referiert und ihnen nicht zustimmt, wenn er Sätze äußert wie ‚x ist F‘. Zweitens unterstreicht er mit Hilfe der *aphasia*-Konzeption, dass er im Falle der *isosthenia* der Argumente Aussagen wie ‚x ist F‘ und ‚x ist nicht F‘ zwar für gleichwertig hält. Doch tut er damit nur ein Erlebnis kund und meint nicht zugleich, dass x tatsächlich F *ist* bzw. *nicht ist*, denn hinsichtlich des Verborgenen lässt er alles unbestimmt.

Entscheidend ist, um dies noch einmal hervorzuheben, dass der Pyrrhoneer die skeptischen Formeln und damit die Behauptungsunfähigkeit oder *aphasia* in skeptischer Normaleinstellung nur gegen diejenigen Dinge vorbringt, „die dogmatisch vom Verborgenen ausgesagt werden“ (PH I.193).¹⁰⁶ Diese Eingrenzung des Gebrauchs der *phonaí* resultiert konsequent aus dem pyrrhonischen Zugeständnis skeptischer *dogmata*. So stimmt der Pyrrhoneer zu, dass ihm der Honig süß erscheint, obgleich er nicht behauptet, dass der Honig auch süß *ist*. Ist diese an der *aphasia*-Formel ausgerichtete skeptische Redeweise aber überhaupt sinnvoll und praktisch möglich? Auf ein grundlegendes Problem der pyrrhonischen Sprache sei schon an dieser Stelle hingewiesen. Die dem Pyrrhoneer angemessene Redeweise ist eine phänomenologische Sprache, in der lediglich Erscheinungsausdrücke vorkommen, die jeweils zu erkennen geben, dass insbesondere durch die Äußerung von Indikativsätzen nichts behauptet, sondern lediglich über Erscheinungen berichtet wird. In der pyrrhonischen Skepsis geschieht dies auf zweierlei Weise: Zum einen teilt der Pyrrhoneer seine Vorstellungserlebnisse mit, denen er in skeptischen *dogmata* ausdrücklich zustimmt. Dabei fasst er seine phänomenalen Erlebnisse jeweils in Worte. Zum anderen thematisiert der Pyrrhoneer aber auch das Verborgene, zum Beispiel wenn er über die Ansichten des Dogmatikers spricht, denen er zum Erweis der *isosthenia* andere dogmatische Ansichten entgegensetzt. Hier weist er dann mit den skeptischen Formeln auf sein ‚Nichtbehaupten‘ hin. In beiden Fällen zeichnet sich seine Sprechweise durch den – impliziten oder expliziten – Gebrauch solcher Begriffe aus, die einen skeptischen Vorbehalt ausdrücken.

Dieses verbale Verhalten aber steht quer zu den Normen und Regeln der Sprachgemeinschaft, welcher der Pyrrhoneer angehört und innerhalb der er seinen Zweifel zur Kenntnis bringt. Die minimale, gegenseitige Erwartungshaltung der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft ist, dass die meisten Äußerungen eines Sprechers Wahrheit behauptenden Charakter haben und nicht generell einer

106 Sextus betont dies immer wieder, vgl. PH I.197, 198, 200 ff. u. ö. Diese Beschränkung scheint mir Vogt (1998, 93 ff.) in ihrer instruktiven Deutung des pyrrhonischen Sprechens nicht angemessen zu berücksichtigen, so dass sie ein durchweg phänomenales Sprechen der Pyrrhoneer annehmen muss, um ihrer These der radikalen Meinungslosigkeit gerecht werden zu können.

veritativen Unbestimmtheit anheimfallen. Diese Erwartungshaltung kann der Pyrrhoneer grundsätzlich nicht erfüllen, da er mit Ausnahme der skeptischen *dogmata* generell keine definitiven Aussagen macht und nichts behauptet. Unter diesen Voraussetzungen dürfte Kommunikation, auf die auch der Pyrrhoneer in der skeptischen Praxis angewiesen ist, schwer fallen. Denn wie soll der Skeptiker von Nicht-Skeptikern als ein ernstzunehmender Sprecher anerkannt und verstanden werden, wenn eine Vielzahl seiner Äußerungen im Behauptungsinne uneindeutig bleibt. Und wie kommunizieren unter diesen Bedingungen die Skeptiker miteinander, etwa wenn sie sich gegenseitig informieren oder einander Versprechen geben wollen? Der Sinn sprachlicher Äußerungen ist zwar in den seltensten Fällen klar, doch ist die skeptische *aphasia* geradezu prädestiniert dafür, im verbalen Austausch von Sprechern nicht kommunizierbare Missverständnisse zu erzeugen. Die Gefahr des Scheiterns der Kommunikation dürfte kaum durch die vorausgeschickte Selbsterklärung des Pyrrhoneers abgewendet werden, nur über das zu berichten, was ihm aktual erscheint und nichts zu behaupten. Auf diese Gesamtproblematik ist im Anschluss an die Erörterung der Rolle der *phonai* in der metaskeptischen Einstellung noch einmal zurückzukommen.

(iii) *Der Gebrauch der phonai in metaskeptischer Einstellung*: Der Pyrrhoneer muss damit rechnen, beim Wort genommen zu werden. Wenn er mitteilt, nur über Erscheinungen zu berichten und nichts zu behaupten, wird er gerade durch die skeptische Formel der „Behauptungsunfähigkeit“ auf den eigenen Zweifel zurückgeworfen. Denn dass er nichts behauptet, gilt dann scheinbar nicht nur für die Objekte seines Zweifels, sondern gleichermaßen für den epistemischen Status der eigenen skeptischen Lehrinhalte: Ist die Behauptungsunfähigkeit des Pyrrhoneers zum Beispiel selbst eine Behauptung? Aufgrund von offensichtlich schon in der Antike vorgebrachten Einwänden gegen die immanente Konsistenz seiner Skepsis (*PH* I.200) ist der Pyrrhoneer daher um eine sorgfältige Klärung der Argumentationslage bemüht. Die Entgegnung des Pyrrhoneers auf den Vorwurf, die skeptischen Tropen bzw. Formeln letztlich selbst dogmatisch zu behaupten und sich aufgrund ihrer Selbstanwendung zu widersprechen, gibt Sextus mit folgendem Bild wieder:

„Bei allen skeptischen Schlagworten muß man sich vorher darüber im klaren sein, daß wir nichts über ihre unbedingte Wahrheit versichern, wo wir doch zugeben, daß sie auch sich selbst aufheben können, indem sie zusammen mit den Dingen, über die sie geäußert werden, sich selbst ausschalten, so wie die Abführmittel nicht nur die Säfte aus dem Körper treiben, sondern auch sich selbst zusammen mit den Säften abführen.“ (*PH* I.206).

Nach diesem Bild, das den pyrrhonischen als therapeutischen Skeptizismus in die Tradition der spätantiken Ärzteschulen stellt, bekämpft der Pyrrhoneer die schädigende Wirkung dogmatischer Lehrmeinungen mit dem ‚Heilmittel‘ der skeptischen Formeln, deren Argumentationskraft allerdings mit diesen Wirkungen zugleich zugrunde zu gehen scheint. Das Problem der Selbstwiderlegung

soll offenkundig durch die Eigenschaft der skeptischen Formeln umgangen werden, allein gegen den Dogmatismus zu wirken und sich selbst mit diesem zu eliminieren – im übertragenen Sinne besitzen die *phonai* also ausschließlich heilende Kräfte und rufen keine unerwünschten Nebenwirkungen hervor. Es ist nicht unmittelbar klar, wie sich dieser Vergleich der Verwendungsweise der skeptischen Formeln mit der Wirkungsweise eines Abführmittels auf die Argumentation des Skeptikers übertragen lässt. Sextus' Absicht ist es aber auf jeden Fall, zunächst darauf hinzuweisen, dass der Pyrrhoneer mit den *phonai*, die eine generelle „Behauptungsunfähigkeit“ anzeigen, erfolgreich operieren kann, ohne dogmatische, selbstwidersprüchliche Annahmen hinsichtlich ihrer Wirksamkeit machen zu müssen. Näher betrachtet sind es drei Argumente, mit denen sich der Pyrrhoneer gegen verschiedene, nun im Einzelnen zu untersuchende Versionen der Selbstwiderlegungskritik zur Wehr setzt: *Erstens*: Die Verwendung der skeptischen Formeln hat den Charakter eines Vorstellungserlebnisses. *Zweitens*: Die skeptischen Formeln richten sich nur gegen das Verborgene. *Drittens*: Die skeptischen Formeln sind selbst fallibel. Die Analyse dieser Gründe wird nicht nur Aufschluss geben über die Strategie der Pyrrhoneer, die Nichtwidersprüchlichkeit ihrer Skepsis sicherzustellen, sie wird auch den Hintersinn des Bildes der *phonai* als „Abführmittel“ aufklären.

Erstens: Die Strategie des Pyrrhoneers, dem Vorwurf der Selbstwiderlegung durch den Hinweis auf sein Erleben zu begegnen, wird an der skeptischen Formel „Ich bestimme nichts“ (*PH* I.197) besonders deutlich. Wenn der Pyrrhoneer den Satz äußert „Ich bestimme nichts“, wird er sich instantan mit dem Einwand konfrontiert sehen, nicht nichts bestimmen zu können, da er ja wenigstens diesen Satz selbst als etwas Bestimmtes annehmen muss. Der Pyrrhoneer würde dies nicht bestreiten, aber entgegnen, dass er hier unter „bestimmen“ das „von Zustimmung begleitete Vortragen einer verborgenen Sache“ (*PH* I.197) versteht. Da er selbst aber nichts Verborgenen zustimme, bestimme er auch nichts, so dass der Einwand des Widerspruchs in der Selbstanwendung des „Ich bestimme nichts“ gegen ihn hinfällig werde. Dabei basiere das Vortragen eines Schlagworts nicht auf einem Beweisverfahren, sondern sei ein Erlebnis, das in der skeptischen Durchführungspraxis auftritt. Die Berufung auf das Erleben der skeptischen Formeln soll demnach verhindern, ihre Anwendung als dogmatische Setzung zu verstehen.

Um ein weiteres Beispiel zu nennen: Auch die Anwendung des Schlagworts „Jedem Argument steht ein gleichwertiges entgegen“ (*PH* I.203), aus dem die *epoché* folgt, wird als Erlebnis verstanden. Zwar könnte man gegen dieses Schlagwort einwenden, dass ja auch ihm selbst ein gleichwertiges Argument entgegensteht und man es daher nicht als objektiv gültig anerkennen darf. Aber auch in diesem Fall weist der Pyrrhoneer auf sein Erleben hin, das ihm die undogmatische und legitime Anwendung der skeptischen Formeln gestattet: „Damit ist der Anspruch des Wortes nicht dogmatisch, sondern Mitteilung eines menschlichen Erlebnisses, und das ist etwas, was dem Erlebenden erscheint.“ (*PH* I.203). Mit

der Berufung auf den Erlebnischarakter des Gebrauchs der skeptischen Formeln meint der pyrrhonische Skeptiker also über ein strategisches Rückzugsgebiet zu verfügen, von dem aus er sich gegen dogmatische Unterstellungen verteidigen kann. Sein Argument lautet, dass ihm die *phōnai* phänomenal begegnen und er insofern nicht ihre objektive Wahrheit behauptet, mithin auch nicht dogmatisiert.¹⁰⁷ Die Legitimationsbasis für die Verwendung der skeptischen Formeln bildet demnach deren Phänomenalität, mit der sich der Pyrrhoneer gegen den Vorwurf des Dogmatismus erwehren zu können glaubt. Dieses Verteidigungsmanöver ist allerdings nur wenig überzeugend, da es nicht auf die Selbstwiderlegungskritik als solche eingeht, sondern vor ihr zurückweicht. Schließlich stellt der Gegner des Skeptizismus den Phänomenalismus grundsätzlich zur Debatte, auf den sich der Pyrrhoneer daher schwerlich berufen kann.

Zweitens: Anders als das erste setzt sich das zweite Argument direkt mit dem Einwand der Selbstwiderlegung auseinander. Hier ist es die Strategie des Pyrrhoneers, das Problem der Selbstanwendung durch die Beschränkung des Anwendungsbereichs der skeptischen Formeln zu lösen. Zunächst einmal aber ist es überaus bemerkenswert, dass die antiken Skeptiker ein ausgeprägtes Bewusstsein für diese Problematik unter Beweis stellen. So tritt das Problem der Selbstwiderlegung bei den Pyrrhoneern in zweifacher Weise in Erscheinung: Zum einen wenden sie das Argument der Selbstwiderlegung an, um bestimmte dogmatische Lehren zu widerlegen. Zum anderen liegt ihnen aber auch daran, die eigene Skepsis gegen dieses Argument zu schützen. Ohne an dieser Stelle auf formale Details und Differenzierungsmöglichkeiten eingehen zu müssen, versuchen Selbstwiderlegungsargumente in der Regel zu zeigen, dass die Anwendung bestimmter Sätze auf sich selbst bzw. die performative Selbstthematizierung bestimmter Aussagen einen Widerspruch erzeugt. Für gewöhnlich haben solche Argumente die Struktur: ‚Wenn p , dann nicht p' bzw. p und (p und nicht p)‘. Sextus kommt auf das Verfahren der Selbstwiderlegung in seinem Werk an zahlreichen Stellen zu sprechen. Zum Beispiel wenn er den Satz „Alles ist falsch“ durch Anwendung auf sich selbst widerlegt: „Denn wenn alles falsch ist, ist auch „Alles ist falsch“ falsch, da es zu allem gehört.“ (*M* VIII.55); oder wenn er den Satz „Es gibt keinen Beweis“ durch „Selbstwiderlegung“ (*ἐκ περιτροπῆς*) als folgerichtig erweist (*PH* II.185–187); oder wenn er ebenfalls durch Selbstwiderlegung zeigt, „daß es kein Zeichen gibt“, wobei er aber weder die Existenz noch die Nichtexistenz des Zeichens für glaubhaft hält (*PH* II.132 f.).¹⁰⁸

In metaskeptischer Einstellung unternimmt der Pyrrhoneer nun große Anstrengungen, die eigene Lehre vor dem Einwand der Selbstwiderlegung zu be-

107 So auch in *PH* I.15, 191, 193, 200, 208.

108 Sextus bringt an zahlreichen weiteren Stellen seines Werkes die Sprache auf das Argument der Selbstwiderlegung, teils wie es die Gegner des Skeptizismus, teils wie es die Pyrrhoneer gegen ihre Gegner, allen voran gegen die Stoiker, verwenden, besonders signifikant etwa im Zusammenhang der Diskussion des Beweiskriteriums (*M* VII.440 ff.). Vgl. zu den Einzelheiten des Motivs der Selbstwiderlegung in Sextus' Werk Burnyeat (1976a, 47–61).

wahren, und zwar indem er argumentiert, dass er die skeptischen Formeln ausschließlich gegen die „dogmatisch erforschten verborgenen Dinge[]“ (*PH* I.200) wendet. Das heißt wenn er zum Beispiel das Schlagwort äußert „Alles ist unerkennbar“, so richtet sich dieses allein gegen das dogmatisch Verborgene und nicht gegen die skeptischen Formeln selbst, da diese zum Erscheinenden gehören. Die Beschränkung der skeptischen Formeln auf das dogmatisch Verborgene soll folglich verhindern, diese auf sich selbst anzuwenden, um so die Aporien der Selbstwiderlegung abzuhalten.¹⁰⁹ Aus diesem Grunde hebt Sextus ausdrücklich hervor: „Daher scheint mir auch alles, was zu unserer Selbstwiderlegung angeführt wird, gar nicht zu treffen, was wir mitteilen.“ (*PH* I.200).

Aus der Tatsache, dass der Pyrrhoneer das Argument der Selbstwiderlegung in Bezug auf die eigene Skepsis für untauglich hält, muss man den Schluss ziehen, dass er einen Unterschied macht zwischen der Selbstwiderlegung im engeren Sinne und dem – noch zu erörternden – Zugeständnis der Fallibilität der eigenen Lehre. Selbstwiderlegung und Fallibilität gelten dem Pyrrhoneer als zwei Formen von Selbstanwendungsargumenten, wobei er allein das Zugeständnis der Fallibilität als unschädlich für seine Skepsis ansieht. Dass er sich bei der Äußerung der *phonai* selbst widersprechen könnte, hält er offensichtlich für sehr viel gravierender im Hinblick auf die eigene Konzeption. Ob er den Selbstwiderspruch durch den Hinweis auf den eingeschränkten Anwendungsbereich der skeptischen Formeln vermeiden kann, ist allerdings fraglich. Denn wie schon zuvor hat die Zulässigkeitsbeschränkung der *phonai* eher den Charakter eines Ausweichmanövers. Andererseits resultiert die pyrrhonische Rückzugsstrategie auf den Bereich der Erscheinungen aus dem skeptischen Phänomenalismus und ist unter dessen Prämissen nachvollziehbar.

Drittens: Das Argument der Selbstwiderlegung wertet der Pyrrhoneer demnach als einen schwerwiegenden Einwand gegen die Durchführbarkeit seiner Skepsis, möglicherweise weil es ihn der Verletzung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch, den er nicht leugnet, überführen würde. Daher ist er bestrebt, der drohenden Selbstwiderlegung solcher Schlagworte wie „Ich bestimme nichts“ oder „Alles ist unerkennbar“ mit den geschilderten Gegenargumenten zuvorzukommen. Im Gegensatz dazu gesteht er die Möglichkeit der Fallibilität der eigenen Lehre zu, wohl weil er meint, sich mit diesem Zugeständnis nicht zugleich in Widersprüche zu verstricken und der *aphasia*-Formel gerecht zu werden. Wie geht der Pyrrhoneer vor? Sextus teilt bereits zu Beginn des *Grundriß* mit, dass das skeptische „Schlagwort“ „sich selbst ‚nicht eher‘ wahr nennt“ und im Zuge seiner Anwendung „sich selbst ausschaltet“ (*PH* I.14). Mit Bedacht spricht Sextus hier nicht von der Selbstwiderlegung, sondern von der Selbstausschaltung der skeptischen Formeln. Diese ist zwar formal vergleichbar mit semantischen Antinomien wie „Alles ist falsch“ oder „Alles ist wahr“. Doch lässt

109 Entsprechend ist auch das Schlagwort „Ich bin ohne Erkenntnis“ zu interpretieren, das sich nur gegen die „erforschten verborgenen Gegenstände[]“ richtet und sich daher nach Sextus nicht selbst widerspricht (*PH* I.201). Vgl. auch die Argumente in *PH* I.14, 197, 198, 208.

sich an den skeptischen Formeln nicht demonstrieren, dass sie sich selbst widersprechen, sondern nur, dass sie „potentiell“ falsch sind (*PH* I.14 f.).¹¹⁰ Die Fallibilität der eigenen Lehre umschreibt Sextus auch so:

„Für uns handelt es sich darum zu verdeutlichen, was uns erscheint. Gegenüber dem Schlagwort, mit dem wir es verdeutlichen, verhalten wir uns gleichgültig. Auch muß man wissen, daß wir mit dem Aussprechen des Schlagwortes [...] nicht versichern, daß es in jedem Fall wahr und unerschütterlich sei“ (*PH* I.191).

Wenn die skeptischen Formeln also nicht „in jedem Fall wahr und unerschütterlich“ sind, muss man mit ihrer Falschheit rechnen. Im Rahmen seines Phänomenalismus sieht sich der Pyrrhoneer zum Zugeständnis dieser Möglichkeit gezwungen, da er es vermeidet, von den eigenen skeptischen Überzeugungen mit Gewissheit zu sprechen. Was aber besagt diese Möglichkeit dann überhaupt? Fallibilität bedeutet in diesem Kontext zunächst einmal nichts anderes als nicht die „unbedingte Wahrheit versichern“ (*PH* I.206). Sodann heißt Fallibilität aber auch, dass die skeptischen Formeln zwar „sich selbst aufheben können“ (*PH* I.206), dass sie aber mit dieser Möglichkeit von vornherein nicht ihre grundsätzliche Wirkkraft gegen dogmatische Lehren einbüßen. Anders dürfte der Vergleich der *phonai* mit der Funktion eines Abfuhrmittels nicht zu verstehen sein. Denn die Wirksamkeit eines Abfuhrmittels ist ja nicht dadurch aufgehoben, dass es seinen Zweck erfüllt. Ganz im Gegenteil bestätigt es seinen Erfolg gerade, indem es seinen Zweck erfüllt, auch wenn es sich im Sinne der Selbstausschaltung oder -aufhebung selbst ‚abführt‘ oder ausschaltet. Im übertragenen Sinne widerlegt sich die skeptische Lehre damit nicht selbst, sondern gesteht lediglich ihre Fallibilität ein.

Dass die Pyrrhoneer diese Selbstwiderlegungskritik nicht als ein bloß peripheres Problem ansehen, wird ersichtlich an ihren Abgrenzungsversuchen gegenüber der akademischen Skepsis. Sextus eröffnet den *Grundriß* (*PH* I.1–4) bekanntlich mit einer Einteilung der Philosophie in drei philosophische Grundrichtungen, die dogmatische, akademische und skeptische Schule. Während die Dogmatiker behaupten, das Wahre gefunden zu haben, halten es die Akademiker für unerkennbar und die Skeptiker (Pyrrhoneer) suchen noch. Als Akademiker werden an dieser Stelle lediglich Kleitomachos und Karneades genannt. Im späteren Vergleich der pyrrhonischen Skepsis mit der „akademischen Philosophie“ (*PH* I.220–235) bringt Sextus dann vor allem mit Arkesilaos einen weiteren berühmten Akademiker ins Spiel. Offensichtlich war Sextus mit der Geschichte der Platonischen Akademie gut vertraut, denn er berichtet, dass es neben der älteren (Platon) eine mittlere (Arkesilaos und sein Schüler Polemon) und eine neuere Akademie (Karneades und Kleitomachos) gegeben habe. Mit Berufung auf ungenannte Quellen erwähnt Sextus des weiteren die vierte (Philon und Charmentides) sowie die fünfte Akademie (Antiochos), die er allerdings unter

110 Auch in *PH* II.188 spricht Sextus ausdrücklich von der Selbstausschaltung der skeptischen Argumente, aber von der Selbstwiderlegung des Satzes „Nichts ist wahr“.

anderem wegen der Aufnahme stoischer Lehren für dogmatisch hält (*PH* I.235). Obwohl vieles in Platons Dialogen, insbesondere in den zumeist aporetisch endenden Frühdialogen, skeptisch anmutet, sei dieser letztlich doch kein Skeptiker gewesen. Im Grunde treffe dies auch auf die Neuakademiker zu, die zwar alles für unerkennbar halten, sich von den pyrrhonischen Skeptikern aber dadurch unterscheiden, dass sie dies „mit Sicherheit“ behaupten, wohingegen der Pyrrhoneer damit rechnet, „daß einiges auch erkannt wird.“ (*PH* I.226). Ferner hätten die Pyrrhoneer anders als die Neuakademiker keine festen praktischen Grundsätze. Vielmehr richteten sie ihr Leben undogmatisch nach den ererbten Gesetzen, Sitten und physischen Erlebnissen aus.¹¹¹

Dem Begründer der mittleren Akademie, Arkesilaos, gesteht Sextus demgegenüber zu, mit den Pyrrhoneern in mehreren Punkten übereinzustimmen. Wie die Pyrrhoneer versichere Arkesilaos erstens nichts über die „Wirklichkeit und Unwirklichkeit einer Sache“; zweitens habe er keine Präferenzen aufgrund der Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit von etwas; drittens gelte ihm die *epoché* als Ziel seiner Untersuchungen; viertens halte er sich mit „einzelnen Zustimmungen“ zurück. Hinsichtlich des letzten Punktes bemerkt Sextus allerdings, dass die Pyrrhoneer sich allein am Erscheinenden orientieren, während Arkesilaos „die Natur der Dinge meint, so daß er die Zurückhaltung auch ein Gut und die Zustimmung ein Übel nennt.“ (*PH* I.233). Dogmatische Züge kann man demnach auch in der mittleren Akademie entdecken, zumal über Arkesilaos berichtet werde, seine skeptische Haltung aus didaktischen und methodischen Gründen bloß vorgegeben zu haben, um bei seinen Schülern das „Verständnis der Platonischen Dogmen“ zu prüfen. Denn er war „in Wahrheit [...] Dogmatiker“, weil er „Platoniker“ gewesen sei (*PH* I.234).

Neben vielen weiteren Unterschieden, die Sextus insbesondere in Arkesilaos' und Karneades' Kritik an der (stoischen) Lehre vom Kriterium (*M* VII.150 ff.) ausmacht, besteht die Hauptdifferenz zwischen den Pyrrhoneern und Akademikern im Kontext der skeptischen *aphasia* darin, dass ersteren alles (dogmatisch Verborgene) unerkennbar zu sein *scheint*, während letztere dies „mit Sicherheit“ behaupten. Die mit Gewissheit ausgesprochene Erkenntnis des „Alles ist unerkennbar“ führt nach pyrrhonischer Auffassung in die Schwierigkeiten der Selbstwiderlegung, denen die Pyrrhoneer in der geschilderten Weise aus dem Weg zu gehen meinen. Wie in diesem Fall ist es Sextus' Strategie, eher die Unterschiede zwischen den pyrrhonischen und akademischen Skeptikern als ihre Gemeinsamkeiten hervortreten zu lassen.¹¹² Sextus geht dabei so vor, dass er

111 Zusätzliche Unterschiede zur neuen Akademie bestehen nach Sextus insbesondere in der Ethik. Denn anders als den Neuakademikern gelten den Pyrrhoneern „gut“ und „übel“ nicht als objektive Wertprädikate. Ebenso halten sie anders als diese keine dogmatische Vorstellung für glaubhaft bzw. ungläubhaft. Eine Gemeinsamkeit zwischen Neuakademikern und Pyrrhoneern besteht gemäß Sextus aber darin, dass beide Schulen „behaupten [...] einigen Dingen zu glauben.“ (*PH* I.229).

112 Insofern ist die Darstellung der akademischen Skepsis im Werk des Sextus auch tendenziös und Interesse geleitet. Ein eingehender Vergleich der pyrrhonischen mit der akademischen Skepsis hat in

das skeptische Grundanliegen der Akademiker durchaus anzuerkennen bereit ist, ihnen aber aufgrund der Versicherung sowie der Universalisierung der Unerkennbarkeit aller Dinge einen Rückfall in dogmatisches Denken attestiert. Diese im Kern negative Einschätzung der akademischen Skepsis resultiert aus dem Bestreben der Akademiker, den Zweifel im Vergleich zur pyrrhonischen Skepsis zu radikalieren, indem sie zum Beispiel das „Alles ist unerkennbar“ generalisieren. Eine derart radikalisierte Skepsis ist gemäß dem Phänomenalismus der Pyrrhoneer jedoch undurchführbar, weil sie sich selbst widerlegt.

Man kann das Negativurteil, das Sextus über die Neuakademiker fällt, als Profilierungsversuch der pyrrhonischen Skepsis deuten: Indem Sextus in der Konkurrenzsituation unterschiedlicher skeptischer Schulen die Akademiker ob ihrer Radikalität des Dogmatismus bezichtigt, präsentiert er die pyrrhonische zugleich als ‚wahre‘ Skepsis, die zwar fallibel, aber nicht dogmatisch-selbstwidersprüchlich ist. Andererseits wird man den Pyrrhoneern aber nicht absprechen können, in der skeptischen Durchführungspraxis konsequenter zu Werke zu gehen als die Akademiker und dabei ihren Zweifel zugleich gegen den Einwand der Selbstwiderlegung erfolgreich zu verteidigen. Diese Abgrenzungsbemühungen gegenüber der akademischen Skepsis erstrecken sich bis auf das Problemfeld der sozialen und politischen Handlungsfähigkeit des Skeptikers und kulminieren in der skeptischen *agogé*, der pyrrhonischen Konzeption, „undogmatisch dem alltäglichen Leben“ zu folgen (*PH* I.226).

§ 12 Skeptische Lebensform

Die Analyse des Dogmaproblems hat in den vorangegangenen Abschnitten gezeigt, inwiefern der Pyrrhoneer im Rahmen eines Phänomenalismus den Besitz skeptischer *dogmata* als legitim ansieht, um zugleich mit Hilfe der skeptischen *aphasia* darauf hinzuweisen, dass er nichts mit Gewissheit behauptet. Pyrrhonischer Mitteilungsmodus ist die Erlebnisberichterstattung in der ihm eigentümlichen skeptisch-phänomenalistischen Sprechweise. Da der Pyrrhoneer sich auf Referate über Erscheinendes beschränkt und nicht universalistisch argumentiert, entgeht er den Fallstricken der Selbstwiderlegungsproblematik, kalkuliert jedoch die Fallibilität der eigenen Skepsis ein. Insoweit erweist sich die pyrrhonische Skepsis als eine theoretisch nicht widersprüchliche philosophische Position. Doch wie sieht es angesichts der partiellen Meinungslosigkeit des Pyr-

dieser Untersuchung nicht zu erfolgen, da die Akademiker keine gegenüber den Pyrrhoneern profilierte Form des praktischen Skeptizismus vertreten, auch wenn sie, wie dargelegt, über das Konzept der *isosthenia*, *epoché* und *ataraxia* verfügen. Im Zusammenhang mit der skeptischen *agogé* wird auf das Verhältnis von Pyrrhoneern und Akademikern aber noch einmal zu sprechen kommen sein. Vgl. Striker (1981), die die Akademiker demgegenüber für die radikalere Skeptiker als die Pyrrhoneer hält. Siehe auch allgemein Ricken (1994, 29–67), Robin (1944, 135 ff.), Brochard (1923, 381–392) sowie Goedeckemeyer (1905, 30 ff. und 51 ff.). Zum Fallibilismus der akademischen Skeptiker siehe Grundmann (2003, 84 ff.).

rhoneers im Bereich der Praxis aus? Kann er auf der Grundlage seines reduzierten Meinungsbegriffs überhaupt handeln? Auf diese Frage antwortet der Pyrrhoneer mit der skeptischen *agogé* oder Lebensform, der Konzeption, sich an die Erscheinungen zu halten und im Leben undogmatisch alltäglichen Erfahrungswerten zu folgen.

In dieser Konzeption laufen, wie sich nun zeigen wird, skeptischer Phänomenalismus und skeptische *aphasia* zusammen, so dass die skeptische *agogé* gewissermaßen die systematische Synthese dieser beiden Komponenten bildet. Dadurch wird der praktische Skeptizismus in seiner Zielsetzung, der Realisierung eines glücklichen Lebens durch das Erreichen der *ataraxia*, inhaltlich konkretisiert. Die an den praktischen Skeptizismus zu richtende Frage muss daher lauten, ob der Pyrrhoneer auf der Grundlage der skeptischen Lebensform überhaupt lebenstüchtig sein kann. Dies ist bereits in der Antike mit dem *apraxia*-Einwand bestritten worden, dem Vorwurf, der Pyrrhoneer müsse sich aufgrund seiner Skepsis der Lebenspraxis verweigern, insbesondere weil ihm sein Skeptizismus kein Entscheidungs- und infolgedessen kein Handlungskriterium an die Hand gebe. Ich werde in diesem Abschnitt dafür argumentieren, dass der pyrrhonische Skeptiker trotz oder gerade aufgrund seiner partiellen Meinungslosigkeit handlungsfähig bleibt, auch wenn sein Zweifel in der sozialen Praxis wenig wünschenswerte Konsequenzen heraufbeschwört.¹¹³ Meine These lautet also: Der praktische Skeptizismus der Pyrrhoneer ist keine außermoralische Position, obwohl er in der Praxis gravierende moralisch-politische Unwägbarkeiten mit sich bringt. Folgende zwei Problemaspekte sind zu unterscheiden: (i) Zum einen die Fähigkeit des Pyrrhoneers, in der Alltagspraxis zu handeln oder tätig zu sein, das heißt sich gemäß den Erfordernissen des ‚normalen‘ Lebens zu *verhalten*. Dieser Aspekt ist m. E. weniger problematisch. (ii) Zum anderen die Fähigkeit des Pyrrhoneers, in sozialen und politischen Kontexten *moralisch* zu handeln und zu kommunizieren. Auf diesen Aspekt zielt der *apraxia*-Einwand und damit die skeptische *agogé* in erster Linie.

(i) *Die Handlungsfähigkeit des Pyrrhoneers in der Alltagspraxis*: Von Pyrrhon, dem Begründer der pyrrhonischen Skepsis, gibt Diogenes Laertius folgende anekdotenhafte Charakterbeschreibung:

„er wich vor nichts aus und kannte keine Vorsichtsmaßregeln, gegen alles zeigte er die nämliche Gleichgültigkeit, mochten es nun begegnende Wagen sein oder Abhänge oder Hunde oder anderes dergleichen; der Macht der Sinneswahrnehmung räumte er keinen Einfluß auf sich ein.“ (DL IX.62).

Diogenes überzeichnet Pyrrhons Charakter hier in der Absicht, die Aufmerksamkeit auf das offenbar schon in der Antike vieldiskutierte Problem der Hand-

113 Die entgegengesetzte Auffassung vertritt zum Beispiel Barnes (1982, 12–18). Gerade Sextus' Bemerkungen zur Lebenspraxis offenbarten, dass der Pyrrhoneer keinerlei Überzeugungen habe und ein ‚rustikaler‘ Skeptiker sei. Aus ähnlichen Gründen kann der Pyrrhoneer auch nach Burnyeat (1980) seinen Zweifel im Leben nicht durchhalten.

lungsfähigkeit der Skeptiker zu lenken. Nicht von ungefähr referiert er denn auch den *apraxia*-Vorwurf der „Dogmatiker“, wonach die Skeptiker „sogar das Leben aufheben, indem sie alles verwerfen, woraus das Leben besteht.“ (DL IX.104). Dieser Vorwurf ist so alt wie der Skeptizismus selbst.¹¹⁴ In zunächst allgemeiner Weise zielt der *apraxia*-Einwand auf die scheinbare Lebensuntüchtigkeit des Skeptikers und richtet sich noch nicht spezifisch gegen seine *moralische* Handlungsfähigkeit. Systematisch ergibt er sich nicht unbedingt aus der pyrrhonischen Meinungslosigkeit als solcher, sondern aus Sextus' unterschiedlichen Kritiken an den zahlreichen Versuchen der Philosophen, insbesondere Platons, Aristoteles', Epikurs und der Stoiker, ein Kriterium der Wahrheit und des Wissens zu beweisen (PH II.14 ff., M VII.27 ff.). Als Reaktion auf die pyrrhonische Auffassung, wonach sich weder die Existenz noch die Nichtexistenz eines Kriteriums demonstrieren lasse (PH II.79), hat man gegen die Pyrrhoneer den Vorwurf erhoben, dass sie nicht leben können, wenn sie die Existenz des Kriteriums in Zweifel ziehen. Denn in der alltäglichen Lebenspraxis, so lautet das Argument, erfordert jede Handlung ein Kriterium, gemäß dem man sich entscheidet, etwas zu tun oder zu unterlassen. Dies trifft zum Beispiel auf die Entscheidung, gefährliche Situationen im Straßenverkehr zu vermeiden, ebenso so wie auf das Stillen von Hunger und Durst oder ganz allgemein auf die Befriedigung physischer Bedürfnisse. Schon in solchen eher banalen Fällen könne der Pyrrhoneer nicht anders, als auf der Grundlage des Abwägens von Gründen mittels eines Kriteriums das eine zu tun und das andere zu unterlassen. Entweder also bleibe der Pyrrhoneer bei seiner Skepsis, müsse dann aber in völliger Handlungspassivität verharren, oder er nehme am Leben teil, könne dann aber nicht an seiner Skepsis festhalten.

Diesem Dilemma sucht der Pyrrhoneer mit Hilfe der skeptischen *agogé* zu entgehen. Zwar bezweifelt der pyrrhonische Skeptiker, dass Handlungsentscheidungen auf der Grundlage objektiver Kriterien getroffen werden können. Dennoch sieht er sich selbst nicht als handlungsunfähig an, da er das „Erscheinende“ zum „Kriterium der skeptischen Schule“ macht. Gegen den *apraxia*-Vorwurf stellt Sextus eigens heraus, dass die Pyrrhoneer „gänzlich untätig nicht sein können“. Dies offenbare die „alltägliche Lebenserfahrung“, bestehend aus erstens der „Vorzeichnung der Natur“ (sinnliche Wahrnehmung und Denken), zweitens

114 Signifikant, wenn auch argumentativ nicht spezifisch, ist etwa Aristoteles' Kritik, der Skeptiker sei hinsichtlich seiner Lebenspraxis im Grunde „von den Pflanzen“ nicht zu unterscheiden, da sein Verhalten keinen bestimmten, vernünftigen Maßstäben folge (*Metaphysik*, 1008b10–17). Offensichtlich kannte Sextus diese Version des *apraxia*-Einwands bei Aristoteles, da es in M XI.162 f. heißt, man müsse „die unbeachtet lassen, die glauben, er [sc. der Pyrrhoneer] werde zu Untätigkeit verurteilt oder in einen Widerspruch verwickelt“, weil er „eigentlich das Leben verneint und wie irgendeine Pflanze innehält“. Auf das *apraxia*-Argument haben sich in der Antike augenscheinlich insbesondere die Stoiker in ihrer Kritik an der akademischen Skepsis, vor allem an Arkesilaos und Carneades, berufen. Die Differenzierungen dieses Arguments in den Berichten bei Cicero, Plutarch, Augustinus sowie bei Sextus selbst werden zusammengestellt und aufschlussreich erörtert von Striker (1980, bes. 63 ff. und 70 ff.). Vgl. auch Engstler (1995, 203 f.), der Epiktet als einen weiteren Vertreter dieses Arguments anführt.

dem „Erlebniszwang“ (Hunger und Durst), drittens der „Überlieferung von Gesetzen und Sitten“ (Gottgläubigkeit) sowie viertens der „Unterweisung in Techniken“ der Alltagspraxis (PH I.22–24). Mit der skeptisch-phänomenalistischen Deutung dieser Einteilung sichert sich der Pyrrhoneer seine Handlungsfähigkeit, und zwar ohne zu dogmatisieren. Aufgrund seiner natürlichen kognitiven Ausstattung kann er sich nicht der sinnlichen Wahrnehmung und der eigenen Denktätigkeit entziehen. Dies bringt es mit sich, dass er die Dinge sinnlich oder intellektuell so erfasst, wie sie ihm erscheinen und Handlungsentscheidungen danach trifft, wie sich ihm etwa die jeweils aktuelle Situation phänomenal darstellt. Wenn der Pyrrhoneer zum Beispiel die Wahl hat, wie in der Anekdote mit Pyrrhon einem Wagen, der ihn zu überrollen droht, entweder auszuweichen oder seinen Weg fortzusetzen und einen Zusammenstoß zu riskieren, so kann er sich mit Berufung auf frühere Erfahrungen sowie auf seinen Sinnenschein für das Ausweichen entscheiden. Denn seine körperliche Unversehrtheit scheint ihm natürlicherweise günstiger zu sein, als physisch zu leiden.

Die Befriedigung seiner körperlichen Bedürfnisse dürfte ebenso unproblematisch zu erklären sein. Abgesehen davon, dass man das Stillen von Hunger und Durst im engeren Sinne nicht als rationales Handeln auslegen muss, sieht sich der Pyrrhoneer dazu in der Lage, aufgrund von physischem Zwang zum Beispiel das Wasser dem Wein vorzuziehen, und zwar wenn ihm dies in einer bestimmten Situation angemessen *scheint* oder weil Wein nicht verfügbar ist. Und ebenso verhält es sich, wenn der Pyrrhoneer handwerkliche Tätigkeiten oder wissenschaftliche Methoden erlernt, sofern sie ihm in seiner beruflichen – beispielsweise ärztlichen – Ausbildung zuteil werden und nicht auf dogmatischen Annahmen beruhen.¹¹⁵

Ein Tätigsein aufgrund von sinnlicher Wahrnehmung, rationaler Reflexion, physischem Zwang oder technischen Fähigkeiten kann man dem Pyrrhoneer also insofern zugestehen, als sein Handeln hierbei nicht auf spezifischen Überzeugungen beruht, die in einen komplexen handlungstheoretischen Entscheidungsfindungsprozess eingebunden sind, der weitergehende theoretische oder auch ethische, zum Beispiel utilitaristische oder deontologische, Voraussetzungen macht. Handeln im Alltag bedeutet für den Pyrrhoneer zunächst einmal ein Tätigsein, ein Agieren und Reagieren in bestimmten Situationen, das von ihm ein mehr oder weniger spontanes Entscheiden, aber kein umfassendes strategisches Überlegen verlangt. Solange er sich in der Alltagspraxis gemäß dem verhält, was die Natur ihm auferlegt und wozu er sich auf dem Boden sinnlicher

115 Das skeptische Leben nach den Sitten und Gesetzen wird in Kapitel VI gesondert thematisiert. Zur vierteiligen Lebenserfahrung vgl. Goedeckemeyer (1905, 279 ff.) sowie Vogt (1998, 132 ff.), die sich in diesem Zusammenhang auch mit der stoischen Handlungstheorie auseinandersetzt. Vogt ist der Auffassung, der Pyrrhoneer akzeptiere den *apraxia*-Einwand, entgehe ihm aber, da er einen nicht-dogmatischen, das heißt am Erscheinenden orientierten Handlungsbegriff vertrete, der ein undogmatisches Zustimmen ohne Überzeugung zulasse. Vgl. zu dieser Problematik auch Bailey (2002, 269 ff.) und Naess (1968, 39 ff., 47 ff.).

Erfahrung gezwungen und in der Lage sieht, muss er sich, anders als der *apraxia*-Einwand kritisiert, dem täglichen Leben nicht verweigern, weil ihn bereits die einfachste Handreichung auf die Zustimmung zu einem Entscheidungskriterium verpflichte. Abgesehen davon, dass der pyrrhonische Skeptiker insbesondere die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse als bloß körperliche Reaktion auslegen kann, ist er im Rahmen seiner Skepsis zu Zustimmung und Entscheiden durchaus fähig, solange er sein Tun am Erscheinenden ausrichtet. Sextus fasst dies folgendermaßen zusammen:

„Freilich glauben wir nicht, daß der Skeptiker vollkommen unbelästigt bleibe, sondern wir sagen, daß er von den aufgezwungenen Dingen belästigt werde. Denn wir räumen ein, daß er manchmal friere und Durst habe und ähnliche Dinge erleide. [. . .] Deswegen also nennen wir das Ziel des Skeptikers Seelenruhe in den auf dogmatischem Glauben beruhenden Dingen, in den aufgezwungenen dagegen maßvolles Leiden.“ (PH I.29 f.).

Das durch Erlebniszwang hervorgerufene Tätigsein des Pyrrhoneers ist im eigentlichen Wortsinn also kein Handeln, sondern ein „maßvolles Leiden“ (*metriopatheia*), dem er sich nicht entziehen kann und das er hinnimmt. Über die Motivationsstruktur und Reichweite dieses durch Erleben motivierten Tätigseins klärt Sextus handlungstheoretisch allerdings nicht näher auf. Ferner bleibt insbesondere die Trennlinie zwischen solchen alltäglichen Handlungen, die der Pyrrhoneer als ein bloß reagierendes Verhalten gemäß dem Erscheinenden ansieht, und Handlungen, die bereits ein mehr oder weniger rationales Entscheiden und Überzeugtsein involvieren, unspezifiziert. Auch wenn man dem Pyrrhoneer diese Uneindeutigkeiten vorhalten muss und seine Handlungserklärungen insgesamt für fragwürdig befinden mag, kann er dem *apraxia*-Einwand doch entgegenhalten, dass er sein Leben in der Alltagspraxis undogmatisch an den Erscheinungen ausrichtet und durch seinen Zweifel an der Beweisbarkeit des Kriteriums nicht selbst die Handlungsfähigkeit einbüßt. Der Bereich der Handlungsfähigkeit im Alltag stellt für die Form des praktischen Skeptizismus m. E. allerdings auch das geringere Problem dar. Schwieriger dürfte es für den Pyrrhoneer sein, seine *moralische* Handlungsfähigkeit unter Beweis zu stellen.

(ii) *Die moralische Handlungsfähigkeit des Pyrrhoneers*: Im zwölften Abschnitt „Über die akademische und skeptische Philosophie“ des *Enquiry Concerning Human Understanding* schreibt Hume:

„For here is the chief and most confounding objection to *excessive* scepticism, that no durable good can ever result from it; while it remains in its full force and vigor. We need only ask such a sceptic, *What his meaning is? And what he proposes by all these curious researches?* He is immediately at a loss, and knows not what to answer. [. . .] But a Pyrrhonian cannot expect, that his philosophy will have any constant influence on the mind: or if it had, that its influence would be beneficial to society.“ (*Enquiry*, 159 f.).

Zwar stellt die angebliche Alltagslethargie des Pyrrhoneers nach Hume bereits einen schlagenden Grund gegen die Durchführbarkeit seines ‚übertriebenen‘ Skeptizismus dar, fataler noch aber sind für ihn die Auswirkungen, die die pyrrhonische Skepsis im Bereich des sozialen und politischen Zusammenlebens hat.

Und in der Tat lässt sich auf den ersten Blick bezweifeln, ob eine sich an den Vorstellungen der pyrrhonischen Skeptiker orientierende Gesellschaft sowohl hinsichtlich ihres sozialen und politischen Ordnungsgefüges als auch im privaten Lebensbereich eines jeden einzelnen moralisch sein kann. Denn wenn schon im Bereich der Alltagspraxis Zweifel an der Handlungsfähigkeit des Pyrrhoneers aufkommen, dann offensichtlich erst recht bei der Frage, ob er angesichts seiner Skepsis *moralisch* handeln kann und überhaupt gesellschaftsfähig ist. Schließlich stößt die Begründung moralischen Handelns in einer Ethik auf sehr viel größere Schwierigkeiten als die Erklärung eines bloßen Tätigseins in der Alltagspraxis.

Grundsatzzweifel an der moralischen Handlungsfähigkeit der Pyrrhoneer hat man durch den Hinweis abzuschwächen versucht, dass die pyrrhonische Skepsis nicht auf philosophischen Experten-, sondern auf Alltagsfragen basiere, vor allem weil der Pyrrhoneer keine rechtfertigungstheoretischen Interessen verfolge.¹¹⁶ Obwohl vieles für diese Einschätzung der pyrrhonischen Skepsis spricht, scheint sie mir das argumentative Potential der skeptischen *agogé* jedoch nicht ausreichend auszuschöpfen, durch das der Pyrrhoneer trotz aller ethischen Bedenken, die man gegen eine Gesellschaft von Skeptikern haben muss, seine moralische Handlungsfähigkeit sicherzustellen bemüht ist. Ich werde zunächst skizzieren, wie die pyrrhonische Skepsis moralisches Handeln zu begründen versucht, um abschließend auf prinzipielle ethische Unwägbarkeiten ihrer Position aufmerksam zu machen.

Zunächst ist in der pyrrhonischen Skepsis grundsätzlich zu unterscheiden zwischen der Konzeption der skeptischen *agogé*, mit der der Pyrrhoneer seine moralische Handlungsfähigkeit demonstriert, und den pyrrhonischen Argumentationen gegen die Möglichkeit, in einer Ethik objektive moralische Werte zu begründen. Die pyrrhonische Kritik an philosophischen Moralbegründungstheorien legt Sextus im Zusammenhang mit dem zehnten Tropus sowie im dritten Buch des *Grundriß* dar; ferner widmet sich die Abhandlung *Gegen die Ethiker* (M XI) dieser Problematik. Während dieser Kritik rein negative Absichten zugrunde liegen, nimmt die skeptische *agogé* in der pyrrhonischen Skepsis demgegenüber eine positive Erklärungsfunktion ein. Für das Problem der moralischen Handlungsfähigkeit sind die pyrrhonischen Einwände gegen die Möglichkeit objektiver Moralbegründung allerdings nicht unmittelbar von Interesse, auch wenn man aus ihnen Rückschlüsse auf die skeptische *agogé* ziehen kann. Aus diesem Grunde soll das Schwergewicht der folgenden Erörterungen auch auf Sextus' positiver Darlegung der Lebensweise des Pyrrhoneers liegen und die pyrrhonische Moralbegründungskritik in diesem Zusammenhang nur am Rande mitberücksichtigt werden.¹¹⁷

116 So etwa Williams (1988), für den die skeptische *agogé* auch praktizierbar ist. Ohnehin neigt eine Vielzahl von Forschungsbeiträgen eher dazu, die skeptische Lebensform für im Prinzip konsistent zu halten. Vgl. u. a. Bailey (2002, bes. 270 und 284 ff.), Vogt (1998, 154–157), Engstler (1995, 218). Kritischer sieht es Burnyeat (1980).

117 Zur Moralskepsis der Pyrrhoneer siehe unten § 33.

Auf die Frage, ob der Skeptiker eine „Lehrmeinung“ hat (εἰ ἔχει αἴρεσιν ὁ σκεπτικός), antwortet Sextus, dass der Pyrrhoneer nur insofern eine ‚Lehre‘ vertritt, als er eine „Lebensform“ (*agogé*) praktiziert, gemäß der er, dem „Erscheinenden“ folgend, sein „Leben nach den väterlichen Sitten, den Gesetzen, den Lebensformen und den eigenen Erlebnissen“ ausrichtet (*PH* I.16 f.). Wenn Sextus hier von den väterlichen Sitten und Gesetzen spricht, scheint er sich vom skeptischen Phänomenalismus ab- und sittlich-normativen Gehalten zuzuwenden, die auf einem zunächst verborgen gebliebenen Weg Eingang in die pyrrhonische Skepsis gefunden haben. Damit sieht es so aus, als vollziehe sich im Kontext der skeptischen *agogé* ein fundamentaler Themenwechsel von deskriptiven Berichten über Erscheinendes zu präskriptiven Elementen, die man in der pyrrhonischen Skepsis eigentlich nicht erwarten sollte. Es fällt nicht schwer, dieses Bedenken mit dem Hinweis auf die phänomenale Grundausrichtung auch der skeptischen *agogé* zu relativieren. Zu erinnern ist an Sextus’ Differenzierung zweier Begriffe des Kriteriums: Vom theoretischen Begriff des Kriteriums der Wahrheit und des Wissens sei zu unterscheiden das „Kriterium des Handelns, an das wir uns im Leben halten“. Dies sei das „Erscheinende“, demgemäß der Pyrrhoneer entscheide, „das eine [zu] tun und das andere [zu] lassen“ (*PH* I.21 f.; *M* VII.29). Wie aber, so lautet die in diesem moralphilosophischen Zusammenhang entscheidende Frage, kann Sinnlich-Phänomenales normative Eigenschaften besitzen? Das heißt wie kann der Pyrrhoneer seine moralische Handlungsfähigkeit erklären, wenn er nach eigenen Angaben lediglich deskriptiv über Erscheinendes berichtet?

Der Argumentationszug, mit dem Sextus auf diese kritische Anfrage reagiert, ist simpel und problematisch zugleich: Der Pyrrhoneer kann moralisch handeln, weil für ihn die moralisch-normativen Grundlagen seiner Handlungen, also Sitten, Gesetze und Bräuche, nach denen er sich richtet, selbst Erscheinendes sind. Damit ist klar, dass in der pyrrhonischen Skepsis solche ethischen Bestimmungen, die wie zum Beispiel Platons Idee der Gerechtigkeit oder des Guten nicht sinnlich-evident sind, also nicht zum Bereich des Phänomenalen zählen, auch nicht als moralische Orientierungsgrößen akzeptiert werden. Bevor auf dieses Argument und die mit ihm verbundene Moralkonzeption näher eingegangen werden kann, ist kurz zu überlegen, wie ein begriffliches Anforderungsprofil für moralisches Handeln auszusehen hätte, das der Pyrrhoneer erfüllen müsste, damit seine Handlungen als moralisch gelten können. Ohne an dieser Stelle grundlegende ethische Untersuchungen anstellen zu müssen, kann man ganz allgemein sagen, dass sich Handlungen dann als moralisch qualifizieren lassen, wenn sie gemäß einem ethischen Prinzip rational begründet sind und von einem freien Subjekt ohne Zwang verantwortet werden. Die inhaltliche Bestimmung des Moralprinzips fällt dabei in den Aufgabenbereich der Ethikbegründung, die zum Beispiel deontologischen, utilitaristischen, hedonistischen oder auch tugend- oder wertethischen Grundsätzen folgen kann. Trotz prinzipieller Divergenzen hinsichtlich der Inanspruchnahme ethischer Prinzipien spricht vieles

dafür, dass Rationalität, Freiheit und Verantwortlichkeit (mit-)konstitutiv sind für den Begriff moralischen Handelns.

Nun hält der Pyrrhoneer die Beweisbarkeit objektiver moralischer Normen in einer Ethik überhaupt für unmöglich, und zwar aus folgenden zwei Hauptgründen: Erstens leide eine jede – dogmatische – Ethik an denselben Begründungsaporien wie dogmatisches Beweisen überhaupt. Zweitens seien die Moralvorstellungen der verschiedenen Völker und Kulturen strikt inkommensurabel, so dass ihnen aus Gründen prinzipieller Gleichberechtigung jeweils nur *relative* Gültigkeit zukommen könne, denn alle Moral sei „konventionell und relativ“ (PH III.232). Daraus zieht der Pyrrhoneer mit Hilfe der Tropen den Schluss, dass die Objektivität der Moral nicht bewiesen werden könne und die *epoché* vorzuziehen sei: „also hält sich der Skeptiker darüber zurück, ob etwas von Natur gut oder übel oder überhaupt zu tun sei“ (PH III.235). Seine moralische Handlungsfähigkeit sieht der Pyrrhoneer durch die Konsequenz der ‚ethischen *epoché*‘ dennoch nicht gefährdet, da er sich auf die Wahl einer Lebensform (*agogé*) sowie die Überlieferung der ‚väterlichen‘ Sitten und Gesetze als moralische Orientierungsgrößen beruft (PH I.17). Der Transfer traditioneller sittlicher Wertvorstellungen und Lebensweisen, so wie sie im konkreten Leben begegnen, gilt ihm als ausreichende Legitimationsbasis für sein Handeln in sozialen und politischen Kontexten. Es ist allerdings zu beachten, dass der Pyrrhoneer hier nicht die neuzeitliche Idee eines ethisch autonomen Subjekts des Handelns, sondern den antiken Bürger vor Augen hat, der sich als Mitglied einer Polis-Gemeinschaft vorfindet, die in einen größeren normgebenden kulturellen Traditionszusammenhang eingebunden ist. Die Lebensform selbst bestimmt Sextus zwar als „die für einen oder viele, wie z. B. für Diogenes oder die Spartaner, geltende Wahl eines Lebens oder bestimmten Tuns“ (PH I.145); und als solche ist sie offenbar die ‚freie‘ Wahl eines jeden Einzelnen. Die tradierten Gesetze und Sitten aber bilden für den Pyrrhoneer die eigentliche Grundlage seines moralischen Lebens. Dabei hat er konkrete Vorstellungen darüber, was Gesetz und Sitte sind und warum ihnen moralische Verbindlichkeit zukommt:

„Ein Gesetz ist eine schriftliche Übereinkunft zwischen Bürgern, deren Übertretung bestraft wird. Eine Sitte oder Gewohnheit (denn zwischen beiden ist kein Unterschied) ist die vielen Menschen gemeinsame Anerkennung eines bestimmten Tuns, deren Mißachtung nicht in jedem Fall bestraft wird. Z. B. ist Gesetz, nicht Ehebruch zu treiben, Sitte aber bei uns, nicht öffentlich einer Frau beizuschlafen.“ (PH I.146).

Hieran wird deutlich, inwiefern der Pyrrhoneer die Moralität seines Handelns auf eine phänomenale Basis stellt. Gesetze als kodifizierte Übereinkünfte und Sitten als konventionelle Verhaltensregeln stecken den Handlungsspielraum ab, innerhalb dessen er sein Handeln als moralisch ansieht. Insofern Gesetze schriftlich fixiert sind und Sitten sich von Generation zu Generation weitervererben, gelten sie ihm als tradierte phänomenale, sinnlich-evidente Gegebenheiten, auf die er sich im Rahmen seines skeptischen Phänomenalismus als moralische Normen berufen kann. Gesetze repräsentieren für den Pyrrhoneer die rechtlichen Verhal-

tensmaßstäbe des politischen Ordnungsgefüges seines Lebenskreises, während er sein moralisches Handeln im sozialen Kontext vor allem an den überlieferten Sitten als weniger strikt reglementierten Verhaltensmustern ausrichtet. Gesetz und Sitte bilden auf diese Weise die moralischen Stützpfeiler der skeptischen *agogé*.

Dem Anforderungsprofil für moralisches Handeln kann der Pyrrhoneer somit – zumindest im Prinzip – durchaus gerecht werden: Unter den vorgegebenen rechtlich-sittlichen Prämissen seines Lebensbereichs ist es denkbar, dass er sein Handeln rational begründet, frei entscheidet sowie für sein Tun Verantwortung übernimmt. Ob dies aber für die inhaltliche Begründung moralischen Handelns ausreicht, dürfte, gemessen an der Lebenswirklichkeit, fraglich sein. In theoretischer Hinsicht aber ermöglicht die skeptische *agogé* dem Pyrrhoneer, im Bewusstsein der tradierten väterlichen Sitten und Gesetze von der Moralität des eigenen Handelns überzeugt zu sein. Auch im Bereich der moralischen Praxis bestätigt sich somit, dass der Pyrrhoneer nicht gänzlich, sondern nur partiell ein Leben ohne Meinungen führt. Denn gestützt auf ein sinnlich-phänomenales Fundament, kann er das eine für moralisch gut und das andere für moralisch schlecht halten, was aber in der pyrrhonischen Sprache auch hier wiederum mit einem skeptisch-phänomenalistischen Vorbehalt versehen wird:

„Weil der Satzteil ‚ist‘ eben doppeldeutig ist, setzen wir das ‚ist‘, das nicht Existenz, sondern auf Erscheinen hindeutet, wenn immer wir skeptisch sagen: ‚Das eine Seiende ist gut, das andere schlecht und das dritte zwischen diesen.“ (M XI.19).

Das heißt eine Äußerung wie ‚x ist gut‘ bedeutet in der pyrrhonischen Sprache soviel wie ‚x erscheint gut‘. X *erscheint* eben nur gut, weil es phänomenal erfahren wird bzw. weil es gemäß den väterlichen Sitten und Gesetzen als ein relatives ‚gut‘ zu bezeichnen ist. Mit Gewissheit lässt sich nach pyrrhonischer Lehre nämlich nicht sagen, ob x auch von Natur aus gut ist. Denn was die eine Kultur als moralisch gut erachtet, gilt in einer anderen möglicherweise als moralisch verwerflich, da in unterschiedlichen Traditionszusammenhängen (PH I.148 ff., III.198 ff.) ganz unterschiedliche moralische Normen, das heißt Sitten und Gesetze überliefert sind. Gerade hinsichtlich der epistemischen Qualität moralischer Überzeugungen ist Sextus bemüht, die Differenzen zwischen der pyrrhonischen und akademischen Skepsis herauszustellen:

„Ganz offenkundig unterscheidet sie sich von uns in der Beurteilung der Güter und Übel. Die Akademiker nämlich nennen etwas gut und übel nicht wie wir, sondern mit Überzeugung, daß es glaubhaft sei, daß das, was sie gut nennen, eher gut sei als das Gegenteil, und ebenso beim Übel. Wir dagegen nennen nichts gut oder übel in der Meinung, daß es glaubhaft sei, was wir sagen, sondern wir folgen undogmatisch dem alltäglichen Leben, um nicht untätig zu sein.“ (PH I.226).

Auch im Bereich moralischen Wissens vertritt der Pyrrhoneer also einen skeptischen Phänomenalismus, der in Verbindung mit der skeptischen *aphasia* seine moralische Handlungsfähigkeit herstellt, ohne dass er sich in seiner skeptischen Grundintuition widersprechen muss. Demgemäß kann er im Rahmen tradierter

sittlicher und rechtlicher Normen etwas für moralisch gut oder schlecht halten, ohne sich darauf zu verpflichten, es als in Wahrheit gut oder schlecht zu behaupten. Für den Pyrrhoneer gibt es anders als für den Akademiker in moralischer Hinsicht keine natürliche Präferenz des einen gegenüber dem anderen, das heißt für ihn ist x nicht gut, weil es besser als sein Gegenteil ist. Als gut erscheint x für den Pyrrhoneer allein aus kontextuell-relativistischen Gründen – und hier liegen auch die mit der skeptischen *agogé* unvermeidlich einher gehenden Probleme.

Anders als man erwarten würde, entpuppt sich der Pyrrhoneer mithin nicht als rigoroser Moralskeptiker oder gar als Anarchist, der die Moralität aller politischen und sozialen Ordnung gänzlich aufzuheben bestrebt ist. Ganz im Gegenteil erweist er sich als Anhänger eines moral-relativistischen Traditionalismus, politischen Konservatismus sowie sozialen Konventionalismus: Traditionalist ist er, insofern er sich in seinem moralischen Handeln an überlieferte Rechts- und Verhaltensnormen hält. Konservativ ist er, insofern er die tradierten Handlungsvorgaben seiner politischen Ordnung nicht zu verändern bestrebt sein kann. Als Konventionalist erweist er sich, da er sich in seinem Sozialverhalten von vornherein am Kanon überlieferter Sittlichkeitsvorstellungen orientiert. Reicht dies aber aus, um moralisch leben zu können? Hier tun sich Zweifel an der skeptischen *agogé* auf. Sicherlich wird man dem Pyrrhoneer moralische Handlungsfähigkeit zugestehen können, nämlich dann, wenn der überlieferte rechtlich-sittliche Rahmen, an dem er sein Handeln ausrichtet, selbst als moralisch gelten kann. Das heißt sofern der Pyrrhoneer in einer Gemeinschaft lebt, deren tradierte politische und soziale Ordnung man moralisch nennen kann, wird er gemäß der skeptischen *agogé* moralisch leben. Gemessen an der Lebenswirklichkeit verkörpert die skeptische *agogé* aber nur das letztlich unerreichbare Ideal der pyrrhonischen Praxis. Die vom Pyrrhoneer dabei vorausgesetzte soziale und politische Stabilität dürfte schon in der Antike an den Lebensrealitäten vorbeigehen. Zwar erweist sich der Pyrrhoneer als Anhänger eines Traditionalismus, Konservatismus sowie Konventionalismus in seinen Moralvorstellungen zugleich auch als wandlungs- und anpassungsfähig, etwa wenn sich die moralischen Grundlagen seines Handelns im Verlauf der politischen und sozialen Geschichte seines Kulturbereichs ändern. Verändern sie sich aber zum Schlechten, kann er sie aus eigenem Antrieb nicht verhindern oder positive Entwicklungen in seiner Polis begünstigen. Als mündigen Bürger eines Rechtsstaates wird man ihn daher nicht ansehen können. Schließlich ist er als Pyrrhoneer darauf verpflichtet, nach den väterlichen Gesetzen und Sitten zu leben, die für ihn mit allen negativen Konsequenzen die normative moralische Kraft des Faktischen besitzen. Die von ihm anerkannte rechtlich-sittliche Positivität der Handlungsnormen könnte ihn im ungünstigsten Fall sogar zu unmoralischem Handeln anleiten. Gegenüber unmoralischem Tun aber zeigt er sich dann nach Maßgabe der skeptischen *agogé* aber auch nicht als widerstands- und in diesem negativen Sinne auch nicht als handlungsfähig, obwohl man ihn nicht generell der *apraxia* beschuldigen kann.

Zusammenfassung: Der pyrrhonischen Skepsis geht es primär nicht um den bloßen Zweifel an der Möglichkeit von Wissen, sondern um das Erreichen des praktischen Ziels der Seelenruhe oder *ataraxia*. Dieses Telos, das sie auch als einen skeptischen Eudaimonismus, wie man ihn nennen kann, auszeichnet, hoffen die Pyrrhoneer durch die Abfolge von drei Durchführungsstufen des Zweifels, der *diaphonia*, *isosthenia* und *epoché*, zu realisieren. Entscheidend für den skeptischen Argumentationsgang ist die Herstellung der *isosthenia* der Argumente, die zur *epoché* oder Urteilsenthaltung zwingt. Als methodische Mittel zum Aufweis ihrer Gleichwertigkeit dienen die Tropen. Insbesondere durch die Gruppe der zehn und der fünf Tropen soll sich die Äquipollenz aller epistemischen Ansprüche oder theoretischen Beweise hinsichtlich des Sinnlichen ebenso wie des Geistigen erweisen mit der praktischen Konsequenz der *ataraxia*. Der Pyrrhoneer versichert, selbst nichts dogmatisch zu behaupten oder objektiv Wahres zu meinen; er teilt lediglich mit, was ihm erscheint und hat insofern Meinungen über das, was ihm erscheint. Daher kann man ihm eine partielle Meinungslosigkeit zuschreiben. Das dieser Versicherung zugrunde liegende skeptische Dogmaproblem setzt sich aus drei Teilproblemen zusammen, dem skeptischen Phänomenalismus, demgemäß der Pyrrhoneer nur über Erscheinendes berichtet, der skeptischen Behauptungsunfähigkeit, wonach der Pyrrhoneer nichts behaupten muss, sowie der skeptischen Lebensform, derzufolge der Pyrrhoneer seine skeptische Lebenspraxis am Erscheinenden ausrichtet. Wie sich ergab, ist der Pyrrhoneer im Rahmen der von ihm entwickelten Argumentationen trotz der aufgewiesenen Schwierigkeiten in den Einzelheiten grundsätzlich dazu in der Lage, die Form des praktischen Skeptizismus zu vertreten, ohne sich in Widersprüche verwickeln.

Zu Beginn dieses Kapitel wurde die These aufgestellt, dass die Deutung der pyrrhonischen Skepsis als rein erkenntnistheoretisches Unternehmen ohne praktische Ambitionen oder als rein praktisches Unternehmen ohne erkenntnistheoretische Ambitionen zu inakzeptablen Einseitigkeiten führt. Am Ende dieses Kapitels zeigt sich, dass der pyrrhonische als praktischer Skeptizismus begriffen werden muss, wobei die erkenntnistheoretische Dimension mitkonstitutiver Bestandteil der pyrrhonischen Skepsis ist. Die so verstandene praktische Ausrichtung zeichnet den praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer als radikalen Skeptizismus aus. Obwohl der pyrrhonische anders als der Cartesische Skeptizismus nicht mit skeptischen Hypothesen operiert und seinen Zweifel nicht auf Alltagsüberzeugungen ausweitet, ist die Schlagkraft seiner Argumentationen letztlich doch stärker als die des Cartesischen Skeptizismus. Denn um mittels skeptischer Argumente die Urteilsenthaltung herzustellen, bedarf der Pyrrhoneer keiner skeptischen Szenarien, die eine globale Irrtumsmöglichkeit insinuierten. Urteilsenthaltung sowie *ataraxia* ergeben sich als skeptische Konsequenzen vielmehr allein daraus, einem beliebigen epistemischen Anspruch immer eine gleichberechtigte, ihm entgegenstehende Behauptung entgegensetzen zu können. Der praktische Skeptizismus bringt seinen Zweifel also mit erheblich geringerem argumentativem Aufwand zustande und scheint damit auch weniger verletzlich zu

sein als der Cartesische Skeptizismus. Denn die Installation skeptischer Szenarien setzt – wenigstens *grosso modo* – einen realistischen Wahrheitsbegriff voraus und hängt insofern von bestimmten theoretischen Annahmen ab.¹¹⁸

Der Pyrrhoneer lässt sich aufgrund seines skeptischen Phänomenalismus auf eine solche realistische Annahme gerade nicht festlegen, da er nur Meinungen über Erscheinungen, aber keine Überzeugungen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit selbst zugesteht. Aus diesem Grunde ist die systematisch stärkste Form des Skeptizismus, der praktische Skeptizismus der Pyrrhoneer, auch kein intuitives Problem, durch das sich die Gesamtheit unserer Meinungen in Frage stellen ließe, sondern ein Problem, das sich durch die theoretische Reflexion auf unser Wissen einstellt, ohne dass unsere alltäglichen Meinungen dadurch gefährdet wären. Fogelins Schlussfolgerung aus diesem Gesamtbefund lautet daher: „the challenge of Pyrrhonian skepticism, once accepted, is unanswerable.“¹¹⁹ Ob man ihm darin zustimmen muss, ist allerdings eine ganz andere Frage. Auch wenn Fogelin in seiner Studie alle Versuche, dem pyrrhonischen Angriff auf die Möglichkeit epistemischer Rechtfertigung Widerstand zu leisten, für gescheitert hält, heißt das nicht, dass es keine Möglichkeit gibt, der pyrrhonischen Skepsis argumentativ zu begegnen. In den folgenden Kapiteln wird eine systematische Option diskutiert, die den praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer wie Fogelin als stärkste Form des Skeptizismus versteht und ausdrücklich als ein nicht-intuitives, theoretisches Problem anerkennt, ihn aber dennoch rational zu kontrollieren beansprucht. Es handelt sich um Hegels Strategie, den Skeptizismus als konstruktives Element menschlicher Rationalität zu verstehen.

118 In diesem Punkt schließe ich mich der Diagnose Fogelins (1994, 193) an.

119 Fogelin (1994, 194). Vgl. ähnlich auch Stroud (2004) und Stroud (1984).

II. Kapitel

Hegels Kritik des praktischen Skeptizismus

§ 13 Hegel und die pyrrhonische Skepsis

In der Geschichte der Philosophie hat sich niemand eingehender mit dem antiken pyrrhonischen Skeptizismus befasst als Hegel. In seiner Auseinandersetzung mit der pyrrhonischen Skepsis ist Hegel zu Einsichten in das Problem des Skeptizismus gelangt, denen selbst ein vehementer Gegner seiner Philosophie eine grundsätzliche, systematische philosophische Bedeutung nicht absprechen kann. Unter den Neo-Pyrrhonisten unserer Tage sind Hegels grundlegende Analysen des Begriffs des Skeptizismus allerdings weitgehend vergessen, oder sagen wir besser, sie sind ihnen völlig unbekannt. Dies ist mehr als bedauerlich, denn in vielerlei Hinsichten hätten Neo-Pyrrhonisten wie Fogelin, Stroud oder Nagel bei Hegel produktive Anregungen für ihre eigene Evaluation skeptischer Fragestellungen erhalten können. Worin die heutigen Neo-Pyrrhonisten weitgehend übereinstimmen, war schon Hegel klar, nämlich dass der Skeptizismus als theoretisches, und nicht als intuitives Problem aufzufassen ist und dass der antike Pyrrhonismus in diesem Sinne die radikalste Form des Skeptizismus darstellt.

Obwohl Hegel wie die heutigen Neo-Pyrrhonisten eine direkte Widerlegung des skeptischen Zweifels für vergeblich hält, ist er allerdings anders als diese nicht der Auffassung, dass wir uns dem Skeptizismus in letzter Konsequenz mit Haut und Haar verschreiben müssen. Zum einen ist Hegel selbst kein Neo-Pyrrhonist seiner Tage, zum anderen begreift er den pyrrhonische als praktischen Skeptizismus. In diesem Kapitel wird daher untersucht, was der Neo-Pyrrhonismus als weitgehend unmöglich erachtet: die rationale Kontrolle der skeptischen Bedrohung von Wissen, ohne den Skeptizismus als systematische philosophische Herausforderung abzuschaffen. Wie sich zeigen wird, lässt sich diese Hegelsche Strategie in mancher Hinsicht mit gegenwärtigen Diagnosen des Skeptizismus fruchtbar in Verbindung bringen. Die These, für die im Folgenden argumentiert wird, lautet, dass Hegel in seiner Auseinandersetzung mit dem antiken Pyrrhonismus einen systematisch völlig neuartigen argumentativen Umgang mit dem Skeptizismus entwickelt, der im Kern darauf abzielt, den Skeptizismus in sein eigenes Denken zu integrieren. Bevor darauf eingegangen werden kann, was dies im Einzelnen bedeutet, ist kurz auf Hegels Motivation der Auseinandersetzung mit der pyrrhonischen Skepsis zu sprechen zu kommen.

Dass gerade die pyrrhonische Skepsis für Hegel nicht lediglich den philosophiegeschichtlichen Diskussionshintergrund, sondern die systematische Vorlage der argumentativen Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus bildet, hat zunächst historische Gründe. Hegels Bekanntschaft mit der pyrrhonischen Skepsis reicht zurück in die Zeit vor der Entstehung des *Skeptizismus-Aufsatzes* (1802), in dem Hegel erstmals eine sein gesamtes weiteres Denken prägende Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus vorlegt, und steht im Zusammenhang mit seinem bereits in der Studienzeit erwachten breiten Interesse an der antiken Philosophie im allgemeinen. Man kann davon ausgehen, dass Hegel schon vor 1800 mit dem Werk des Sextus vertraut war. Darüber hinaus waren es, wie der *Skeptizismus-Aufsatz* dokumentiert, systematische Gründe, die Hegel im zeitgenössischen Kontext einer um 1800 wieder auflebenden Debatte um den Skeptizismus zu einer Beschäftigung mit skeptischen Argumenten geführt haben. Der *Skeptizismus-Aufsatz* stellt zunächst nichts anderes als eine Rezension von Gottlob Ernst Schulzes (Aenesidemus-Schulze) Werk *Kritik der theoretischen Philosophie* (1801) dar. In diesem Buch argumentiert Schulze für einen an der antiken Skepsis geschulten konsequenten Zweifel gegenüber der Erkennbarkeit bewusstseinstranszendenter Gegenstände. Durch Schulzes Werk veranlasst, nimmt Hegel im *Skeptizismus-Aufsatz*, was sich unter weiterentwickelten Vorzeichen in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* fortsetzt, mit dem Rückgriff auf die antike pyrrhonische Skepsis Stellung zu solchen Problemen, die er als Bedrohung seiner eigenen philosophischen Konzeption ansehen muss. Diese Stellungnahmen und argumentativen Auseinandersetzungen sind für das Skeptizismus-Thema von prinzipiellem systematischem Interesse.

Der besondere systematische Wert der Hegelschen Kritik des praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer lässt sich an vier Punkten verdeutlichen: *Erstens*: Wie kaum ein anderer Kritiker nimmt Hegel die pyrrhonische Skepsis als philosophische Position ernst; und wie kaum ein anderer in der Geschichte der Philosophie hat sich Hegel sowohl mit dem systematischen Anliegen als auch mit den Problemen der pyrrhonischen Skepsis detailliert und in bester Kenntnis der ausschlaggebenden antiken Quellen (Sextus und Diogenes) auseinandergesetzt.¹ *Zweitens*: In seiner Kritik berücksichtigt Hegel alle entscheidenden Problemkomponenten und Aspekte der pyrrhonischen Skepsis, die im ersten Kapitel dieser Untersuchung als die konstitutiven Bestandteile des praktischen Skeptizismus herausgearbeitet wurden. *Drittens*: Hegels Auseinandersetzung mit dem praktischen Skeptizismus ist bestimmt von einer kaum zu überbietenden Spannung zwischen seinem eigenen absoluten Erkenntnisanspruch und einer am

1 Nicht ohne Grund rühmt daher Dal Pra in der Einleitung zu seinem Werk *Lo scetticismo antico* die herausragende Bedeutung der Hegelschen Kritik nicht nur des pyrrhonischen, sondern des antiken Skeptizismus überhaupt: „È a lui [sc. Hegel] che si deve la più suggestiva e significativa di quelle che possiamo chiamare interpretazioni ‚sistematiche‘ dello scetticismo antico“. (Dal Pra (1975, 2). Siehe die Würdigung der Hegelschen Kritik des Pyrrhonismus ebd., 1–8. Vgl. auch Forster (1996) und Forster (1989, bes. 9ff., 36 ff.), ebenso Verra (1981) und Merker (1960, bes. 549–566).

sinnlich Erscheinenden orientierten skeptischen Infragestellung sicheren Wissens durch die Pyrrhoneer. *Viertens*: Hegel verfolgt mit seiner Deutung der pyrrhonischen Skepsis in erster Linie nicht das Ziel einer immanenten Kritik, sondern eigene erkenntnismetaphysische Zwecke, die seine Strategie zutage treten lassen, die eigene philosophische Konzeption gegen den praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer zu immunisieren und zugleich diesen in die eigene Konzeption zu integrieren. Diese Immunisierungsstrategie ist Grundzug der gesamten Hegelschen Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus. Indem Hegel die Reichweite der pyrrhonischen Skepsis auf den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung und endlichen Reflexion einschränkt, sucht er den pyrrhonischen als partiellen Skeptizismus darzustellen, dessen Zweifel sich nur auf die Sphäre des Endlichen erstreckt.

Im Folgenden wird es weiterhin um das philosophische Sachproblem des Skeptizismus gehen, also um die Argumente, die Hegel gegen ihn darlegt. Entwicklungsgeschichtliche Fragen der Hegelschen Deutung des Skeptizismus sollen in den Hintergrund treten, da diesbezüglich ohnehin das Entscheidende seit langem bekannt ist. Gleichwohl wird es unerlässlich sein, die Etappen der Denkweltentwicklung Hegels, wie etwa die ‚skeptische‘ Rolle der Logik als Einleitung in die Metaphysik beim Jenaer Hegel und deren spätere Abänderung, im Blick zu behalten, um dem jeweiligen systematischen Argumentationshorizont gerecht zu werden, von dem aus Hegel seine Skeptizismus-Kritik formuliert und durch den diese auch erst verständlich wird. Ferner ist zu berücksichtigen der zeitgenössische Diskussionskontext, der Hegels Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus wesentlich mitbestimmt haben dürfte. Um 1800 setzt in Deutschland, vor allem in Jena, eine lebhafte und lang andauernde Debatte um den Skeptizismus ein, an der alle Idealisten, darunter insbesondere Hegel, aber nicht nur diese teilnehmen. Diese Debatte, zu deren Protagonisten Schulze zu zählen ist, wird auf hohem argumentativen Niveau geführt, das sich m. E. mit dem der gegenwärtigen Diskussion um den Skeptizismus messen kann und, wie sich zeigen wird, viele heute für innovativ gehaltene skeptische und antiskeptische Argumente bereits vorwegnimmt und zum Teil bessere liefert. So antizipiert zum Beispiel die Diskussion solcher Begriffe wie Repräsentation oder Realismus in der Debatte um 1800 exakt die Problemlage, die noch im Fokus der heutigen Erörterungen steht. Auf diese Bezüge und den argumentativen Wert der Skeptizismus-Debatte um 1800 wird näher einzugehen sein.

Im Anschluss an eine kursorische Vorbetrachtung zur systematischen Bedeutung des antiken Skeptizismus, in der vorbereitend auf das Weitere Hegels grundsätzliche Verortung des Skeptizismus-Problems in der Philosophie (der Antike) skizziert wird, soll im Folgenden Hegels Kritik des praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer anhand von drei spezifischen Formen des Skeptizismus analysiert werden. Und zwar zunächst anhand des *phänomenalistischen* Skeptizismus, den Hegel in den zehn pyrrhonischen Tropen am Werk sieht, sodann anhand des *theoretischen* Skeptizismus, den Hegel in den fünf Tropen repräsen-

tiert sieht, und schließlich anhand des *philosophischen* Skeptizismus der absoluten Vernunft.

§ 14 Der historisch-systematische Ort des praktischen Skeptizismus

Für Hegel stellt der praktische Skeptizismus nicht einfach nur ein beliebiges philosophisches Problem dar, sondern eine grundlegende philosophische Position, der im geschichtlichen Zusammenhang der philosophischen Systeme ein eigener systematischer Ort zukommt. Die Bestimmung dieses systematischen Ortes erfolgt bei Hegel innerhalb einer metaphysischen Gesamtdeutung der Geschichte der Philosophie, die man vom heutigen Standpunkt einer Orientierung an philosophischen Einzelproblemen für völlig überzogen oder zumindest für fragwürdig halten kann. Gleichwohl gibt dieser geschichtsmetaphysische Hintergrund Aufschluss über Hegels systematische Verortung des Skeptizismus-Problems und stellt nicht nur eine kontroverse, weil spekulativ konstruierte Konzeption dar. Die Idee eines notwendigen Entwicklungsganges der Geschichte der Philosophie erhält ihr theoretisches Fundament in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Nach den Angaben von Karl Rosenkranz hat Hegel zum erstenmal in den Jahren 1805–1806 in Jena Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie gehalten; zwischen dem Wintersemester 1816/17 und dem Wintersemester 1831/32 hat er diese Vorlesungen in weiterentwickelter Form zunächst in Heidelberg und dann vor allem in Berlin mehrere Male wiederholt.² In diesen Vorlesungen versteht sich Hegel nicht als Archivar philosophischer Lehren, sondern als systematischer Interpret, für den „das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist“ (*GdPh*, 18.49). Der systematische Kern seines geschichtsmetaphysischen Ansatzes besteht in der These, dass der historischen Abfolge der philosophischen Systeme vernünftige Prinzipien zugrunde liegen, die die „Bewegung des denkenden Geistes“ im vernünftigen „Zusammenhang“ ausmachen (*GdPh*, 18.38).

Unabhängig von diesem geschichtsmetaphysischen Hintergrund bestimmt Hegel die These des Skeptizismus wie folgt: „Die Dinge sind veränderlich; sie sind, aber ihr Sein ist nicht wahrhaft, es setzt sich ebenso ihr Nichtsein.“ (*GdPh*, 19.361). Den sich auf den Zweifel an den Sinnendingen oder die Außenwelt beschränkenden Skeptizismus hält er allerdings für unphilosophisch. Philosophisch sei der Skeptizismus erst, wenn ihm „teils nicht nur das sinnliche Sein nicht für Wahres gilt, sondern auch das gedachte“ (*GdPh*, 19.362), wenn also die Skepsis umfassend wird. Dieser Gedanke, dass sich der Skeptizismus nicht mit dem Zweifel am Dasein der Sinnendinge zufrieden geben darf, sondern sich ebenso auf das Denken selbst erstrecken muss, ist eine der Hauptforderungen

2 Vgl. Rosenkranz (1977, 201) sowie Düsing (1983, 18 ff.). Zu Hegels Theorie der Geschichte der Philosophie sieh auch die Beiträge des ersten Teils in Heidemann/Krijnen (2007).

Hegels an den Skeptizismus, will er philosophisch ernst genommen werden. Idealtypisch eingelöst sieht er diese Forderung im antiken pyrrhonischen Skeptizismus, der – vor allem mit den fünf Tropen – dem einseitigen, allein gegen das spekulative Erkennen gerichteten neuen Skeptizismus und Dogmatismus der „Tatsachen des Bewußtseins“ Schulzes systematisch überlegen sei. Der antiken pyrrhonischen Skepsis bescheinigt Hegel darum auch ein „edles Wesen“, denn anders als der *neue* Skeptizismus (Schulzes) sei sie sich des Unterschieds von Dogmatismus und Skeptizismus klar bewusst (*SkepA*, 197, 213 f.). In der Opposition *Dogmatismus – Skeptizismus* erblickt er denn auch den systematischen Ursprung des Skeptizismus selbst. Während der Dogmatismus behauptete, im Denken bzw. im sinnlichen Sein die letzten Gründe der Erkenntnis ausfindig gemacht zu haben, hält der Skeptizismus dem Dogmatismus entgegen, in der Setzung seiner Prinzipien völlig einseitig zu sein. Der Skeptizismus ist insofern eine Gegenreaktion auf den Dogmatismus und geht in gewisser Weise aus diesem hervor, um dann eine eigenständige philosophische Position mit eigenen Problemen auszubilden. Historisch überträgt Hegel diese Opposition auf den Gegensatz der ‚dogmatischen‘ Philosophie der Stoiker und der Epikureer einerseits sowie der akademischen und pyrrhonischen Skepsis andererseits.

Geschichtlich bilden Dogmatismus und Skeptizismus in den *Vorlesungen* das Stadium zwischen der Philosophie Platons und Aristoteles' einerseits sowie der Neuplatoniker andererseits. Der Dogmatismus tritt auf in den historischen Erscheinungsgestalten der stoischen und epikureischen Philosophie. Unter den Skeptizismus fallen sowohl die akademische als auch die pyrrhonische Skepsis, allerdings hält Hegel letztere für philosophisch bedeutsamer als erstere. Im Ausgang von der Philosophie Platons und Aristoteles' ergibt sich nach Hegel das systematische Problem, ein Prinzip, mit dem der Verstand allgemeine Bestimmungen des Denkens auf das Besondere, die sinnlichen Wahrnehmungsobjekte, ansetzen zu müssen. Daran zeige sich, dass „Platons und Aristoteles' spekulative Größe“ abgelöst wird. Denn hinter diesem Problem steht für Hegel die methodische Frage nach dem „Kriterium der Wahrheit“, auf die der endliche Verstand stößt, wenn er darauf reflektiert, wie das Besondere durch das Allgemeine konkret bestimmt werden kann (*GdPh*, 19.250).³ Zwei Antworten, die einander ausschließende systematische Theorietypen ermöglichen, gibt der Dogmatismus auf diese Frage: 1. Das Bestimmende selbst, nämlich „das Denken ist das Kriterium der Wahrheit“ (Stoizismus). 2. Das Bestimmte, die „*Einzelheit*, die *Empfindung* überhaupt, Wahrnehmung, Anschauung“ ist Kriterium der Wahrheit (Epikureismus) (*GdPh*, 19.253).

3 Vgl. auch die von P. Garnison und W. Jaeschke herausgegebenen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Bd. 8. Hamburg 1996, 99 ff.). Ein Vergleich dieser Ausgabe mit den von E. Moldenhauer und K. M. Michel neu edierten Texten der TWA (*GdPh*, Bd. 18–20) gibt hinsichtlich der Ausführungen zum Skeptizismus keine relevanten inhaltlichen Unterschiede zu erkennen. Da letztere Ausgabe sehr viel ausführlicher ist als die erste, wird sie in dieser Untersuchung hauptsächlich herangezogen.

Als Reaktion auf die Einseitigkeiten des stoischen wie epikureischen Dogmatismus tritt nun der Skeptizismus auf, der jegliches bestimmte Kriterium der Erkenntnis und der Wahrheit *negiert*, also sowohl das stoische Prinzip des Denkens als auch das epikureische Prinzip der sinnlich gegebenen Einzelheit. So definiert Hegel den Skeptizismus als „negatives Verfahren, ja tätige Negation gegen alles Prinzip“; die vom Skeptiker aus seiner negativen Tätigkeit gezogene Konsequenz laute, „daß nicht erkannt werden könne“ (*GdPh* 19.254). Zweierlei sieht Hegel hier im Hintergrund: Zum einen das individuelle Selbstbewusstsein, das sich in der einseitigen Ausrichtung seines Erkenntnisstrebens am Prinzip des Denkens bzw. der sinnlichen Einzelheit manifestiert, was ihm der Skeptizismus dann zerstört. Zum anderen die Suche des erkennenden Subjekts nach innerer „*Unabhängigkeit*“, um die „*Ataraxie, Unerschütterlichkeit, Gleichheit des Geistes in sich*“ zu erreichen – dies gelte für den Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus gleichermaßen (*GdPh*, 19.250 f., 254). Sieht man einmal von der Schwierigkeit ab, diesen Philosophien das Hegelsche Prinzip des Selbstbewusstseins zuzuweisen, so wird man vor dem Hintergrund der zuvor durchgeführten Bestimmung des Begriffs des praktischen Skeptizismus Hegel doch zumindest darin zustimmen können, dass es den Pyrrhoneern (wie auch den Stoikern und Epikureern) wesentlich um das praktische Ziel der Seelenruhe geht. Indem aber die Stoiker insbesondere nicht zur Realität des konkret Sittlichen kommen, da sie in ihrer Philosophie das Sittliche durch den Begriff (der Tugend) nur denkend allgemein bestimmen, und da bei den Epikureern alles „herabgesetzt [ist] zum gemeinen Menschenverstand“ (*GdPh*, 19.297), der allein die *unbegriffene* Empfindung oder „*Tatsachen des Bewußtseins*“ für das Wahre hält (*GdPh*, 19.302 ff.), ist sowohl der Stoizismus als auch der Epikureismus ob ihrer einseitigen, rein theoretischen Ausrichtung, wie Hegel meint, letztlich nicht dazu in der Lage, die angestrebte Seelenruhe in die Praxis umzusetzen. Erst der Skeptizismus vermag diese Einseitigkeiten durch den Zweifel aufzuheben, indem er, wie die Pyrrhoneer es mit Hilfe der Tropen ja auch im Einzelnen durchführen, die Bestimmtheiten des Denkens und Empfindens einander entgegensetzt und dadurch auflöst. Allerdings bleibt er darin zugleich rein negativ, wie Hegel meint, so dass letztlich auch über ihn hinausgegangen werden muss zu einer neuen Theorieform, zum Neuplatonismus, in dem das negativ-endliche Interesse am Kriterium der Wahrheit nicht mehr vorhanden sei (*GdPh*, 19.334 f.).

Die systematischen Entstehungsgründe des Skeptizismus sind für Hegel – auf der geschichtlichen Folie des Auftretens von Stoizismus und Epikureismus – also prinzipieller Natur. Im praktischen Skeptizismus (der Pyrrhoneer) erblickt er dabei nicht eine Depravation des philosophischen Denkens, ganz im Gegenteil hebt der praktische Skeptizismus in Hegels Sicht dogmatische Degenerationsphänomene in der Philosophie auf. Daher kann man sagen, dass Hegels systematische Verortung des praktischen Skeptizismus nicht einem Depravations-, sondern einem Ameliorationsmodell folgt, demgemäß der Skeptizismus gegenüber dem Dogmatismus seine substantielle argumentative Überlegenheit

unter Beweis zu stellen vermag – was nicht heißen soll, dass er selbst unüberwindbar ist. Wie im weiteren Verlauf dieser Untersuchung noch deutlicher werden wird, zeichnet sich Hegels Deutung des (praktischen) Skeptizismus durch diese zunächst positive Einschätzung aus. Für die Präferenz des Skeptizismus gegenüber dem Dogmatismus sind in erster Linie sachliche und weniger geschichts-metaphysische Gründe anzuführen, die mit Hegels Würdigung des praktischen Anliegens der Pyrrhoneer zu tun haben. Die pyrrhonische Skepsis versteht Hegel als Paradigma des praktischen Skeptizismus, dessen „Zweck“ es ist, durch die Aufhebung „alles Bestimmten, alles Affirmativen, sowohl insofern es als Sinnliches wie auch insofern es als Gedanke bestimmt ist, und durch die *Epoche* der Zustimmung, die Unbeweglichkeit und Sicherheit des Gemüts, diese *Ataraxie* seiner selbst“ hervorzubringen. In der Realisation dieses praktischen Ziels beruhigt sich das Erkennen, indem es sich „von aller Wahrheit“ befreit, um „an nichts gebunden zu sein, damit es sein Gleichgewicht nicht verliere; denn gebunden an etwas gerät es in Unruhe.“ (*GdPh*, 19.369). Aus diesem Grunde hält Hegel es auch für verfehlt, den griechischen Terminus σκέψις mit Zweifel zu übersetzen, denn Zweifel sei das „gerade Gegenteil der Ruhe“:

„Zweifel kommt von Zwei her, ist ein Hin- und Herwerfen zwischen zweien und mehreren; man beruhigt sich weder bei dem einen noch bei dem anderen, – und doch soll man sich bei dem einen *oder* bei dem anderen beruhigen. [...] Der Skeptizismus dagegen ist gleichgültig gegen eins sowie gegen das andere; dies ist der Standpunkt der *Ataraxie* des Skeptizismus.“ (*GdPh*, 19.371).

Diese Bemerkungen machen deutlich, dass die pyrrhonische Skepsis für Hegel zur Form des praktischen Skeptizismus zählt, dessen Ziel nicht der Beweis von Nichtwissen, sondern die Aufhebung eines argumentativen Ungleichgewichts im Zustand seelischer Gelassenheit ist. Damit unterscheidet sich der antike pyrrhonische Skeptizismus, wie Hegel völlig zutreffend sieht, grundsätzlich vom modernen Skeptizismus, der keine praktischen Ziele verfolgt. Diesen Unterschied stellen die Neo-Pyrrhonisten unserer Tage in der Regel nicht in Frage. Das Motiv des skeptischen Rückzugs auf die *ataraxia* ist für Hegel offenbar zunächst deshalb attraktiv, weil die Pyrrhoneer in ihrem Denken und Handeln dem Anspruch nach auf jegliche positive Bestimmung von Denken und Sein Verzicht leisten. Das nötige Rüstzeug, mit dem sich der stoische und epikureische Dogmatismus überwinden und dieser Anspruch einlösen lässt, bringen seiner Ansicht nach aber allein die Pyrrhoneer mit. Die Akademiker zählt Hegel zwar in allgemeiner Weise zum Skeptizismus, doch seien sie im Gegensatz zu den Pyrrhoneern nicht Vertreter des „reinen Skeptizismus“, da sie, wie er mit Berufung auf Sextus (*PH* I.220 ff.) völlig zu Recht feststellt, „zu wenig skeptisch“ seien (*SkepA*, 209 f.). Denn die Akademiker vertreten *bestimmte* Auffassungen und äußern *bestimmte* Präferenzen, gegenüber denen sich der Pyrrhoneer als praktischer Skeptiker zurückhält oder die er zumindest mit einem *Scheinen* belegt. Auf der Interpretationsfolie des Gegensatzes von Dogmatismus und Skeptizismus ist Hegel daher berechtigt, die pyrrhonische der akademischen Skepsis vorzuziehen,

auch wenn er ihren Unterschied zuweilen bloß formell oder begrifflich nennt (*GdPh*, 19.336, 367).

Auf der Grundlage der Schilderungen vor allem bei Sextus hat Hegel dennoch ein Auge für den besonderen systematischen Stellenwert der akademischen Skepsis. Während er die Akademiker im *Skeptizismus-Aufsatz* eher am Rande mitberücksichtigt, widmet er ihnen, namentlich Arkesilaos und Karneades, in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (19.336–358) breiteren Raum. Allerdings bleiben Hegels dortige Ausführungen zu den Lehren der akademischen Skepsis rein reproduktiv und erreichen nicht das kritische Reflexionsniveau der Auseinandersetzung mit der pyrrhonischen Skepsis. Die akademischen Skeptiker, in deren Lehren Hegel ursprünglich noch eine „Fortsetzung von Platon“ erblickt, gehen aus von der „subjektive[n] Überzeugung des Selbstbewußtseins“, die ihnen als „Wahrscheinlichkeit“ gilt (*GdPh*, 19.336). Den Ort der Wahrheit verlegen sie nicht wie die Stoiker bzw. Epikureer in das konkrete Denken oder Sein. Ihrer Auffassung gemäß ist das, was *an sich* oder wahr ist, „alles für das Bewußtsein“ (*GdPh*, 19.357). In der Skepsis der Neuakademiker tritt nach Hegels Deutung ein skeptischer Subjektivismus zutage, der zwar noch nicht zur Reife des praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer gelangt, aber bereits die Einseitigkeiten des Dogmatismus erkennt und angreift. Die Stellungnahmen Hegels zu den akademischen Skeptikern Arkesilaos und Karneades sollen hier nur in einem Exkurs dargestellt werden, da er dem praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer größere Bedeutung zuschreibt.

Exkurs: Hegel und die akademische Skepsis: Gemäß Hegel zeichnet sich Arkesilaos, den er zu den Neuakademikern gezählt, obwohl er ihn auch den „Stifter der mittleren Akademie“ nennt, aus durch eine Kritik am stoischen Prinzip der kataleptischen Vorstellung (*GdPh*, 19.338 ff.). Die kataleptische, das heißt die mit Gründen erfassende Vorstellung bringe nach Arkesilaos' Kritik Wahrheit nicht zustande, da Vorstellen und Denken unterschieden werden müssen. Denn *erstens* lasse sich das Wahre als Vorstellung oder Gedanke nicht mit Gründen beweisen, weil Gründe selbst kataleptische Vorstellungen, also durch das Denken aufgefasste Inhalte sind und somit das Kriterium der Wahrheit nicht zu erkennen geben; und *zweitens* seien die Stoiker, wie Hegel die Kritik Arkesilaos' versteht, nie imstande, ihre Zustimmung auf das konkrete Vorstellungsbild, das Besondere zu beziehen, weil sie den „Gegensatz von Denken und Sein, Idealität und Realität, Subjektivem und Objektivem“ nicht zu überwinden vermögen. Da also die kataleptische Vorstellung Wahres nicht zu erfassen vermag, bleibt gemäß Arkesilaos nichts als die Orientierung am „guten Grund“ und damit an der Wahrscheinlichkeit des Wissens. Diesen skeptischen Probabilismus der „Subjektivität der Überzeugung“, das heißt der Ausrichtung von Erkennen und Handeln an dem *bestimmten* Prinzip, demgemäß etwas nur „durch gute Gründe gerechtfertigt“, aber nicht mit Gewissheit erwiesen wird, beurteilt Hegel wie Sextus als Rückfall in den Dogmatismus. Zwar sei Arkesilaos den Stoikern aufgrund der Erkenntnis, dass das An sich nur für das Bewusstsein ist, philosophisch

überlegen, doch komme er letztlich nicht über sie hinaus, weil er selbst im Subjektivismus des bloß Wahrscheinlichen verharre: „Arkesilaos sagt dasselbe, was die Stoiker [sagen, D. H.], nur daß, was die Stoiker als wahr ausdrücken, Arkesilaos gut begründet nennt.“⁴

Auch die Lehren des Neuakademikers Carneades versteht Hegel im wesentlichen als berechtigten Angriff auf den stoischen und epikureischen Dogmatismus (*GdPh*, 19.348 ff.). Anders als Arkesilaos, der den „guten Grund“ zum *Prinzip* gemacht habe, geht Carneades davon aus, „daß es absolut kein Kriterium der Wahrheit gebe, [...] weder Empfindung, noch Vorstellung, noch Denken“ – und dies sei sein *Prinzip*. Carneades begründe diese negative Auffassung damit, dass *erstens* das Objektive, Wirkliche durch das Bewusstsein verändert und somit nie unmittelbar erkannt wird, denn mit jeder Empfindung gehe, anders als Epikur es lehre, Veränderung an der Empfindung einher. Also könne die Empfindung nicht Kriterium sein, weil sie keine einfache, objektive Bestimmtheit sei. So setze Carneades *zweitens* zwischen dem Objektiven und dem Bewusstsein das „Dritte“, die Vorstellung, die zwischen dem vorgestellten Wirklichen und dem Vorstellenden vermittelt und der damit eine sowohl subjektive als auch objektive Seite eigne: „Vorstellen ist dies Unterscheiden in ihm selbst: sich zeigen und Anderes zeigen.“ Allerdings kritisiert Hegel, Carneades habe nicht den Unterschied zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen begrifflich entwickelt, sondern er sei „ins Empirische“ abgeschweift, indem er erklärt habe, dass Vorstellungen doch auch falsch und daher ebenfalls nicht Kriterium der Wahrheit sein können. Es könne aber auch *drittens* das Denken nicht Kriterium sein, da es in seiner Tätigkeit von der Vorstellung und diese wiederum von der Empfindung abhängt. Hegel gesteht Carneades jedoch zu, in seiner Kritik an den Epikureern und Stoikern nicht rein negativ zu bleiben, sondern auch „*Affirmatives* über das Kriterium“ mitgeteilt zu haben. Prinzip des Carneades sei letztlich die subjektiv überzeugende Vorstellung. Dabei hat eine Überzeugung „drei *Grade*“: (a) als überzeugende, sich empirisch beglaubigende Vorstellung, die empirisch allgemein ist; (b) als Zusammenstimmung einer Vorstellung mit anderen Vorstellungen im Meinungssystem eines Menschen; (c) als überzeugende Vorstellung aufgrund der Überzeugungskraft derjenigen Vorstellungen, durch die sie gestützt wird. In Anspielung auf die Debatte seiner eigenen Gegenwart um die Möglichkeit unmittelbaren Wissens urteilt Hegel schließlich, dass die sinnlich-unmittelbare Gewissheit bei Carneades „mit Recht den niedrigsten Rang“ einnehme. Doch letztlich verbleibe auch er im Subjektivismus des privaten Überzeugtseins, da er wie die Neue Akademie insgesamt die Auffassung vertrete, „daß alles auf gleiche Weise nur auf das Bewusstsein bezogen ist und nur als erscheinend überhaupt gilt.“ Mit dieser Präferenz der subjektiven Erscheinung sei die akademische Skepsis bereits in den (pyrrhonischen) Skep-

4 Diese Äußerung scheint mir gegen Cambianos/Repicis (1998, 123 ff.) überschwängliche Bewertung zu sprechen, Hegel lasse das moderne Zeitalter mit Arkesilaos beginnen.

tizismus übergegangen, der nur ein Scheinen und subjektives Fürwahrhalten behauptete.⁵

Hegel lässt sich in seiner Beurteilung des systematischen Stellenwerts der akademischen Skepsis von den Schilderungen bei Sextus, der sie eher kritisch einschätzt, leiten. Eine eigenständige skeptische Position, die sich vom praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer signifikant abhebt, gesteht er ihr nicht wirklich zu. Nimmt man Sextus' vergleichsweise detaillierte Darlegungen der akademischen Lehren insgesamt in den Blick, so wird man sagen müssen, dass Hegel ihre philosophische Bedeutung in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* und auch sonst kaum angemessen würdigt. Denn in allgemein erkenntnistheoretischer Hinsicht kommt den Lehren der Akademiker eigenständige systematische Bedeutung zu, da sie auf fallibilistischer Grundlage eine innovative Theorie epistemischer Rechtfertigung entworfen haben, die bekanntlich vor allem Hume in der ersten *Enquiry* zu entsprechend positiven Äußerungen veranlasste und noch heute diskutiert wird.⁶ Im spezifischen Hinblick auf das Skeptizismus-Thema ist Hegels Zurückhaltung gegenüber der akademischen Skepsis andererseits aber durchaus nachvollziehbar. Schließlich vertreten Arkesilaos und Karneades eine philosophische Position, die man in einem gegenüber dem Pyrrhonismus nur schwachen Sinne *skeptisch* nennen kann. Wie zu sehen war, bezeichnet sie Sextus, und in dessen Gefolge Hegel, sogar als eine letzten Endes dogmatische Position, die dem Begriff des praktischen Skeptizismus nicht gerecht wird. Zwar argumentieren die Akademiker vor allem mit der skeptisch-universalistischen These der Unerkennbarkeit aller Dinge für eine dezidiert skeptische Auffassung, was Sextus selbst zugesteht (*PH* I.226), doch kann man ihre Auffassungen aus der Perspektive der Pyrrhoneer ob dieses universalistischen Anspruchs im eigentlichen Sinne nicht skeptisch nennen. Dies sieht Hegel mit dem Hinweis auf den subjektivistischen Reduktionismus der Akademiker letztlich nicht anders und insofern wird man nachvollziehen können, dass in seinen Augen der konsequentere und systematisch höherwertige der praktische Skeptizismus der Pyrrhoneer ist.⁷

Nicht die akademische, sondern die pyrrhonische Skepsis repräsentiert nach Hegel den wahrhaften Skeptizismus, der „an die Stelle des Seins im Wissen den Ausdruck des *Scheinens*“ setzt. Den epikureischen und stoischen Dogmatismus hat er historisch überwunden, die Übergangsphase der akademischen Skepsis

5 Zu Hegels Beurteilung des Karneades vgl. auch Cambiano/Repici (1998, 128 ff.).

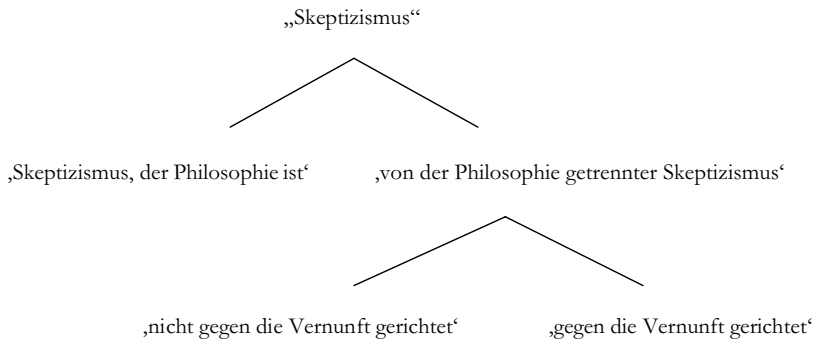
6 Vgl. zur aktuellen Relevanz im Einzelnen Grundmann (2003, 84 ff.), der auch die Kontroverse zwischen Stoa und akademischer Skepsis in Grundzügen darstellt.

7 Allerdings bleibt Hegel in seiner Beurteilung der akademischen Skeptiker schwankend. So sind sie seiner Ansicht nach einerseits von den Pyrrhoneern kaum zu unterscheiden, nähern sich andererseits aber dogmatischen Auffassungen an. Dann wieder ist die akademische bereits in die pyrrhonische Skepsis „hinübergegangen“ (vgl. *GdPh*, 19.336, 347, 358, 367 ff.). Diese uneinheitliche Einschätzung dürfte mit Hegels intensiverem Interesse am pyrrhonischen Skeptizismus, dessen Verhältnis zur akademischen Skepsis er für „seine interessanteste Seite“ (*SkepA*, 209) hält, sowie vielleicht auch mit der diesbezüglich erheblich besseren Quellenlage in den Werken Sextus' zu erklären sein.

hinter sich gelassen, um der „Subjektivität alles Wissens“ den Weg zu bereiten. Dabei „erscheint“ er zunächst selbst als etwas „ganz Imponierendes“, indem er es darauf anlegt, „alles Bestimmte aufzulösen, es in seiner Nichtigkeit zu zeigen“; insofern scheint er „*an sich unbezwinglich*“ zu sein (*GdPh*, 19.358 f.). Es wird an dieser Stelle bereits deutlich, dass der Skeptizismus in Hegels Augen kein intuitives Problem sein kann, dies schon allein deswegen nicht, weil er ihn unter anderem für eine bloß historische Erscheinung und damit für eine nur vorläufige philosophische Position hält. Wäre der Skeptizismus ein intuitives Problem menschlicher Rationalität, das sich an der Undurchschaubarkeit skeptischer Szenarien dokumentiert, so bestünde wenig Aussicht, ihm argumentativ begegnen zu können. Darauf wurde bereits mehrfach hingewiesen und dies wird offenbar auch von Hegel so gesehen.

Einen solchen Skeptizismus allerdings, der sich auf die bloß subjektive Negation allen Wissens beschränkt, hält Hegel tatsächlich für nicht widerlegbar. Doch sei dies lediglich die „subjektive Unbezwinglichkeit“ eines Skeptizismus, der von der wahren Philosophie keine Kenntnis besitze und gegen den man daher auch nicht argumentieren könne. Dieser Skeptizismus gilt Hegel als ‚krankhafter‘ Skeptizismus, dessen Anhänger man von seinem Irrtum nicht überzeugen könne, „sowenig als einer, der an allen Gliedern paralytisch ist, zum Stehen zu bringen ist.“ Von diesem ‚paralytischen‘ Skeptizismus zu unterscheiden sei der gegen das Endliche gerichtete „*denkende* Skeptizismus“, wie er in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*GdPh*, 19.359) genannt wird. Es ist dieser Skeptizismus, der dem endlichen Verstandesdenken seine Schranken aufweist und die philosophische Vernunftkenntnis vorbereitet, um den es Hegel in seiner Kritik des praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer wesentlich geht. Denn er stehe für ein höheres philosophisches Problembewusstsein als der ‚paralytische‘ Skeptizismus, der lediglich auf die immanente Destruktion von Erkenntnisansprüchen gerichtet sei.

Wenn Hegel hier in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* in allgemeiner Weise zwischen einem negativ-destruktiven und einem denkenden Skeptizismus unterscheidet, so steht ihm eine Differenzierung von Formen des Skeptizismus vor Augen, die er auch seiner Auseinandersetzung mit dem praktischen Skeptizismus im *Skeptizismus-Aufsatz* (213 f.) zugrundelegt. Den Begriff des Skeptizismus teilt er dort in zwei Hauptformen ein: in den Skeptizismus, der „Eins ist mit der Philosophie“ und „von ihr losgetrennt[]“ ist; letzterer könne ein „gedoppelter“ sein, „entweder daß er nicht gegen die Vernunft, oder daß er gegen sie gerichtet ist“. In schematischer Darstellung sieht diese Einteilung wie folgt aus:



Dieses Einteilungsschema bildet die Folie der Hegelschen Auseinandersetzung mit dem praktischen Skeptizismus.⁸ Hegels generelle Strategie ist es, die in diesem Schema angeordneten Formen des Skeptizismus zunächst auf den praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer abzubilden, ihnen spezifische Funktionen zuzuweisen und sie dadurch einer rationalen Kontrolle zu unterwerfen. Dabei weist Hegel auch dem „neuesten“ Skeptizismus Schulzes in dessen Werk *Kritik der theoretischen Philosophie* eine spezifische systematische Stelle zu. Einteilungsprinzip des Oberbegriffs „Skeptizismus“ in diesem Schema ist die Philosophie selbst, das heißt seine Bestimmung als philosophische oder nicht-philosophische Lehre.⁹ Den ‚Skeptizismus, der Philosophie ist‘, nenne ich entsprechend *philosophischen Skeptizismus*. Auf seiten des ‚von der Philosophie getrennten Skeptizismus‘ stellt die Gruppe der zehn und der fünf Tropen das Einteilungsprinzip dar. Die Gruppe der zehn Tropen ordnet Hegel dem nicht gegen die Vernunft gerichteten Skeptizismus zu; diesen Skeptizismus nenne ich *phänomenalistischen Skeptizismus*, da er sich aus Hegels Sicht nur gegen das sinnliche Fürwahrhalten oder empirische Meinungen richtet. Die Gruppe der fünf Tropen ordnet Hegel dem gegen die Vernunft gerichteten Skeptizismus zu; diesen Skeptizismus kann

8 Eine überraschende Ähnlichkeit besteht zwischen dieser Einteilung Hegels und Humes Unterscheidung verschiedener Skeptizismus-Varianten in der ersten *Enquiry* (sec. XII). Hume zufolge bietet der *universelle* cartesische Zweifel zwar Schutz gegen Irrtümer, doch sei er praktisch nicht durchführbar. Nur der *moderate* Skeptizismus sei vernünftig („reasonable“) und stelle als solcher „a necessary preparative to the study of philosophy“ dar. Von diesem sei zu unterscheiden der gegen unsere Erkenntnisfähigkeit sowie die metaphysische Spekulation („speculation“) gerichtete Skeptizismus. Ähnlich wie Hegel (siehe unten) gesteht Hume dem gemäßigten Skeptizismus („*mitigated* scepticism“) also durchaus seine Berechtigung zu, insbesondere in seiner methodisch-propädeutischen Funktion. Vgl. Hume: *Enquiry* (149 ff. und 161 ff.). Siehe zu Hegels Einteilung des Skeptizismus auch die allgemeinen Bemerkungen bei Engstler (1996, 99–103) und Buchner (1990, 233–240).

9 Auch Fogelin (1994, 3) unterscheidet, wenn auch anders motiviert, zwischen einem *philosophischen* Skeptizismus, der aus der Philosophie selbst hervorgeht und bestimmtes Wissen attackiert, und einem Skeptizismus, der gegen die Philosophie selbst gerichtet ist.

man *theoretischen Skeptizismus* nennen, da er nach Hegel über das sinnliche Fürwahrhalten hinaus das Erkennen überhaupt angreift.¹⁰

Die besondere philosophische Bedeutung dieser Einteilung des Begriffs des Skeptizismus in verschiedene Sonderformen besteht in Hegels Versuch, zu zeigen, dass sich die Philosophie dem Skeptizismus nicht wehrlos ergeben muss, sondern dass sie über eigene argumentative Mittel verfügt, sich dem Zweifel an der Möglichkeit reinen und empirischen Wissens zur Wehr zu setzen. Hinter dieser Differenzierung verschiedener Formen des Skeptizismus stehen spezifische antiskeptische Ziele. Insbesondere die von Schulze in der *Kritik der theoretischen Philosophie* geäußerte Skepsis gegenüber nichtempirischem Wissen und seinen damit verbundenen Vorwurf, Metaphysik sei eine dogmatische Wissenschaft, hält Hegel selbst für einen Dogmatismus, nämlich für einen Dogmatismus der „Tatsachen des Bewußtseins“ (*SkepA*, 214 f.), zu denen man Schulze gemäß allein epistemischen Zugang hat. Hegel diagnostiziert dabei eine Entwicklung des von der Philosophie getrennten Skeptizismus zurück zum Dogmatismus, die bereits in der Antike zu beobachten sei und sich noch bei Schulze niederschläge. Gerade die Auseinandersetzung mit Schulze im Kontext des praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer offenbart Hegels großen Scharfsinn für erkenntnistheoretische Grundprobleme. Hierbei handelt es sich vor allem um solche Probleme, die die Möglichkeit und den Gehalt empirischen Wissens sowie die Rechtfertigungsfähigkeit reiner *und* empirischer Erkenntnis betreffen.

Im Folgenden soll Hegels Kritik des praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer auf der Folie der obigen Einteilung analysiert werden. Zu erörtern ist, wie Hegel die Formen des *phänomenalistischen*, des *theoretischen* sowie des *philosophischen* Skeptizismus jeweils inhaltlich spezifiziert und ob er dem praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer insgesamt gerecht wird. Es werden vorrangig die Argumente und die hinter ihnen stehenden Motive diskutiert, die Hegels Strategie kennzeichnen, durch die Spezifikation bestimmter Skeptizismus-Formen eine Limitation der Reichweite skeptischer Argumente zu erreichen, um den Skeptizismus damit zugleich einer rationalen Kontrolle zu unterwerfen. Meine These ist, dass diese Strategie nur partiell erfolgreich ist. Während Hegel sowohl dem phänomenalistischen als auch dem theoretischen Skeptizismus zum Teil subtile Argumente entgegenhalten kann, setzen die Argumente des philosophischen Skeptizismus eine Reihe nicht bewiesener Prämissen voraus. Abschließend soll Hegels Kritik des praktischen Skeptizismus insgesamt bewertet sowie die systematische Bedeutung dieser Kritik für das Skeptizismus-Problem herausgestellt werden.

10 Die Begriffe des theoretischen und philosophischen Skeptizismus werden von mir anders verwendet als etwa von Williams (1999, 35), für den der philosophische zugleich theoretischer Skeptizismus ist, der von der Unmöglichkeit von Wissen ausgeht bzw. diese These für nicht widerlegbar hält.

§ 15 Zwei antiskeptische Strategien

Wie auf alle philosophischen Probleme kann man auch auf den Skeptizismus grundsätzlich in zweierlei Weise reagieren: entweder man nimmt ihn ernst oder man hält ihn für eine völlig sinnlose, ja abwegige philosophische Auffassung, die – aus welchen Gründen auch immer – weiter keine Beachtung verdient. Die zweite Option beendet die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus bereits, bevor sie überhaupt beginnen kann. Gesteht man dem Skeptizismus hingegen ein ernstzunehmendes philosophisches Anliegen zu, so kann man sich ihm entweder anschließen, weil man seine Argumente für überzeugend hält, oder aber man lehnt ihn ab, weil man sie als falsch erachtet. Hält man den Skeptizismus für falsch, so legen sich zwei Hauptstrategien nahe, ihm argumentativ zu begegnen: (i) die Strategie der immanenten Widerlegung sowie (ii) die Strategie der Immunisierung.

Die Profilierung der Hegelschen Kritik des praktischen Skeptizismus soll im Folgenden anhand der Differenzierung dieser beiden Hauptstrategien vorbereitet werden. Bereits in diesem Abschnitt wird sich dabei zeigen, dass Hegels antiskeptische Strategie eine Variante der Immunisierungsstrategie ist. Ihrem Charakter nach kommt sie der Grundidee nahe, die Williams als theoretische Diagnose des Skeptizismus bezeichnet hat. Williams unterscheidet grundsätzlich zwischen einer konstruktiven und einer diagnostischen Reaktion auf den Skeptizismus. Während die konstruktive antiskeptische Strategie den Skeptiker mittels eines positiven epistemologischen Gegenentwurfs über die Möglichkeit von Wissen zur Strecke zu bringen versucht, verdächtigt die diagnostische Strategie den Skeptiker, nicht haltbare Ansichten über die Möglichkeit des skeptischen Zweifels zu vertreten.¹¹ Anhand der weiteren Binnendifferenzierung von Williams' diagnostischer Strategie wird Hegels Reaktion auf den Skeptizismus im Folgenden als integrativer Antiskeptizismus ausgezeichnet. Obwohl man Hegels integrativen Antiskeptizismus als grundsätzlich diagnostische Strategie bezeichnen kann, besteht dennoch, wie sich ergeben wird, ein entscheidender Unterschied zu Williams theoretischer Diagnose des Skeptizismus.

(i) *Die Strategie der immanenten Widerlegung*: Das Ziel der immanenten Widerlegung besteht in dem Nachweis, dass skeptische Argumente inkonsistent sind, weil sie zu nicht auflösbaren Widersprüchen führen. Descartes' *Meditationen* stellen einen der prominentesten Versuche dar, eine solche Widerlegung durchzuführen. Mit Hilfe des *cogito*-Arguments beansprucht Descartes zu zeigen, dass globale skeptische Szenarien lediglich prima facie plausibel sind, letztlich aber scheitern, weil der Skeptiker nicht um die Anerkennung der eigenen mentalen Zustände umhinkommt. Damit meint Descartes den Skeptiker nicht aus den Voraussetzungen einer separaten Theorie, sondern immanent aus dessen eigenen Argumenten heraus zu widerlegen. Der Erfolg der Cartesi-

¹¹ Vgl. Williams (1996, xv ff.).

schen Vorgehensweise ist jedoch strittig, unter anderem weil das *cogito*-Argument selbst von impliziten Voraussetzungen ausgeht wie den Regeln logischen Schlussfolgerns, deren Gültigkeit gegen den Skeptiker erst zu beweisen wäre. Und selbst wenn das *cogito*-Argument erfolgreich sein sollte, bleibt vor allem fraglich, wie ein zweifelsresistenter epistemischer Zugang zur Welt gesichert werden kann.

Auf die Sicherung dieses Zugangs zielen insbesondere transzendente Argumente ab, die wohl am meisten diskutierte Variante der immanenten Widerlegung. Transzendente Argumente versuchen in der Regel im Ausgang von der Anerkennung des vom Skeptiker nicht bestreitbaren Faktums der Erfahrung oder empirischer Meinungen transzendente Bedingungen nachzuweisen, Bedingungen also, die selbst nicht empirisch sind, aber gleichwohl objektive Informationen über die Welt enthalten. Das heißt erkennt der Skeptiker an, Erfahrungen zu machen bzw. Meinungen über die Außenwelt zu haben, und dies muss er anerkennen, sofern er zweifelt, so ist er auch zur Anerkennung apriorischen Wissens über die Welt gezwungen. Damit wäre gezeigt, dass der epistemische Zugang zur Welt nicht nur möglich ist, sondern dass wir objektives Wissen von der Welt haben. Demnach sind skeptische Argumente also deshalb immanent inkonsistent bzw. widersprüchlich, weil ihre Möglichkeit einen objektiven epistemischen Weltbezug unserer Begriffe bereits voraussetzt, der durch sie doch eigentlich skeptisch in Frage gestellt werden soll. Allerdings wird in der Debatte um transzendente Argumente grundsätzlich bezweifelt, ob aus transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung oder Erkenntnis überhaupt etwas bezüglich der objektiven Beschaffenheit der Welt folgt.¹²

Dass Hegel die antiskeptische Strategie transzendentaler Argumente für fragwürdig hält, liegt auf der Hand. Wie nicht zuletzt aus seiner Kant-Kritik hervorgeht, steht Hegel transzendentalen Beweisverfahren prinzipiell skeptisch gegenüber, insbesondere weil solche Beweise aus seiner Sicht völlig einseitig auf einer Epistemologie des (endlichen) Selbstbewusstseins fußen. Damit hängt seine Kritik zusammen, derzufolge die Kantische Erkenntnistheorie im Kern empiristisch und letztlich subjektivistisch sei. Wie sich gleich zeigen wird, ist Hegel grundsätzlich der Auffassung, dass der Skeptiker ein originäres philosophisches Anliegen hat, das nicht auf dem Wege einer immanenten Widerlegung aus der Welt zu schaffen ist.¹³

12 Siehe vor allem die Kritik von Stroud (1968). Es kommt an dieser Stelle nicht darauf an, das gesamte Spektrum der argumentativen Mittel zu beleuchten, mit denen sich eine immanente Widerlegung prinzipiell herbeiführen ließe. Zu transzendentalen als antiskeptischen Argumenten vgl. Stern (2000), ebenso Grundmann (2004).

13 Dass Hegel u. a. auch mit dem allgemeinen Argumentationstopos des Voraussetzens und Bedingens operiert, ist nicht zu bestreiten. Dass es sich dabei im engeren Sinne um transzendente Argumente handelt, ist m. E. aufgrund seiner Einwände gegen die Kantische Transzendentalphilosophie aber fraglich. Vgl. Engelhard (2007, 153 ff.). Stern (1996, 216 ff.) zufolge verwendet Hegel gegen den Skeptizismus grundsätzlich transzendente Argumente, wie vor allem am Anfang der *Wissenschaft der Logik* und dem Beweis der Kategorie des Daseins, die nicht ohne qualitative Bestimmungen gedacht werden könne, deutlich werde. Siehe ebenso Taylor (1972), für den das Bewusstseins-Kapitel

(ii) *Die Strategie der Immunisierung*: Wie die Strategie der immanenten Widerlegung erkennt die Strategie der Immunisierung den Skeptizismus als ein ernstzunehmendes philosophisches Problem an, das eine entsprechende philosophische Reaktion erforderlich macht. Der Skeptizismus wird also nicht als eine philosophische Verirrung angesehen. Anders als die Strategie der immanenten Widerlegung entwickelt die Immunisierungsstrategie jedoch keine Argumente, durch die positiv bewiesen werden soll, was der Skeptiker in Zweifel zieht. Die Strategie der Immunisierung geht vielmehr davon aus, dass der Skeptizismus nur aufgrund bestimmter verfehlter Annahmen über Wissen bzw. epistemische Rechtfertigung eine Bedrohung darstellt und dass die Möglichkeit der Immunisierung gegenüber dem skeptischen Zweifel besteht, sobald man diese Annahmen fallen lässt. Es lassen sich zwei Varianten der Immunisierungsstrategie unterscheiden, (a) der eliminative Antiskeptizismus sowie (b) der integrative Antiskeptizismus.

(a) *Eliminativer Antiskeptizismus*: Immunisierung durch den eliminativen Antiskeptizismus bedeutet, den Skeptizismus als ein gegenüber einer philosophischen Position externes Problem zu behandeln, so dass sich diese Position gegen skeptische Angriffe als resistent erweist. Eine Position lässt sich gegen die Bedrohung durch den Skeptizismus immunisieren, indem eine Diagnose skeptischer Argumente vorgenommen wird, die zur Erkenntnis führt, dass die Funktionsweise dieser Argumente von verfehlten Annahmen abhängt. Die Aufgabe dieser Annahmen hat die Elimination des Skeptizismus zur Folge.

Die Immunisierungsstrategie durch den eliminativen Antiskeptizismus kann man sich anhand von Williams' Erläuterungen zur diagnostischen Reaktion auf den Skeptizismus klar machen. Der Diagnostiker des Skeptizismus untersucht in erster Linie, was den Skeptiker überhaupt zum Zweifel an Wissen veranlasst. Dabei sind nach Williams zwei Formen der diagnostischen Strategie zu unterscheiden, erstens die therapeutische Diagnose, zweitens die theoretische Diagnose. Gemäß der therapeutischen Diagnose lässt sich das Problem des Skeptizismus nicht lösen, sondern nur auflösen, da es im eigentlichen Sinne gar kein philosophisches Problem darstelle.¹⁴ Demgegenüber argumentiert die theoretische Diagnose, dass der Skeptizismus seine argumentative Kraft nicht aus der Tatsache bezieht, dass er ein intuitives philosophisches Problem ist, sondern aus einem bestimmten theoretischen Vorverständnis von Wissen und epistemischer Rechtfertigung. Dieses theoretische Vorverständnis müsse sich der Gegner des

der *Phänomenologie des Geistes* die Struktur eines transzendentalen Arguments aufweist. Vgl. Forsters (1998, 162 ff.) überzeugende Kritik an Taylors transzendentaler Lesart der *Phänomenologie*.

14 M. E. handelt es sich bei der therapeutischen Diagnose nicht um eine argumentative Strategie, da lediglich geleugnet wird, dass dem Skeptizismus überhaupt philosophische Bedeutung zukommt. Sofern man von antiskeptischen Strategien antiskeptische Argumente erwartet, würde ich die therapeutische Diagnose anders als Williams nicht als originäre antiskeptische Reaktion werten. Ich stimme Williams (1996, xvif.) aber darin zu, dass wir entgegen der Behauptung des Vertreters der therapeutischen Diagnose das Anliegen des Skeptikers durchaus rational nachvollziehen und verstehen können.

Skeptizismus nicht aufzwingen lassen. Die theoretische Diagnose macht dem Skeptizismus nicht zum Vorwurf, eine inkonsistente philosophische Position zu vertreten, sondern von nur scheinbar plausiblen epistemologischen Annahmen auszugehen. Diese Annahmen bestehen in dem, was Williams „foundational conception of knowledge“ nennt.¹⁵

Demnach wird der Zweifel des Skeptikers motiviert durch die Vorstellung, Wissen bzw. epistemische Rechtfertigung sei erkenntnistheoretisch organisiert gemäß dem Modell eines hierarchisch strukturierten Gebäudes epistemischer Beziehungen, an dessen Fundament basale Überzeugungen bzw. Gründe anzutreffen seien. Um seinen Zweifel unüberwindbar erscheinen zu lassen, brauche der Skeptiker wie in Agrippas Trilemma lediglich gegen die Möglichkeit zu argumentieren, der foundationalistischen Idee epistemischer Rechtfertigung theoretisch gerecht werden zu können. Die Unüberwindbarkeit seines Zweifels belegt der Skeptiker damit, dass die foundationalistische Konzeption epistemischer Rechtfertigung, die Williams auch als „epistemological realism“ bezeichnet, so auftritt, als mache die philosophische Reflexion über Wissen skeptische Konsequenzen in dem Sinne unausweichlich, dass der Zweifel eine intrinsische Begleiterscheinung der philosophischen Analyse von Wissen ist. Darin besteht Williams zufolge die grundsätzliche Fehlannahme des Skeptikers. Zwar möge es zutreffen, dass das foundationalistische Verständnis epistemischer Rechtfertigung skeptische Schlussfolgerungen nach sich zieht. Tatsächlich sei der erkenntnistheoretische Realismus aber keine Begleiterscheinung, sondern eine Voraussetzung des skeptischen Zweifels, die darüber hinaus, und das ist entscheidend, falsch ist. Das heißt durch die Aufgabe des erkenntnistheoretischen Realismus als Bedingung der Möglichkeit des Skeptizismus wird der Skeptizismus selbst eliminiert. Diese Strategie erfordert dann allerdings eine alternative Theorie, durch die sich die Möglichkeit von Wissen auf andere Weise als durch den erkenntnistheoretischen Realismus erklären lässt und die keine skeptischen Konsequenzen hat. Gemäß Williams ist dies der Kontextualismus, der gegenüber dem skeptischen Zweifel immun sei, im wesentlichen weil er nicht am foundationalistischen Modell epistemischer Rechtfertigung orientiert ist.¹⁶

Die Strategie des eliminativen Antiskeptizismus scheint das Problem des Skeptizismus an seiner Wurzel auszurotten. Die Stärke dieser Vorgehensweise besteht offensichtlich zum einen in der Identifikation unhaltbarer Voraussetzungen des skeptischen Zweifels, deren Aufgabe zur Elimination des Skeptizismus selbst führt, sowie zum anderen in der Immunisierung derjenigen Position, die diese Voraussetzungen nicht teilt. Letzteres ist allerdings zugleich auch die Schwäche des eliminativen Antiskeptizismus. Denn was stellt sicher, dass es nicht andere Quellen des Skeptizismus gibt als den, wie Williams meint, erkenntnistheo-

15 Vgl. Williams (1996, xviii).

16 Williams muss natürlich davon ausgehen, dass der erkenntnistheoretische Realismus eine notwendige und hinreichende Bedingung der Motivation des Skeptizismus ist. Vgl. Williams (1996, 89 ff.).

retischen Realismus, und wodurch wird eine philosophische Alternative selbst gerechtfertigt? Schließlich ist der von Williams favorisierte Kontextualismus nur eine von vielen möglichen Theoriealternativen epistemischer Rechtfertigung.¹⁷ Größere Vorzüge als der eliminative scheint der integrative Antiskeptizismus zu besitzen.

(b) Integrativer Antiskeptizismus: Im integrativen Antiskeptizismus besteht die Immunisierung darin, den skeptischen Zweifel als ein internes Problem der theoretischen Reflexion auf Wissen zu deuten. Der Skeptizismus wird dabei grundsätzlich als integraler Bestandteil menschlicher Rationalität verstanden, ohne dass sich daraus generelle skeptische Konsequenzen ergeben. Durch die Integration des Skeptizismus in die eigene philosophische Position sollen epistemische Ansprüche vielmehr gegen skeptische Angriffe immunisiert werden. Der integrative Antiskeptizismus erzielt seine Immunisierung also nicht durch die Elimination des Skeptizismus, sondern durch die Akzeptanz des Skeptizismus als ein systematisch unausweichliches, aber kontrollierbares philosophisches Problem. Wie ist dies im Einzelnen zu verstehen?

Der integrative Antiskeptizismus fasst den skeptischen Zweifel als die natürliche Reaktion auf eine Situation auf, in der epistemische Ansprüche erhoben, aber nicht befriedigt werden können. Diese Situation, und damit auch der skeptische Zweifel, ist zunächst unausweichlich und daher anzuerkennen, kann aber durch eine überlegene epistemische Alternative überwunden werden. Die epistemische Alternative selbst ist dabei der ursprünglichen epistemischen Situation gegenüber nicht kontingent, sondern steht mit ihr in einem konstruktiven systematischen Zusammenhang. Der skeptische Zweifel wird hier als ein methodisches Instrument aufgefasst, an dem die Überlegenheit sowie die Immunität alternativer epistemischer Ansprüche bereits hervortritt. Wenn sich der skeptische Zweifel in Bezug auf bestimmte Meinungen, zum Beispiel Außenweltmeinungen, auch als erfolgreich erweist, so werden daran bestimmte epistemische Defizite deutlich, die als solche zwar nicht beseitigt werden können, die aber theoretischen Limitationen unterliegen und insofern keine umfassenden skeptischen Konsequenzen implizieren. Insofern kommt dem Skeptizismus die positive Funktion zu, epistemische Defizite systematisch zu verdeutlichen, die nicht zum Ende philosophischer Erkenntnis überhaupt, sondern auf philosophische Alternativen führen. Diese Alternativen sind dann in ihrem Bestand vor skeptischen Angriffen geschützt, weil der Skeptizismus selbst integrativer Bestandteil ihres Verständnisses ist.

In seiner Kritik des praktischen Skeptizismus verfolgt Hegel diese Immunisierungsstrategie des integrativen Antiskeptizismus, und zwar indem er den skeptischen Zweifel systematisch in seine eigene Konzeption zu integrieren und

17 Es kommt für die Zwecke dieser Untersuchung nicht auf die Details des Williamsschen Kontextualismus und seiner Begründung an. Zur Kritik vgl. Greco (2000, 44 ff.), der den epistemologischen Realismus nicht für die Wurzel des Skeptizismus hält und Williams' Kontextualismus durch den Reliabilismus ersetzen will.

somit zu kontrollieren versucht. Die Gründe für die Hegelsche Präferenz dieser integrativen Strategie dürften in erster Linie mit den von ihm erhobenen metaphysischen Erkenntnisansprüchen, allen voran dem idealistischen Anspruch der vollständigen vernünftigen Erkenntnis des Absoluten, zusammenhängen. Hegel legt dabei ein dualistisches Erkenntnismodell zugrunde, das von dem kognitiven Unterschied ausgeht zwischen den epistemisch defizitären Kapazitäten des Verstandes, der nur Endliches zu erkennen vermag, und einer diesem überlegenen spekulativen Vernunft, die den Möglichkeitsgrund der Verstandeserkenntnis enthält und die eigentliche metaphysische Erkenntnis des Absoluten vollzieht. Endliche Verstandes- und unendliche Vernunftkenntnis sind Hegels Auffassung gemäß zwar getrennt und vom Standpunkt der Endlichkeit aus hinsichtlich ihrer Geltungsbereiche nicht miteinander vereinbar, doch weisen Struktur und Inhalt des Verstandesdenkens schon auf die Möglichkeit absoluter Erkenntnis voraus. Denn die Beschränkung des endlichen Erkennens sei innerhalb der epistemischen Ansprüche des Verstandes selbst mittels skeptischen Entgegensetzungen und Widersprüchen aufzuweisen, um im Ausgang von der Einsicht in seine limitierten epistemischen Kapazitäten wahre metaphysische Vernunftkenntnis zu erlangen. Im Hinblick auf die Ermöglichung spekulativer Erkenntnis hat die Limitation endlichen Erkennens in Hegels (Jenaer) Konzeption neben einer systematischen also eine propädeutische, einleitende Funktion. Übernommen wird sie – und dies ist nun entscheidend für die Strategie des integrativen Antiskeptizismus – vom Skeptizismus. Gegen die naheliegende Bedrohung des Anspruchs auf metaphysisches Wissen durch skeptische Angriffe versucht Hegel zu zeigen, dass der Skeptizismus selbst durch den von ihm angestregten Zweifel an den Gewissheitsansprüchen endlichen Erkennens die spekulative Vernunftkenntnis befördert.

Ähnlich wie Williams führt Hegel also eine Diagnose des Skeptizismus durch, die bestimmte Formationsbedingungen des skeptischen Zweifels identifiziert. Diese sind nach Hegel die methodischen Instrumente, mit denen der endliche, menschliche Verstand epistemische Ansprüche zu rechtfertigen versucht, an deren Limitation er aber scheitert. Während nach Williams die Formationsbedingungen des skeptischen Zweifels aufgegeben werden müssen, um dadurch den Skeptizismus zu eliminieren, integriert Hegel den skeptischen Zweifel in seine eigene philosophische Konzeption, da der Skeptizismus trotz seiner destruktiven Kraft die konstruktive Funktion hat, menschliche Rationalität über die limitierten Kapazitäten des Verstandes hinauszuführen und so zur Rechtfertigung von (metaphysischem) Wissen beizutragen. Durch die Integration des Skeptizismus in die eigene Konzeption werden auf diese Weise epistemische Ansprüche, die nicht den Formationsbedingungen des Verstandes unterstehen, gegen skeptische Angriffe immunisiert. Im Folgenden werden drei Formen des Skeptizismus herausgearbeitet, die in Hegels Auseinandersetzung mit dem praktischen Skeptizismus unterschieden werden müssen. Es handelt sich um den phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen, den theoretischen Skep-

tizismus der fünf Tropen sowie den philosophischen Skeptizismus der absoluten Vernunft. Bei der Analyse dieser Formen des Skeptizismus wird zu prüfen sein, ob sich die Strategie des integrativen Antiskeptizismus gegen den praktischen Skeptizismus effektiv zum Einsatz bringen lässt. Im Hintergrund wird ferner die Frage stehen, warum der Skeptizismus für Hegel kein intuitives Problem darstellt.

§ 16 Phänomenalistischer Skeptizismus

Hegel zielt zunächst darauf ab, den Geltungsbereich des phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen zu limitieren. Die These dieser Form des Skeptizismus lautet, dass wir nicht wissen können, ob unsere Außenweltmeinungen wahr sind, oder in Hegelscher Terminologie, dass Wissensansprüche bezüglich sinnlicher Erscheinungen nicht den Status empirischer Gewissheit haben können. In Hegels Vorgehensweise lassen sich grob zwei Schritte unterscheiden: zum einen die Darstellung des Inhalts sowie der Funktion der zehn Tropen, zum anderen ihre Kritik. Eingestreut in diese Erörterungen werden von Hegel signifikante Bemerkungen zum systematischen Stellenwert der pyrrhonischen Skepsis vor allem im Verhältnis zum Schulzeschen Skeptizismus, dem der *Skeptizismus-Aufsatz* vordergründig gewidmet ist. Da Hegels Äußerungen zur pyrrhonischen Skepsis im *Skeptizismus-Aufsatz* von denen der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* nicht grundsätzlich abweichen, auch wenn sich in den *Vorlesungen* die systematische Gewichtung der zehn zugunsten der fünf Tropen verschiebt, sind beide Werke hier nicht getrennt, sondern gemeinsam heranzuziehen.¹⁸ Rückblickend auf das oben erstellte Profil der pyrrhonischen Skepsis, wird man von Hegel erwarten müssen, dass er in seiner Kritik nicht nur auf die Tropen selbst und ihren systematischen Ort eingeht, sondern vor allem auch auf das skeptische Dogmaproblem und seine Schwierigkeiten. Nur wenn sichergestellt ist, dass Hegel dem Begriff des praktischen Skeptizismus auch tatsächlich gerecht wird, ist die Voraussetzung für eine adäquate Beurteilung der Strategie des integrativen Antiskeptizismus geschaffen. Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass Hegels Argumentationen diese Voraussetzung weitgehend erfüllen. Dies geschieht zunächst anhand (i) der Erörterung von Hegels Darstellung und Kritik der zehn Tropen. Daran anschließend erfolgt (ii) die Analyse der Hegelschen

18 Röttges (1987, 88 f.) ist der Auffassung, Hegels Ausführungen zu den Tropen in den *Vorlesungen* seien lediglich von historischem Interesse. Dies ist m. E. so nicht zutreffend, da sich auch dort systematisch relevante Äußerungen zum Skeptizismus finden. Problematisch scheint mir zudem Röttges' Einschätzung, Hegel nehme bereits im *Skeptizismus-Aufsatz* seinen endgültigen Standpunkt zum Skeptizismus, nämlich den der *Enzyklopädie* ein. Vgl. ebd., 13. Im Folgenden wird sich ergeben, dass diese Bewertung so nicht haltbar ist. Vgl. zu Hegels Deutung der pyrrhonischen Tropen auch Verra (1981, 54 ff.), der wie Chiereghin (1996, 35 f.) von Hegels Höherschätzung der zehn Tropen im *Skeptizismus-Aufsatz* ausgeht, was sich in den *Vorlesungen* zugunsten der fünf Tropen ändere. Dies ist so nicht haltbar (siehe unten).

Auseinandersetzung mit dem skeptischen Dogmaproblem einerseits und dem Schulzeschen Skeptizismus andererseits.

(i) *Hegels Darstellung und Kritik der zehn Tropen*: An der interpretierenden Darstellung der zehn Tropen im *Skeptizismus-Aufsatz* sowie in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* lässt sich bereits Hegels waches Bewusstsein für die Besonderheiten der pyrrhonischen Argumentationsweise ablesen. Hegel schreibt den Pyrrhoneern eindeutig die These der partiellen Meinungslosigkeit zu, wonach der Skeptiker Überzeugungen hinsichtlich seiner eigenen mentalen Zustände hat. Darüber hinaus würdigt er sowohl die argumentative Struktur der pyrrhonischen Vorgehensweise als auch das Problem der skeptischen *aphasia* und *agoge*. Die zehn Tropen sind für Hegel die „Maximen“ oder „Artikel“ des historisch gesehen „alten“ Skeptizismus.¹⁹ Sie seien „gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseins selbst gerichtet“, „begründen die Ungewißheit über die Endlichkeiten“ und machten so das Endliche „wankend“. Hegel sieht völlig richtig, dass das Resultat solcher Ungewissheit des Endlichen für die Pyrrhoneer im Erreichen der *ataraxia* besteht, die als „vollkommene Gleichgültigkeit gegen die Notwendigkeit der Natur“ auch die „positive Seite“ des phänomenalistischen Skeptizismus ausmache (*SkepA*, 214). Erzeugt werde die *ataraxia* mittels der Tropen, der zehn ebenso wie der fünf Tropen, indem diese durch die „Methode“ der Entgegensetzung die *epoché* herstellen. Sie seien nicht „Sätze“, sondern „Wendungen, Formen, die auf alles Gedachte und Empfundene angewendet werden“ und zeigen, dass es „in ein Anderes scheint und dieses Andere in sich scheinen lässt, daß also überhaupt, was ist, nur scheint“ (*GdPh*, 19.374). Die Entgegensetzung selbst gilt Hegel bereits als „Widerspruch“, aber offenbar nicht in einem streng logischen Sinne, sondern als pragmatischer Aufweis der Gleichberechtigung entgegenstehender sinnlicher Evidenzen und Argumente, so dass „das nächste Resultat“ die *epoché* sei, bevor die *ataraxia* erreicht werde (*GdPh*, 19.372 f.). Die Struktur solcher Entgegensetzungen bestimmt Hegel nicht näher, offenbar weil der Skeptiker seiner Auffassung gemäß im wesentlichen mit einem simplen „Das scheint nur so“ zu Werke geht. Bemerkenswert ist, dass er hier den Topos des „Scheinens“ auch mit dem „neueren rein formellen Idealismus“, womit Kant und vor allem Fichte gemeint sein dürften, in Verbindung bringt.²⁰ Allerdings hat etwa die Kantische *Erscheinung*, so

19 Den „alten“ Skeptizismus repräsentiert Hegel zufolge Pyrrho, dem er die zehn Tropen zurechnet. Dass die zehn Tropen gemäß Sextus (*M* VII.345) von Aenesidemus zusammengestellt wurden, entgeht ihm offenbar, liegt aber möglicherweise in seiner diesbezüglichen Abhängigkeit von Diogenes Laertius begründet, der sie Aenesidemus nicht explizit zuweist. Repräsentant des ‚neueren‘ Skeptizismus ist für Hegel Sextus selbst sowie Agrippa, der von Diogenes (*DL* IX.88 f.) als Urheber der fünf Tropen genannt wird (vgl. *SkepA*, 214 f.; *GdPh*, 19.376 ff.).

20 Dem liegt durchaus eine bestimmte Absicht zugrunde, wie später in der Lehre vom Wesen der *Wissenschaft der Logik* deutlich wird, wo es heißt: „So ist der *Schein* das Phänomen des *Skeptizismus* oder auch die *Erscheinung* des *Idealismus* [...]. *Es ist*, erlaubte sich der *Skeptizismus* nicht zu sagen; der neuere *Idealismus* erlaubte sich nicht, die Erkenntnisse, als ein Wissen vom Ding-an-sich anzusehen“ (*WdL* II, 11.246). Schon in Hegels siebter Habilitationsthese (1801) heißt es, die

muss man Hegels Anspielung wohl verstehen, bloß formelle, das heißt kritisch-erkenntnisrestriktive Gründe. Das „Scheinen“ im Skeptizismus hingegen liege begründet im empfundenen und gedachten Inhalt. Denn die Skeptiker zeigen „in demselben den Widerspruch auf, daß von allem, was aufgestellt wird, auch das Entgegengesetzte gilt; dies ist das Objektive des Skeptizismus bei seinem Scheinen, – nicht subjektiver Idealismus.“ (*GdPh*, 19.373). Die Argumentationsstruktur der pyrrhonischen Skepsis, via Entgegensetzungen die *isosthenia* von sinnlichen Evidenzen bzw. Argumenten und damit die *epoché* und schließlich die *ataraxia* zu erreichen, gibt Hegel also zutreffend wieder. Darüber hinaus ist festzuhalten, dass seiner Deutung gemäß für skeptische Entgegensetzungen und Widersprüche nicht subjektiv-formelle, sondern objektive Gründe verantwortlich sind. Worin diese objektiven Gründe bestehen, ist vorerst noch unklar. Auf jeden Fall erblickt auch Hegel im Begriff der Erscheinung bzw. des Scheinens den problematischen Grundterminus des praktischen Skeptizismus.²¹

Nimmt man die Hegelsche Darstellung der zehn Tropen insgesamt in den Blick, so wird man ihr attestieren können, trotz mancher terminologischer Eigenheiten dem pyrrhonischen Gedanken aus immanenter Sicht gerecht zu werden. Das gilt ebenso für die Funktionsbestimmung der Tropen als Instrumente zur Herstellung der *epoché* mit dem Ziel der *ataraxia*. Hegel gelingt es sogar, aus der Vielzahl der von Sextus angeführten Beispiele entscheidende Argumentationsmuster, vor allem die Perspektivität der sinnlichen Wahrnehmung sowie den allgemeinen Relativismus, pointiert hervorzuheben. Mit der positiven Darstellung der zehn Tropen erfüllt Hegel damit eine wesentliche Voraussetzung für ihre Kritik mittels der Strategie des integrativen Antiskeptizismus.

In seiner Kritik der zehn Tropen verfolgt Hegel zwei Argumentationslinien. Zum einen ist er bestrebt, aufgrund der Unterscheidung von „Inhalt und Form“ den empirisch-phänomenalen Charakter der zehn Tropen aufzuzeigen, wobei er gemäß seiner Strategie des integrativen Antiskeptizismus an ihrer systematischen Berechtigung im Bereich des Sinnlichen festhält: „Der Sinn dieser Tropen hat noch immer sein Gelten.“ (*GdPh*, 19.386). Zum anderen setzt sich Hegel in seiner Kritik des phänomenalistischen Skeptizismus mit der Frage auseinander, welchen epistemischen Status der Pyrrhoneer Meinungen im Bereich des Sinnlichen und seinen eigenen mentalen Zuständen zuschreibt. Dieser für die pyrrhonische Skepsis zentralen Frage widmet Hegel in diesem Zusammenhang eine gesonderte Erörterung, weil sich an ihrer Beantwortung grundlegende, für das Skeptizismus-Problem als solches aufschlussreiche Unterschiede zwischen der

kritische Philosophie sei ein unvollendeter Skeptizismus: „Philosophia critica caret ideis et imperfecta est Scepticismi forma.“ (GW 5, 227). Vielleicht steht bei dieser These auch Fichtes *Bestimmung des Menschen* (1800) im Hintergrund, in dessen zweiten Buch der Skeptizismus behandelt wird.

21 Es ist nicht erforderlich, Hegels resümierende Darstellung der zehn Tropen, die in den *Vorlesungen* (*GdPh*, 19.376 ff.) im übrigen ausführlicher sind als im *Skeptizismus-Aufsatz*, im Einzelnen einzugehen.

pyrrhonischen Skepsis und dem modernen Skeptizismus (Schulzes) festmachen lassen.

Sowohl im *Skeptizismus-Aufsatz* als auch in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* differenziert Hegel zwischen Form und Inhalt der zehn Tropen. Insofern besteht eine entwicklungsgeschichtliche Kontinuität der Hegelschen Deutung der pyrrhonischen Skepsis in diesen Schriften. Betrachtet man ihre *Form*, so sind nach Hegel – wie von Sextus vorgegeben – zu unterscheiden die vom Urteilenden, die vom Beurteilten sowie die von beiden ausgehenden Tropen. Zwar fällt Hegel der in den ersten vier Tropen angelegte Abstieg vom Gattungsbegriff der Lebewesen zu den Menschen und menschlichen Sinnesorganen bis zu den individuellen Umständen und Dispositionen der Menschen nicht auf, doch hält er diese Einteilung nicht zu Unrecht für willkürlich, da zum Beispiel die „Verschiedenheit der Organe“ in den ersten beiden Tropen eigentlich zum dritten Tropus zu zählen seien. Dies zeige, dass die Tropen „nach dem Zufall aufgegriffen sind, und eine unausgebildete Reflexion [...] voraussetzen.“ (*SkepA*, 215). Die älteren Skeptiker hätten die zehn Tropen lediglich empirisch aufgelesen und nicht „unter allgemeine[] Gesichtspunkte“ gestellt, so dass den zehn Tropen jegliche philosophisch reflektierte Systematik fehle. Und weil sie „empirisch verfahren“ und „unmittelbar gegen das Empirische“ gerichtet sind, billigt Hegel ihnen auch nicht den Rang „logische[r] Wendungen“ zu, mit denen über den Bereich des Sinnlichen hinaus argumentiert werden kann. Die zehn Tropen zeigten der „unmittelbaren Gewißheit“, einem bestimmten empirischen Wissensanspruch, sein „Gegenteil“ und damit sein „Nichtgelten“ auf, verblieben aber durch den Aufweis phänomenaler Evidenzen auch methodisch ganz im Sinnlichen (*GdPh*, 19.384f.). Diese Kritik ist durchaus zulässig. Sextus ordnet die zehn Tropen zwar hierarchisch unter den Tropus der Relativität, worauf sich diese Rangordnung im Einzelnen gründet und wie sie zustande kommt, bleibt jedoch letztlich offen – zumal die Pyrrhoneer ja ohnehin nichts über Anzahl und Schlagkraft der Tropen versichern. Daher ist es konsequent, wenn Hegel bereits aufgrund solch *formaler* Gesichtspunkte den Geltungsbereich der zehn Tropen auf das Sinnlich-Empirische begrenzt. Die *inhaltliche* ist nach Hegel die für das Skeptizismus-Problem eigentlich interessante Seite der zehn Tropen.

Der *Inhalt* der zehn Tropen dokumentiert nach Hegel noch eindeutiger als ihre *Form*, „wie entfernt sie von einer Tendenz gegen die Philosophie sind, und wie sie ganz allein gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes gehen“. ²² Sie betreffen nicht „die Vernunft und ihre Erkenntnis, sondern alle durchaus nur das Endliche, und das Erkennen des Endlichen, den Verstand“ (*SkepA*, 215). Die zehn Tropen zeigen lediglich „Veränderung“ und „Anderssein“ am „Sein“ der Dinge auf und haben es nur mit der „Unbeständigkeit seiner Erscheinung“ zu tun (*GdPh*, 19.385). Die Instabilität im Bereich des Sinnlichen

22 In den *Vorlesungen* (hrsg. von Garniron/Jaeschke, 151) heißt es auch, die zehn Tropen seien gegen den „gemeinen Glauben an die Wahrheit der Dinge“, gegen das „Sinnliche“ gerichtet.

besteht für das endliche Erkennen aufgrund der Mannigfaltigkeit der Beziehungen, in denen die Dinge zueinander und zum Erkennen stehen. Hegel stimmt den Pyrrhoneern darin zu, dass die Relationalität sinnlichen Seins und Erkennens Grund für die Phänomenalität aller sinnlichen Dinge ist. „Veränderung“ und „Anderssein“ im Bereich des Sinnlichen bedeuten aus der Perspektive der zehn Tropen aber nicht den „Widerspruch an ihm selbst“, das heißt den Widerspruch des Seins der Dinge selbst, der sich begrifflich, also unabhängig von den zufälligen Gegebenheiten empirischer Inhalte entwickeln lässt, sondern die für die *philosophische* Vernunftkenntnis letztlich belanglose Gegensätzlichkeit und Diversität des endlichen Seins in seinen vielgestaltigen Erscheinungsweisen. Dass ein empirisches Ding für Subjekt₁ F, für Subjekt₂ hingegen F* ist, bestreitet Hegel gar nicht. Der durch die zehn Tropen herbeigeführte Aufweis solcher Verschiedenheiten des Seins bzw. mentaler Zustände sei allerdings selbst ein empirisches Phänomen, das auf Wahrnehmungsevidenzen im Bekunden entgegenstehender, aber gleichberechtigter sinnlicher Erscheinungen beruht. Auch wenn Hegel im *Skeptizismus-Aufsatz* davon spricht, dass der Skeptizismus der zehn Tropen aus dem „gleichen Rechte“ aller Erscheinungen die „Antinomie“ derselben erkenne (*SkepA*, 215), so sollte der Begriff der „Antinomie“ an dieser Stelle nicht wie in seiner frühen Logik terminologisch als „Antinomie“ von Begriffen verstanden werden, sondern im pyrrhonischen Sinne weiter als *isosthenia* einander entgegengesetzter Phänomene. Die ‚antinomische‘ bzw. gegensätzliche Verfasstheit sinnlichen Seins hat skeptische Konsequenzen jedoch nur für die Gewissheitsansprüche endlichen Erkennens, nicht für die philosophische Vernunftspekulation – so Hegels These.

Den phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen erörtert Hegel in enger Verbindung mit dem konkreten Problem der Gewissheit sinnlich-empirischer Erkenntnis. Folgende Fragestellung steht im Vordergrund: Worauf gründet sich empirisches Wissen und erlangen wir angesichts der zehn Tropen im Sinnlichen überhaupt Gewissheit? Theoretisches Paradigma des mit Gewissheitsansprüchen operierenden endlichen Erkennens ist für Hegel im *Skeptizismus-Aufsatz* ebenso wie in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* der so genannte „Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes“, des *common sense*, in dessen konkreter Gestalt ihm Schulzes Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ vor Augen steht.²³ Der Dogmatismus des gemeinen Menschen-

23 Schulzes „neue[n] Skeptizismus“ zählt Hegel daher auch zum „Epikureismus“, der zusammen mit dem Stoizismus eine der beiden Formen des (antiken) Dogmatismus darstellt. Während der Stoizismus die Vernunft (logos) zum Prinzip erhebe, behaupten der Epikureismus und Schulze: „man müsse für wahr halten das sinnliche Sein, was das sinnliche Bewußtsein uns gebe; [...] – Tatsachen des Bewußtseins.“ (*GdPh*, 19.360; vgl. ebd., 297 ff.). Wie wir noch sehen werden, wird Hegel nicht müde, Schulzes Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ als moderne Degenerationsform des antiken Dogmatismus bzw. Skeptizismus darzustellen. Da er in ihr eine Mischung aus dogmatischen und skeptischen Thesen erblickt, die vor allem hinter der antiken Reinform des Skeptizismus systematisch zurückbleibe, deutet sich bereits hier die Tendenz an, das Skeptizismus-Problem als solches zu historisieren, das heißt als geschichtliches Phänomen zu betrachten, das gemäß den *Vorlesungen*

verstandes vertritt die empiristisch-sensualistische These, dass allein „das Gegebene, die Tatsache, das Endliche, (dies Endliche heiße Erscheinung, oder Begriff)“ gewiss sei, also alles, was Inhalt des sinnlichen Empfindungsbewusstseins ist bzw. sein kann. Es ist diese These, gegen die sich die zehn Tropen richten, indem sie „ihm das Unstete solcher Gewißheiten“ zeigen (*SkepA*, 215). Der gemeine Menschenverstand stützt sich nach Hegel auf Sätze wie „dies *ist* so, weil es eben so *ist*“ oder „es ist *nicht* so, sondern es ist vielmehr sein Gegenteil“ (*GdPh*, 19.385 f.). Das heißt sinnliche Wahrnehmungen formuliert er in einfachen Urteilen, die sich insbesondere durch die Verwendung indexikalischer Ausdrücke und singularer Terme wie ‚dies‘, ‚hier‘, ‚jetzt‘ oder ‚ich‘ auszeichnen. Begründet werden sie durch den Wahrnehmungsvollzug selbst, und nicht wie komplexe Erkenntnisse durch höherstufige kognitive, reflexive Leistungen. Legitimationsgrundlage des gemeinen Menschenverstandes ist allein das Auffinden sinnlicher Gegebenheiten, die für wahr gehalten werden gemäß dem Grundsatz: „Das Finden soll das Gelten sein“ – ein Prinzip, dem Hegel spöttisch hinzusetzt: „da ist das Aufzeigen des Nichtfindens nicht schwer“. Aufgefunden aber werden immer nur empirische Tatsachen oder Dinge, die der eine „durch Gefühl [besser: Empfindung, D.H.] begründet“, was ein anderer bestreitet, indem er entgegengesetzt: „*dies* ist nicht in mir“. Indem aber das sinnlich Seiende mittels der zehn Tropen auf diese Weise einander entgegengesetzt wird, sinkt es zu einem nur „Scheinenden“ herab, das Gewissheit im Endlichen nicht zu begründen vermag (*GdPh*, 19.386).

Methodische Verfahrensweise des gemeinen Menschenverstandes ist demnach das einfache Aufzeigen und Aussprechen sinnlicher Wahrnehmungen, die als Fundament empirischen Wissens behauptet werden. Das Ziel, dem Erkennen auf diese Weise ein sicheres Fundament des Wissens zu verschaffen, scheitert nach Hegel aber an der prinzipiellen epistemischen Gleichberechtigung einfacher empirischer Urteile. Dass ein bestimmtes Urteil, zum Beispiel ein beliebiges Wahrnehmungsurteil, das durch eine sinnliche Datenbasis gerechtfertigt wird, keinen Vorzug vor anderen Urteilen der gleichen Art genießt und nicht dem Anspruch sicherer Erkenntnis genügt, lasse sich skeptisch mittels der Methode des Entgegensetzens der zehn Tropen demonstrieren. Entscheidend ist dabei, wie Hegel zu Recht betont, dass der phänomenalistische Skeptizismus der zehn Tropen nicht über das Niveau des „gemeinen Bewußtsein[s]“ hinausgeht, sondern so verfährt, wie es diesem selbst „nahe liegt“, nämlich seine argumentative Schlagkraft aus dem schöpft, was der gemeine Menschenverstand selbst in Anspruch nimmt: „Erscheinungen und Endlichkeiten“ (*SkepA*, 215). Denn ebenso wie der gemeine Menschenverstand greift der phänomenalistische Skeptiker nur das auf, was sich ihm als sinnlich Gegebenes darbietet. Die Relativität endlichen Seins und Erkennens weist er empirisch an den sinnlichen Gegebenheiten selbst und nicht anhand begrifflicher Abstraktionen auf. Schließlich treten die Tropen

im Grunde schon in der Antike durch den Neuplatonismus überwunden wurde. Von daher wird verständlich, warum Hegel den *neuen* Skeptizismus Schulzes als Depravation des *alten* präsentierte.

nicht in Gestalt von „Sätzen“ auf, und schon gar nicht machen sie ein „System von Sätzen“ aus, wie Hegel eigens unterstreicht (*GdPh*, 19.374). Auch wenn der gemeine Menschenverstand nicht mit dem methodischen Mittel der Entgegensetzung operiert, kommt er doch mit dem phänomenalistischen Skeptiker in seiner empirischen Verfahrensweise überein. Beide berufen sich auf das Faktum gegebener sinnlicher Evidenzen, die zwar in einfachen Wahrnehmungsurteilen der Form ‚Dies ist F‘ oder ‚Dies ist F*‘ formuliert werden können, als solche letztlich aber noch nicht ein reflektiertes theoretisches philosophisches Niveau erreichen. Während nun der gemeine Menschenverstand sinnliche Gegebenheiten zum Begründungsfundament seines Wissens macht und ihm insofern Gewissheit zuschreibt, hält ihm der phänomenalistische Skeptiker den pyrrhonischen Grundsatz entgegen, dass „jedem Argument ein gleichwertiges entgegensteht.“ (*PH* I.12). Denn sinnliche Gegebenheiten sind Erscheinungen, weil die Dinge und das Erkennen relativ sind – was Hegel natürlich auf den Bereich des Endlichen eingeschränkt wissen möchte. Daraus folgt, dass zum Beispiel ein vom gemeinen Menschenverstand behauptetes Wahrnehmungsurteil wie ‚Dies ist blau‘ keinen Anspruch auf Gewissheit erheben kann, da ihm aufgrund seiner relativen Bestimmtheit mit gleichem Recht das Urteil entgegengesetzt werden könnte ‚Dies ist nicht blau, sondern grün‘.

Der phänomenalistische Skeptizismus der zehn Tropen zeigt Hegel zufolge also auf rein empirischem Wege, dass sich der Gewissheitsanspruch sinnlichen Fürwahrhaltens nicht einlösen lässt, da jedem empirischen Urteil, das sich auf einfache sinnliche Evidenzen gründet bzw. diese aussagt, ein gleichwertiges Urteil entgegengesetzt werden könne. In seiner Berufung auf sinnliche Gegebenheiten stimmt der phänomenalistische Skeptizismus der zehn Tropen demnach mit der argumentativen Verfahrensweise des gemeinen Menschenverstandes überein. Das skeptische Vorgehen, mittels der zehn Tropen sinnliche Evidenzen aufzuweisen und einander entgegenzusetzen, kann der gemeine Menschenverstand methodisch zunächst nicht beanstanden – denn er selbst stützt seine epistemischen Ansprüche ja auf sinnliche Gegebenheiten. Ob der gemeine Menschenverstand aber die durch das skeptische Entgegensetzen herbeigeführte *isosthenia* der Argumente bzw. Urteile auch akzeptiert, ist eine andere Frage, die anhand der näheren Auseinandersetzung Hegels mit Schulzes Philosophie der „Tatsachen des Bewusstseins“ noch zu erörtern sein wird. Auf jeden Fall ist Hegel der Auffassung, dass die zehn Tropen „gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewusstseins [...] die Ungewißheit über die Endlichkeiten, womit es bewusstlos befangen ist“, erfolgreich begründen können. In der ihm eigentümlichen plastischen Ausdrucksweise beschreibt er diese Wirkungsweise der zehn Tropen als ein ‚Wankenmachen‘ „alles Endlichen“ (*SkepA*, 214).²⁴ Gemeint ist, dass der Reflexion, dem endlichen Verstandesdenken, durch die Herbeiführung der *isosthenia* die

24 Vgl. auch *GdPh*, 19.359: Dem Skeptizismus kommt es darauf an, „von allem Bestimmten und Endlichen aufzuzeigen, daß es ein Wankendes ist.“ Ähnlich später noch *Enz*, § 214.

sinnliche Grundlage entzogen wird, auf welche der gemeine Menschenverstand die von ihm behaupteten Erkenntnisse und Urteile baut. Indem die zehn Tropen, so wie die pyrrhonische Skepsis es vorführt, die Gleichwertigkeit einander entgegengesetzter sinnlicher Evidenzen aufweisen, kann sich das endliche Erkennen nicht mehr auf das sinnlich Gegebene als Fundament epistemischer Ansprüche stützen. Denn der Intention des phänomenalistischen Skeptizismus gemäß wird durch Entgegensetzung und ‚Widerspruch‘ im Endlichen zugleich dessen Relativität erwiesen. Was aber als relativ bestimmt ist, kann nicht sichere Begründungsgrundlage objektiven Wissens sein. Das Grundargument des phänomenalistischen Skeptizismus stellt sich also wie folgt dar:

- (1) Wahrnehmungsmeinungen sind nur dann objektiv oder gewiss, wenn sie nicht relativ sind.
- (2) Die zehn Tropen zeigen, dass Wahrnehmungsmeinungen intrinsisch relativ sind.

Also sind Wahrnehmungsmeinungen nicht objektiv oder gewiss.

Die erste Prämisse dieses Arguments hält Hegel für intuitiv plausibel und für im Grunde nicht bestreitbar. Die zweite Prämisse sieht er als durch die zehn pyrrhonischen Tropen bewiesen an. Im Folgenden ist anhand von Hegels Auseinandersetzung mit dem skeptischen Dogmaproblem zu prüfen, ob das Argument tatsächlich gültig ist. Diese Prüfung ist umso wichtiger, als für Hegel mit dem phänomenalistischen Skeptizismus die „erste Stufe zur Philosophie“ erreicht ist. Dieser „Anfang der Philosophie“ müsse die „Erhebung über die Wahrheit sein, welche das gemeine Bewußtsein gibt, und die Ahndung einer höheren Wahrheit“ (*SkepA*, 215 f.).²⁵ Hinter dieser Konzeption, den Wahrheitsanspruch des gemeinen Menschenverstandes mittels der zehn Tropen zu zerstören, steht die Strategie des integrativen Antiskeptizismus. Hegel integriert den phänomenalistischen Skeptizismus in seine Theorie, indem er ihn dazu instrumentalisiert, die Unwahrheit sinnlichen Fürwahrhaltens aufzudecken und zugleich fortzuschreiten in Richtung auf die *wahre* Philosophie spekulativer Vernunftkenntnis. Die wahre Philosophie wird auf dieser ersten Stufe allerdings nur ‚erahnt‘ und mit der Destruktion endlicher Wissensansprüche noch nicht erreicht; ihre Wirklichkeit kann Hegel an dieser Stelle nur voraussetzen. Dennoch wird man sagen können, dass seine Vorgehensweise, die destruktive Kraft des phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen im Bereich des empirischen Wissens durch Integration zu kontrollieren, vom Ansatz her durchaus plausibel und auch erfolgversprechend erscheint. Dieses Verfahren kommt bisher sogar ohne die starke metaphysische Annahme einer „höheren Wahrheit“ aus, die Hegel später ins Spiel bringen muss, um die reine Vernunftkenntnis gegen skeptische

25 In ähnlichem Sachzusammenhang heißt es in Troxlers Nachschrift der Vorlesung Hegels über Logik und Metaphysik von 1801/02: „Der Anfang aller Philosophie ist ihre Zerstörung.“ (*Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, 63).

Angriffe abzusichern. In der Sphäre des phänomenalistischen Skeptizismus kann er sich einstweilen auf den Hinweis beschränken, dass die zehn Tropen zumindest im Hinblick auf empirische Wissensansprüche bzw. Wahrnehmungsmeinungen ihre Wirkung nicht verfehlen. Allerdings besteht Klärungsbedarf hinsichtlich der Frage, wie sich der phänomenalistische Skeptizismus in der positiven Funktion, die Hegel ihm zuweist, gegen dogmatische Angriffe behaupten kann. Eine Antwort auf diese Frage gibt Hegel in seiner Auseinandersetzung mit Schulzes Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“.

(ii) *Hegel, Schulze und das skeptische Dogmaproblem*: Hegel hält die zehn Tropen für geeignete skeptische Argumente, die empirischen Gewissheitsansprüche des gemeinen Menschenverstandes zu unterlaufen. Da die zehn Tropen gemäß der Strategie des integrativen Antiskeptizismus also nicht nur historische, sondern positive systematische Bedeutung haben, kommt Hegel nicht umhin, den epistemischen Status der Gesamtkonzeption des phänomenalistischen Skeptizismus selbst zu bestimmen. Das heißt in seiner Kritik des praktischen Skeptizismus muss er auch die für die pyrrhonische Skepsis zentrale Frage erörtern, ob und wenn ja in welchem Sinn der Skeptiker seinem eigenen Selbstverständnis gemäß über Meinungen bzw. empirisches *Wissen* verfügt. Hinter dieser Frage verbirgt sich das uns schon aus dem ersten Teil dieses Kapitels bekannte Dogmaproblem, das an den pyrrhonischen Skeptiker die Anforderung stellt, angesichts seiner vorgeblichen Meinungslosigkeit und Behauptungsunfähigkeit über die Zulässigkeit skeptischer Überzeugungen aufzuklären. An die entscheidenden Punkte der pyrrhonischen Lösung dieses Problems sei noch einmal erinnert: Die Pyrrhoneer vertreten *erstens* die These der partiellen Meinungslosigkeit, da sie nicht alle Meinungen bezweifeln, sondern (doxastische, veridische) Überzeugungen hinsichtlich ihrer mentalen Erlebnisse zulassen. *Zweitens* sind Erscheinungen für sie zwar Erscheinungen von etwas, doch hängen sie nicht zugleich einem mentalistischen Repräsentationalismus oder einer Zweiwelten-Ontologie an. *Drittens* beschränken sich die Pyrrhoneer durch die Verwendung eines zweistelligen, nicht-komparativen Erscheinungsbegriffs auf die bloße Mitteilung ‚*dass* etwas erscheint‘. *Viertens* gelingt es ihnen, die Schwierigkeit der Selbstwiderlegung mittels der skeptischen *aphasia* zu umgehen und ihre Skepsis als praktisch ausgerichtete Lebensform konsistent zu formulieren.

Es spricht für Hegels erkenntnistheoretisches Urteilsvermögen, dass ihm die Bedeutung des Dogmaproblems für den Begriff des phänomenalistischen Skeptizismus und überhaupt für die pyrrhonische Skepsis nicht verborgen geblieben ist. Auf alle hier genannten Punkte geht er mit großem argumentativen Scharfsinn ein. Im Folgenden ist zu untersuchen, wie er die einzelnen Aspekte dieses Problems behandelt und ob er die pyrrhonischen Intentionen insgesamt angemessen beurteilt. Es wird sich zeigen, dass seine Analyse des Dogmaproblems mit den Resultaten der hier angestellten Erörterungen in wesentlichen Punkten zusammentrifft. Subtil ist vor allem die Hegelsche Bestimmung des pyrrhonischen Überzeugungs- und Erscheinungsbegriffs. Im Gesamtzusammenhang

des Skeptizismus-Problems gelingt es Hegel zudem, grundlegende epistemologische Begründungsfragen, insbesondere das Problem des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus, pointiert in seine Überlegungen miteinzubeziehen.

Das skeptische Dogmaproblem ergibt sich im *Skeptizismus-Aufsatz* aufgrund der konzeptionellen Spannung, die zwischen dem phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen, den epistemischen Ansprüchen des gemeinen Menschenverstandes und dem „neuesten“ Skeptizismus Schulzes besteht. Für Hegel stellt sich das Sachproblem wie folgt dar: Der phänomenalistische Skeptizismus der zehn Tropen widerlegt den gemeinen Menschenverstand in seinem Anspruch, mit dem sinnlich Gegebenen über ein zwar empirisches, aber doch sicheres Gewissheitsfundament zu verfügen. Da der gemeine Menschenverstand die Nichtigkeit seiner Gewissheitsansprüche letztlich zugestehen muss, erweist er sich zusammen mit dem Skeptizismus der zehn Tropen gegenüber dem „neuesten Skeptizismus“ Schulzes, der an „Tatsachen des Bewußtseins“ als den letzten unbezweifelbaren sinnlichen Gründen der Erkenntnis festhält, sogar als überlegen. Die Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“, die Schulze mit dem Erscheinungsbegriff der pyrrhonischen Skepsis vereinbar glaubt, ist daher in Hegels Augen nichts anderes als eine eigentümliche Mischform aus Dogmatismus und Skeptizismus. Als solche sei sie an den gebildeteren „alten Skeptizismus [...] zu verweisen; oder an den gemeinen Menschenverstand selbst“ (*SkepA*, 216). Denn Schulzes Skeptizismus-Konzeption unterliege von Anfang an dem gravierenden systematischen Irrtum, Außenweltmeinungen hätten – in der pyrrhonischen Skepsis – den Status objektiv wahrer Überzeugungen. Diese Argumentationen sind nun im Einzelnen zu analysieren: In einem ersten Schritt (a) werden vor dem Hintergrund der Darlegungen des *Skeptizismus-Aufsatzes* die Grundzüge des Zusammenhanges von Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ und Skeptizismus bei Schulze skizziert, um sodann in einem zweiten Schritt (b) Hegels Schulze-Kritik zu analysieren, in der die Auseinandersetzung mit dem skeptischen Dogmaproblem erfolgt.

(a) Repräsentationalismus-Kritik und Skeptizismus bei Gottlob Ernst Schulze: Das Verständnis der Hegelschen Kritik setzt die Bekanntschaft mit Schulzes Position selbst voraus. 1792 bekennt sich Schulze, einer der interessantesten philosophischen Köpfe im Umfeld des Frühidealismus und philosophischer Lehrer Schopenhauers, in seinem anonym erschienenen Werk *Aenesidemus*²⁶ zum Skeptizismus. Gerichtet ist diese seinerzeit einflussreiche Schrift gegen Kant und

26 Der vollständige Titel des Werkes lautet: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*. Zu den Hintergründen der Entstehung und den Absichten des Werkes siehe die Einleitung von Frank in die Textausgabe: Hamburg 1996 (ix ff.) sowie Frank (1998, 91ff und 252 ff.). Sehr aufschlussreich zu Schulze im frühidealistischen Kontext ist Beiser (1987). Dass Schulze im *Aenesidemus* anders als in der *Kritik der theoretischen Philosophie* noch mit dem Vorstellungsbegriff operiert, unterstreicht Engstler (1996, 113 f.). Siehe dazu auch Bowman (2003, 122 ff., 149 ff.). Zu Schulze und Hegel sowie allgemein zur Skeptizismus-Debatte um 1800 vgl. Vieweg (1999, bes. 113 ff. und 207 ff.) sowie Maluschke (1974, 27–32).

seine Anhänger, namentlich gegen Reinhold, der sich der Kantischen Vernunftkritik zu dieser Zeit noch eng verbunden fühlte. Fast zehn Jahre später in dem 1801 veröffentlichten zweibändigen Werk *Kritik der theoretischen Philosophie* weitet Schulze seinen Skeptizismus aus. Galten seine skeptischen Angriffe im *Aenesidemus* noch der spezifisch transzendentalphilosophischen Grundlegung von Wissen, holt er nun zu einem groß angelegten Rundumschlag gegen die theoretische Philosophie im allgemeinen aus. Und zwar wirft er nun nicht mehr nur der Kantischen, sondern der gesamten theoretischen Philosophie der Tradition und seiner Gegenwart mit Ausnahme Reids vor, fatalerweise Vorstellungen als Erkenntnis vermittelnde intramentale Instanzen vorauszusetzen – eine „Hypothese“, die sich für die Philosophie als folgenschwerer Irrtum erwiesen habe, der nun zu korrigieren sei.

Die von den Systemen der Metaphysik in unterschiedlicher Gestalt vertretene Vorstellungshypothese besage in ihrer allgemeinen Form,

„daß alle Erkenntnis äußerer Objekte durch bloße Vorstellungen von diesen Objekten vermittelt werde, oder daß bei dieser Erkenntnis dem erkennenden Subjekt eigentlich nur eine Vorstellung von äußeren Objekten gegeben sei und vorschwebte.“ (*KdthPh*, II.8).

Schulze hält diese Hypothese im wesentlichen aus zwei Gründen für falsch: Zum einen gehe die Vorstellungshypothese von einem denkenden Ich aus, das die Außendinge als seine „Akzidenzien“ vorstellt. Diese starke idealistische Annahme habe zur Folge, dass mit der Aufhebung des Vorstellungssubjekts auch die Außendinge aufgehoben würden, „denn sie sind unabhängig von demselben ein Nichts.“ Zum anderen habe die Vorstellungshypothese mit der Schwierigkeit zu kämpfen, den intentionalen Gegenstand des Vorstellens nie mit Gewissheit als ein wirkliches Objekt bestimmen zu können. Denn Vorstellungen selbst geben prinzipiell kein Unterscheidungskriterium zwischen „Phantasie“ und Realität an die Hand (*KdthPh*, I.66 f.).²⁷ Aufgrund dieser schwerwiegenden Defekte der Vorstellungshypothese scheitere die theoretische Philosophie in ihrem Bestreben, die „obersten und unbedingten Ursachen alles Bedingten, von dessen Wirklichkeit wir Gewißheit haben“ (*KdthPh*, I.26 f.), aufzufinden und der Erkenntnis erste, unbezweifelbare Gründe zu sichern.

Schulze erweist sich mit diesen Einwänden als scharfsinniger Kritiker des Repräsentationalismus, der schon in der Antike entstanden sei und in der Philosophie der Neuzeit vornehmlich durch den Cartesianismus starke Verbreitung gefunden habe.²⁸ Dem erkenntnistheoretischen Repräsentationalismus liegt der allgemeine Gedanke zugrunde, dass unsere geistige Bezugnahme auf die Welt

27 Vgl. auch die daraus folgenden Einwände *KdthPh*, I.67 f.

28 Schulze identifiziert drei Charakteristika, die die cartesische Form des Repräsentationalismus in der Neuzeit auszeichneten: *Erstens* würden äußere Gegenstände nicht selbst, sondern nur als Modifikationen des Subjekts, nämlich als Vorstellungen erfasst; *zweitens* sei allein die Annahme von Vorstellungen dazu in der Lage, die Möglichkeit in sich variabler visueller Perspektivität zu erklären; *drittens* könne – in Anspielung auf Fichte – das wollende Ich im Bewusstsein nicht äußere Gegenstände selbst, sondern nur Vorstellungen von ihnen *setzen* (vgl. *KdthPh*, II.17 f. und 38 ff.).

nicht direkt, sondern durch Vorstellungen als innergeistige Träger sinnlicher oder mentaler Inhalte (Ideen, Propositionen, Bilder ö. ä.) vermittelt ist. Die gesamten Prozesse menschlichen Empfindens, Denkens und Erkennens spielen sich nach dieser Theorie in einer abgeschlossenen mentalen Sphäre innergeistiger Aktivitäten ab, die allein in der Verfügungsgewalt des vorstellenden Subjekts liegt und sich dadurch auszeichnet, die Wirklichkeit zu *repräsentieren*. Auf die systematischen Schwierigkeiten des Repräsentationalismus, dessen Kritik nicht erst im zwanzigsten Jahrhundert einsetzt, sondern schon die philosophischen Debatten um 1800 beherrscht, wird später noch ausführlicher einzugehen sein. An dieser Stelle genügt zunächst der Hinweis, dass Schulze den Repräsentationalismus ob seiner „paradoxen Folgen“ für verfehlt hält, weil gemäß der Vorstellungshypothese nur der Vorstellung selbst, nicht aber dem intentionalen Gegenstand der Vorstellung, dem Vorgestellten, Gewissheit zukommen könne.²⁹

Man kann Schulzes Argument gegen den Repräsentationalismus wie folgt rekonstruieren:

- (1) Wir haben empirisches Wissen von der Welt.
- (2) Damit empirisches Wissen von der Welt möglich ist, müssen sich unsere Außenweltmeinungen unmittelbar auf die Welt beziehen.
- (3) Dem Repräsentationalismus zufolge beziehen sich unsere Außenweltmeinungen nur mittelbar auf die Welt.

Also ist der Repräsentationalismus falsch, da er nicht erklären kann, wie wir empirisches Wissen von der Welt haben können.

Damit das Argument gültig ist, muss Schulze die erste und zweite Prämisse beweisen. Die dritte Prämisse ergibt sich aus der Kritik des Repräsentationalismus selbst. Den Beweis für die ersten beiden Prämissen versucht Schulze mit seiner Konzeption der „Tatsachen des Bewusstseins“ anzutreten, um die es nun gehen wird. Die Lehre vom „unmittelbaren Anschauen“ der „Tatsachen des Bewusstseins“ stellt er seiner negativen Kritik des Repräsentationalismus als positive erkenntnistheoretische Alternativkonzeption zur Seite. Diese Lehre leistet Verzicht auf die Vorstellungshypothese und vermeidet deren paradoxe Konsequenzen, indem eine Unmittelbarkeitsrelation etabliert wird zwischen dem Erkennen und äußeren Gegenständen, so dass sich die Gewissheit der Erkenntnis allein auf das unmittelbare sinnliche Bewusstsein des Erkenntnissubjekts gründet und folglich keiner unsicheren Vermittlung durch Vorstellungen unterliegt. Daraus folgert Schulze zugleich einen Skeptizismus gegenüber allem, was nicht in der Unmittelbarkeitssphäre des sinnlichen Anschauens anzutreffen ist. Mit der Restriktion von Erkenntnisgewissheit auf die Gegenstände des unmittelbaren Anschauens,

29 Die „paradoxen Folgen“ der Vorstellungshypothese hat nach Schulze allein Reid erkannt, den er als Gewährsmann seiner Repräsentationalismus-Kritik nennt (*KdthPh*, II.22 Anm.). Zu den Einzelheiten dieser Kritik und ihrer Probleme vgl. Heidemann (2002a, bes. 137–142). Schulzes Erkenntnistheorie stellt im größeren Zusammenhang dar Bowman (2003, Kapitel 3).

auf „Tatsachen des Bewußtseins“, legitimiert Schulze also seinen Zweifel an nicht-sinnlichen Gegenständen, deren Existenz dem Bewusstsein nicht unmittelbar gegeben ist, sondern erschlossen wird. Bevor auf diese Form eines nicht universell, sondern partiell argumentierenden Skeptizismus im Einzelnen eingegangen werden kann, muss geklärt werden, was Schulze unter „Tatsachen des Bewußtseins“ versteht.

Der Begriff „Tatsachen des Bewußtseins“ wird von Schulze eingeführt im Zuge seiner Explikation der Konzeption des *unmittelbaren* Erkennens, das anders als das *mittelbare* Erkennen auf Vorstellungen verzichtet. Schulze geht vom cartesischen Gedanken aus, dass Gewissheit nur dann vorliege, wenn etwas in seinem Bestand nicht bezweifelt werden könne. Diese Art der unumstößlichen Gewissheit sei jedoch nur bei demjenigen anzutreffen, „was im Umfange unseres Bewußtseins als vorhanden gegeben ist“. Mit Gewissheit seien dem Bewusstsein nur „Tatsachen des Bewußtseins“ gegeben, nämlich „Erkenntnisse von Objekten, oder Äußerungen des Wollens, oder Gefühle der Lust und Unlust“ (*KdthPh*, I, 51 f.).

Es ist von vornherein nicht klar, was Schulze hier unter „Tatsache“ versteht. Gemäß dem gängigen philosophischen Verständnis ist eine Tatsache das, was wahre Sätze ausdrücken, oder anders formuliert, Tatsachen machen Sätze wahr (oder falsch). Dies zugestanden, lassen sich im wesentlichen zwei Hauptauffassungen des Tatsachenbegriffs unterscheiden, die ontologische und die epistemische Auffassung: Gemäß der ontologischen Auffassung sollten wir unter Tatsachen an sich selbst existierende, unabhängige Dinge, Ereignisse, Prozesse usw. in der Welt verstehen. Tatsachen bestehen in der Welt unabhängig davon, ob wir an sie denken, sie wahrnehmen oder aussprechen. Demzufolge besteht die Tatsache, dass dieses Buch eine bestimmte Anzahl von Worten enthält, unabhängig davon, ob es jemals von jemandem gelesen wird. Gemäß der epistemischen Auffassung existieren Tatsachen dagegen nicht an sich selbst in der Welt, sondern kommen nur in Aussagen bzw. als Propositionen vor, sofern diese wahre Sachverhalte ausdrücken. In seiner Kritik an Austins Korrespondenztheorie der Wahrheit hat Strawson dies folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Dasjenige (in der Welt), was die Aussage wahr macht, kann plausiblerweise nur die ausgesagte Tatsache sein; aber die ausgesagte Tatsache ist nicht etwas in der Welt.“³⁰ Da Tatsachen gemäß dem epistemischen Verständnis nicht in der Welt vorkommen, aber Aussagen wahr machen, lassen sie sich sogar mit Propositionen identifizieren. Die propositionale Struktur gilt dieser Auffassung zufolge auch als das Charakteristikum von Tatsachen. Gemäß der epistemischen Auffassung lässt sich eine Tatsache daher auch nicht wie ein Gegenstand in der Welt wahrnehmen. Wohl aber lässt sich sagen, dass man eine Tatsache wahrnimmt.

Schulze scheint sich über diese wichtigen Differenzierungen nicht im klaren zu sein, wenn er davon spricht, dass im unmittelbaren Anschauen einerseits

30 Strawson (1977, 252).

ein „einzelner und bestimmter Körper“ als „Tatsache des Bewußtseins“ erkannt wird, an dem wir dann andererseits „Eigenschaften oder Bestimmungen derselben“ antreffen (*KdthPh*, I.57 f., 63f).³¹ Mit dem Begriff der Tatsache zielt er wohl eher auf die Unhintergebarkeit bestimmter mentaler Vorkommnisse ab. Schulzes „Tatsachen des Bewußtseins“ sind offensichtlich als mentale Tatsachen aufzufassen. Entscheidend für Schulze ist die unmittelbare Erkenntnis von „Tatsachen des Bewußtseins“ als ein direktes Gegenwärtighaben eines Objekts im Bewusstsein. Der damit bezeichnete mentale „Zustand“ sei ein „Anschauen oder Wahrnehmen“, das sich allerdings nicht theoretisch, sondern nur „durch geschärfte Aufmerksamkeit auf dasjenige, was in einem Bewußtsein vorkommt“, introspektiv erfassen lasse (*KdthPh*, I.56).

Schulze besteht darauf, dass ein solches Anschauen bzw. Wahrnehmen nicht einem Vorstellen gleichkomme und mit diesem auch nichts zu tun habe. Denn Vorstellungen seien durch ihre Verschiedenheit vom vorgestellten Objekt definiert, was beim direkten Anschauen und Wahrnehmen, dem die Gegenstände „allein und unmittelbar in seinem Bewußtsein gegenwärtig und gegeben“ sind, nicht der Fall sei. Ferner beruhe das unmittelbare Anschauen nicht auf einem Affiziertwerden durch äußere Gegenstände, wodurch das Ich dazu veranlasst würde, der Erkenntnis „etwas aus sich selbst Herkommendes“, gemeint ist die Vorstellung, hinzuzusetzen (*KdthPh*, I.58–60). Ohnehin gesteht Schulze dem Ich keine weitergehende aktive Rolle im Erkenntnisprozess zu. Das Ich sei sich nur des Verhältnisses zu einem von ihm gänzlich verschiedenen Objekt bewusst, das ihm unmittelbar sinnlich gegeben werde:

„Beim Anschauen der Existenz der Gegenstände nimmt das anschauende Subjekt nicht bloß und zunächst nur seine eigenen Zustände oder Bestimmungen wahr [...], sondern es erkennt diese Gegenstände und deren Existenz unmittelbar, schlechthin und als etwas, das auf eine eben so vollkommene Art unabhängig von den Wirkungen der Vorstellungskraft für sich besteht und ist, als wie das erkennende Subjekt für sich besteht und ist.“ (*KdthPh*, I.62).

Aufgrund dieser Auffassung, die den Außendingen und ihren Eigenschaften „absolute Realität“ (*KdthPh*, I.64) zuschreibt, vertritt Schulze einen vom Vorstellungsbegriff gereinigten unmittelbaren Anschauungsrealismus. Schulze konzipiert diesen Realismus-Begriff als Alternative zu den überkommenen Systemen des „realistischen und idealistischen Dogmatismus in der theoretischen Philosophie“ (*KdthPh*, I.86 ff.). Eine negative und eine positive These zeichnen diese Theorie aus: *Erstens*: Die Vorstellungshypothese setzt die Erkenntnis der Außenweltlinge in Zweifel und ist daher aufzugeben. *Zweitens*: Dem Erkenntnissubjekt eröffnet sich mit der unmittelbaren Anschauung bzw. Wahrnehmung zugleich

31 Gemäß der Sellarsschen „Mythos“-Kritik etwa werden nämlich allein Tatsachen *gewusst*, denn dieses Wissen besage „something's being thus-and-so“. Einzelgegenstände dagegen werden auf direkte Weise *empfunden* und nicht wie Tatsachen als etwas gewusst, so dass ein Unterschied besteht zwischen dem strukturierten Wissen einer Tatsache als etwas und dem nicht-inferentiellen, unmittelbaren Empfindungsbewusstsein. Vgl. Sellars (1997, 15 f.).

ein unmittelbarer mentaler Zugang zur Außenwelt, die ihm aufgrund dieser direkten geistigen Bezugnahme im Sinne des *common sense*-Realismus nicht nur unmittelbar vertraut ist, sondern deren Dasein es auch mit Gewissheit erkennt.

Unmittelbare Anschauung bzw. Wahrnehmung und epistemische Gewissheit sind nun allerdings kognitive Begriffe, die sich nicht ohne weitere Begründung assimilieren lassen. Während ‚Anschauung‘ und ‚Wahrnehmung‘ das empirische Bewusstsein von Objekten beschreiben, das zunächst auf der Ebene der Empfindung stattfindet, zum Beispiel wenn Gegenstände uns in der sinnlichen Wahrnehmung präsent sind, kennzeichnet ‚Gewissheit‘ einen höheren mentalen Zustand, der bereits epistemische Qualität besitzt. In der Erkenntnistheorie wird zwischen diesen kognitiven Begriffen in der Regel entweder eine prinzipielle Trennlinie gezogen, so dass zu unterscheiden ist zwischen einem nichtbegrifflichen Empfinden bzw. Wahrnehmen und dem begrifflichen, epistemischen Zugriff auf die sinnlichen Objekte des Empfindens und Wahrnehmens; oder das sinnliche Empfinden (Anschauen, Wahrnehmen) wird dem Bewusstsein der Existenzgewissheit des Empfundenen angeglichen, so dass Empfindungs- und epistemisches Bewusstsein letztlich zusammenfallen. Die erste Option läuft hinaus auf den Schema-Inhalt-Dualismus, der den Hiatus zwischen Begriff und gegebenem Inhalt zugleich rechtfertigen und überwinden muss, die zweite Option auf den ‚Mythos des Gegebenen‘, durch den das Empfindungsbewusstsein bereits zu einem Wissen erklärt wird.³²

Schulzes Begründung der Existenzkenntnis im unmittelbaren Anschauen kommt der zweiten Option sehr nahe. Erkenntnisgewissheit ist für ihn eine „Überzeugung“, ein „begleitender Zustand unseres Bewußtseins“, der, weil er nicht unserer „Willkür“ untersteht, auch nicht beherrschbar ist und daher nichts anderes sei als ein „Gefühl“ (*KdthPh*, I.75 f.). Der mentale Zustand des Überzeugtseins betreffe nur dasjenige, was „im Umfange des Bewußtseins selbst gegenwärtig sich befindet“, also „Tatsachen des Bewußtseins“, die in der Anschauung bzw. Wahrnehmung sinnlich gegeben sind:

„Indem ich etwas sehe, höre oder betaste, weiß ich, daß ich es wahrnehme, und daß es in dem Augenblicke, in welchem ich es wahrnehme, so für mich ist, wie ich es wahrnehme; ja ohne dieses Wissen könnte ich es gar nicht wahrnehmen.“ (*KdthPh*, I.77).

Plausibel ist diese Auffassung nur auf den ersten Blick. Denn Schulze unterlässt es in seinem Werk, die Struktur des mit dem Gefühl der Gewissheit begleiteten sinnlichen Bewusstseins im Detail zu erläutern und vor allem den epistemischen Status dieses sinnlichen Evidenzbewusstseins, das noch der natürlichen Empfindungsebene angehört, zu explizieren. Erkenntnistheoretisch unbefriedigend ist vor allem seine Versicherung, im unmittelbaren Anschauen und Wahrnehmen werde sich jeder im Akt der Aufmerksamkeit auf sich selbst der „Tatsachen des

32 Die mit dem Schema-Inhalt-Dualismus sowie dem ‚Mythos des Gegebenen‘ zusammenhängenden Probleme, die, wie Sellars (1997) anerkennt, bereits Hegel diagnostiziert, werden noch anhand der ‚Sinnlichen Gewißheit‘ der *Phänomenologie des Geistes* ausführlich zu erörtern sein. Siehe unten § 28.

Bewußtseins“ intuitiv inne – denn „demonstriert und aus Begriffen dargetan werden“ könne das unmittelbare Erkennen nicht (*KdthPh*, I.56). Argumentativen Wert hat eine solche Versicherung kaum. Zwar gelingt es Schulze, mit dem Hinweis auf die epistemische Vermittlungsfunktion von Vorstellungen die systematischen Probleme des Repräsentationalismus klar vor Augen zu stellen. Doch leistet seine Alternativkonzeption des unmittelbaren Anschauens bzw. Wahrnehmens, die mittels eines intuitionistischen Überzeugungsbegriffs einen unmittelbaren Realismus garantieren soll, nicht, was er von ihr erhofft: die Sicherung der Gewissheit unserer Außenweltmeinungen. Da Schulze das „Gegenteil der Überzeugung“ „Zustand des Zweifels“ (*KdthPh*, I.76) nennt, fragt sich, ob angesichts dieser Defizite sein Skeptizismus dann noch schlüssig nachvollziehbar sein kann. Auf jeden Fall glaubt Schulze mit der Konzeption der „Tatsachen des Bewußtseins“ erklären zu können, wie sich unsere Außenweltmeinungen unmittelbar auf die Welt beziehen und dass der Repräsentationalismus diese unmittelbar mentale Bezugnahme untergräbt. Inwiefern ergeben sich daraus nun aber skeptische Konsequenzen?

Der Skeptizismus folgt der Schulzeschen Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ auf dem Fuße und stellt im Umkehrschluss aus der Gewissheit des sinnlich Gegebenen die Behauptung auf, „daß sich von den außer dem Umfange unseres Bewußtseins vorhandenen Gründen des Seins der Dinge, oder unserer Erkenntnisse dieses Seins gar nichts wissen lasse.“ (*KdthPh*, I.590). Der von Schulze vertretene Skeptizismus ist also kein universeller, sondern ein partieller Skeptizismus, der zwar vieles für ungewiss, aber einiges „für wahr und richtig“ hält. Für wahr hält sein Anhänger analytische Urteile und alle Urteile, die sich auf „Tatsachen des Bewußtseins“ gründen. Als unbegründbar gelten ihm alle Meinungen über die „außer der Sphäre des Bewußtseins vorhandenen“, „übersinnlichen“ Gründe empirischen Wissens (*KdthPh*, I.588 f.).³³ Schulzes Argument für den partiellen Skeptizismus kann man folgendermaßen rekonstruieren:

- (1) Wissen impliziert die unmittelbare geistige Bezugnahme auf die Gegenstände des Wissens.
- (2) Unmittelbar beziehen wir uns mental nur auf Tatsachen des Bewusstseins.
- (3) Nicht-sinnliche Gegenstände sind keine Tatsachen des Bewusstseins.

Also können wir von nicht-sinnlichen Gegenständen kein Wissen haben.

Die Wahrheit aller drei Prämissen dieses Arguments sieht Schulze sowohl durch das Argument gegen den Repräsentationalismus als auch durch die Konzeption der „Tatsachen des Bewußtseins“ als erwiesen an. Allerdings glaubt er, es mit

33 Schulze beharrt dabei auf dem Unterschied zwischen seiner skeptischen Erkenntnisbegrenzung und der Kantischen „Vernunftkritik“, die Erkenntnis auf Gründe zurückführe, die sich auch „außerhalb des Umfanges unseres Bewußtseins“ befänden (*KdthPh*, I.592).

Berufung auf die pyrrhonische Skepsis zusätzlich absichern zu können. Schulze ist nicht der Auffassung, die Pyrrhoneer lehrten die Ungewissheit sinnlicher Erkenntnis. Ganz im Gegenteil schreibt er den Pyrrhoneern seinen eigenen Überzeugungsbegriff zu, demzufolge sie „das Dasein und gewisse Eigenschaften für sich bestehender Dinge“ im Bereich des Sinnlichen anerkennen. Ohne sich selbst eindeutig zum pyrrhonischen Erscheinungsbegriff zu äußern, versteht er die skeptische Kritik der Pyrrhoneer am Dogmatismus als Kritik an dem Anspruch, eine hinter den Erscheinungen vorfindliche Welt zu erkennen. Die pyrrhonischen Skeptiker selbst schränkten ihre Erkenntnisansprüche ein auf das empfindungsmäßig Gegebene und bezweifelten, dass Empfindungen zuverlässigen Aufschluss über etwas hinter ihnen Existierendes liefern; schließlich würde sich die „Übereinstimmung des Bildes mit dem Original“, also der Erscheinung mit dem Erscheinenden aufgrund der bekannten Defekte des Vorstellungsbegriffs ohnehin nicht sicher erfassen lassen (*KdthPh*, I.597 f.).

Schulze glaubt sich folglich mit den Pyrrhoneern darin einig zu sein, dass der Sphäre sinnlichen Erkennens bzw. den „Tatsachen des Bewußtseins“ überzeugungsmäßige Gewissheit zukommt. In der pyrrhonischen Skepsis erblickt Schulze jene Einteilung in „erkennbare“ und „nicht erkennbare“ Dinge, die er seinem eigenen Skeptizismus zugrunde legt.³⁴ Nur hinsichtlich der unerkennbaren „transzendentalen Dinge“ enthalte sich der Pyrrhoneer durch Anwendung der Tropen des Urteils und bestimme nichts. Entscheidend ist für Schulze, dass die Vorstellungshypothese aufgegeben werden muss. Andernfalls sei die (von den Akademikern behauptete) allgemeine skeptische Ungewissheit, die selbst wieder ungewiss ist, unausweichlich, weil unter der Voraussetzung von Vorstellungen als Erkenntnis vermittelnde mentale Instanzen nicht einmal Erste-Person-Sätze wie „Ich weiß, daß ich überzeugt bin, oder daß ich zweifle“ verifizierbar wären. Denn gemäß der Vorstellungshypothese dürfe es nur heißen „Ich stelle es mir bloß vor, und denke nur, daß ich überzeugt bin, oder daß ich zweifle.“ Einer Vorstellung von etwas, und damit auch der Vorstellung meiner eigenen mentalen Zustände im Selbstbewusstsein, kann Schulze zufolge aber keine Gewissheit zukommen. Um diese paradoxe Schlussfolgerung zu vermeiden, müsse ein „unmittelbar Gewisses“ Grund der Überzeugung und letztlich auch des Zweifels am mittelbar Vorgestellten sein.

Nach Schulze liegen die Ursachen des von ihm befürworteten partiellen Skeptizismus nicht in der „Schwächung und Zerrüttung des Bewußtseins“, sondern im reflektierenden „Gebrauch“ der „bewußten Vernunft“. Der partielle Skeptizismus ist für ihn die der Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens angemessene Denkweise, die weder gegen die menschliche Vernunft oder die „Kultur des menschlichen Verstandes“ gerichtet sei, noch die „Fundamente der Moral und Religion untergrabe“ und auch nicht die „Schwärmerei befördere“ (*KdthPh*. I.604, 659 ff.). Auf der Suche nach Gewissheit, so begrün-

34 Vgl. *KdthPh*, I.607, für das Folgende *KdthPh*, I.606 ff.

det Schulze seinen Skeptizismus, kommen wir um das Zugeständnis nicht umhin, dass unsere Erkenntnisfähigkeit über die Sphäre der sinnlich-unmittelbaren „Tatsachen des Bewußtseins“ nicht hinausreicht. Dies hätten bereits die pyrrhonischen Skeptiker erkannt und daher allein der sinnlichen Gewissheit den epistemischen Status begründeten Überzeugtseins zugebilligt. Schulze formuliert damit eine Position, die einen Sensualismus bzw. Empirismus mit dem Skeptizismus kombiniert und in manchem der Lehre Humes nahe kommt.³⁵

Um Schulzes Konzeption zu widerlegen, muss Hegel nun zeigen, dass die zweite Prämisse im Argument für den partiellen Skeptizismus falsch ist. Die erste Prämisse über die unmittelbare geistige Bezugnahme auf die Gegenstände als Voraussetzung für Wissen spielt zunächst keine Rolle. Denn wenn gezeigt werden kann, dass die „Tatsachen des Bewußtseins“ nicht unmittelbar gewusst werden, kann Schulze seinen Skeptizismus auch nicht durch einen unmittelbaren Anschauungsrealismus begründen.

(b) Das Problem der eigenen mentalen Zustände und Hegels Kritik an Schulzes Skeptizismus: In seiner Auseinandersetzung mit der „Philosophie der Tatsachen des Bewußtseins“ unterscheidet Hegel eine „positive“ und eine „negative Seite“ an Schulzes Skeptizismus. Demnach besteht die positive Seite dieses Skeptizismus in der „unleugbare[n] Gewißheit“ der gegenwärtigen Inhalte des Bewusstseins. Wie sich mit dem Instrument des methodischen Zweifels am Bewusstsein selbst zeigen lasse, sei diese Gewissheit unhintergebar, so daß sich „alle philosophische Spekulation“ auf das Begreifen der „Tatsachen des Bewußtseins“ zu beschränken habe. Hält Hegel sich bei der sachlich zutreffenden Konstatierung dieser positiven Seite mit Kritik noch zurück, so lässt er an seiner Ablehnung der Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ als solcher keinen Zweifel aufkommen. Schulzes „unleugbare Gewißheit“ dieser Tatsachen sei nichts anderes als ein „ewige[s] stiere[s] Wahrnehmen der Objekte“, ein „bestialische[s] Anstieren der Welt“, das die Welt als ein bloß sinnlich Gegebenes auffasse. Für völlig unverständlich hält Hegel dabei Schulzes Erklärung, Metaphysik zu betreiben sei selbst nur eine „Tatsache des Bewußtseins“, also etwas ganz Empirisches (*SkepA*, 202).

Als „negative Seite“ des Schulzeschen Skeptizismus bezeichnet Hegel die Auffassung, dass sich im Unterschied zu den unleugbar gewissen „Tatsachen des Bewußtseins“ „von den außer dem Umfange unseres Bewußtseins vorhandenen [...] Gründen des Seins der Dinge oder von den Dingen, die außer den existierenden Dingen existieren, gar nichts wissen lasse.“ (*SkepA*, 204). Gegenstand des Zweifels sind nach Hegels zunächst zutreffender Rekapitulation der Schulzeschen Konzeption nicht solche Urteile, die auf Bewusstseinsvidenzen beruhen oder die analytisch sind und denen Schulze vor allem *Wahrheit* zu-

35 Denn bekanntlich vertritt auch Hume einen Skeptizismus, der vor allem aufgrund der Ablehnung der Objektivität des Kausalbegriffs im wesentlichen gegen solche epistemischen Ansprüche gerichtet ist, die das aktuelle sinnlich-phänomenale Bewusstsein überschreiten. Allerdings zählt Schulze auch Hume zur Tradition der theoretischen Philosophie, die sich der Vorstellungshypothese bediene.

spricht. Bezweifelt würden von Schulze jegliche epistemische Ansprüche, die auf ein Wissen abzielen, das diese Bereiche übersteigt. Hegel kommt sogleich auf den Begriff der Überzeugung zu sprechen und erkennt, dass hierin die systematischen Probleme des Schulzeschen wie auch des pyrrhonischen Skeptizismus liegen. Seine Ablehnung des Schulzeschen Überzeugungsbegriffs geht einher mit einer Zustimmung zum pyrrhonischen Überzeugungsbegriff, allerdings mit dem Resultat, dass der Skeptizismus der zehn Tropen die Philosophie der spekulativen Vernunft nicht tangiere und deren Erkenntnisansprüche folglich nicht beschädigen könne. Hegel zielt damit auf ein Doppelpes: Zum einen auf die Zurückweisung des Schulzeschen Skeptizismus als defiziente, moderne Form des Skeptizismus; zum anderen auf die Approbation des phänomenalistischen Skeptizismus hinsichtlich aller Wahrnehmungsmeinungen. Diese Problemlage gilt es nun anhand des Zusammenhanges der epistemologischen Grundbegriffe „Tatsachen des Bewußtseins“, „Überzeugung“ und „Wahrheit“ zu untersuchen. Die zu verfolgende Fragestellung ist, welche Argumente Hegel gegen Schulzes Überzeugungsbegriff aufbietet und wie er die Reichweite des phänomenalistischen Skeptizismus limitiert.

Festzuhalten ist zunächst, dass Hegel die auch von Schulze hervorgehobene „Überzeugung“ von den Dingen des alltäglichen Lebens als deutlichen Hinweis auf die bei den Pyrrhoneern gar nicht vorliegende Absicht wertet, mittels der zehn Tropen die Philosophie der spekulativen Vernunftferkenntnis anzugreifen. Gerade in der Beschränkung epistemischer Ansprüche auf „das tätige Leben“ dokumentiert sich nach Hegel die praktische Ausrichtung der pyrrhonischen Skepsis, indem die Dinge genommen werden wie sie sind und den unvermeidlichen Bedürfnissen des alltäglichen Lebens („hungern, dursten, frieren“) nachgegeben wird. Gegen die „Philosophie“ gerichtete Schlussfolgerungen hätten die Pyrrhoneer aus ihren Alltagsüberzeugungen nicht gezogen. Schließlich sei das „mit Tatsachen angefüllte Bewußtsein, als Prinzip einer unleugbaren Gewißheit, überhaupt der Vernunft und der Philosophie nicht gegenüber, am wenigsten gegen sie pochend, gestellt“ (*SkepA*, 204). Diese Diagnose der pyrrhonischen Skepsis ist sicherlich zutreffend, beschränken sich die Pyrrhoneer, wie wir gesehen haben, doch auf die Mitteilung und Hinnahme dessen, was ihnen erscheint, und zwar ohne daraus weitergehende epistemische Ansprüche zu folgern.³⁶

Was bedeutet dies nun für Schulzes Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“? Hegel leugnet die Realität von „Tatsachen des Bewußtseins“ nicht ab. Doch macht er zu Recht darauf aufmerksam, dass Schulze die „negative Seite“ seines Skeptizismus, den Zweifel an der Gültigkeit spekulativer Vernunftferkenntnis, nicht mit der Ausrichtung der pyrrhonischen Skepsis am sinnlich Erscheinenden begründen kann, denn anders als Schulze leiten die Pyrrhoneer vom sinnlichen Bewusstsein nicht die generelle *Behauptung* der Unerkennbarkeit an sich bestehender metaphysischer Dinge und Sachverhalte ab; der Skeptizis-

36 Insofern deutet Hegel den pyrrhonischen als praktischen Skeptizismus. Vgl. dazu Hardimon (1996).

mus der zehn Tropen bezieht sich eben ausschließlich auf die sinnliche Wahrnehmung. Dieses Argument betrifft jedoch zunächst nur Schulzes (in diesem Punkt offenkundig fehlgehende) Rezeption der pyrrhonischen Skepsis und als solches noch nicht die Sache selbst. Die Frage ist also, ob es auch zwingende inhaltliche Gründe gibt, die Hegel gegen Schulzes Skeptizismus geltend machen kann.

Solche Gründe liegen durchaus vor und werden von Hegel auch eingesetzt. Entscheidend ist Hegels Hinweis, dass die Pyrrhoneer das unausweichliche, bewusste Erleben von Vorstellungen nicht „zu dem Rang eines Wissens, das eine objektive Behauptung ist“ erhoben haben. Überzeugungen haben die Pyrrhoneer zwar, dies unterstreicht Hegel ausdrücklich, „nicht von Dingen aber, und deren Eigenschaften“, sondern von Erscheinungen; und hinsichtlich solcher subjektiven Überzeugungen, die in einem „unwillkürlichen Affiziertsein“ gründen, „findet keine Untersuchung statt“, das heißt auf sie lässt sich der Zweifel des Skeptikers nicht anwenden (*SkepA*, 204). Der pyrrhonische Skeptiker bleibt, wie es später heißt, „bei der Subjektivität des Erscheinens stehen“ und geht – anders als Schulze – nicht dazu über, eine sinnliche Erscheinung zur Grundlage eines objektiv wahren Wissens zu machen (*SkepA*, 221). Während Schulze also das unmittelbare sinnliche Bewusstsein für eine Überzeugung über „Wahres“ ausgibt und somit „die Realität der Dinge ganz unbezweifelt dastehen“ lässt, fassen die Pyrrhoneer das sinnliche Bewusstsein lediglich als die subjektive Überzeugung auf, „daß man sich danach richten müsse“. Da „alle irdischen Dinge vergänglich sind“ und „ihr Sein ebensogut ist als ihr Nichtsein“, was nicht zuletzt die zehn Tropen demonstrierten, entschwinde dem Schulzeschen Skeptizismus damit die für *gewiss* und *wahr* gehaltene sinnliche Belegbasis der „Tatsachen des Bewußtseins“. Aufgrund der Instabilität und Wandelbarkeit sinnlichen Seins könnten „Tatsachen des Bewußtseins“ folglich gar nicht die ihnen von Schulze zuge dachte Funktion des sinnlichen Fundaments unserer Überzeugungen übernehmen, mithin werde auch die gesamte Grundlage seines Skeptizismus aufgeweicht (*GdPh*, 19.375 f.).

Diese in sich verschachtelte Argumentation ist von prinzipieller erkenntnistheoretischer Bedeutung und daher im Einzelnen zu betrachten. Zwei Teilargumente sind zu unterscheiden: *Erstens*: Anders als Schulze annimmt, besitzen die skeptischen Dogmata bzw. Überzeugungen der Pyrrhoneer nicht Gewissheits- und Wahrheitsstatus. *Zweitens*: Sinnliches Bewusstsein gegebener Empfindungen und „Tatsachen des Bewußtseins“ sind gar nicht dazu in der Lage, epistemisch *wahre* Überzeugungen zu generieren und damit einen Zweifel gegenüber philosophischer Vernunftkenntnis zu legitimieren. Dem ersten Teilargument ist eindeutig zu entnehmen, dass Hegel der pyrrhonischen Skepsis die partielle Meinungslosigkeit zuschreibt. Meinungen über ihre eigenen mentalen Zustände haben die Pyrrhoneer, doch komme diesen Meinungen in einem spezifischen Sinne nur Gewissheit, nicht zugleich aber auch, und dies ist entscheidend, *objektive Wahrheit* zu. Das heißt skeptische Dogmata bringen Hegel zufolge in der Tat

Überzeugungen zum Ausdruck, Aussagen über „Wahres“ (*GdPh*, 19.375) beinhalten sie aber nicht.³⁷ Aus diesem Grunde können sinnliche Erscheinungen wie bei Schulze auch nicht zum unumstößlichen Fundament objektiv wahren Wissens gemacht werden, denn unsere Außenweltmeinungen sind prinzipiell fallibel.

Gilt die Fallibilität, so ist nun zu überlegen, aber nicht auch für die eigenen mentalen Zustände? Das heißt können wir uns hinsichtlich unserer eigenen mentalen Zustände täuschen, zum Beispiel darin, gegenwärtig zu meinen, dass *p*? Diese Frage ist durchaus berechtigt, sind die Pyrrhoneer doch der Auffassung, „daß jedem Argument ein gleichwertiges entgegensteht“ (*PH* I.12), so dass auch die von den Pyrrhoneern zugelassenen skeptischen Dogmata nicht nur nicht *wahr* wären, sondern nicht einmal Überzeugungen genannt werden könnten. Denn der Überzeugung meines aktuellen mentalen Zustandes, ließe sich gemäß dem *isosthenia*-Argument mit gleichem Recht die Meinung entgegensetzen, dass ich mich gegenwärtig nicht in diesem mentalen Zustand befände. Überzeugungen von den eigenen mentalen Zuständen würden dann gemäß der pyrrhonischen Skepsis nicht Anspruch auf Wahrheit erheben können. Diese Schlussfolgerung erscheint problematisch.

Wie Forster gezeigt hat, geht Hegel auf dieses nicht zu unterschätzende Problem explizit ein und präsentiert eine eigene Lösung. Demnach trete in der Auseinandersetzung mit dem skeptischen Dogmaproblem Hegels „eliminative idealism“ zutage, „an idealism which discredits and repudiates as false all of our self-attributions of mental contents.“³⁸ Dieser Idealismus sei die notwendige Konsequenz der Kritik des Schulzeschen Skeptizismus. Da Forsters Deutung der Hegelschen Lösung des Problems der Unhintergebarkeit der eigenen mentalen Erlebnisse ein skeptisches Grundproblem thematisiert, werde ich sie hier kurz resümieren und dann zu zeigen versuchen, dass sie grundsätzlich zutreffend ist, allerdings modifiziert werden muss, um das Sachproblem lösen zu können.

Nach Forster begegnet Hegel dem Problem der eigenen mentalen Zustände mit zwei Argumenten: Zum einen gelten die eigenen mentalen Zustände Hegel zufolge sowohl den Pyrrhoneern als auch Schulze als eine Art Gewissheit („a sort of certainty“). Anders als jene schreibe dieser ihnen Realität und Wahrheit zu. Aus Hegels Sicht bekundeten die Pyrrhoneer die eigenen mentalen Zustände in Form von Äußerungen („avowals“) und nicht von allgemeinen Aussagen und Meinungen, denn zu meinen, dass *p*, bedeute, *p* Realität („reality“) und Wahrheit („truth“) zuzusprechen. Dieses Verständnis erlaube es Hegel, so Forster, den Pyrrhoneern ‚Überzeugungen‘ von den eigenen mentalen Zuständen als

37 An dieser Stelle sei noch einmal daran erinnert, dass der Pyrrhoneer in skeptischen *dogmata* Erscheinungen für unbezweifelbar und insofern für wahr hält. Er behauptet aber nicht, Erscheinungen stellten die Dinge als nicht-relative, objektive Wahrheiten an sich selbst vor. Denn wie die Dinge unabhängig von ihrem Erscheinen sind, darüber müsse man sich des Urteils enthalten. Siehe oben § 10. Vgl. Quante (2004, 342 ff.).

38 Vgl. Forster (1996, 79 f.), ebenso Forster (1989, 15 ff.).

solchen zuzugestehen, ohne diesen aber zugleich auch Wahrheit zuschreiben zu müssen.³⁹ Zum anderen gebe es nach Hegel keine Gründe, die die Anwendung des *isosthenia*-Arguments auf die eigenen mentalen Zustände verböten, auch wenn Sextus selbst aus sachlich letztlich nicht zwingenden Gründen anderer Auffassung sei. So vertrete Hegel generell, wie die *Phänomenologie des Geistes* noch deutlicher mache, den angesprochenen eliminativen Idealismus, der die Selbstzuschreibung der eigenen mentalen Inhalte als falsch zurückweise. Nach Forster zieht Hegel damit die einzig richtige Konsequenz, nämlich Schulzes modernen Skeptizismus hinsichtlich der Behauptung, Überzeugungen von den eigenen mentalen Zuständen komme Realität und Wahrheit zu, als dogmatisch zu kritisieren.⁴⁰

Zuzustimmen ist Forster darin, dass Hegel den Schulzeschen Skeptizismus ob seines Anspruchs auf Realität und Wahrheit der eigenen mentalen Zustände als dogmatisch zurückweist. Wie wir gesehen haben, liegen die Gründe für diese Auffassung Schulzes in der Philosophie der „Tatsachen des Bewußtseins“ selbst, die empirisches Wissen als real und wahr deklariert, um von dieser Gewissheit auf die Zweifelhaftigkeit metaphysischer Erkenntnisansprüche zu schließen. Problematisch aber scheint Forsters These, Hegel halte Meinungen über die eigenen mentalen Zustände für fallibel oder sogar für falsch. Darüber hinaus dürfte ein solcher Fallibilismus systematisch nicht haltbar sein. Folgende Argumente sind m. E. entscheidend: Hegel gesteht skeptische Dogmata als Überzeugungen von den eigenen mentalen Zuständen eindeutig zu. Dabei handele es sich um „auf das tätige Leben gericht[et]“ Meinungen über Erscheinungen, die der Pyrrhoneer, worauf schon hingewiesen wurde, für ‚ununtersucht‘ im Sinne von unbezweifelbar („ἀξίτητος“; *SkepA*, 204) hält. Zwar schwankt Hegel zuweilen in der Terminologie, etwa wenn er einerseits davon spricht, hinsichtlich des Erscheinenden hätten die Pyrrhoneer keine „Meinung oder Behauptung“. Andererseits aber erklärt er, die pyrrhonische „Erscheinung“ liege in der „Überzeugung (πεισσει aber nicht von einem Dinge)“ (*SkepA*, 204). Diese begrifflichen Mehrdeutigkeiten lassen sich jedoch aufklären, da Hegel zwischen Meinungen bzw. Überzeugungen *mit* und *ohne* objektivem Wahrheitsanspruch unterscheidet: Schulze erhebe mit Meinungen bzw. Überzeugungen hinsichtlich der „Tatsachen des Bewußtseins“ objektive Wahrheitsansprüche. Der Pyrrhoneer hingegen teile in skeptischen Dogmata nur mit, „was ihm schein[e], und seine Affektion, nicht eine Meinung noch Behauptung über ein *objektives Sein*“ (*SkepA*, 222; m. Herv.). In den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* erläutert Hegel diese entscheidende

39 Vgl. Forster (1996, 72 f.). Hier besteht auf Seiten Forsters natürlich die Schwierigkeit, den Begriff der Gewissheit nicht epistemisch, das heißt doxastisch als ‚Gewissheit, dass p‘ verstehen zu dürfen, was unplausibel scheint, da Gewissheit sich immer auf einen propositionalen Inhalt richtet. Bereits in § 10 haben wir zudem anhand der Vorschläge von Barnes (1982), auf den Forster (1989, 201 ff.) sich bezieht, gesehen, inwiefern in diesem Zusammenhang der Begriff „avowal“ als Bezeichnung für die skeptischen Dogmata der Pyrrhoneer problematisch ist.

40 Vgl. Forster (1996, 74–82), auch Forster (1998, 136 ff.).

Differenz zwischen dem epistemischen Status von „Tatsachen des Bewußtseins“ in Schulzes modernem Skeptizismus und den skeptischen Dogmata in der antiken pyrrhonischen Skepsis folgendermaßen:

„In diesem modernen Skeptizismus wird angenommen, daß das, was in unserem unmittelbaren Bewußtsein ist, alles Sinnliche ein Wahres sei. Die [sc. pyrrhonischen] Skeptiker haben gelten lassen, daß man sich danach richten müsse; es aber als etwas Wahres auszugeben, ist ihnen nicht eingefallen.“ (*GdPh*, 19.375; vgl. ebd., 360).

Diese Differenzierung stellt keine beiläufige terminologische Spitzfindigkeit dar, sondern ist Erfolgsbedingung der Strategie des integrativen Antiskeptizismus. Der integrative Umgang mit dem phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen kann nur dann gelingen, wenn Hegel von den „Tatsachen des Bewußtseins“ zeigt, dass ihnen kein Objektivitätsstatus zukommt, um dadurch dem modernen Skeptizismus die Legitimationsgrundlage zu entziehen. Denn Schulze rechtfertigt seinen Skeptizismus ja durch ein limitatives Verfahren, indem er den Status objektiven Fürwahrhaltens auf „Tatsachen des Bewußtseins“ bzw. analytische Urteile einschränkt und aufgrund dessen weitergehende, nicht-sinnliche Erkenntnisansprüche abweist. Steht ihm das Begründungsfundament der „Tatsachen des Bewußtseins“ nicht mehr zur Verfügung, so entzieht sich ihm auch die Rechtfertigungsgrundlage seines Skeptizismus. Da Hegel an der Schlagkraft des phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen festhält, das Erleben der eigenen mentalen Zustände aber nicht als ein objektives Fürwahrhalten verstanden wissen möchte, um auf diese Weise den Schulzeschen Skeptizismus gegenüber der reinen philosophischen Vernunftspekulation ausschalten zu können, muss er skeptischen Dogmata also eine nicht-objektive Deutung geben. Genau dies hat er auch getan. Denn der epistemische Status skeptischer Dogmata, wie er von den Pyrrhoneern durch das „mir scheint“ zum Ausdruck gebracht werde, gilt ihm als „bloße Subjektivität“, die im engeren epistemologischen Sinne kein objektives Wissen ist:

„wer fest an der Eitelkeit, daß es *ihm* so scheine, *er* es so meine, hängen bleibt, seine Ansprüche durchaus für kein Objektives des Denkens und des Urteilens ausgegeben wissen will, den muß man dabei lassen; seine Subjektivität geht keinen anderen Menschen, noch weniger die Philosophie, oder die Philosophie sie etwas an.“ (*SkepA*, 222).

Die skeptischen Dogmata der Pyrrhoneer haben Hegel gemäß also keine objektiv wahre Bedeutung – und aus diesem Grunde tangierten sie als subjektives Meinen auch nicht den Bereich spekulativer Vernunftkenntnis. Gleichwohl seien sie Überzeugungen, wenn auch nur als ein von einem einzelnen Subjekt geäußertes *individuelles* Fürwahrhalten. Damit gelten Hegel skeptische Dogmata in dem an früherer Stelle herausgearbeiteten Verständnis als veridisch, als ein Fürwahrhalten ‚*dass* x erscheint‘ (‚*dass* der Honig süß erscheint‘), ohne etwas über das Erscheinende selbst (den Honig) auszusagen:

„Hier ist nur von Gewißheit die Rede, nicht von Wahrheit. Mit der Überzeugung dieses einzelnen Subjekts ist nichts gesagt, es ist aber Hohes damit ausgesprochen: wie man sagt, die Wahrheit soll auf der andern Seite doch auch *nur* Überzeugung des anderen sein, die

eigene Überzeugung soll aber hoch sein, oder diese ist auch ein Nur; – einmal muß man dies Subjekt bei seinem Hochmut, dann bei seiner Demut stehenlassen. Das Resultat des Skeptizismus ist auch nur Subjektivität des Wissens; diese ist aber auf entwickelnde denkende Zunichtemachung alles als wahr und seiend Geltenden begründet, – daß alles unbeständig.“ (*GdPh*, 19.361).

Mit diesen Argumentationen für einen in der pyrrhonischen Skepsis der Sache nach zum Tragen kommenden veridischen Meinungs- bzw. Überzeugungsbegriff hängt ein spezifisches Verständnis des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs zusammen. Wie sich erwiesen hat, verbindet sich in der pyrrhonischen Skepsis mit dem Begriff des nicht-objektiven Fürwahrhaltens von Erscheinungen ein nicht-komparativer, zweistelliger Erscheinungsbegriff, demzufolge in skeptischen Dogmata lediglich mitgeteilt wird, *dass* x so-und-so erscheint, ohne zu wissen, ob x auch objektiv so-und-so *ist*. Insbesondere sind die Pyrrhoneer nicht Anhänger eines ontologischen Weltendualismus, der eine Welt an sich bestehender Dinge als verborgenen Grund einer phänomenalen Wahrnehmungswelt annimmt. Hegel konstatiert nicht nur, dass für die Pyrrhoneer das „Erscheinende“ das „Kriterium des Skeptizismus“ ist, sondern stellt implizit auch heraus, dass die pyrrhonischen Skeptiker mit einem nicht-komparativen, zweistelligen Erscheinungsbegriff operieren und keinen Weltendualismus vertreten, wie Schulze es nahe lege. Schulze sei der Auffassung, die Pyrrhoneer hätten die zehn Tropen auf den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung restringiert, um den Anspruch der Dogmatiker auf Erkenntnis des „hinter der Empfindung verborgen liegenden Objekts“ abzuweisen. Die Angriffe der Pyrrhoneer galten der dogmatischen Behauptung, „daß vermittels des Objekts in der Empfindung sich von dem mit Zuverlässigkeit etwas erkennen lasse, was hinter diesem Objekte als wahre und eigentliche für sich bestehende Sache befindlich sein soll.“ (*SkepA*, 205). Für Hegel zeigt sich hierin Schulzes gravierendes Missverständnis des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs und überhaupt der philosophischen „Vernunftkenntnis“. Schulze stelle die Sache so dar, als hielten die Pyrrhoneer auf der ontologischen Grundlage eines Weltendualismus an der sinnlichen Wahrnehmung selbst als einer Gewissheit fest und wendeten ihren Zweifel lediglich gegen den dogmatischen Anspruch, im Ausgang von sinnlich präsenten Gegenständen eine hinter den Erscheinungen liegende Welt an sich zu erkennen. Diese Deutung gehe völlig fehl, so Hegel, denn „wenn der Skeptiker sagte: der Honig sei eben sowohl bitter als süß, und so wenig bitter als süß, so war da kein hinter den Honig gelegtes Ding gemeint.“ (*SkepA*, 205). Vielmehr nimmt sich der Pyrrhoneer, was Hegel zutreffend erkennt, in skeptischen Dogmata zurück und beschränkt sich auf die Mitteilung, *daß* ihm etwas erscheint.⁴¹

41 Diese Fehlinterpretation Schulzes verdeutlicht Hegel an anderer Stelle wie folgt: „Was der neueste Skeptizismus immer mitbringt, ist, wie wir oben gesehen haben, der Begriff *einer Sache*, die *hinter* und *unter* den Erscheinungssachen liege. Wenn der alte Skeptizismus sich der Ausdrücke ὑποκειμενον, ὑπαρχον, ἀδηλον usw. bedient, so bezeichnet er die Objektivität, die nicht auszusprechen sein Wesen ausmacht; er für sich bleibt bei der Subjektivität des Erscheinens stehen.“

In wesentlichen Punkten kongruiert Hegels Deutung des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs also mit unseren früheren Betrachtungen zum skeptischen Phänomenalismus der Pyrrhoneer. Vom Konzept des nicht-komparativen, zweistelligen Erscheinungsbegriffs her ist nun auch abschließend zu verstehen, inwiefern Hegel den Besitz skeptischer Dogmata bzw. Überzeugungen von den eigenen mentalen Zuständen für möglich hält, ohne den bekannten Widerspruch des Selbsteinschlusses skeptischer Prinzipien in Kauf nehmen zu müssen. Hegel ist sich im klaren darüber, dass dieser Widerspruch durch die „Wendung des Skeptizismus gegen das Wissen überhaupt“, wodurch ein „Denken einem Denken entgegengesetzt“ wird, zwar droht. Doch sind ihm die von der pyrrhonischen Skepsis gegen diese Bedrohung angestrebten Schutzmaßnahmen nicht entgangen. Wenn der Skeptiker damit konfrontiert wird, auch „das: ist seines eigenen Denkens aufzuheben“ (*SkepA*, 221), das heißt seine eigenen Denkvollzüge zu bezweifeln, so würde der Pyrrhoneer anders als etwa der Akademiker auf den Selbsteinschluss der skeptischen Formeln, der *phōnai*, hinweisen, wodurch verhindert werde, dass sie ihre skeptischen Grundsätze in letzter Konsequenz als objektive Prinzipien behaupten müssen. Schließlich zögen die Pyrrhoneer die *epoché* der „Zustimmung“ und „Behauptung“ vor. Mit diesem Zug setzten sich die Pyrrhoneer gegen den Vorwurf zur Wehr, selbst „ein Dogma: nichts zu bestimmen, oder: keines ist wahrer“ zu vertreten (*SkepA*, 209 f.).

Ein weiterer Punkt ist hier entscheidend: Hegel sieht zwar, wie der Pyrrhoneer mittels der skeptischen *aphasia* dem Vorwurf der immanenten Selbstwiderlegung begegnet, doch schließt er das skeptisch gegen sich selbst gerichtete Denken aus der Sphäre des phänomenalistischen Skeptizismus, der sich mit seinen zehn Tropen allein gegen die Gewissheit im Endlichen wendet, überhaupt aus. Denn da dieser sein argumentatives Potential rein aus dem Sinnlich-Endlichen bezieht, stehe ihm gar nicht zu, das Denken als Denken oder das Wissen als Wissen und damit die Philosophie anzugreifen, andernfalls würde er „darauf getrieben [...] in der reinen Negativität, die durch sich selbst eine reine Subjektivität ist, sich zu halten.“ Dies sei dem phänomenalistischen Skeptizismus nicht

Diese Erscheinung ist ihm aber nicht ein sinnliches *Ding*, hinter welchem von dem Dogmatismus und der Philosophie noch andere Dinge, nämlich die übersinnlichen behauptet werden sollten. Da er sich überhaupt zurückhält, eine Gewißheit und ein Sein auszusprechen, so hat er schon für sich kein Ding, kein Bedingtes, von dem er wüsste; und er hat nicht nötig, der Philosophie weder dieses gewisse Ding noch ein anderes, das hinter diesem wäre, in die Schuhe zu schieben, um sie fallen zu machen.“ (*SkepA*, 220 f.). Vgl. Maluschke (1974, 34). Siehe auch *SkepA*, 201, wo Hegel mit ganz ähnlicher Konnotation kritisiert, Schulze fasse die „spekulative Philosophie“ so auf, „als ob vor ihr unüberwindlich die gemeine Erfahrung in der unverrückbaren Form ihrer gemeinen Wirklichkeit ausgebreitet als ihr eiserner Horizont vorliege und sie hinter diesem die *Dinge an sich* ihres Horizonts als Gebirge von einer ebenso gemeinen Wirklichkeit, die jene andere Wirklichkeit auf ihren Schultern trage, vermute und aufsuchen wolle; das Vernünftige, das An sich kann sich Hr. Sch. gar nicht anders vorstellen als wie einen Felsen unter Schnee“. Wie Meist (1993) gezeigt hat, ist gerade dieser Kritikpunkt Hegels von seiten Schulzes nicht unerwidert geblieben, was ab 1803 eine in sich verflochtene Auseinandersetzung zwischen Schulze, Hegel und Schelling insbesondere um den Zugang zum Absoluten nach sich zog. Zu Meist kritisch Vieweg (1999, 222 ff.).

angemessen und daher seien die Pyrrhoneer gegen den (akademischen) Zweifel am „ich zweifle, es scheint mir, u. s. w.“ auch „eckel“ gewesen, indem sie ihn für „nicht skeptisch genug hielten“ (*SkepA*, 221). Obwohl Hegel diese pyrrhonische Strategie als solche anerkennt, erspart er ihr doch nicht die Kritik, mit der ausdrücklichen Dispensierung des Zweifels am Zweifel letztlich inkonsequent zu verfahren. Schließlich bringe der Satz ‚Alles ist ungewiss‘ doch den „höchsten Skeptizismus“, die „reine Negativität oder Subjektivität“ zum Ausdruck, die sich entweder als „Nichts“ vernichtet oder „höchst objektiv“ wird (*SkepA*, 221). In diese schwierigen, fragmentarischen Äußerungen fließen mit den Begriffen „reine Negativität“ und „Subjektivität“ Bestimmungen ein, die Hegel in diesem Kontext ohne jede weitere Erläuterung einführt. Diese Begriffe deuten bereits Hegels metaphysisches Erkenntnisprogramm an und betreffen als solche nicht unmittelbar den phänomenalistischen Skeptizismus. Aus diesem Grunde werde ich erst an späterer Stelle näher auf sie eingehen. Offensichtlich, soviel sei an dieser Stelle schon angedeutet, konzipiert Hegel die reine Negativität oder Subjektivität als Resultat des gegen sich selbst gerichteten skeptischen Denkens, das die Formen des phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen sowie des theoretischen Skeptizismus der fünf Tropen bereits hinter sich gelassen hat und sich als philosophischer Skeptizismus der philosophischen Vernunftspekulation zuwendet.

Wie ist nun vor dem Hintergrund der in diesem Abschnitt angestellten Analysen die Rolle des integrativen Antiskeptizismus mit Blick auf den phänomenalistischen Skeptizismus zu bewerten? Hegel kann mit den pyrrhonischen Skeptikern zeigen, dass in Bezug auf Wahrnehmungsmeinungen keine Gewissheitsansprüche etabliert werden können, um von einem empirischen Wissensfundament aus einen Skeptizismus gegenüber metaphysischem Wissen zu begründen. Insofern wird dem Sinnlichen jegliche normative Kraft abgesprochen, so dass von einem unmittelbaren sinnlichen Empfindungs- oder Wahrnehmungsbewusstsein aus nichts im Hinblick auf die Möglichkeit von Wissen folgt. Hegels Kritik des phänomenalistischen Skeptizismus erhält damit zugleich eine antifundamentalistische Stoßrichtung. Seine Einwände gegen ein sinnlich-empirisches Wissensfundament sind selbst skeptischer Natur. Die von ihm adaptierte skeptische Argumentationsweise der zehn Tropen beschränkt sich allerdings auf epistemische Ansprüche hinsichtlich der sinnlichen Wahrnehmung und kann seiner Konzeption gemäß nicht auf das philosophische Vernunftdenken ausgeweitet werden. Diese Limitation des phänomenalistischen Skeptizismus auf den Bereich des Sinnlichen bildet den Kern der Strategie des integrativen Antiskeptizismus. Wenn man wie Hegel die Möglichkeit absoluter Vernunftkenntnis beweisen will, lässt sich damit anhand des phänomenalistischen Skeptizismus dreierlei klar machen: *Erstens* ist der phänomenalistische als partieller oder lokaler Skeptizismus nicht dazu in der Lage, metaphysische Wissensansprüche zu attackieren. *Zweitens* etabliert diese Limitation keine Gewissheit im Sinnlichen. *Drittens* können die epistemischen Defizite unseres sinn-

lichen kognitiven Vermögen an dieser Stelle noch als Indiz gewertet werden für die Möglichkeit, Gewissheit durch ein höheres, das sinnliche Bewusstsein übersteigende Erkenntnisvermögen zu erzielen. Über die Möglichkeit absoluter Vernunftkenntnis ist damit jedoch noch nichts gesagt. Klar aber ist, dass der phänomenalistische Skeptizismus der zehn Tropen in Bezug auf sinnlich-empirisches Wissen Geltung beanspruchen kann.

Schulzes moderner Skeptizismus ist demnach nicht nur deshalb unhaltbar, weil er auf einer Fehlinterpretation des pyrrhonischen Überzeugungsbegriffs beruht. Dies wäre ein systematisch unzureichender Einwand. Schulzes Skeptizismus scheitert vielmehr daran, dass Wahrnehmungsmeinungen nicht ohne weiteres als Wissensfundament behauptet werden können. Wie an Hegels Schulze-Kritik deutlich wurde, lässt sich im Argument für den partiellen Skeptizismus die zweite Prämisse über den unmittelbaren mentalen Bezug auf Tatsachen des Bewusstseins durch den Einwand widerlegen, dass solche Tatsachen zwar unmittelbare Objekte des Bewusstseins sein mögen und den daraus resultierenden Überzeugungszuständen Gewissheit zukommen mag; die Eigenschaft objektiver Wahrheit besitzen diese Zustände jedoch nicht. Die nun zu untersuchende Frage ist, wie es sich dann aber mit dem skeptischen Zweifel an epistemischen Ansprüchen verhält, die über den rein sinnlichen Phänomenbereich hinausgehen. Wie begegnet die Strategie des integrativen Antiskeptizismus dem diesbezüglichen Zweifel? Beantworten lässt sie sich durch die Analyse des theoretischen Skeptizismus der fünf Tropen.

§ 17 Theoretischer Skeptizismus

Epistemische Ansprüche können sich grundsätzlich auf zwei Gegenstandsbereiche beziehen, auf Objekte der sinnlichen Wahrnehmung einerseits und auf Objekte der theoretischen Reflexion oder des reinen Denkens andererseits. Zum Beispiel können wir Wissensansprüche erheben hinsichtlich der Gegenstände der äußeren Wahrnehmung, ihrer Existenz(weise) und den ihnen zukommenden Eigenschaften. Richten können sich epistemische Ansprüche aber auch auf abstrakte Objekte des Denkens wie mathematische Gegenstände, logische Gesetze, reine Begriffssysteme oder Theorien, auf geistige Inhalte also, die nicht sinnlich wahrnehmbar sind. Während wir unsere Außenweltmeinungen in der Regel mit dem Vorliegen bestimmter sinnlicher Evidenzen begründen, erfordert die Rechtfertigung unserer Überzeugungen von theoretischen, abstrakten Objekten daher andere methodische Mittel. So lassen sich zum Beispiel abstrakte Folgerungsbeziehungen oder deduktive Beweise nicht mit empirischen Tatsachen begründen, da gültige logische Schlüsse wahr sind unabhängig vom faktischen Zustand der Welt. Die Beobachtung etwa von zeitlich koordinierter Sonneneinstrahlung und Erwärmung eines Steines reicht als solche noch nicht aus, den Begriff der Kausalität einzuführen, da wir das Kausalprinzip der

sinnlichen Wahrnehmung von Tatsachen in der Welt *allein* nicht sinnlich abzurufen vermögen, sondern erst aufgrund abstrakter Reflexion zu rechtfertigen in der Lage sind – dies zunächst unabhängig davon, ob wir ‚Kausalität‘ als empirischen oder apriorischen Begriff auffassen. Die Methoden der Rechtfertigung epistemischer Ansprüche im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung lassen sich also nicht ohne weiteres auf den Bereich abstrakter Objekte übertragen. Hatten wir es im vergangenen Abschnitt mit der sinnlichen Wahrnehmung als Objekt des phänomenalistischen Skeptizismus zu tun, so geht es nun um den abstrakten Bereich theoretischer Reflexion als Gegenstand des theoretischen Skeptizismus.

Der Skeptiker muss der Differenzierung zwischen den Rechtfertigungsverfahren von bloßen Außenweltmeinungen einerseits und Meinungen über theoretische, abstrakte Sachverhalte andererseits Rechnung tragen, wenn er seinen Zweifel nicht auf einen der beiden Bereiche restringiert wissen möchte. Die Pyrrhoneer, die ihren Zweifel sowohl gegen das Sinnliche als auch gegen das Geistige richten (*PH* I.31 ff.), werden diesem Erfordernis mit der Unterscheidung der zehn von den fünf Tropen auch gerecht. Vom phänomenalistischen Skeptizismus ist insofern der theoretische Skeptizismus zu unterscheiden. Anders als der phänomenalistische richtet sich der theoretische Skeptizismus nicht nur gegen die sinnliche Wahrnehmung, sondern in erster Linie gegen die theoretische Reflexion und deren Rechtfertigungsmethoden. Seine These lautet daher nicht, dass wir nicht wissen können, ob unsere Wahrnehmungsmeinungen wahr sind, sondern umfassender dass wir bezüglich aller Meinungen, die wir haben, nicht wissen können, ob sie wahr sind. Wie noch zu sehen sein wird, verbindet Hegel mit dieser These aber ein spezifisches Verständnis. Die Argumente des theoretischen Skeptizismus müssen also über diejenigen des phänomenalistischen Skeptizismus hinausgehen. In dieser Hinsicht stellen die fünf Tropen, wie Hegel unterstreicht, eine Weiterentwicklung gegenüber den zehn Tropen dar. Sie seien gerichtet gegen die „Reflexion“ des Verstandes, gegen „wissenschaftliche Kategorien“ und betreffen insofern das „Gedachtsein des Sinnlichen“. Hegel expliziert diesen entscheidenden Unterschied wie folgt: Die zehn Tropen wenden sich gegen Sätze wie „[D]ies *ist* ein Viereckiges“ oder „Blau ist, dies ist Gelb“ (*GdPh*, 19.375; kursiv im Original) und zeichnen sich durch „Begrifflosigkeit“ aus, indem sie sich auf das bloße sinnliche Gegebenheit berufen. Gemeint ist nicht, dass die skeptischen Argumente der zehn Tropen die Verwendung von Begriffen überhaupt verbieten, sondern dass Außenweltmeinungen lediglich das Dasein von etwas in der sinnlichen Wahrnehmung zum Inhalt haben, das aber hinsichtlich seiner kausalen Existenzgeschichte und Beschaffenheiten nicht weiter reflektiert wird. Ein Urteil wie „[D]ies *ist* ein Viereckiges“ will eben nichts anderes als auf die unmittelbare sinnliche Präsenz von etwas in der sinnlichen Wahrnehmung verweisen. Dass solche phänomenalistischen Aussagen nicht dazu in der Lage sind, Wissen zu begründen, dürfte sich gezeigt haben. Dagegen richten sich die fünf Tropen nach Hegel gegen Sätze wie „[D]ies Ding ist *eins*“ (*GdPh*, 19.375; kursiv im Original). Urteile dieser Art bringen Hegel zufolge

mehr als das bloße Vorliegen eines sinnlichen Erfahrungsgehalts zum Ausdruck. In ihnen ist bereits reflektiert, wie der Gegenstand der Wahrnehmung beschaffen ist, in welchen kausalen Beziehungen er steht u. ä., also in diesem Fall dass es sich um einen Gegenstand handelt, dem die – quantitative oder qualitative – Bestimmtheit des „eins“-Seins zukommt. Das Fällen eines solchen Urteils setzt komplexere begriffliche, theoretische Leistungen voraus als Aussagen über die sinnliche Präsenz beliebiger Gegenstände. Entsprechend müssen die fünf skeptischen Tropen des theoretischen Skeptizismus begrifflich komplexer strukturiert sein.

Auch gegen den Begriff des theoretischen Skeptizismus operiert Hegel mit der Strategie des integrativen Antiskeptizismus. Wie schon der phänomenalistische, so zeige auch der theoretische Skeptizismus, dass das Endliche, in diesem Fall das endliche Reflexionsdenken, an sich beschränkt und widersprüchlich verfasst sei. Insofern leistet der theoretische Skeptizismus, so Hegels Meinung, der Konzeption philosophischer Vernunft Einsicht gute Dienste, indem er dieselbe befördert. Denn die Besonderheit dieser Form des Skeptizismus besteht darin, dass sie sich gemäß der Hegelschen Einteilung dreier Modifikationen des Skeptizismus (*SkepA*, 213) nicht nur gegen Sein und Denken im Endlichen, sondern ebenso gegen das spekulative Vernunftdenken richtet, von dem Hegel beansprucht, es übersteige die endliche Reflexion und werde von den fünf Tropen des theoretischen Skeptizismus letztlich gar nicht getroffen. Hiermit tritt zugleich die der Strategie des integrativen Antiskeptizismus eigentümliche Selbstimmunisierung zutage. Die in diesem Abschnitt zu verfolgende Frage lautet also, ob es Hegel gelingt, den Zweifel des theoretischen Skeptizismus einerseits auf den Bereich der theoretischen Reflexion des (endlichen) Verstandes zu beschränken und damit andererseits die philosophische Vernunftspekulation gegen ihn zu immunisieren.

Den folgenden Untersuchungen zum theoretischen Skeptizismus liegt die These zugrunde, dass Hegel zwar eine erkenntnistheoretisch aufschlussreiche Auseinandersetzung mit den fünf Tropen liefert, dass seine Limitation der fünf Tropen aber von unbewiesenen metaphysischen Prämissen abhängt. Ich werde zunächst auf (i) Hegels Darstellung der fünf Tropen eingehen, um daran anschließend (ii) seine Kritik der fünf Tropen zu analysieren.

(i) *Hegels Darstellung der fünf Tropen*: Um die systematische Stellung des theoretischen Skeptizismus der fünf Tropen zu verdeutlichen, sei zunächst noch einmal kurz an Hegels Einteilung des Skeptizismus in seine verschiedenen Modifikationen erinnert. Von dem mit der philosophischen Vernunftspekulation identischen Skeptizismus sei zu unterscheiden der von ihr „losgetrennte Skeptizismus“ (*SkepA*, 212) in seinen beiden Spezifikationen des *nicht* gegen sie gerichteten phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen sowie des auch *gegen* sie gerichteten theoretischen Skeptizismus der fünf Tropen. Letzterer argumentiere sowohl gegen Gewissheitsansprüche im Sinnlichen sowie gegen das endliche Reflexionsdenken als auch gegen die philosophische Vernunftspeku-

lation. Nach Hegels Anspruch „verschwinden die Begriffe von Skeptizismus“, gemeint sind der phänomenalistische und der theoretische Skeptizismus, „vor dem Standpunkt der Philosophie“. Denn das „wahre[] Verhältnis[] des Skeptizismus zur Philosophie“ sei, „daß mit jeder wahren Philosophie der Skeptizismus selbst aufs innigste Eins ist“, das heißt dass – anders als Schulze glaubt – in der spekulativen Vernunftphilosophie kein Unterschied bestehe zwischen Skeptizismus und Dogmatismus (*SkepA*, 206).⁴² Vom „Standpunkt der Philosophie“ aus gesehen, sei der gegen das endliche Sein und Denken des Dogmatismus gewandte Skeptizismus der fünf Tropen eine durchaus vernünftige philosophische Theorie. In ihrer Wendung gegen die Philosophie seien die fünf Tropen der Pyrrhoneer, „welche die eigentliche Rüstkammer ihrer Waffen gegen philosophische Erkenntnis ausmachen“ (*SkepA*, 218), allerdings untauglich. Ganz ähnlich heißt es in den *Vorlesungen*, der sich gegen das Denken und Sein des Dogmatismus richtende Skeptizismus sei „ein *Moment der Philosophie* selbst“, doch gegen das „Vernünftige“ vermag er nichts auszurichten (*GdPh*, 19.372).⁴³ Hegel unterscheidet an den fünf Tropen mithin zwei Seiten:

- (a) Die *vernünftige* Seite: Wenden sich die fünf Tropen gegen den Dogmatismus der Endlichkeit, so gehören sie der Vernunft an. Denn jedem vom Dogmatismus erhobenen epistemischen Anspruch könne gemäß dem pyrrhonischen *isosthenia*-Verfahren ein gleichwertiger epistemischer Anspruch entgegengesetzt werden. In dieser Tätigkeit des Entgegensetzens und der Herstellung der „notwendigen Antinomie“ dokumentiere sich bereits das Vernunftdenken.
- (b) Die *dogmatische* Seite: Wenden sich die fünf Tropen aber gegen die Philosophie des reinen Vernunftdenkens selbst, so gehören sie bloß der „Reflexion“, also dem endlichen Verstandesdenken an und erweisen sich selbst als dogmatisch (*SkepA*, 219).

42 In den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* beschreibt Hegel das „Verhältnis der Philosophie zum Skeptizismus“ in reiferer dialektischer Terminologie auch wie folgt: „Die philosophische Idee ist so in sich dialektisch, und nicht nach Zufälligkeit; der Skeptizismus dagegen übt seine Dialektik aus nach Zufälligkeit, – wie ihm der Stoff, der Inhalt gerade vorkommt, zeigt er auf, daß er in sich das Negative sei.“ (*GdPh*, 19.359 f., 392 f. u. ö.). Mit dem Begriff der Dialektik operiert Hegel im *Skeptizismus-Aufsatz* noch nicht. Die Charakterisierung des theoretischen und philosophischen Skeptizismus hier und in den *Vorlesungen* weichen daher in ihrer Begrifflichkeit und zum Teil auch inhaltlich voneinander ab. Die Gründe hierfür liegen in der Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Denkens und sind bei der Interpretation der Auseinandersetzungen des frühen und des reifen Hegel mit dem Skeptizismus stets zu beachten.

43 Röttges (1987, 14), bezeichnet die Formulierung „Moment der Philosophie“ als „Generalthesis der Hegelschen Bestimmung des Skeptizismus“, hält die hinter dem Begriff „Moment“ stehende Intention aber für unklar. Tatsächlich bleibt dieser Begriff hier mehrdeutig, schließlich könnte man „Moment“ systematisch als inhaltlichen Aspekt, aber auch temporal als geschichtliche Zeitspanne verstehen. Letzteres legt sich insofern nahe, als Hegel den Skeptizismus (auch) als historisches Phänomen ansieht, und zwar insofern er mit den zehn Tropen einer früheren und mit den fünf Tropen einer späteren philosophiegeschichtlichen Epoche angehört. Da Hegel den skeptischen Tropen aber auch die systematische Funktion der Zerstörung der Endlichkeiten zuweist, ist der Skeptizismus für ihn ebenso von überzeitlicher Bedeutung.

Mit dieser Unterscheidung zwischen einer vernünftigen und einer dogmatischen Seite der fünf Tropen ist hinsichtlich der Einschätzung des Stellenwerts des theoretischen Skeptizismus bereits eine Vorentscheidung gefallen. Wenn es das Signum dogmatischen Philosophierens ist, das Endliche als das „Absolute“ auszugeben, dem Endlichen aber „Entgegensetzung“ anhaftet, es in Hegelscher Terminologie also intrinsisch antinomisch verfasst ist, so ist der Dogmatismus nicht dazu in der Lage, im Endlichen Gewissheit zu etablieren. Denn ein epistemischer Anspruch, dem in einer „Antinomie“ ein ihm opponierter epistemischer Anspruch gleichberechtigt entgegensteht, ist in Frage gestellt und kann folglich nicht als *gewiss* gelten. Kann nun gezeigt werden, dass die fünf Tropen, „da sie lauter Reflexionsbegriffe enthalten“ (*SkepA*, 218 f.), in ihrer Wendung gegen die Vernunft selbst dogmatisch, also antinomisch sind, so sind sie in eben dieser Richtung gegen die Vernunft selbst mangelhaft und als skeptische Argumente folglich beschädigt. Neben der bereits aufgeworfenen Frage, inwiefern Hegel berechtigt ist, den „Standpunkt der Philosophie“ als Legitimationsbasis dieser Deutung der fünf Tropen überhaupt einzuführen, stellt sich ihm hier das weitere Problem, plausibel machen zu müssen, wie sich die letztlich doch defizitären fünf Tropen zum Aufweis der antinomischen Struktur des endlichen Reflexionsdenkens instrumentalisieren lassen. Durch die bloße Unterscheidung der vernünftigen von der dogmatischen Seite der fünf Tropen, die Hegel auch zur Zweiteilung ihrer Kritik führen wird, dürfte diese Frage nicht schon beantwortet sein. Einzugehen ist aber zunächst auf Hegels Darstellung der fünf Tropen im *Skeptizismus-Aufsatz* (218 f.) sowie in den *Vorlesungen* (*GdPh*, 19.386–388):

Verschiedenheit der Meinungen: Hegel bemerkt sogleich, dass sich der erste der fünf anders als der erste der zehn Tropen nicht auf die gattungsmäßigen, organischen oder sonst individuellen Unterschiede der „Tiere oder der Menschen“ stützt. Die Verschiedenheit betreffe hier die „der gemeinen Meinungen und der Philosophen“, und zwar sowohl gegeneinander als auch untereinander. Hegel präsentiert diesen Tropus als skeptisches Standardargument, das Differenz auch dort aufzufinden glaube, wo „Identität“ herrsche. Die „Verschiedenheit der philosophischen Meinungen“ werde, wie er in den *Vorlesungen* näher ausführt, überhaupt als „unüberwindliche Waffe gegen Philosophie“ angesehen. Doch sei diese Verschiedenheit nicht „substantiell“, sondern lediglich Resultat der geschichtlich so „vielfältigen Stufen der Entwicklung“ des philosophischen Denkens: „die Totalität ist dann erst das Wahre“ – und diese allein sei wesentlich. Dass Hegel den ersten der fünf Tropen in den *Vorlesungen* so weitreichend deutet, dürfte mit seiner Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung zusammenhängen, die die historisch zufällige Divergenz philosophischer Lehren auf die vielfältigen Erscheinungsweisen der dieser Entwicklung zugrunde liegenden einzig wahren „Idee der Philosophie“ zurückführt. Etwas lapidar heißt es: „Jede Philosophie ist sonst Philosophie; es ist dasselbe mit Obst und Kirschen.“ (*GdPh*, 19.387). Hegel ist offenkundig der Auffassung, dass die vielen spezifischen, einander oft entgegenstehenden philosophischen Meinungen, Lehren

und Systeme letztlich darin übereinkommen, unter den gemeinsamen Gattungsbegriff der „Philosophie“ zu fallen, was letztlich auch für die ihr zugehörigen Ansichten der Skeptiker gelte.

Unendlicher Regress: Dieser Tropus ist Hegel wohlbekannt als allgemeines skeptisches Verfahren, für jedes Begründete ein Begründendes zu verlangen, das selbst wieder zu begründen ist usf. ins Unendliche, um gegen den Wissensfundamentalismus zu demonstrieren, dass sich „kein fester Grund nachweisen“ lässt (*GdPh*, 19.387). Sowohl in den *Vorlesungen* als auch im *Skeptizismus-Aufsatz* stellt Hegel heraus, dass dieser Tropus vor allem „in neueren Zeiten als Begründungstendenz“ anzutreffen sei (*SkepA*, 218).⁴⁴ Erfolgreich einsetzen lasse er sich allerdings nur gegen den Verstand und gegen den „sogenannten Vernunftschluß“ (*GdPh*, 19.387). Offenkundig spielt Hegel an dieser Stelle auf den „Vernunftschluß“ an, wie ihn Kant in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* als formallogisches Explikationsmittel zur Generierung transzendentaler Ideen anwendet, indem die Vernunft in solchen Schlüssen „durch Prosylogismen zum Unbedingten fortschreitet“, das sie im unendlichen Regress der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten jedoch nie erreicht und daher als „Totalität in der Synthesis der Bedingungen“ einfachhin setzen muss (*KrV*, B 379 f.). Für Hegel ist dies ebenso wie für Kant ein dogmatisches Verfahren, mit dem Unterschied, dass Hegel hierin die Beschränktheit des endlichen Reflexionsdenkens erblickt, über das hinausgegangen werden müsse, wohingegen Kant allgemeine erkenntniskritische Schlussfolgerungen zieht. Unabhängig von diesem Aspekt charakterisiert Hegel die Funktionsweise des dritten Tropus kurz und knapp, aber zutreffend wie folgt: „Man hat Prämissen; das Ableiten aus Gründen soll die Kraft des Erkennens sein, – und doch hat man Ungegründetes, Prämissen.“ (*GdPh*, 19.387).

Der Tropus der *Relativität* innerhalb der Fünfergruppe unterscheidet sich gemäß Hegel nicht vom achten Tropus der zehn Tropen. Daher geht er unmittelbar zum Tropus der *Voraussetzung* über. Wenn der Dogmatiker den unendlichen Regress des zweiten Tropus verhindern will, sehe er sich gezwungen, etwas „Unbewiesenes“ (*SkepA*, 218) vorauszusetzen, das eine Begründung in Gang setzt. Mit dieser Voraussetzung gestehe der Dogmatiker nun aber dem Skeptiker das gleiche Recht zu, nämlich „das Gegenteil als unbewiesen vorauszusetzen“, so dass beide Voraussetzungen gleichermaßen gelten. Als Beispiele für solches dogmatische Voraussetzen führt Hegel in den *Vorlesungen* Spinozas Setzen von Definitionen und Schulzes Versicherung von „Tatsachen des Bewußtseins“ an (*GdPh*, 19.388).⁴⁵

44 Vgl. auch *Diff* (11 und 81), wo sich Hegel über Reinholds „Begründungs- und Ergründungstendenz“ als das „Philosophieren vor der Philosophie“ belustigt. Hegel deklariert Reinholds Fundamentalphilosophie zu einem fruchtlosen „Analysieren und Methodisieren“, wodurch die Philosophie „ins Formale des Erkennens, in Logik“ verwandelt werde.

45 Bemerkenswert ist, dass Hegel Spinozas Definitionen in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* als dogmatische Voraussetzungen gelten, während er sie im *Skeptizismus-Aufsatz* noch

Zirkel: Den fünften Tropus, der den Grund durch das Begründete begründet, stellt Hegel als Beweisalternative zum zweiten und vierten Tropus dar. Durchaus nicht selbstverständlich ist, dass er hier einen systematischen Konnex erkennt zwischen den Tropen des unendlichen Regresses, der Voraussetzung sowie des Zirkels: Wenn das Beweisen am unendlichen Regress sowie an der Voraussetzung bereits gescheitert ist, so bleibe immer noch die theoretische Möglichkeit des zirkulären Beweisens. Als zirkulär gilt ihm etwa die Rückführung einer „Erscheinung“ auf die „Kraft“, die „aber selbst nur aus den Momenten der Erscheinung hergeleitet“ wird (*GdPh*, 19.388).⁴⁶

Mit dieser kursorischen Darstellung gibt Hegel die Intention der fünf Tropen im wesentlichen zutreffend wieder. Wichtiger als die Darstellung aber ist seine Deutung der spezifischen Begründungsweisen der fünf Tropen. Auf der Grundlage der Strategie des integrativen Antiskeptizismus verfolgt Hegel nun in seiner Kritik der fünf Tropen das Ziel, zum einen das Defizitäre endlichen Erkennens und damit zum anderen die Limitation des theoretischen Skeptizismus unter Beweis zu stellen.

(ii) *Hegels Kritik der fünf Tropen*: Da Hegel an den fünf Tropen zwei Seiten unterscheidet, ist auch seine Kritik der fünf Tropen zweiteilig angelegt. Zum einen richtet sie sich auf die vernünftige Seite der fünf Tropen. Diesbezüglich zeigt Hegel im Einzelnen die argumentativen Strukturmerkmale auf, mit denen die fünf Tropen den Mangel allen Verstandesdenkens demonstrieren. Dies führt zum anderen zur Kritik der dogmatischen Seite der fünf Tropen in ihrer Wendung gegen die Philosophie. Hegels Absicht ist es hier, den theoretischen Skeptizismus gemäß seiner Strategie des integrativen Antiskeptizismus in die Schranken zu weisen. Im Folgenden wird zunächst auf Hegels Kritik (a) der vernünftigen, sodann (b) der dogmatischen Seite der fünf Tropen eingegangen. Obwohl Hegel in diesem Kontext ein waches Bewusstsein für epistemologische Begründungsfragen erkennen lässt, muss man doch seinen Versuch, die Reichweite des theoretischen Skeptizismus zu limitieren, als gescheitert ansehen. Denn seine Kritik an der dogmatischen Seite der fünf Tropen kann er nur unter der weitgehend ungeklärt bleibenden Voraussetzung eines dem endlichen Verstandesdenken entzogenen spekulativen Einheitsgrundes philosophischer Vernunft formulieren.

(a) Die Kritik der vernünftigen Seite der fünf Tropen: Für die fünf Tropen ist in ihrer Argumentation gegen den Dogmatismus nach Hegel insgesamt charakteristisch, dass sie „das Entgegengesetzte, wovon er abstrahierte, auftreten lassen, also die Antinomie herstellen“. Demnach zeigen die „dem Dogmatismus unüberwindlichen Tropen“, die von Sextus „mit großem Glück gegen

als Beispiele für die Herstellung von Antinomien durch denjenigen Skeptizismus, „der in jedem echten philosophischen System implizit zu finden ist“ (*SkepA*, 208), nennt.

46 Die eigenständige Gruppe der zwei Tropen (*PH* I.178 f.), etwas entweder aus sich selbst oder aus anderem zu begreifen mit dem Resultat des Zirkels bzw. des unendlichen Regresses, erwähnt Hegel nur noch am Rande, da sie gegenüber den fünf Tropen „nichts Neues“ (*SkepA*, 218) beinhalten.

den Dogmatismus“ eingesetzt würden, die Gleichwertigkeit (*isosthenia*) entgegengesetzter epistemischer Ansprüche auf, indem sie im Denken Oppositionen zustande bringen, die in einem weiten Sinne den Charakter von Antinomien besitzen (*SkepA*, 219). In seiner Kritik bringt Hegel dabei nicht nur die drei den fünf Tropen zugrundeliegenden Argumentationsstrategien der Diaphonia (erster Tropus), der Begründungsvakanz (zweiter, vierter und fünfter Tropus) sowie des Relativismus in Bezug auf die urteilende Instanz (dritter Tropus) zur Sprache. Er erkennt zudem die systematische Herausforderung, die vor allem der Strategie der Begründungsvakanz in ihren drei Sonderformen des Aufweisens der unendlichen Iteration, des Zirkels in der Begründung sowie der Voraussetzung innewohnt.

Wie schon für Sextus bildet auch für Hegel implizit der klassische Begriff des Wissens als wahrer gerechtfertigter Meinung die Hintergrundannahme dogmatischen Argumentierens. Gegen diese Annahme ließen sich die fünf Tropen in ihrer vernünftigen Wendung erfolgreich zum Einsatz bringen. Das endliche Erkennen, der Verstand, operiert nach Hegel mit dem theoretischen Gegensatz von Denken und Sein und versucht auf der Grundlage dieses Dualismus die Rechtfertigung von Wissen im wesentlichen mit Hilfe des Reflexionsschemas des deduktiv-inferentiellen Begründens gemäß dem begrifflichen „Verhältnis von Ursache und Wirkung“ (*GdPh*, 19.390) zu erreichen. Nach dieser Auffassung muss Wissen vor allem, aber nicht nur, der Bedingung des Gerechtfertigseins genügen und wird mithin inferentiell-deduktiv legitimiert durch rechtfertigungsfähige Gründe. Diesen Wissensbegriff hält Hegel nicht nur für falsch und seine Bedingungen für unerfüllbar, sondern sogar für widersprüchlich. Ihm stellt er im *Skeptizismus-Aufsatz* seinen eigenen Wissensbegriff wie folgt gegenüber:

„das Wesen des Wissens besteht in der Identität des Allgemeinen und Besonderen oder des unter der Form des Denkens und des Seins Gesetzten, und Wissenschaft ist ihrem Inhalte nach eine Verkörperung jener vernünftigen Identität und von ihrer formalen Seite eine beständige Wiederholung derselben; die Nichtidentität, das Prinzip des gemeinen Bewußtseins und des Gegenteils des Wissens, drückt sich aufs Bestimmteste in jener Form des Gegensatzes aus“ (*SkepA*, 223).

Wenn man an dieser Stelle zunächst noch davon absieht, ob Hegel seinen eigenen spekulativen Wissensbegriff schlüssig ‚begründen‘ kann, so macht die Konzeption des Wissens als „vernünftige[] Identität“ von Denken und Sein, zumindest verständlich, warum das Hauptaugenmerk seiner Kritik der fünf Tropen dem skeptischen Aufweis der unendlichen Iteration, des Zirkels sowie der Voraussetzung im dogmatischen Begründen des „gemeinen Bewußtseins“ gilt. Diaphonia und Relativität treten gegenüber diesen drei Argumentationsstrategien des Aufweisens von Begründungsvakanzen in den Hintergrund, wobei Hegel an der Relativität als Grundmerkmal aller fünf Tropen festhält, den ersten Tropus der Verschiedenheit der Meinungen aber offensichtlich nicht als starkes skeptisches

Argument wertet.⁴⁷ In der Begründungsvakanz erblickt Hegel dagegen nicht ein bloß skeptisches Raisonement, sondern eine ernstzunehmende skeptische Argumentationsstrategie, die sich noch in seiner eigenen philosophischen Gegenwart mit allem Recht zur Anwendung bringen lasse: „In diesen Tropen ist das Mangelhafte aller Verstandesmetaphysik enthalten. Der Progreß ins Unendliche und die Voraussetzung (das unmittelbare Wissen) wird vorzüglich noch jetzt häufig gemacht.“ (*GdPh*, 19.394; 388). Wie noch die gegenwärtige Skeptizismusdebatte erachtet auch Hegel Agrippas Trilemma als das radikalste Ensemble skeptischer Argumente.⁴⁸

Die skeptische Grundintention der Tropen des unendlichen Regresses, des Zirkels sowie der Voraussetzung identifiziert Hegel der Sache nach mit dem, was ich an früherer Stelle die Strategie der Begründungsvakanz als Aufweis von Fehl- oder Freistellen im Rechtfertigungsprozess des Wissens genannt habe. Zugrunde liegt das Bild der irreversiblen Begründungsreihe, in der Begründungen auf inferentiell-deduktivem Wege von der einen zur anderen Stelle transferiert werden. Wird dieser Transfer unterbrochen, so dass es in der Begründungskette zu Fehl- oder Freistellen kommt, ist der Begründungsprozess beschädigt. Dass alles reflexionstheoretische Begründen an diesem Mangel scheitert, zeigt Hegel mittels des zweiten, vierten und fünften Tropus wie folgt: Den unendlichen Begründungsregress analysiert er exemplarisch an dem von Sextus erörterten Problem, ob die Behauptung des Dogmatikers, sinnliches Wissen sei wahr, durch etwas Sinnliches oder durch etwas Geistiges begründet werden könne (*PH* I.170 ff.). Der von Sextus herbeigeführten unendlichen Iteration in der Begründung des Sinnlichen durch etwas Sinnliches, das dann wiederum durch etwas Sinnliches begründet werde usw. ins Unendliche (bzw. durch etwas Geistiges, das dann ebenfalls durch etwas Geistiges begründet werden müsse usw. ins Unendliche),

47 Vgl. *GdPh*, 19.392f. Seine Ablehnung des ersten Tropus der Verschiedenheit der Meinungen begründet Hegel im *Skeptizismus-Aufsatz* nicht im Einzelnen. Möglicherweise sieht er sich in der Sache zur Berufung auf seinen Aufsatz *Über das Wesen philosophischer Kritik*, erschienen 1802 im ersten Heft des *Kritischen Journals der Philosophie*, berechtigt, wo er die Verschiedenheit von „Unphilosophie“ und „Philosophie“ durch den Appell an die Einsicht, dass die „Philosophie nur Eine“ sei, weil die „Vernunft nur Eine“ sei, zu beseitigen glaubt (*PhilKritik*, 117 ff.; vgl. 124). Ohne auf die Berechtigung dieser These näher zu reflektieren, stellt er hier u. a. die Behauptung auf, dass „das Wahre keines Gängelbandes bedarf, um an demselben herbeigeführt zu werden“. Denn „was hinterher nicht mehr hypothetisch sein soll, kann es auch nicht von Anfang sein“ (*PhilKritik*, 123). Soll heißen: Das „Wahre“ lässt sich nicht durch das Grund-Folge-Schema herleiten, da es von vornherein überhaupt nicht in Frage gestellt werden kann. Über eine bloße Versicherung seiner Ansichten, die auch hier von starken begründungstheoretischen Interessen geleitet sind, kommt Hegel in diesem Aufsatz jedoch nicht hinaus. Vgl. Röttges (1987, 121 ff.), der Hegels Kritik des ersten Tropus mit dem begrifflichen Arsenal der reifen dialektischen Philosophie darstellt. Dies scheint mir insofern problematisch zu sein, als Hegel im *Skeptizismus-Aufsatz* noch nicht über dialektische Mittel verfügt, obgleich er schon dort seine starke metaphysische These von der generellen Überlegenheit der Vernunftphilosophie aufstellt, die in späteren Werken durch die Methode der Dialektik ausgeführt wird. Ähnlich wie Röttges geht Forster (1989, 105 ff.) vor. Vgl. auch Maluschke (1974, 27 f.) und Baum (1986, 186 ff.).

48 Vgl. u. a. Fogelin (1994, 114 ff.).

stimmt Hegel zu. Für Hegel ist der Regress ins Unendliche unausweichlich, wenn man in der Philosophie von einem „obersten Satz“ ausgeht, der als wahr gesetzt wird, und die Rechtfertigung dieses Satzes durch fortschreitende inferentielle Begründung zu leisten versucht. Denn auch ein philosophisches Prinzip bedürfe einer „Vermittlung“, das heißt einer Begründung, da es etwas „Bestimmtes“ ist, das „einen anderen Satz gegen sich hat“. Dieser andere Satz sei dann als sein Grund anzusehen, der ebenso wie der erste Satz begründet werden muss, was ins Unendliche iteriert. Ein letzter Grund wird also nicht erreicht, so dass es zur Begründungsvakanz komme: „Wenn man aber in den Fortgang in das Unendliche verfällt, so hat man keine Begründung“ (*GdPh*, 19.390; 389 f.).⁴⁹

Verantwortlich für die Entstehung des unendlichen Begründungsregresses ist nach Hegel letztlich der Ausgang von einem Bestimmten (dem „obersten Satz“), das sich als Bestimmtes durch seine Beziehung auf „Anderes“ auszeichnet. Dieses Bezogensein deutet er als Kausalbeziehung, derart dass das Bestimmte der Grund eines Anderen ist. Damit entstehe eine Entgegensetzung zwischen Grund und Begründetem, wobei der Grund (das Bestimmte oder der oberste Satz) seine „Realität“ erst durch das Begründete (das Andere) erhalte. Der ursprüngliche Grund sei insofern selbst Begründetes und könne nicht als „wahrhaftes *prius*“ („wahrhaft Letztes oder, was dasselbe ist, Erstes“) der Begründungsreihe ausgegeben werden. Indem sich in dieser Begründungsrelation die Ursache zugleich auch als Wirkung herausstellt, komme es zum „Widerspruch“ im Begriff der Ursache, die zugleich Wirkung sei. Dieser „Widerspruch“ stelle sich dann in der Rekonstruktion einer unendlichen Begründungsreihe an jedem Grund von neuem ein (*GdPh*, 19.390, 392). An der eigenwilligen terminologischen Einkleidung dieser abstrakten Analyse der Funktionsweise des zweiten Tropus sollte man sich nicht stören. Völlig zutreffend stellt Hegel nämlich klar, dass – gemäß dem klassischen Verständnis – der Begriff des Wissens, um den es letztlich geht, die Identifikation sicherer Gründe verlangt. Da nur gerechtfertigte Gründe sichere Gründe sind, reicht die Rechtfertigung von Wissen durch beliebige Gründe nicht aus. Zur Absicherung von Wissen müssen sich in letzter Konsequenz solche rechtfertigenden Gründe anführen lassen, denen im deduktiv-inferentiellen Rechtfertigungsprozess unseres Wissens der epistemologische Status letzter bzw. erster Gründe oder Prinzipien zukommt. Solche Gründe oder Prinzipien werden Hegel zufolge ausgegeben als ‚oberste Sätze‘, als „einfach ausgedrücktes Wahres“ (*GdPh*, 19.390). Epistemisch autark seien Sätze dieser Art aber nie, da sie sich nicht darin erschöpfen, begründendes Prinzip zu sein, sondern in ihrer Begründungsfunktion von vornherein auf das durch sie Begründete angewiesen sind. Insofern erfahre jedes erste Begründungsprinzip oder jeder letzte Grund eine Einschränkung seines zunächst für autark gehaltenen Status und lasse sich letztlich selbst als von Anderem, dem von ihm Begründeten, abhängig erweisen.

49 Vgl. *Diff* (23 f.), wo Hegel diesen Gedankengang in ähnlicher Weise ausführt.

In diesem letzten Punkt ist Hegels Erörterung des zweiten Tropus kaum überzeugend. Denn dass ein Grund etwas Bestimmtes ist, insofern er auf Anderes bezogen ist, macht ihn selbst noch nicht zu einem Begründeten. Die Überlegung legt allenfalls den semantischen (analytischen) Verweisungscharakter des Begriffs des Grundes auf den Begriff des Begründeten und umgekehrt offen. Hegels Analyse ist aber die wichtige Einsicht zu entnehmen, dass das Verstandesdenken das Prinzip des Begründens nicht suspendieren kann und daher im Begründen von epistemischen Ansprüchen mittels des ‚Ursache-Wirkungs-Schemas‘ notgedrungen in den unendlichen Regress fällt, der jedoch keine vollwertigen Gründe zu generieren vermag. Denn autarke erste oder letzte Gründe kann der Verstand im Rechtfertigungsprozess des Wissens nicht lokalisieren: „ein durch die Reflexion Gesetztes, ein Satz ist für sich ein Beschränktes und Bedingtes, und bedarf einen anderen zu seiner Begründung u.s.f. ins Unendliche.“ (*Diff*, 23). Setzt der Verstand bzw. die Reflexion einen solchen Grund schlicht voraus, so fällt dieser dem vierten Tropus und dem erneuten Nachweis der Begründungsvakanz zum Opfer.

Wenn man die Möglichkeit der Begründung nicht schon am unendlichen Regress prinzipiell scheitern lassen möchte, so stehen dem endlichen Verstandesdenken, wie Hegel expliziert, zwei weitere alternative Optionen der Rechtfertigung zur Verfügung: die Begründung durch den Zirkel oder durch Voraussetzung. Aber auch mittels dieser beiden Begründungsverfahren lassen sich keine autarken Gründe für etwas erzeugen. Zwar kann das „Gehen ins Unendliche“ durch den Zirkel, wie Hegel sagt, „abgeschnitten“ werden, doch sei dann „ebensowenig eine wahrhafte Begründung vorhanden“, da nun Grund wie Begründetes jeweils „nur durch das Andere“ Bestand hätten, das Begründete durch den Grund, der Grund durch das von ihm Begründete. Von einem vollwertigen Grund wird aber gerade erwartet, dass er gegenüber dem von ihm Begründeten selbständig und insofern „an und für sich gesetzt“ ist, was der Zirkel oder die „Gegenseitigkeit“ im Beweis aber gerade nicht gewährleiste. Denn hier wird, wie Hegel mit dem Begriffspaar des „An sich“ und „für das Andere“ umschreibt, die Transferleistung im Begründen umgekehrt, so dass kein wahres „An sich“ des Begründenden, sondern nur ein „An sich für das Andere“ vorliegt. „Dies hebt sich auf“, so Hegel, da hier der Grundsatz der Unumkehrbarkeit der Begründungsrichtung verletzt wird (*GdPh*, 19.390 f.).

Da das Begründen durch unendlichen Regress und Zirkel daran scheitert, Gründe „an sich“, das heißt nicht „durch ein Anderes“ vermittelte Gründe hervorzubringen, bleibt als dritte Alternative die Begründung durch schlichte „Voraussetzung“ eines solchen Grundes „an sich“. Hier werde ein Grund als das „Unmittelbare“ gesetzt, das selbst nicht aus anderem folgt, sondern „aus dem Anderes herkommen soll“. Hegel hält dies jedoch für eine dogmatische Illusion, „als ob das Erkennen so beschaffen sei, daß aus einem Grundsatz alles andere abgeleitet werde.“ Denn ein Grundsatz sei selbst ein „Bestimmtes“, dem „Anderes“ entgegensteht, das selbst wieder „Bestimmtes“ ist. Überzeugender als diese

erneute Berufung auf das Bestimm- und damit Bedingte sein erster Grundsätze ist Hegels Argument, dass das Recht der axiomatischen Voraussetzung eines Grundsatzes ohne Einschränkung jedem zugestanden werden müsse. Zur Voraussetzung kommt es dann aufgrund des folgenden Gedankenganges: Da der vorausgesetzte Grundsatz ja selbst nicht begründet ist, bleibe nichts anderes, als ihn im „unmittelbaren Wissen“ schlicht aufzusuchen und seine Geltung ohne weitere Rechtfertigung zu versichern. Diesem vorausgesetzten Grundsatz könne nun jeder einen eigenen unbegründeten Grundsatz entgegenstellen, so dass es zu beliebigen einander gleichberechtigt entgegenstehenden dogmatischen Setzungen komme wie „Gott ist“ und „Gott [ist] nicht“. Nicht nur die Setzung von *unbegründeten* Gründen als solchen gilt Hegel also als der durch den vierten Tropus erwiesene Mangel, sondern vor allem der aus ihm resultierende Widerspruch zwischen gleichermaßen berechtigten Grundsätzen. Dies wendet er unmittelbar auf Fichtes ersten Grundsatz an:

„So die absolute Behauptung, das Absolute ist Ich, – Idealismus; dagegen wird geradezu behauptet, mit gleichem Rechte, das Absolute ist das Sein. Jenes in der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst sagt: Ich bin mir absolut; dieses ebenso in der Gewißheit seiner selbst: das ist mir absolut gewiß, daß Dinge sind. Der Idealismus hat jenes nicht erwiesen, dies nicht aufgehoben, bleibt neben ihm stehen; aus seinem Prinzip heraus behauptet er wohl; aber alles läuft dann darauf hinaus, daß, weil Ich absolut ist, *also* nicht das Nicht-Ich absolut sein kann. Umgekehrt: Weil das Ding absolut ist, so ist nicht das Ich absolut.“ (*GdPh*, 19.391).

Ohne hier näher auf die drei Grundsätze der Fichteschen *Wissenschaftslehre* im Einzelnen eingehen zu müssen, ist doch ersichtlich, gegen welchen Anspruch sich diese Kritik richtet. Vom „absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens“ heißt es in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794): „Beweisen, oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll.“ (§ 1; GA I.2, 255). Da Hegel die fünf Tropen als gültige Argumente gegen den Versuch des Reflexionsdenkens, letzte Erkenntnisgründe aufzusuchen, anerkennt, verwundert es nicht, dass ihm der Fichtesche Idealismus insbesondere aufgrund des Tropus der Voraussetzung als ein hoffnungsloses Unterfangen erscheinen muss, Wissen im Ausgang von einem vorgeblich unbedingten Grundsatz zu rechtfertigen – gleichwohl wird man Hegel daran erinnern müssen, dass Fichte seinen ersten Grundsatz: „Das Ich setzt sich selbst“ nicht lediglich voraussetzt, sondern mit der Hinführung vom Satz der Identität ($A = A$) aus sowie der Konzeption der Tathandlung als Grund allen Bewusstseins argumentativ entwickelt. Hinsichtlich seiner eigenen positiven Theorie ist Hegel aber in diesem Zusammenhang insofern konsequent, als er die „spekulative Philosophie“ selbst nicht auf erste Gründe oder Prinzipien zurückführt: „sie spricht ihr Wahres nicht in der Form eines Satzes aus, sie hat keinen Grundsatz“ (*GdPh*, 19.393).

Aus diesen Hegelschen Einwänden lassen sich folgende Schlussfolgerungen ziehen: Die Position des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus, der Wis-

sen auf erste, selbst nicht durch andere Gründe gerechtfertigte Gründe stützt, ist undurchführbar. Denn ein epistemologisches Begründungsmodell wie es Fichte oder auch Descartes mit der ersten Gewissheit des *ego cogito, ego sum* als *fundamentum inconcussum* vertritt, ist nicht dazu in der Lage, sich den Schwierigkeiten und Aporien der soeben erörterten drei Tropen zu entziehen, auch nicht durch Berufung auf intuitives Wissen.⁵⁰ Das heißt die Bedingungen des zum epistemischen Ideal erkorenen klassischen Wissensbegriffs der wahren gerechtfertigten Meinung sind für den endlichen Verstand unerfüllbar, da die von ihm verwendeten Begriffe und Begründungsverfahren den Antinomien und Aporien der fünf Tropen unterliegen. Diese Tropen, insbesondere der zweite, vierte und fünfte, „sind notwendige Gegensätze, in welche der Verstand fällt. In diesen Tropen ist das Mangelhafte aller Verstandesmetaphysik enthalten“. Insofern sie dieses „Mangelhafte“ aufzuzeigen vermögen, sind sie für Hegel eine „gründliche Waffe gegen Verstandesphilosophie“ und daher *vernünftig* (*GdPh*, 19.394 f.). Hegel dürfte wie Sextus gezeigt haben, dass zumindest fundamentalistische Wissenskonzeptionen, die sich aufletzte bzw. erste Gründe verpflichten, rechtfertigungstheoretisch defizitär sind. Kohärentistische, kontextualistische oder andere Formen der Wissensbegründung werden von dieser Kritik aber möglicherweise nicht unmittelbar getroffen, vor allem dann nicht, wenn sie sich nicht auf finale Gründe stützen; solche rechtfertigungstheoretischen Optionen werden von Hegel in diesem Zusammenhang jedoch auch nicht diskutiert. Wenn man wie Hegel aufgrund der Effizienz der fünf Tropen generelle skeptische Konsequenzen nicht hinzunehmen bereit ist, kann man aus diesen Erkenntnissen zwei Folgerungen ziehen:

- (1) Der Wissensbegriff des endlichen Verstandesdenkens ist defizitär und muss daher korrigiert werden. Gelingt diese Korrektur, zum Beispiel durch die Neukonzeption eines nicht-fundamentalistischen Wissensbegriffs, so können wir dann mit den epistemologischen Mitteln des endlichen Verstandesdenkens gegen skeptische Argumente operieren und zu einer erfolgreichen Theorie epistemische Rechtfertigung gelangen.
- (2) Der Wissensbegriff des endlichen Verstandesdenkens ist defizitär, weil das endliche Erkennen selbst intrinsisch aporetisch und antinomisch verfasst ist. Da dieser Mangel des endlichen Reflexionsdenkens nicht korrekturfähig ist, benötigen wir alternative Methoden der Rechtfertigung von Wissen, die den skeptischen Einwänden der fünf Tropen standhalten. Der Mangel der endlichen Verstandeserkenntnis muss als solcher folglich akzeptiert werden mit der Konsequenz, dass wahres philosophisches Wissen nicht reflexionstheoretisch gerechtfertigt werden kann.

50 In der Erkenntnis, dass der (theoretische) Skeptizismus eng mit einer fundamentalistischen Konzeption von Wissen verbunden ist, stimmen Hegel und Williams (1996, xviii, 114 ff.) also überein.

Hegel argumentiert für die zweite Folgerung und bezieht hinsichtlich der epistemischen Leistungsfähigkeit des Verstandes eine skeptische Position, da die mit Hilfe der Tropen erwiesenen Widersprüche für das deduktiv-inferentiell begründende Erkennen seiner Ansicht nach sowohl unausweichlich als auch unauflöslich seien.⁵¹ An dieser *vernünftigen* Schlagkraft der fünf pyrrhonischen Tropen hält er auch in seinen späteren Schriften fest. Doch schon im *Skeptizismus-Aufsatz* bringt er einen problematischen metaphysischen Wissensbegriff der Identität von Denken und Sein ins Spiel. Warum es sich hierbei um eine fragwürdige, im Zuge der Erörterung des Begriffs des philosophischen Skeptizismus noch näher zu betrachtende Voraussetzung handelt, tritt bereits an seiner Kritik der dogmatischen Seite der fünf Tropen hervor.

(b) Die Kritik der dogmatischen Seite der fünf Tropen: Die dogmatische, gegen die Vernunft gerichtete Seite der fünf Tropen beurteilt Hegel als eine der Philosophie als dem wahren Erkennen gegenüber „feindselige Richtung“ des Skeptizismus. Während sich der phänomenalistische Skeptizismus der zehn Tropen den epistemischen Ansprüchen philosophischer Spekulation gegenüber zurückhält, da er nur die sinnliche Wahrnehmung betrifft, und sich die *vernünftige* Seite des theoretischen Skeptizismus der fünf Tropen durch die Destruktion reflexionstheoretischer Verstandesgewissheiten ebenfalls nur gegen den Dogmatismus des endlichen Erkennens richtet, zeige nun die *dogmatische* Seite der fünf Tropen, dass dieser Skeptizismus „mit der gemeinschaftlichen Ausartung der Philosophie, und der Welt überhaupt gleichen Schritt gehalten hat, [...] daß nach unten Dogmatismus und Skeptizismus zusammenfallen, und beide sich die freundbrüderlichste Hand reichen.“ (*SkepA*, 213 f.). Hegel erhebt den Anspruch, nicht nur diese allgemeine Degeneration des Skeptizismus in seiner Wendung gegen die Vernunft demonstrieren, sondern zugleich auch die skeptische Schlagkraft der fünf Tropen im Einzelnen limitieren zu können. Diese Limitation der fünf Tropen setzt bereits das positive Bild der absoluten Vernunftidee voraus, an die kein einziger Tropus heranreiche. Da hier entscheidende konzeptionelle Klärungen aber ausbleiben, können die diesbezüglichen Hegelschen Argumentationen nicht überzeugen. Trotz dieses Erklärungsdefizits kann man aus der Auseinandersetzung Hegels mit der dogmatischen Seite der fünf Tropen dennoch weitere Rückschlüsse auf seine Einschätzung der Begründungsproblematik als solcher ziehen. Ich werde daher nun auf Hegels Einzelnachweise des vorgeblich limitativen Charakters der fünf Tropen kurz eingehen und die Fra-

51 Zwar identifiziert Hegel mit dem inferentiell-fundationalistischen Modell epistemischer Rechtfertigung wie Williams (1996) eine grundlegende Annahme des Szeptikers. Im Gegensatz zu Williams hält er diese Annahme sowie die intrinsisch antinomische Struktur des (endlichen) Verstandes aber für unaufhebbar. Williams dagegen bietet mit dem Kontextualismus eine erkenntnistheoretische Alternative an, die skeptische Konsequenzen vermeiden und die Unnatürlichkeit des skeptischen Zweifels beweisen soll. Wie wir noch sehen werden, impliziert Hegels Vorgehensweise aber nicht die These, dass der Skeptizismus ein intuitives philosophisches Problem sei.

ge zu beantworten versuchen, ob die Begrenzung ihrer Reichweite gerechtfertigt ist (*SkepA*, 219 f.).

Der erste Tropus der Verschiedenheit vermag nach Hegel gegen „das Vernünftige“ nichts auszurichten, weil für die Vernunft anders als für den Verstand nichts ungleich oder different sei. Das Verschiedene werde nämlich von der Vernunft als zwar in sich differenziert, aber dennoch als „Eins gesetzt“. Es ist nicht klar, wie man diese kryptischen Äußerungen Hegels zur ewigen Sichselbstgleichheit der Vernunft im Fall des ersten Tropus zu verstehen hat. Offensichtlich aber glaubt Hegel, dass Meinungskonflikte aus der Perspektive des reinen Vernunftdenkens keine wirklichen Gegensätze bilden oder doch solche Gegensätze bilden, die von der Vernunft in eine höhere Einheit aufgehoben werden. Eine solche Einheit ist dann offenbar vergleichbar mit der von Hegel an dieser Stelle als Vergleichspunkt herangezogenen Platonischen Idee, die das in vielem Identische repräsentiert, ohne selbst ein Vieles zu sein. Die Limitation dieses Tropus besteht demnach in dem von Hegel behaupteten Einheitscharakter der Vernunft als einem höheren Erkennen, für das es bloß gegensätzlich Bleibendes nicht gibt. Oppositionen wie konfligierende Meinungen, die an die Vernunft herangetragen werden, werden daher, so Hegels Auffassung, als solche von ihr auch nicht anerkannt, so dass der erste Tropus nicht greife. Die Voraussetzungslosigkeit dieser Argumentation gegen den ersten Tropus aufgrund der an dieser Stelle nicht erwiesenen Annahme einer höheren Vernunftseinheit ist offensichtlich und die Argumentation gegen den ersten Tropus daher von sich aus nicht schlüssig. Dies gilt ebenso für Hegels nicht weiter begründete Setzung, das Vernünftige sei selbst „nichts als das Verhältnis“ und falle daher auch nicht dem dritten Tropus der Relativität zum Opfer – offenbar weil zum Verhältnis selbst nichts in Verhältnis treten kann, da sonst das Vernünftige selbst zu einem Relativen, Nicht-Absoluten würde, was dem Unendlichkeitscharakter des Absoluten entgegen stehe.

Etwas aufschlussreicher als diese knappen Einwände gegen den ersten und dritten Tropus ist Hegels Versuch, die Reichweite des fünften, vierten und zweiten Tropus einzuschränken: Dem Zirkel einwand des fünften Tropus unterliege die Vernunft nicht, weil es der Verstand sei, der Begründungsrelationen etabliert, aus denen die Dialelle oder der Zirkel resultieren könne. Da die Vernunft selbst die „Beziehung“ sei, sei in ihr „nichts durcheinander zu begründen.“ Obwohl Hegel dies nicht weiter erläutert, wird auch hier deutlich, dass es ihm in seiner Auseinandersetzung mit dem praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer wesentlich auf die Auszeichnung epistemologischer Defizite des Verstandesdenkens, nämlich des Mangels im Begründen ankommt. Den vierten Tropus der Voraussetzung weist er mit der lapidaren Bemerkung ab, die Vernunft sei keine „unbewiesene Voraussetzung“, weil sie kein „Gegenteil“ habe, was die Gültigkeit dieses Tropus aber erfordert: „denn das Vernünftige hat kein Gegenteil; es schließt die Endlichen, deren eines das Gegenteil vom anderen ist, beide in sich.“ Über die Natur dieser Immanenz des Gegensätzlichen in der Vernunft äußert

sich Hegel hier nicht näher.⁵² Allgemeines Strukturmerkmal dieses vierten sowie des fünften Tropus aber sei das Grund-Folge-Schema, „nach dem ein anderes durch ein anderes begründet würde“. Diese „Forderung“, einen epistemischen Anspruch durch Gründe zu rechtfertigen, zeichnet den Verstand aus und führt auch gemäß dem zweiten Tropus zum unendlichen Regress in der Begründung. Die Vernunft aber begründe nicht, da es für sie „kein Anderes gegen ein Anderes“, mithin auch nicht das Begründungsschema von Grund und Folge gebe. Daher könne ihr der Tropus der Unendlichkeit auch nichts anhaben.⁵³

Die Strategie dieser Argumentation ist offensichtlich. Hegel limitiert die Effizienz der fünf Tropen, indem er die dem Verstandesdenken eigentümliche Erkenntnismethode der Rückführung epistemischer Ansprüche auf inferentiell rechtfertigende Gründe von der Vernunft ausschließt. Auf diese Weise glaubt er die Vernunft gegen die fünf Tropen zu immunisieren. Dass der theoretische Skeptizismus die das endliche Erkennen auszeichnende Rechtfertigungsmethode einfachhin auf die Vernunft überträgt und gegen sie mit denselben skeptischen Mitteln wie gegen den Verstand vorgeht, darin besteht für Hegel die dogmatische Seite der fünf Tropen:

„so geschieht durch ihre Anwendung auf das Vernünftige unmittelbar, daß sie dasselbe in ein Endliches verkehren; daß sie ihm, um es kratzen zu können, die Krätze der Beschränktheit geben. [...] Wenn also der Skeptizismus gegen die Vernunft zu Felde zieht, so hat man sogleich die Begriffe, die er mitbringt, abzuweisen, und seine schlechten zu einem Angriff untauglichen Waffen zu verwerfen.“ (*SkepA*, 220).⁵⁴

52 Andererseits spricht Hegel dann selbst von der *Voraussetzung* der Vernunft: Der Skeptizismus „ist selbst die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten, und setzt unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus“ (*SkepA*, 207).

53 Röttges (1987, 140 ff.) schreibt Hegel einen „nichtaffirmativen Begründungsbegriff[]“ zu, der ihn „immun nicht nur gegen den zweiten, sondern auch gegen den vierten Tropus“ mache. Demnach bestehe Begründung im „Zugrunde-Gehen des Begründeten im Grund“, wie es mit Berufung auf die *Wissenschaft der Logik* heißt (ebd., 140). Obwohl ich Röttges darin zustimmen würde, dass Hegel das reflexionstheoretische Modell des Begründens in Frage stellt und auch das Konzept einer prima philosophia cartesianischen Typs verabschiedet, vernachlässigt er doch das Erfordernis, die Immunität der Hegelschen Philosophie gegen diese Tropen aufgrund nicht vorausgesetzter dialektischer Wahrheiten auch beweisen zu müssen. Ebenfalls mit dem fertigen Inventar Hegelscher Dialektik operiert Forsters (1989, 104 ff.) Verteidigung der Hegelschen Kritik des vierten Tropus. Der fünfte Tropus ist Röttges (1987, 149 ff.) zufolge kein Problem, da Hegel den Zirkel in seine Philosophie explizit aufnehme, wie das Bild des in sich kreisenden dialektischen Denkens der *Wissenschaft der Logik* zeige. Auch diesbezüglich beachtet Röttges meiner Meinung nach nicht die Voraussetzungslosigkeit der Hegelschen Gegenargumente.

54 Vgl. auch *GdPh*, 19.372, 394, bes. 397 f.: „An dies eigentlich Spekulative hat sich nun der Skeptizismus auch gewagt; als Idee aber kann er ihm nichts anhaben, gegen das wahrhaft Unendliche sind seine Angriffe ungenügend; da kann er nicht anders ankommen, als wenn er dem Spekulativen selbst etwas angetan hat. Das Vernünftige, erkannt, tut das selbst gegen das Bestimmte, was der Skeptizismus tun will. Indem diese Tropen die Kraft haben, das bestimmte Sein oder Gedachte als ein Endliches, somit als ein nicht Anundfürsichseiendes und Wahres aufzuzeigen, aber gegen spekulative Ideen ohne Wirkung sind, weil diese das Dialektische und das Aufheben des Endlichen in sich selbst haben, so ist, wie der Skeptizismus hier überhaupt gegen das Vernünftige verfährt, dies, daß er es zu einem Bestimmten macht, immer eine Denkbestimmung oder einen Verhältnisbegriff,

Eigentlicher „Grund dieses dogmatischen Skeptizismus“, auf den Hegel in seiner Kritik der fünf Tropen immer wieder zurückkommt, sei der „absolut gemachte Verstand“ (*SkepA*, 223), der sich anmaße, mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln endlichen Erkennens an das Unendliche, das Absolute heranzureichen, und sich letztlich in seine eigenen Widersprüche verfange. Damit dürfte Hegels Präferenz der vernünftigen gegenüber der dogmatischen Seite der fünf Tropen deutlich werden. Vor dem Hintergrund begründungstheoretischer Fragen promoviert er die fünf Tropen zu adäquaten skeptischen Argumentationsmitteln, die die grundlegenden methodologischen Probleme des endlichen Erkennens offenlegen. Die Bedeutung dieses Nachweises sollte man nicht unterschätzen: In der Philosophie der Neuzeit ist Hegel wohl der erste, der erkenntnistheoretische Begründungsfragen in dieser Weise einer eingehenden Analyse unterzieht und die Struktur der Begründung insbesondere mit den skeptischen Tropen des unendlichen Regresses, der Voraussetzung sowie des Zirkels konfrontiert. Die von ihm gezogenen Schlussfolgerungen sind selbst skeptischer Natur, da er die Lösung der entsprechend aufweisbaren Begründungsantinomien und Widersprüche aus der Perspektive der Verstandeserkenntnis für nicht lösbar hält.

Die von Hegel mit Hilfe der Tropen kritisierte Wissenskonzeption ist im wesentlichen die des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus, der Wissen auf letzte Gründe zurückzuführen versucht. Auf diesen spezifischen Wissensbegriff treffen seine skeptischen Einwände ebenso zu wie die der Pyrrhoner. Ob dies auch für alternative Wissensbegriffe gilt, muss vorerst noch offen bleiben. Diese Frage wird im Zuge der Erörterung des erkenntnistheoretischen Skeptizismus wieder aufgegriffen werden müssen. Hegels Versuch, den fünf Tropen die Legitimität des Angriffs auf die „Philosophie“ abzusprechen, ist jedoch nicht überzeugend, da seine Einwände von starken metaphysischen, nicht bewiesenen Prämissen ausgehen. Diese Prämissen sollen nun im Zuge der Untersuchung des philosophischen Skeptizismus herausgearbeitet werden. Am Begriff des philosophischen Skeptizismus wird zudem ersichtlich, worauf Hegels Strategie des integrativen Antiskeptizismus letztlich abzielt.

§ 18 Philosophischer Skeptizismus

Wie sich gezeigt hat, können in der Hegelschen Kritik des praktischen Skeptizismus der phänomenalistische und theoretische Skeptizismus unterschieden werden. Während die sinnliche Wahrnehmung den Gegenstandsbereich des phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen bildet, richtet der theoretische Skeptizismus der fünf Tropen seinen Zweifel im Endlichen sowohl gegen em-

eine endliche Bestimmung erst in dasselbe hineinbringt, an die er sich hält, die aber gar nicht im Unendlichen ist, und dann gegen dasselbe argumentiert, – d. h. daß er es falsch auffaßt und es nun so widerlegt. Oder (also) er gibt dem Unendlichen erst die Krätze, um es kratzen zu können.“ Siehe ebenso *Enz*, § 573.

pirisches Wissen als auch gegen abstrakte Objekte der theoretischen Reflexion. Hegel differenziert an den fünf Tropen dabei nochmals zwischen der vernünftigen Seite, nämlich insofern sie das endliche Sein und Denken attackieren, und der dogmatischen Seite, insofern sie die unendliche, spekulative Vernunft-erkenntnis angreifen. Worin diese Erkenntnis besteht, wie man sie erlangt und was ihre Gültigkeit sichert, wird von Hegel nicht näher expliziert, zumindest nicht im Zusammenhang seiner Auseinandersetzungen mit dem Skeptizismus. Daher wird man Hegel den Vorwurf nicht ersparen können, in seinem Bestreben, die Reichweite der fünf Tropen einzuschränken, von ungeklärten metaphysischen Prämissen, letztlich dem Postulat einer spekulativen Vernunft, auszugehen, so dass er seine Kritik mit dem im *Skeptizismus-Aufsatz* sowie in den *Vorlesungen* bereitgestellten argumentativen Mitteln gegen skeptische Angriffe seinerseits nicht verteidigen kann. Allerdings setzt diese Bewertung die klärende Erörterung der dritten „Modifikation“ des Skeptizismus, des philosophischen Skeptizismus, voraus, der allererst Aufschluss über diese Prämissen gibt.

Bei der Form des philosophischen Skeptizismus handelt es sich gemäß dem Hegelschen Einteilungsschema im *Skeptizismus-Aufsatz* um denjenigen Skeptizismus, „der Eins ist mit der Philosophie“ (*SkepA*, 213) – daher lässt er sich auch als *philosophischer* Skeptizismus bezeichnen. Vollends mit der Philosophie als spekulative Wissenschaft des Absoluten identisch scheint dieser Skeptizismus aber nicht zu sein, da Hegel ihm ausschließlich die „negative Seite“ der „wahr[e] Philosophie“ zuweist. Er umfasse zudem den „ganzen Boden der Endlichkeit“, gehe aber auch gegen „das ganze Gebiet jenes Wissens durch Verstandesbegriffe“ (*SkepA*, 207) vor. Damit ist Hegels Einteilung komplett. Ordnet man die von ihm unterschiedenen systematischen Formen des Skeptizismus gemäß ihren jeweiligen Gegenstandsbereichen an, so ergibt sich folgende Tabelle:

	sinnliche Wahrnehmung	theoretische Reflexion	Vernunft- spekulation
phänomenalistischer Skeptizismus	X		
theoretischer Skeptizismus	X	X	
philosophischer Skeptizismus	X	X	X

Wohlgermerkt, es handelt sich hier um diejenigen Gegenstandsbereiche, auf die die jeweilige Form des Skeptizismus nach Hegel legitimen skeptischen Anspruch hat. Der philosophische Skeptizismus repräsentiert folglich den umfassendsten Skeptizismus: Er richtet sich nicht nur gegen die sinnliche Wahrnehmung und theoretische Reflexion, sondern hat in einem nun zu klärenden Sinne auch die philosophische Vernunftspekulation, wenn auch nur deren *negative* Seite, zum Gegenstand. Wenn man so will, ist der philosophische Skeptizismus der negativ übersteigerte theoretische Skeptizismus. In gewissem Sinne vertritt damit auch

er die These, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind. Seine negativ bleibende Erkenntnis lautet, dass die Vernunft durch die Mittel des endlichen Verstandesdenkens nicht begriffen werden kann. Wie sich zeigen wird, schreibt Hegel ihm aber auch eine positive Funktion zu. Die besondere Problematik dieser Form des Skeptizismus besteht allerdings darin, ihre Funktion nur auf der Folie von Hegels philosophischer Konzeption um 1800 verständlich machen zu können. Daher muss die Explikation des philosophischen Skeptizismus in zwei Schritten zu erfolgen: In einem ersten Schritt (i) sind die Grundzüge der philosophischen Position Hegels um 1800 zu skizzieren. Zu diesem Zeitpunkt gibt Hegel bestimmte theologisch-religiöse Auffassungen auf und konzipiert Metaphysik erstmals als spekulative Vernunftkenntnis des Absoluten, in die die Logik einleitet. Diese Konzeption stand bei der bisher betrachteten Hegelschen Kritik der (fünf) Tropen immer schon unausgesprochen im Hintergrund. Auf der Grundlage dieser Erläuterungen kann dann in einem zweiten Schritt (ii) der philosophische Skeptizismus selbst analysiert werden. Entscheidend ist die Frage, wie Hegel ihn im Kontext seines philosophischen Denkens um 1800 systematisch verortet und wie er seine Funktion bestimmt. Erst daraufhin lässt sich die Hegelsche Kritik des praktischen Skeptizismus sowie seine Strategie des integrativen Antiskeptizismus abschließend bewerten.

(i) *Hegels philosophische Position um 1800*:⁵⁵ Von grundsätzlicher Bedeutung für die Kritik des praktischen Skeptizismus ist, dass sich in Hegels philosophischen Ansichten um 1800 grundlegende Änderungen vollziehen. Diese Änderungen betreffen in erster Linie den Anspruch einer vollständigen *vernünftigen* Erkenntnis des Absoluten, ein von Hegel zuvor nicht erhobener Anspruch, den er zwar in seiner detaillierten systematischen Ausführung später noch weiter modifizieren, von nun an aber als solchen nicht wieder aufgeben wird. Wie man den *Theologischen Jugendschriften* entnehmen kann, hat Hegel in der Zeit bis ca. 1800/01, insbesondere seit 1797 als Anhänger der Vereinigungsphilosophie

55 Die Philosophie des jungen Hegel wurde von der Forschung bereits vor Jahren in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien transparent gemacht. Die dabei erzielten Ergebnisse sind später durch neu aufgefundene Texte (zum Beispiel durch die Troxler-Nachschriften) bestätigt worden und können auch heute noch als gültig angesehen werden. Daher beschränke ich mich im Folgenden auf die Darstellung der für das Skeptizismus-Thema wesentlichen Aspekte der philosophischen Ansichten Hegels um 1800 und werde nicht auf die mittlerweile bekannten Zusammenhänge und Details eingehen. Zu den Einzelheiten siehe Düsing (1995, 38 ff. und 75 ff.), wo auch auf die hier nicht näher zu berücksichtigende Auseinandersetzung Hegels mit Fichte in der *Differenz-Schrift* sowie auf die Jenaer Zusammenarbeit Hegels mit Schelling ausführlich eingegangen wird. Wichtig ist, dass Hegel bestimmte Motive seines frühen religiös-theologischen Ansatzes in modifizierter Form in der *Differenz-Schrift* wieder aufgreift (vgl. ebd., 93 ff.) und dass Hegels damalige Ansichten zum Skeptizismus offensichtlich in Schriften Schellings aus dieser Zeit Niederschlag gefunden haben (vgl. ebd., 100 ff.). Vgl. auch Düsings Interpretationsteil in *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik* (99 ff.); ebenso Baum (1986, bes. Kapitel 1, 2 und 4). Speziell zum Skeptizismus sind in diesem Kontext informativ Vieweg (1999, 80 ff.) und Forster (1989, 117 ff.). Forster zeigt, inwiefern für Hegels Konzeption der vernünftigen Identität von Begriff und Sein bestimmte Auffassungen Schellings und Hölderlins, insbesondere dessen Fragment *Urteil und Sein* von Bedeutung sind.

Hölderlins (und Sinclairs) in Frankfurt, eine theologisch-philosophische Konzeption vertreten, die sich durch die Formel „Die Vielheit ist nichts Absolutes“ (*TheolJug*, 303) umreißen lässt. Demnach ist das vielfältig bestimmte Endliche geprägt durch seine Entgegensetzung zum Göttlichen, dem Absoluten, an das der Mensch durch Abstraktion vom Bestimmten nur *glauben* kann: „das Ganze der Bestimmtheiten fällt weg und über diesem Bewußtsein der Bestimmtheiten <ist> nur die leere Einheit des Alls der Objekte, als herrschendes Wesen über dieselben.“ Diese göttliche Einheit, die Hegel auch „reines Leben“ nennt, bleibe, obgleich „ein heiliges Geheimnis“, über das „nur in Begeisterung gesprochen werden“ kann, dem endlichen Erkennen nicht gänzlich verschlossen, sondern manifestiere sich im menschlichen Bewusstsein in derivativer Form als Gegensatz endlicher Bestimmungen (*TheolJug*, 303–305). Dieser Gegensatz bestehe aber nur für das menschliche Bewusstsein, das den Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem herstelle, indem es ersteres durch letzteres beschränke.⁵⁶ Es ist zumindest theorieimmanent nachvollziehbar, dass Hegel gemäß seinem ontologischen Verständnis „Wahrheit“ mit dem „Göttlichen“ gleichsetzt, das jenseits der entzweienden endlichen Reflexion durch die das Entgegengesetzte vereinigende „Anschauung“ erfasst wird (*TheolJug*, 309 f., 315 f.). In religiöser Begeisterung spricht er daher auch von göttlicher Liebe, die das im Endlichen Getrennte vereint:

„Im Reiche Gottes ist das Gemeinschaftliche, daß alle in Gott lebendig sind, nicht das Gemeinschaftliche in einem Begriff, sondern Liebe, ein lebendiges Band, das die Glaubenden vereinigt“ (*TheolJug*, 321).⁵⁷

Die Bemerkung, das „Gemeinschaftliche“ sei nicht begrifflich, das heißt diskursiv als analytisches Allgemeines von sonst vielfältig Verschiedenem zu verstehen, gibt klar zu erkennen, dass die Hegelsche Konzeption einem religiös-theologischen Denken entspringt, das einen vom Reflexionsdenken erzeugten Gegensatz von Endlichem und Unendlichem in Ansatz bringt, der auf das Göttliche hin zu übersteigen sei. Nun sei es aber nicht die Metaphysik, sondern die Religion, die diese „Erhebung des Menschen [. . .] vom endlichen Leben zum unendlichen Leben“ zu leisten habe, wie es im *Systemfragment von 1800* (*TheolJug*, 347) heißt. Die Philosophie des einigen, ganzen Lebens setze dem Endlichen nicht einfach das Unendliche entgegen, denn diese Entgegensetzung sei ohnehin Produkt des endlichen Denkens und daher nicht wahrhafter Natur. Im Sinne einer spinozistisch-pantheistischen Alleinheits-Idee sei das göttliche Leben vielmehr zu bestimmen als die „Verbindung der Verbindung und der Nichtverbin-

56 Vgl. auch *TheolJug* (306 ff.), wo Hegel die Unterscheidung von Gott und Logos im Johannes-Prolog als Trennung der endlichen Reflexion auslegt, obwohl sie tatsächlich identisch seien: „der Logos selbst ist bei Gott, sie sind Eins.“ Die Unhintergebarkeit des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch ist dabei für Hegel charakteristisch für das endliche Reflexionsdenken: „Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens.“ (Ebd., 308 f.).

57 Zur ethischen und religiösen Bedeutung der Liebe beim jungen Hegel vgl. Düsing E./Düsing K. (2004, bes. 7 ff. und 11 ff.).

dung“ (*TheolJug*, 348), als eine höhere Verbindung, die das Nichtverbundene, Tote des endlichen Verstandes nicht ausschlieÙe, sondern gerade mit umfasse, um alles zu vereinigen. Dort, wo das endliche zum unendlichen Leben übertritt und durch die Religion aufgehoben wird, ende auch die Sphäre der Philosophie. Der Philosophie kommt nach Hegels damaliger Konzeption die gegenüber der Religion noch subordinierte Aufgabe zu, „in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen, und durch Vernunft die Vervollständigung derselben <zu> fordern“, um zugleich die Unwahrheit des von ihr vorgestellten Unendlichen zu erkennen „und so das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises <zu> setzen.“ Die Forderung der „Vervollständigung“ bezieht sich auf die Herstellung von Entgegensetzungen, so dass zum Beispiel dem Endlichen das Unendliche oder dem Denken das Nichtdenken opponiert und dadurch jeweils komplettiert werde, wobei das absolute, göttliche Unendliche das „Vollständigste“ sei (*TheolJug*, 348, 351).

Den Gedanken der „Vervollständigung“ bzw. Vereinigung verfolgt auch das berühmte Fragment *Glauben und Sein*, das um die Jahreswende 1797/98 entstanden sein dürfte. Die Vereinigung von Entgegengesetztem charakterisiert Hegel hier mit Hilfe des Begriffs der „Antinomie“, den er offensichtlich aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* aufnimmt. Den Zusammenhang von Vereinigung und Antinomie verdeutlicht er anhand der Identifikation von Möglichkeitsbedingungen, denen ihr Bestehen jeweils unterliege: Einerseits setze die Vereinigung von Widerstrebendem voraus, dass die „Glieder der Antinomie“ in ihrer antinomischen Entgegensetzung „gefühl“ oder „erkannt“ werden. Die Struktur einer Antinomie muss also bekannt sein, um die Vereinigung des sich Widersprechenden überhaupt fassbar machen zu können. Die Vereinigung selbst werde aber nicht in begrifflich-diskursiver Erkenntnis bewusst, sondern im religiösen „Glauben“. Andererseits könne der Widerstreit des in der Antinomie Entgegengesetzten nur erkannt werden, wenn „schon vereinigt worden ist“, denn „die Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Vergleichung geschieht, an welchem die Entgegengesetzten, als solche, als Unbefriedigte erscheinen.“ (*TheolJug*, 382). Obwohl die „Vereinigung“ als Möglichkeitsbedingung antinomischer Entgegensetzungen verstanden werden müsse, könne sie doch nicht „bewiesen“, sondern nur „geglaubt“ werden – schließlich ist das Beweisen, wie Hegel meint, das ausschließliche Verfahren reflexionstheoretischen Erkennens des endlichen Verstandes im Anführen und Abwägen von Gründen. Die „Vereinigung“ könne daher allein im „Glauben“ vorgestellt werden, der ihr „Sein“ schon voraussetze. Daher gilt für Hegel: „Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend“ (*TheolJug*, 382 f.).

An dieser von Hegel bis Ende 1800 vertretenen Konzeption ist im Hinblick auf das Skeptizismusproblem zweierlei von Bedeutung: Zum einen operiert Hegel methodisch mit Dualismen und skeptischen Entgegensetzungen wie Reflexion bzw. Philosophie und Glaube, Totes und Lebendiges, Vereintes und Getrenntes, Endliches und Unendliches u.a.m. Darin kommt jeweils die Ge-

genüberstellung eines Mangelhaften und Mangellosen zum Ausdruck, wobei diese Opposition selbst Produkt endlichen Denkens ist und gemäß Hegel nach Vervollständigung strebt, die dann im Glauben auch erreicht werde. Obwohl diese Idee letztlich ein bloßer Gedanke bleibt, kann man doch erkennen, wie Hegel schon vor 1800 das skeptische Motiv des unversöhnlichen Widerstreits im Endlichen ansetzt, mit der dann nicht mehr skeptischen Forderung, dass dieser sich im Unendlichen aufzulösen habe. Die Voraussetzung des den Widerstreit übersteigenden „Seins“ kommt allerdings dem gleich, was man einen ontologischen Fehlschluss von den Gesetzen des Denkens auf die Gesetze des Seins nennen könnte. Denn aus der gedanklichen Beziehung zweier Opposita in einer Antinomie folgt nicht ohne weiteres die Existenz eines dieser Beziehung vorausliegenden Ursprungsgrundes, sondern allenfalls der Gedanke ihrer Bezogenheit aufeinander. Zum anderen ist Hegel in den *Theologischen Jugendschriften* noch der Auffassung, dass das Absolute nicht durch die Vernunft philosophisch erkannt, sondern religiös geglaubt wird. Das heißt das skeptische Entgegensetzen verbleibt ebenso wie die Philosophie außerhalb der Sphäre des Erfassens des Absoluten. An dieser Stelle vollzieht sich der entscheidende Bruch in Hegels philosophischen Ansichten um 1800/01, wie wir nun sehen werden.⁵⁸

Was immer Hegel zur Abänderung seines theologisch-religionsphilosophischen Ansatzes bewegt haben mag, aus philosophischer Perspektive bleibt die Annahme eines absoluten Seins als ursprünglicher Einheitsgrund der Vielheit des Endlichen sachlich unbefriedigend. Selbst wenn man Hegel zugestehen würde, dass es sich bei den von ihm in Anschlag gebrachten Entgegensetzungen um wirkliche Antinomien handelt – was schon deshalb problematisch ist, da er lediglich Begriffe und keine Sätze opponiert –, so wäre dennoch nicht nachvollziehbar, warum die endliche Reflexion überhaupt eine höhere gedankliche Einheit der Entgegensetzung annehmen muss. Schließlich bleibt eine Antinomie auch unabhängig von einer solchen Einheit prinzipiell einsehbar. Die mögliche Erwidern (Hegels), dies sei lediglich aus der Perspektive der endlichen Reflexion der Fall, kann immer nur von der Warte des schon angenommenen Absoluten aus erhoben werden. Erst in der *Differenz-Schrift* (23 ff.) entwickelt Hegel, auch mit semiformalen Mitteln, einen spezifischeren Begriff der Antinomie, mit dem er solche Unterbestimmtheiten zu beheben bestrebt. Wichtiger für das Skeptizismus-Problem als der Begriff der Antinomie selbst ist die Frage, ob nicht auch eine philosophische Erkenntnis des sich am Auftreten von Antinomien manifestierenden göttlichen Absoluten möglich ist, um den sich mit dem vierten Tropus nahelegenden skeptischen Einwand der dogmatischen Voraussetzung des Unendlichen zu umgehen. Eine solche Sachfrage könnte Hegel – um 1800 vielleicht schon in direkter Auseinandersetzung mit der pyrrhonischen Skepsis – dazu veranlasst haben, seine philosophische Konzeption dahingehend

58 Zu den möglichen Gründen für diesen Bruch vgl. Düsing (1995, 70 ff.) sowie den Interpretationsteil in *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik* (115 ff.).

abzuändern, dass nun die Philosophie als Metaphysik die vormalige systematische Stelle der Religion, die jetzt zunächst in den Hintergrund tritt, einnimmt und der Logik der endlichen Reflexion die Funktion zuwächst, systematisch in die Metaphysik einzuleiten. Einen in die Philosophie einleitenden Systemteil gab es zuvor nicht, da die Philosophie mit der Religion ‚aufhörte‘. Nun soll die Logik als eine Art systematische Propädeutik durch den Aufweis des immanenten Mangels endlichen Erkennens, und zwar weiterhin durch das Aufstellen von Antinomien in die philosophische Vernunftkenntnis einführen. Die Methode der Logik liefert der Skeptizismus, indem er zur Herstellung von Entgegensetzungen anleitet. Doch greift er noch in die Sphäre der spekulativen Vernunftkenntnis selbst über, denn nach Hegel macht er die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten aus, die die positive Seite voraussetzt. Erkenntnis wird die positive Seite selbst durch die intellektuelle Anschauung, die Hegel dann aber wieder nur supponieren kann. Die Zusammenhänge dieser metaphysischen Erkenntniskonzeption sind kurz zu erläutern.⁵⁹

Zugrunde liegt der philosophischen Position Hegels ab 1801/02 ein Entwicklungsmodell spekulativen Erkennens, demgemäß von der Vernichtung des Endlichen zum Unendlichen, Absoluten übergegangen werden muss, und zwar so, dass dieser Übergang selbst begrifflich expliziert werden kann und sich nicht ad hoc vollzieht. Da Hegel weiterhin an der Unterscheidung zwischen endlichem und unendlichem Erkennen festhält, fragt sich, wie er die begrifflich nachvollziehbare Überwindung des endlichen Reflexionsdenkens nun meint bewerkstelligen zu können. Liegen also überhaupt sachliche oder begriffliche Indizien vor, von denen ausgegangen werden kann, um einen Zusammenhang herzustellen zwischen dem endlichen Reflexionsdenken einerseits und dem absoluten Erkennen durch Spekulation andererseits? Da das Verstandesdenken die Sphäre der von allem empirischem Inhalt gereinigten reinen Reflexionsbegriffe ist, erblickt Hegel die Verbindung zwischen Endlichem und Unendlichem in der Struktur der Beziehungen dieser Begriffe selbst. Der Kern seiner Idee lautet wie folgt: „Der Verstand sieht nur Gegensätze, ist bedingt. Er strebt, das Absolute in Identität nachzuahmen, und verwickelt sich in Widersprüche.“⁶⁰ Das Streben des endlichen Erkennens nach „Identität“ ist es, was den Verstand zur Aufstellung von Antinomien treibt, die er Hegel zufolge nicht aufzulösen imstande ist. Denn die von der Reflexion selbst vorgestellte „Identität“ sei „nur Negation, Ausschließung des Entgegengesetzten“, das heißt sich Widersprechendes kann

59 Auch im Folgenden werde ich mich wiederum auf die Darlegung von solchen Aspekten der von Hegel ab 1801 in Jena entwickelten Theorie beschränken, sofern sie für das Skeptizismus-Problem relevant sind. Auf Einzelfragen der Entwicklungsstufen und -gestalten der Jenaer Logik-Entwürfe werde ich nicht eingehen, zumal die Forschung seit langem entsprechende Ergebnisse vorgelegt hat. Vgl. Düsing (1995, Kapitel 2 und 3) sowie *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik* (157 ff.), auch Baum (1980, bes. 123 ff.).

60 *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik* (63). Vgl. auch das Fragment *Logica et Metaphysica* von 1801/02 (GW 5, 269 ff.); siehe Rosenkranz (1977, 189 ff.).

für den Verstand nicht identisch sein, da es einander ausschließt.⁶¹ Dies ist die gewöhnliche, formale Bestimmung von Identität, die Hegel für überwindbar hält durch den Zusammenschluss des Entgegengesetzten in der spekulativen Erkenntnis. Dem endlichen Verstandesdenken gelänge es nie, die angestrebte Identität von Entgegengesetztem herzustellen, da die Reflexion anders als die vernünftige Erkenntnis nicht über den Begriff absoluter Identität verfüge, die das Entgegengesetzte gleichzusetzen vermag. Die Möglichkeit der Gleichsetzung von Widerstrebendem erklärt Hegel dabei mit der Behauptung, dass die philosophische Vernunftkenntnis die endlichen Erkenntnisformen vernichtet und somit zur unendlichen Identität des Entgegengesetzten gelangt, in der die Widersprüche des Reflexionsdenkens aufgehoben würden, weil der Widerspruch endlicher, entgegengesetzter Bestimmungen schon die negative Bedeutung des Unendlichen sei. Die Wissenschaft, die dies Schritt für Schritt durchführt, ist nach Hegel die Logik.

Die systematische Neubestimmung der Logik als „Einleitung in die Philosophie“ findet sich in dem Fragment *Logica et Metaphysica* von 1801/02 besonders klar skizziert.⁶² Mit der philosophisch-skeptischen Forderung, von der Vernichtung des Endlichen zum Unendlichen überzugehen, erklärt Hegel dort das unendliche Erkennen oder die Erkenntnis des Absoluten durch Spekulation zum eigentlichen Zweck der Philosophie. Dieser Zweck werde erreicht, indem die vernünftige Erkenntnis die einander opponierten endlichen Erkenntnisformen gleichsetze, die die Reflexion aufgrund der Abstraktion vom Begriff der absoluten Identität als entgegengesetzt betrachten müsse. Dadurch würden sie in ihrer Endlichkeit zugleich aufgehoben. Dies geschehe zunächst in der Logik, die die Formen des endlichen Erkennens entwickelt. Dabei werde der Verstand von der Vernunft getrieben, das von ihm logisch Entgegengesetzte zu identischer Einheit zu bringen, woran er jedoch scheitere, da er lediglich über den Begriff der formellen endlichen Einheit verfüge, der auf absoluter Entgegensetzung beruhe. Aus diesem Grund sei von der Logik des endlichen Erkennens überzugehen zur wahren Logik, die zum unendlichen Erkennen führe. Hegels damaliger Konzeption gemäß ist dieser Übergang in drei Teilen bzw. Schritten zu vollziehen: Im ersten Schritt, der These, werden vom Verstand die Formen endlichen Erkennens selbst – für Hegel sind dies paradigmatisch die Kantischen (und Fichteschen) Kategorien – systematisch dargestellt. Im zweiten Schritt, der Antithese, sei darzulegen, wie der Verstand in diesen Formen auf der Folie des klassischen Einteilungsschemas von Begriffs-, Urteils- und Schlusslogik vernünftige Identität nachzuahmen versucht, was zu formellen Widersprüchen entgegengesetzter endlicher Erkenntnisformen führe; dabei müsse er sich bereits am „Urbild“ der Vernunft orientieren. Schließlich seien im dritten Schritt, der Synthese, die endlichen Verstandesformen durch die Vernunft aufzuheben. Die

61 Vgl. *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik* (63).

62 Vgl. hier GW 5, 272 f.

Erkenntnis der Vernunft selbst durch die Logik sei aber kein positives, sondern „ein nur negatives Erkennen“, dem gemäß Hegel der Logik auch die Funktion zuweist, „Einleitung“ in die Philosophie und nicht schon die Philosophie selbst zu sein.⁶³ Erst von diesem dritten Teil der Logik als der „negativen, oder vernichtenden Seite der Vernunft“ aus (GW 5, 274), eine Formulierung, die im *Skeptizismus-Aufsatz* wiederbegegnet, sei der Übergang zur Metaphysik als dem grundlegenden Teil der *einen* Philosophie zu vollziehen. An diesem systematischen Übergangspunkt von der Vernichtung des Reflexionsdenkens in der Logik des endlichen Erkennens zur Metaphysik des Absoluten glaubt Hegel den Skeptizismus in seiner illusionären Harmlosigkeit ‚enttarnen‘ zu können:

„Besonders werden wir aber das Gespenst des Skeptizismus mit dem man die Philosophie zu schrecken gesucht hat, und das in neueren Zeiten noch manche als einen furchtbaren Gegner derselben geltend machen wollen, dem Tage zu zeigen, und in seiner Blässe erkennen“ (GW 5, 275).

Die Frage, ob Hegel auf diesem Wege die ‚Enttarnung‘ des Skeptizismus tatsächlich gelingt, muss vorerst noch offen bleiben. Klar aber ist, dass er die Logik zum entscheidenden propädeutischen Mittel bestimmt, ohne welches das Ziel der zurückzulegenden Wegstrecke, die Metaphysik des Absoluten, nicht erreicht werden kann. Natürlich ist es nicht die formale Logik, etwa die Aristotelische Syllogistik, die Hegel hier im Sinn hat – zumal diese gemäß Aristoteles ohnehin widerspruchsfrei ist. Vor Augen steht Hegel vielmehr eine Logik der endlichen Erkenntnisformen wie sie die Kantische transzendente Logik enthält, oder auch im zweiten Teil des Platonischen *Parmenides* anzutreffen sind. Wenn er von Entgegensetzungen spricht, die zu Widersprüchen im endlichen Verstandesdenken führen, so meint er in erster Linie die Antinomien und Paradoxien bei Kant und Platon, die hinsichtlich der Methode der Opposition sowie der Gleichwertigkeit der Argumente bzw. Beweise den Aporien der pyrrhonischen Skepsis gleichen. Antinomien und Paradoxien gelten Hegel als Dokumente der immanenten Widersprüche endlichen Erkennens, die auftreten, sobald die Sphäre des Verstandesdenkens vollständig durchmessen wird. Dann zeige sich, dass mit jedem endlichen „Bestimmten“ zugleich dessen Gegenteil mitgesetzt sei:

„Die Reflexion setzt mit jedem Bestimmten zwei Entgegengesetzte und sucht sie dann wieder zu synthetisieren. Dadurch drückt sie das Streben der Vernunft aus, nur verwickelt sie sich dadurch, daß sie die Nichtigkeit ihrer Gegensätze und Synthesen nicht anerkennt,

63 Hegel spricht an dieser Stelle auch von der vollständigen Erkenntnis der Reflexion vor dem „Bild des Absoluten“ als „allgemeiner Begriff der Logik“ (GW 5, 272f.). Der Logik fällt demzufolge die Aufgabe zu, die Formen des endlichen Erkennens an sich auf der Negativfolie unendlichen Erkennens vollständig transparent zu machen und ihre Beschränktheit aufzudecken. Siehe auch die Vorlesungsankündigung *Logik und Metaphysik* (1801/02), wo es heißt, von der Darstellung der allgemeinen oder transzendentalen Logik als System der endlichen Verstandesformen werde zur Metaphysik übergegangen, indem die Vernunft die in der Logik aufgestellten Formen der Endlichkeit zerstöre. Vgl. GW 5, 654.

in Widersprüche. Die Vernunft vermag diese zu heben, indem sie ein absolut Identisches aufstellt.“⁶⁴

Mehr als dass die Vernunft die dem endlichen Verstandesdenken unüberwindlichen Widersprüche durch ein „absolut Identisches“ aufhebt, führt Hegel nicht an. Ohnehin bleibt der von ihm im Durchlauf der logischen Bestimmungen endlichen Erkennens anvisierte „Übergang“ selbst in die Metaphysik in der Detailexplikation offen. Lediglich die negative Erkenntnis, mit den Mitteln endlichen Erkennens das Absolute *nicht* erkennen zu können, ergibt sich. Positiv, wenn auch nicht diskursiv erkannt wird das Absolute nach Hegel allererst durch die Synthese von intellektueller Anschauung und Reflexion. Die Logik als Einleitung in die Metaphysik erhält dabei eine doppelte Aufgabe: Zum einen hat sie die Formen endlichen Erkennens darzustellen. Zum anderen besteht ihre methodische Funktion darin, systematisch die Widersprüche aufzuzeigen, in die das endliche Erkennen bei dem Versuch gerät, das Absolute zu erfassen. Im skeptischen Aufzeigen dieser Widersprüche durch das Aufstellen von Antinomien besteht die Einleitungsfunktion der Logik in die Metaphysik. Während die bisherigen Ausführungen der Verständigung darüber gedient haben, warum Hegel meint, den Skeptizismus als solchen überwinden zu können, ist nun der philosophischen Skeptizismus selbst im Einzelnen zu erläutern.

(ii) *Der philosophische Skeptizismus*: Der philosophische Skeptizismus zeigt ein Janusgesicht. Auf der einen Seite zerstört er durch den Aufweis von Antinomien und Widersprüchen im Endlichen die epistemischen Ansprüche des Reflexionsdenkens, um dadurch auf der anderen Seite zugleich die negative Vernunftkenntnis des Absoluten zu befördern.⁶⁵ Die Bestimmung dieser doppelten Funktion, das endliche Erkennen zu destruieren, um das unendliche Erkennen dadurch zugleich negativ zu produzieren, macht die systematische Hauptschwierigkeit des philosophischen Skeptizismus aus. Es wird im Folgenden darauf ankommen, beide Seiten der Doppelfunktion dieser Form des Skeptizismus aus den schwierigen Darlegungen Hegels profiliert hervortreten zu lassen und auf ihre Durchführbarkeit hin zu prüfen. Dies geschieht anhand der Erörterung von drei entscheidenden Aspekten der Hegelschen Bestimmung des philosophischen Skeptizismus: (a) der Inanspruchnahme des Platonischen *Parmenides* als beispielhafter Idealtypus dieses Skeptizismus, (b) der konkreten Ausübung seiner Methode an bestimmten implizit-skeptischen Vernunftssätzen, sowie (c) der systematischen Bedeutung, die der Satz vom Widerspruch in dieser Methode erhält.

(a) *Der philosophische Skeptizismus in Platons Parmenides*: Den philosophischen Skeptizismus entwickelt Hegel im Ausgang von seiner Kritik des Schulzeschen Skeptizismus. Schulze lasse in der *Kritik der theoretischen Philosophie*

64 *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik* (70).

65 Vgl. *GdPh*, 19.396: „Der Skeptizismus hat also auch eigentlich spekulative Ideen behandelt und ihre Wichtigkeit aufgezeigt; das Aufzeigen des Widerspruchs beim Endlichen ist ein wesentlicher Punkt der spekulativ philosophischen Methode.“

die Möglichkeit unberücksichtigt, dass es einen philosophischen Standpunkt gebe, von dem aus Skeptizismus und Dogmatismus miteinander vereinbart werden können. Diese Möglichkeit trete hervor an der „Bestimmung des wahren Verhältnisses des Skeptizismus zur Philosophie“, die einsichtig mache, „daß es also eine Philosophie gibt, die weder Skeptizismus noch Dogmatismus, und also beides zugleich ist“. Hegel betont, dass das „Wesentliche zur Erkenntnis des Skeptizismus“ nicht sein Verhältnis zum Dogmatismus, wie Schulze glaubt, sondern zur nicht-dogmatischen Philosophie sei, was ihm schon allein durch „das Geschichtliche des alten Skeptizismus“ hätte aufgehen müssen: Homer, Archilochos, Euripides, Zeno, Xenophanes, Demokrit, Platon und andere seien nach den Berichten des Diogenes alle „Skeptiker“ gewesen, die einsahen, so Hegel, „daß eine wahre Philosophie notwendig selbst zugleich eine negative Seite hat“ (*SkepA*, 206 f.). Was Hegel hier „negative Seite“ nennt, steht für nichts anderes als die Wendung der Philosophie gegen die epistemischen Ansprüche endlichen Erkennens, gegen Schulzes „Haufen der Tatsachen des Bewußtseins, und deren unläugbare Gewißheit“, von denen dieser behauptete, sie seien immun gegenüber dem („vernünftigen“) Skeptizismus (*SkepA*, 207) und bildeten den allein unbezweifelbaren Objektbereich des Wissens. Wie sich im Zuge der Erörterung des phänomenalistischen sowie des theoretischen Skeptizismus ergab, gelten Hegel die zehn und die fünf pyrrhonischen Tropen als die entscheidenden skeptischen Mittel, mit deren Hilfe sich (gegen Schulze) die Unzulänglichkeiten auch solcher epistemischer Ansprüche im Einzelnen demonstrieren lässt.

Erstaunlich ist nun, dass Hegel nicht der pyrrhonischen Skepsis als solchen den Status des philosophischen Skeptizismus zuerkennt, obwohl er sie ja zuvor gegenüber der Schulzeschen Philosophie der Tatsachen des Bewusstseins eindringlich als überlegene Form des Skeptizismus gewürdigt hat. Dies erklärt sich dadurch, dass die zehn Tropen ‚unphilosophisch‘ und insbesondere die fünf Tropen gemäß der Hegelschen Systematik im *Skeptizismus-Aufsatz* (213) gegenüber der Philosophie zum Teil feindselig eingestellt sind, auch wenn den pyrrhonischen Tropen insgesamt das Verdienst zukomme, die Beschränktheit des Endlichen skeptisch aufzuzeigen. Zur konkreten Erläuterung des philosophischen Skeptizismus greift Hegel daher nicht auf die pyrrhonische Skepsis, sondern auf Platons *Parmenides* als Idealtypus des philosophischen Skeptizismus zurück: „Welches vollendetere und für sich stehende Dokument und System des echten Skeptizismus könnten wir finden, als in der Platonischen Philosophie den *Parmenides*?“ (*SkepA*, 207).⁶⁶ Dieser „echte“, „platonische Skeptizismus“ erfüllt nach Hegel offenbar diejenigen Bedingungen, die ihn als philosophi-

66 Es fällt auf, dass Hegel den *Parmenides* in der *Phänomenologie des Geistes* nicht mehr mit dem Skeptizismus in Verbindung bringt. Dort nennt er ihn aber immer noch das „wohl größte Kunstwerk der alten *Dialektik*“ (*PhG*, 48), wobei der Ausdruck „Kunstwerk“ wahrscheinlich auf Schleiermacher zurückgeht. Vgl. Düsing (2001, 24). Fulda (1996, 12) erklärt diese Änderung mit dem Konzeptionswandel, den Hegel vollzieht, indem die Logik, und damit der *Parmenides*, von da an nicht mehr den systematischen Stellenwert einer Einleitung in die Metaphysik hat. Die Logik wird – spätestens

schen Skeptizismus qualifizieren: Erstens „umfaßt“ er und zweitens „zerstört“ er in der Logik des endlichen Erkennens „das ganze Gebiet jenes Wissens durch Verstandesbegriffe“, ohne jedoch die absolute Vernunftkenntnis selbst anzugreifen. Seine skeptischen Argumente stellen aber nicht im eigentlichen Sinne ein bloßes „Zweifeln an diesen Wahrheiten des Verstandes“ dar, sondern „ein gänzlichliches Negieren aller Wahrheit eines solchen Erkennens“ (*SkepA*, 207). Um verständlich zu machen, warum Hegel den philosophischen als „platonische[n] Skeptizismus“ bezeichnet, ist es erforderlich, Platons Dialog *Parmenides* selbst in die Untersuchungen miteinzubeziehen.

Man kann den argumentativen Gesamtaufbau des *Parmenides* wie folgt skizzieren: Im Anschluss an eine kunstvolle Herleitung der eigentlichen Gesprächssituation berichtet Antiphon von der zwischen Sokrates, Zenon und Parmenides geführten Unterhaltung über die ontologische Grundsatzfrage, ob *Eines* oder ob *Vieles* sei. Im Hintergrund des Dialogs stehen bestimmte Probleme der Platonischen Ideenlehre, die sich aus deren Konfrontation mit der Parmenideischen Lehre vom einen Seienden ergeben. Während Platon die Pluralität an sich bestimmter, im reinen Denken selbständig existierender Ideen lehrt, geht Parmenides davon aus, das Seiende existiere zwar an sich, sei aber nicht als ein Vieles, sondern nur als *eines* denkbar. Für das Skeptizismus-Thema sind die Details dieser Probleme unerheblich, so dass es ausreicht, entscheidende Grundüberlegungen des Gesprächs hervorzuheben. Im ersten Teil des Dialogs liest Zenon zunächst aus seiner Schrift *Vierzig Logoi* vor, mit der er anhand verschiedener Beweise zu zeigen versucht, dass die Annahme, das Seiende sei vieles, paradoxe Folgerungen hat, zum Beispiel dass in diesem Falle das Unähnliche ähnlich und das Ähnliche zugleich unähnlich sein müsse (*Parm.*, 127dff.). Zenons Absicht des Aufweisens solcher Paradoxien besteht im wesentlichen im negativen Beweis des Parmenideischen *einen* Seienden. Dies verdeutlicht sodann Parmenides selbst durch das Aufstellen weiterer Paradoxien, die sich aus der Platonischen Voraussetzung der Vielheit der Ideen ergeben. Im Aufzeigen solcher Paradoxien und Widersprüche im ersten Teil des *Parmenides* deuten sich zwar bereits skeptische Momente an, nach Hegels Interpretation verfolgt insbesondere aber der zweite Teil explizit skeptische Absichten.⁶⁷

Im zweiten Teil des Dialogs (*Parm.*, 137 ff.) werden die im ersten Teil diskutierten Probleme der Ideenlehre wieder aufgenommen, nun aber einer systematisch gestrafften Erörterung zugeführt. Zugrunde legt Parmenides der von ihm sogenannten (dialektischen) „Übung“ die zu Beginn des Dialogs von Zenon angewandte Methode, die es erforderlich mache, nicht nur davon auszugehen, das „Gesetzte“ („wenn Vieles ist“) sei, sondern ebenso von der Entgegensetzung, das

1805 – selbst zur Metaphysik, in die dann die *Phänomenologie* bzw. der Skeptizismus einführt. Die Einleitungsfunktion des Skeptizismus schätzt Fulda (1965) allerdings problematisch ein.

67 Vgl. zu Hegels skeptischer Deutung des *Parmenides* Chiereghin (1996, bes. 33 ff.), der im ersten Teil des Dialogs die pyrrhonischen (fünf) Tropen präfiguriert sieht, zum Beispiel den Tropus des unendlichen Regresses im Argument der ‚dritten Größe‘ (*Parm.*, 132a1 – b2).

„Gesetzte“ sei nicht („wenn Vieles nicht ist“), um daraufhin die „Folgerungen“ zu prüfen, die sich jeweils hinsichtlich seiner selbst sowie seines Gegenteils ergeben. Die konkrete Applikation dieser zenonischen Methode fasst Parmenides wie folgt zusammen:

„Kurz, um die Annahme welcher Sache auch immer es sich handeln mag als einer seienden oder nichtseienden oder sonst irgendwelchen Bestimmungen unterliegenden, immer gilt es, die Folgerungen zu ziehen im Verhältnis zu der Sache selbst wie auch zu dem Andern, sei es nun ein einzelnes davon, was du hervorhebst, oder eine Gruppe oder alles insgesamt; und auch das andere hinwiederum muß du betrachten sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie auch zu einem andern, was du gerade heraushebst, sowohl bei behänder wie bei verneiner Annahme, wenn du wirklich als wohlherprobter Kenner aller Übungen recht eigentlich der Wahrheit auf den Grund kommen willst.“ (*Parm.*, 136b–c).

Gemäß dieser Methodenbestimmung ergeben sich im zweiten Teil des *Parmenides* bei der Erörterung der beiden nun betrachteten Voraussetzungen ‚Wenn Eines ist‘ sowie ‚Wenn Eines nicht ist‘ insgesamt acht Beweisreihen, in denen immanent widersprechende Begriffspaare wie ‚Teil – Ganzes‘, ‚Bewegung – Stillstand‘, ‚Identität – Verschiedenheit‘, ‚Ähnlichkeit – Unähnlichkeit‘, ‚älter – jünger‘ u. a. m. dem Vorausgesetzten jeweils ab- oder zugesprochen werden. Diesen Beweisen zufolge besteht zum Beispiel das „Eine“ weder aus Teilen, noch ist es ein Ganzes, weder bewegt es sich, noch steht es still, noch ist es identisch oder verschieden usw.⁶⁸

Diese Begriffe sind es, an deren Entgegensetzung sich gemäß Hegel der Begriff des „echten“ philosophischen Skeptizismus dokumentiert. Dabei handle es sich um Reflexionsbegriffe des endlichen „Verstandes, der die Dinge als mannigfaltig, als Ganze, die aus Teilen bestehen, ein Entstehen und Vergehen, eine Vielheit, Ähnlichkeit usw. erkennt“. Diese Begriffe zweifle der philosophische Skeptizismus nicht lediglich an, sondern er negiere überhaupt ihre Gültigkeit für das Erkennen. Das heißt durch diese Begriffe könne grundsätzlich nicht Wahres erkannt werden, insbesondere nicht das Absolute. Allerdings nehme der philosophische Skeptizismus nicht den Rang eines eigenen „System[s]“ ein. Diese Stellung muss Hegel ihm konsequenter Weise absprechen, da er den von der Philosophie abgetrennten Skeptizismus ja bereits behandelt hat und der wahre Skeptizismus mit der Philosophie „Eins“, ihr gegenüber also nicht selbständig, sondern ihr integrativer Bestandteil sei. Insofern dieser echte philosophische Skeptizismus die begrenzten „Wahrheiten“, nämlich die endlichen Bestimmungen des Verstandes aufstellt und einander antinomisch entgegensetzt, und zwar entsprechend der Einleitungsfunktion der frühen Logik in die Metaphysik, stehe er im Dienste des philosophischen Vernunftdenkens und sei selbst nichts

68 Die (dialektische) „Übung“ schließt Parmenides nach langwierigem Durchlauf der komplizierten Beweise sodann mit der enigmatischen, in ihrer Bedeutung in der Forschung umstrittenen Bemerkung ab: „mag das Eine nun sein oder nicht sein, so ist es selbst und das Andere, wie es sich zeigt, sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie zueinander alles auf alle Weise und ist es auch wieder nicht, und erscheint als alles dies und erscheint auch wieder nicht so.“ (*Parm.*, 166d).

anderes als die „negative Seite der Erkenntnis des Absoluten“ (*SkepA*, 207, vgl. 213). Im zweiten Teil des *Parmenides* setzt Platon gemäß Hegels Deutung nämlich endliche Begriffe bzw. Sätze nach skeptischer Methode entgegen, so dass dieser auch „nur auf der negativen Seite erscheint“, und demonstriert auf diese Weise die Zerrüttung des endlichen Verstandes sowie die Nichtigkeit seiner epistemischen Ansprüche bei dem Versuch, das Absolute mit den Mitteln endlichen Erkennens zu begreifen bzw. anzugreifen. In diesem Sinne zeige der philosophische Skeptizismus zwar, so Hegel, dass die Erkenntnis des Absoluten an der Beschränktheit und Widersprüchlichkeit des Reflexionsdenkens scheitert bzw. nicht zustande zu bringen ist. Der logisch-skeptische Aufweis von Antinomien, so wie sie an den endlichen Begriffen des Verstandes auftreten, sei aber als Widerspruch im endlichen Bewusstsein zugleich das negative Dokument des Unendlichen.

Ist Hegel aber überhaupt berechtigt, die seiner Auffassung nach unauflösbare antinomische Verfassung des endlichen Erkennens zugleich als negative Erkenntnis des Absoluten auszulegen? Auf diese Frage lassen sich zwei Antworten geben: Nein, insofern Hegel die ‚positive Seite der Erkenntnis des Absoluten‘ schlicht voraussetzt und, wie schon zuvor gesehen, von weitgehend ungeklärten metaphysischen, spekulativen Prämissen ausgeht. Ja, insofern er implizit die Forderung aufstellt, Philosophie als das vollständige System der Erkenntnis zu etablieren, als ein System, das sich nicht mit der limitativen Analyse unserer endlichen epistemischen Kapazitäten bescheiden darf, sondern das Ganze der Erkenntnis zu begreifen hat. Demnach muss dasjenige, was sich diesseits einer kritisch gezogenen Erkenntnisgrenze befindet, durch dasjenige vervollständigt werden, was jenseits dieser Grenze liegt – ansonsten bleibt der vernünftige Begriff des Wissens, der Allgemeines und Besonderes identisch setzt, defizitär (*SkepA*, 223). Der philosophische Skeptizismus fungiert somit als das systematische Vehikel, diese Forderung zu erfüllen, indem er die methodischen Mittel bereithält, endliche Begriffe durch Hinzufügen von Entgegengesetztem und dadurch überhaupt das endliche Erkennen zu komplettieren, um über die zustande gebrachten Antinomien und Widersprüche hinauszuschreiten und dadurch insgesamt die negative Vervollständigung des endlichen durch das unendliche Erkennen zu erreichen. In dieser Funktion, den Skeptizismus pro domo einzusetzen, glaubt Hegel ihn auf einem eigenen abgesteckten Terrain, der „negativen Seite der Erkenntnis des Absoluten“, zugleich unter rationale Kontrolle gebracht zu haben. Abgesehen davon, dass Hegel hierbei von vornherein einen perspektiven-neutralen ‚göttlichen Standpunkt‘ einnehmen muss, von dem aus er das Ganze des philosophischen Wissens immer schon überblickt, geht er insbesondere von einem Wissensbegriff aus, der dem Ideal der Vollständigkeit oder Ganzheitlichkeit verpflichtet ist, einem Ideal, von dem er sich im Zuge seiner Kritik der fünf Tropen hinsichtlich des Endlichen ja bereits verabschiedet hat. Bevor wir uns diesem in Hegels Kritik des praktischen Skeptizismus letztlich im Hintergrund stehenden Wissensbegriff abschließend zuwenden können, ist Hegels methodische Exem-

plifikation des „Prinzips des Skeptizismus: παντι λογω λογος ισος αντικειται“ (*SkepA*, 208) zu betrachten.

(b) Der philosophische als impliziter Skeptizismus: Der Skeptizismus, wie er in „seiner reinen *expliziten* Gestalt im *Parmenides* auftritt“, sagt Hegel, „ist aber in jedem echten philosophischen System *implizit* zu finden“ (*SkepA*, 208; m. Herv.). Nicht ohne Grund hat man gerätselt, warum Hegel den Skeptizismus am zweiten Teil des *Parmenides* nun nicht auch wenigstens exemplarisch erprobt, stellt dieser ihm für diesen Zweck doch ausreichend Material bereit.⁶⁹ Auch wenn zu kritisieren ist, dass Hegel den Begriff des philosophischen Skeptizismus an den von Platon im *Parmenides* dargestellten Paradoxien nicht im Einzelnen bewährt, sondern eher großzügig von der Berechtigung der Inanspruchnahme dieses Dialogs ausgeht, so gibt doch seine eher beiläufig getroffene Unterscheidung zwischen dem impliziten und expliziten Auftreten des philosophischen Skeptizismus eine Antwort auf diese Frage. Hegel zufolge bringt der *Parmenides* in seinem zweiten Teil den philosophischen Skeptizismus *explizit* zum Ausdruck. Gemäß der frühen Logik-Konzeption verfolgt der *Parmenides* demnach die Absicht, in die Metaphysik einzuleiten. Erhebt eine Philosophie nun den Anspruch eines „echten philosophischen System[s]“, so müsse sich diese Absicht wenigstens *implizit* in ihr finden lassen. Wenn man so will, wird der philosophische Skeptizismus nach Hegels damaliger Auffassung damit zum Charakteristikum aller *wahren* Philosophie: Philosophie ohne Skeptizismus sei keine Philosophie. Hegel verlangt also nicht, dass jede seiner Meinung nach echte Philosophie auf ihrer negativen Seite den Skeptizismus ausdrücklich durchführt – so wie Platons *Parmenides* –, sondern lediglich, dass er in ihr zumindest implizit nachweisbar sein muss. Davon, wie sich dieser Nachweis führen lässt und an welcher Philosophie konkret, hat er im *Skeptizismus-Aufsatz* genaue Vorstellungen.

Die Überprüfung, ob eine Philosophie den Skeptizismus implizit enthalte, sei an der von ihr ausgedrückten „Vernunftkenntnis“ zu vollziehen. Eine „Vernunftkenntnis“ werde ebenso wie eine Verstandeserkenntnis „in irgendeinem Satz“ formuliert. Um beide Erkenntnisformen zu unterscheiden, sei das „Reflektierte“ der Vernunftkenntnis, das heißt die in ihr enthaltenen „Begriffe“, zu isolieren und die Art ihrer Verbindung zu untersuchen. Wenn es sich um eine „Vernunftkenntnis“ handelt, „so muß es sich zeigen, daß diese Begriffe zugleich aufgehoben, oder auf eine solche Art vereinigt sind, daß sie sich widersprechen, sonst wäre es kein vernünftiger Satz, sondern ein verständiger Satz.“ (*SkepA*, 208). Da die „Vernunftkenntnis“ für Hegel Ausdruck wahrer Erkenntnis ist, ist also das Begehen des Widerspruchs positives und nicht negatives Kriterium der Wahrheit. Eben dies lasse sich an bestimmten Sätzen bzw. Lehren der *Ethik* Spinozas aufzeigen, die Hegel paradigmatisch als philosophisches System heranzieht, das den Skeptizismus implizit enthält: 1.) „unter Ursache seiner selbst verstehe ich, dessen Wesen Dasein in sich schließt; oder dasjenige, dessen Natur

69 So zum Beispiel Baum (1986, 177). Vgl. Hofweber (2006, 262 ff.).

nur als existierend begriffen werden kann.“ (gemäß *Ethik* I, Def. 1), 2.) „Gott ist die immanente, nicht die vorübergehende Ursache der Welt“ (gemäß *Ethik* I, Lehrsatz 18) sowie 3.) „die Antinomie des Eins und Vielen“ (gemäß *Ethik* I, Lehrsatz 11; *SkepA*, 208). Jeder dieser Sätze bzw. jedes dieser Lehrstücke habe echten philosophischen Charakter, so meint Hegel gemäß obiger methodischer Anweisung demonstrieren zu können.

Hegels Berufung auf bestimmte Sätze des Spinoza als „Vernunftkenntnis“, die den Skeptizismus implizit enthalte, der durch die Hervorhebung sich widersprechender Begriffe und ihrer Beziehung lediglich explizit zu machen sei, ist aber sachlich offenbar nicht berechtigt. Schließlich konzipiert Spinoza zum Beispiel die *causa sui* nicht als einen selbstwidersprüchlichen Begriff.⁷⁰ Dieses Bedenken relativiert sich allenfalls dann, wenn der Begriff des Widerspruchs nicht im engen formallogischen Sinne genommen wird. Dann kann man durchaus die Auffassung zulassen, dass Ursache und Wirkung bzw. in spinozistischer Lesart „Wesen“ und „Existenz“ in ihrer Gleichsetzung im Begriff der *causa sui* einander widerstreben oder sich ‚widersprechen‘ – zumal für die endliche Reflexion, für die nach Hegel der Widerspruch gilt. Unter Rückgriff auf das „Hauptbeweprinzip“ (*PH* I.12) der pyrrhonischen Skepsis expliziert er den Widerspruch in den Vernunftsätzen des Spinoza dann aber wiederum in eher formaler Diktion:

„Indem jeder solcher Vernunftsatz sich in zwei sich schlechthin widerstrebende auflösen läßt, z. B. Gott ist Ursache und Gott ist nicht Ursache; er ist Eins, und nicht Eins, Vieles und nicht Vieles; er hat ein Wesen, das, weil Wesen nur in Gegensatz der Form begreifbar ist, und die Form identisch gesetzt werden muß mit dem Wesen, selbst wieder hinweg fällt usw.: so tritt das Prinzip des Skeptizismus: παντι λογω λογος ισος αντικειται, in seiner ganzen Stärke auf.“ (*SkepA*, 208).

Hegel ist offensichtlich der Auffassung, dass Spinozas Begriff der *causa sui* insofern widersprechend ist, als er in ein und derselben Hinsicht Gott als „Ursache“, die zugleich Wirkung und somit „nicht Ursache“ ist, ausgibt. Auf ähnliche Weise hatte er die spinozistische Substanz bereits in der *Differenz-Schrift* bestimmt: „so hört z. B. Spinoza’s Begriff der Substanz, die als Ursache und Bewirktes, als Begriff und Sein zugleich, erklärt wird, auf, ein Begriff zu sein, weil die Entgegensetzungen in einem Widerspruch vereinigt sind.“ Dort kritisiert er aber auch: „Kein Anfang einer Philosophie kann ein schlechteres Aussehen haben, als der Anfang mit einer Definition, wie bei Spinoza“, obgleich Spinozas Aufstellen der „Antinomie“ der *causa sui* als Vernunftkenntnis auch „gehörig geschätzt“ werden solle (*Diff*, 24). Möglicherweise erklärt sich von daher, warum Spinozas *Ethik* im *Skeptizismus-Aufsatz* als Beispiel eines impliziten Skeptizismus, und nicht schon selbst als Position der reinen Vernunftphilosophie präsentiert wird.

(c) Die skeptische Bedeutung des Widerspruchs: Als Konsequenz aus der Erhebung des pyrrhonischen „παντι λογω λογος ισος αντικειται“ zum „Prinzip des Skeptizismus“, demgemäß „jedem Argument [bei Hegel auch Satz; D. H.] ein

70 Darauf weist Baum (1986, 177–181) hin.

gleichwertiges entgegensteht“ (*PH* I.12), stellt Hegel die hinlänglich umstrittene Forderung auf, das Widerspruchsprinzip nicht zu beachten, sondern zu verletzen:

„Der sogenannte Satz des Widerspruchs ist daher so wenig auch nur von formeller Wahrheit für die Vernunft, daß im Gegenteil jeder Vernunftsatz in Rücksicht auf die Begriffe einen Verstoß gegen denselben enthalten muß“ (*SkepA*, 208).

Von dem Hintergrund der zuvor dargestellten frühen Logik-Konzeption sowie der in ihr angewandten skeptischen Methode ist diese Forderung weniger überraschend als konsequent. Hegel ruft nicht dazu auf, den Satz vom Widerspruch generell zu verletzen. Der Verstoß gegen ihn sei statthaft, und sogar erforderlich, sofern es sich wie in Spinozas *Ethik* um Vernunfterkennnisse handle, die nach Hegel jenseits der formalen Bestimmtheiten des Reflexionsdenkens liegen. Für das Erkennen durch den endlichen Verstand besitze das Widerspruchsprinzip uneingeschränkte Gültigkeit: Nichts darf sich widersprechen, was im Endlichen Anspruch auf Wahrheit erhebt.⁷¹ In diesem Sinne ist das Widerspruchsprinzip nach Hegel „bloß formell“ (*SkepA*, 208), das heißt mit der Behauptung eines Satzes werde nicht zugleich auch sein kontradiktorisches Gegenteil gesetzt. So schließt zum Beispiel der Satz ‚a ist F‘ den Satz ‚a ist nicht F‘ aus, wenn es sich um Sätze handelt, die empirische bzw. endliche Sachverhalte zum Ausdruck bringen. Dies ist nach Hegel bei Vernunfterkennnissen nicht der Fall. Spinozas Vernunfterkennnis der *causa sui* lasse sich zwar auflösen in die einander widerstreitenden Sätze „Gott ist Ursache“ und „Gott ist nicht Ursache“, durch deren Widerspruch sich der Skeptizismus zu erkennen gibt. Die Vernunft selbst aber gehe über die vom Skeptizismus hergestellte Kontraposition hinaus und verstoße gegen den Satz vom Widerspruch, indem sie solche Sätze vereinigt, um zugleich zur wahren philosophischen Erkenntnis überzugehen. Zunächst also werden vom philosophischen Skeptizismus Sätze opponiert und schon darin dokumentiert sich die Vernunft, die dann aber allererst die Vereinigung des Entgegengesetzten vollzieht und den Satz vom Widerspruch verletzt. Aus diesem Grunde sei ein vom Verstand ohne sein kontradiktorisches Gegenteil gesetzter Satz für diesen selbst zwar wahr, für die Vernunft aber insofern „falsch“ (*SkepA*, 208), als er unvollständig bleibe. Denn vernünftige Wahrheit bedeutet die Vervollständigung eines Satzes durch sein Gegenteil. Mithin erstreckt sich die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch nach Hegel nicht auf die philosophische Vernunft, die die vollständige Identität in der absoluten Erkenntnis realisiert, sondern allein auf den Verstand.

Es bedarf keiner eingehenden Analyse, um festzustellen, dass diese Konzeption erkenntnistheoretisch problematisch ist. Insbesondere der Rückzug auf die von Hegel eingenommene metatheoretische Position, die sich aufgrund des Postulats der intellektuellen Anschauung bereits im Besitz absoluter Vernunfterkennnisse wähnt und nun den Zusammenhang von endlichem und unendlichem Erkennen für den nicht Eingeweihten beschreibt, ist epistemologisch fragwürdig.

71 Siehe auch Hegels erste Habilitationsthese (1801): „Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi.“ (GW 5, 227). Vgl. zum Satz des Widerspruchs *Diff* (16f., 25 f.).

Gleichwohl ist Hegels Programm, der Logik und damit dem philosophischen Skeptizismus die Funktion zuzuweisen, in die Metaphysik einzuführen, methodisch durchaus subtil. In der Logik, so hat sich gezeigt, werden zunächst die Bestimmungen des endlichen Denkens aufgestellt, um in ihrem Wahrheitsanspruch durch den philosophischen Skeptizismus mittels Antinomien zerstört zu werden. Die vom philosophischen Skeptizismus produzierten Antinomien haben dabei für die Vernunft positive Bedeutung, da sie, was Hegel supponiert, widersprüchliche Begriffsverbindungen als wahr erkennt. An dieser Stelle tritt die Problematik des philosophischen Skeptizismus offen zutage: Auf der einen Seite übernimmt er als methodischer Bestandteil der Logik die Funktion, in die Metaphysik einzuführen, gehört insofern selbst also noch nicht zur Metaphysik. Auf der anderen Seite scheint Hegel ihn aber auch schon zur Metaphysik selbst zu zählen. Denn schließlich bringt der philosophische Skeptizismus Entgegensetzungen zustande, deren widersprechende Begriffe die Vernunft als identische setzt, wobei dann gelte: die „Wissenschaft [sc. des Absoluten] ist ihrem Inhalt nach eine Verkörperung jener vernünftigen Identität“ (*SkepA*, 223).

Der philosophische Skeptizismus, der sich in seiner Einleitungsfunktion in die Metaphysik einerseits „nur als Verstand“ verhält, in dem aber andererseits „die wahrhafte Kenntnis der Idee [...] ebenso einheimisch ist“ (*GdPh*, 19.360), bringt genauer die systematische Schwierigkeit mit sich, den exakten Umschlagpunkt zu identifizieren, an dem die einleitende Logik in die Metaphysik übergeht. Da die Metaphysik „Wissenschaft“ der „absoluten Identität“ ist, an deren Herstellung und vernünftige Erkenntnis der philosophische Skeptizismus maßgeblichen Anteil hat, scheint Hegel diesen nicht gänzlich aus ihr fern zu halten. Abgesehen von dem bereits mehrfach angesprochenen Problem, dass Hegel die begriffliche Form der in der Logik aufgestellten Antinomien kaum angemessen klärt und bei seiner systematischen Verortung des philosophischen Skeptizismus vor allem metaphysische Prämissen voraussetzt, bleibt der philosophische Skeptizismus aufgrund der hier aufgewiesenen Doppeldeutigkeit eine argumentativ kaum gerechtfertigte Form des Skeptizismus. Welche systematischen Schlussfolgerungen lassen sich aus diesem Befund ziehen?

§ 19 Schlussfolgerungen aus Hegels Kritik des praktischen Skeptizismus

Hegel unterscheidet drei „Modifikationen“ des Skeptizismus: Der ersten Modifikation, dem phänomenalistischen Skeptizismus, die von der Philosophie als absoluter Vernunftkenntnis getrennt und nicht gegen sie gerichtet sei, ordnet er die zehn pyrrhonischen Tropen zu. Der zweiten Modifikation, dem theoretischen Skeptizismus, der zwar ebenfalls von der Philosophie getrennt ist, sich aber auch gegen sie wendet, weist er die fünf pyrrhonischen Tropen zu. Davon zu un-

terscheiden ist schließlich der philosophische Skeptizismus, den Hegel mit der Philosophie als absoluter Vernunftkenntnis (auf ihrer negativen Seite) identisch setzt. Bevor diese Formen des Skeptizismus im Einzelnen analysiert wurden, haben wir zwei prinzipielle antiskeptische Strategien diskutiert, die Strategie der immanenten Widerlegung sowie die Strategie der Immunisierung gegen den Skeptizismus, die wiederum in den eliminativen und integrativen Antiskeptizismus eingeteilt wurde. Letztere Strategie verfolgt Hegel im *Skeptizismus-Aufsatz* im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer bzw. den drei Modifikationen des Skeptizismus. Die Kritik des Skeptizismus setzte voraus, dass Hegel den Motiven der pyrrhonischen Skepsis auch gerecht wird.

Hinsichtlich des phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen ist diese Voraussetzung erfüllt. Hegel stellt in seiner Kritik dieser Form des Skeptizismus ein waches Bewusstsein für die skeptischen Motive der Pyrrhoneer unter Beweis und zeigt, dass die zehn Tropen die sinnliche Wahrnehmung in Zweifel setzten, jedoch nicht über sie hinausreichen. Auch das skeptische Dogmaproblem wird von Hegel im Sinne der Pyrrhoneer und insbesondere gegen den Schulzeschen Anschauungsrealismus sowie das fundamentalistische Modell epistemischer Rechtfertigung einer scharfsinnigen Analyse unterzogen. Hegel integriert den phänomenalistischen Skeptizismus schließlich in seine philosophische Konzeption und toleriert ihn gewissermaßen, limitiert ihn aber zugleich auch gegen weitergehende Ambitionen.

Gleiches gilt im Grunde für den theoretischen Skeptizismus, den Hegel hinsichtlich der Funktionsweise der fünf Tropen ebenfalls zutreffend darstellt. Hier richtet sich sein Interesse vorrangig auf die Probleme epistemischer Rechtfertigung wie sie am zweiten, vierten und fünften Tropus hervortreten. In Übereinstimmung mit den Darlegungen bei Sextus erkennt er, dass sich ein fundamentalistisches Verständnis epistemischer Rechtfertigung Agrippas Trilemma und seinen skeptischen Konsequenzen nicht entziehen kann. Anders als Sextus behauptet Hegel aber die Immunität absoluter Vernunftkenntnis gegen die destruktive Kraft dieser Tropen. Die absolute Vernunft und das durch sie erworbene Wissen wird von ihm jedoch nicht gerechtfertigt, sondern im *Skeptizismus-Aufsatz* vorausgesetzt. In dieser Hinsicht bleibt seine Kritik des theoretischen Skeptizismus unbefriedigend, das heißt es gelingt ihm nicht, diese Form des Skeptizismus in seine eigene philosophische Konzeption zu integrieren und damit zugleich unter Kontrolle zu halten.

Der Begriff des philosophischen Skeptizismus verdeutlicht nochmals Hegels Strategie des integrativen Antiskeptizismus. Aus Gründen, die in der Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Denkens liegen, wurde zunächst der religionsphilosophische Ansatz des Frankfurter Hegel sowie der Hintergrund seiner Ablösung um 1800/01 skizziert. Als entscheidend erwies sich, dass Hegel zu dieser Zeit die Logik als systematische Einleitung in die Metaphysik, in der das Absolute erkannt werden soll, neu konzipiert. Konkret ausgefüllt wird diese Einleitungs-

funktion durch den Skeptizismus, indem er als philosophischer Skeptizismus einerseits die Formen des endlichen Erkennens zerstört, um dadurch andererseits negativ die absolute Vernunftkenntnis zu befördern, die das Reflexionsdenken überwunden habe. Damit integriert Hegel den Skeptizismus in sein Denken, indem er ihm als philosophischen Skeptizismus die systematische Aufgabe zuweist, das Erkennen auf den Standpunkt des Absoluten zu erheben, auf dem die bei der Erörterung des phänomenalistischen und theoretischen Skeptizismus zutage getretenen Probleme epistemischer Rechtfertigung jedoch nicht mehr virulent seien. Denn im absoluten Erkennen finde ein reflexionstheoretisches Begründen nicht statt, so dass es auch nicht zu den Aporien und Widersprüchen des endlichen Erkennens kommen könne. Diese Strategie, die Gewißheitsansprüche endlichen Erkennens durch den phänomenalistischen und theoretischen Skeptizismus zurückzuweisen und den philosophischen Skeptizismus für eigene Zwecke zu instrumentalisieren und zugleich zu kontrollieren, scheitert letztlich aber an der ungeklärten Voraussetzung einer absoluten, dem Reflexionsdenken überlegenen absoluten Vernunftkenntnis.

Auf der Grundlage dieser Ergebnisse lässt sich die systematische Bedeutung der Hegelschen Kritik des praktischen Skeptizismus an zwei Punkten festmachen:

Erstens ist der Skeptizismus gemäß Hegel ein sinnvolles und zugleich unabweichliches philosophisches Problem. Der skeptische Zweifel ist integrativer Bestandteil menschlicher Rationalität und tritt systematisch an bestimmten Aporien und Widersprüchen der Verstandesreflexion in Erscheinung. Durch den Verstand eliminieren lässt sich der skeptische Zweifel nicht. Das aber bedeutet nicht, dass der Skeptizismus gemäß Hegels Diagnose ein intuitives Problem darstellt. Denn letztlich ist der praktische Skeptizismus, was Hegel ja durch die Strategie des integrativen Antiskeptizismus sicherzustellen bemüht ist, rational kontrollierbar. Wäre der Skeptizismus ein intuitives Problem, so würde er sich jeglicher Kontrolle entziehen und selbst unsere Alltagsmeinungen zweifelhaft erscheinen lassen.⁷² Dies ist auch der Grund dafür, warum Hegel in seiner Auseinandersetzung mit dem praktischen Skeptizismus, im übrigen wie die Pyrrhoneer, nicht auf die Problematik skeptischer Hypothesen zu sprechen kommt. Sofern skeptische Hypothesen von der Möglichkeit ausgehen, dass wir in unseren Meinungen über die Wirklichkeit grundsätzlich fehl gehen könnten, stünden damit auch Alltagsmeinungen unter einem radikalen skeptischen Vorbehalt. Die Auseinandersetzung mit dem praktischen Skeptizismus hat aber gerade gezeigt, dass Hegel Alltagsmeinungen für skepsisresistent hält, auch wenn er ihnen wie die Pyrrhoneer nicht den Status der Repräsentation objektiver Wahrheiten zugesteht. Dabei ist Hegel jedoch der Auffassung, dass sich skeptische Konsequenzen hinsichtlich epistemischer Rechtfertigung, wie sie von den Pyrrhoneern aufgewiesen werden, im Bereich der Verstandeskenntnis nicht durch einen alternativen Wissens-

72 Vgl. Williams (1996, xv, 9 ff.) und Williams (2004, 130 f., 135 ff.).

begriff eliminieren lassen. Diese Ansicht vertritt Williams, der zwar wie Hegel eine Immunisierungsstrategie verfolgt, den Skeptizismus aber durch ein erkenntnistheoretisches Alternativkonzept, den Kontextualismus, glaubt beseitigen zu können. Hegel dagegen reserviert seinen alternativen Wissensbegriff für die von ihm postulierte Sphäre absoluter Vernunftkenntnis, durch die der Skeptizismus nicht *eliminiert*, sondern auf philosophischer Ebene gerade konstruktiv in Szene gesetzt und dadurch in das Wissen integriert werden soll. Damit hat Hegel eine Dimension des Verständnisses skeptischer Probleme eröffnet, die es ermöglicht, den Skeptizismus sowohl mit genuinen philosophischen Wissensansprüchen als auch mit Alltagsüberzeugungen zu vereinbaren.

Zweitens beansprucht Hegel, mit dem für seine Zwecke der metaphysischen Erkenntnis des Absoluten in Anspruch genommenen philosophischen Skeptizismus über Argumente zugunsten der alternativen Wissensform der absoluten Vernunft zu verfügen. Hinter dieser Wissensform steht im *Skeptizismus-Aufsatz* die intellektuelle Anschauung, die zwar gegen skeptische Angriffe immun ist, deren Möglichkeit Hegel aber nur voraussetzen kann. In diesem letzten Punkt ist die Strategie des integrativen Antiskeptizismus gänzlich unbefriedigend und vieles spricht dafür, dass Hegel dieses schwerwiegende Defizit auch erkannt hat. Tatsächlich entwickelt er die Strategie des integrativen Antiskeptizismus im Anschluss an den *Skeptizismus-Aufsatz* weiter, um diesen Mangel zu beseitigen. Dabei bleibt die pyrrhonische Skepsis für ihn weiterhin das Paradigma der radikalsten Form des Skeptizismus.

An die verbesserte Version dieser Strategie sind allerdings einige prinzipielle Anforderungen zu stellen. Wenn die skeptischen Begründungsaporien auf der einen Seite unausweichlich sind, auf der anderen Seite aber durch eine alternative Wissensform überwunden bzw. kontrolliert werden sollen, so darf diese alternative Wissensform nicht präsupponiert, sondern muss selbst gerechtfertigt werden. Ihre Rechtfertigung muss sich so gestalten, dass sie skeptischen Angriffen standhält bzw. gegen diese immun ist. Da also die Erkenntnisform absoluter Vernunft nicht vorausgesetzt werden darf, denn gegen jede dogmatische Annahme hat der Skeptiker leichtes Spiel, sieht sich die Strategie des integrativen Antiskeptizismus mit der Forderung ihrer Begründung an die Form der Verstandeserkenntnis zurückverwiesen. Für diese aber sind die pyrrhonischen Rechtfertigungsaporien unausweichlich. Es scheint sich also folgendes Dilemma zu ergeben: Entweder die absolute Vernunftkenntnis wird von vornherein präsupponiert – dies aber wäre eine inakzeptable dogmatische Voraussetzung; oder die Möglichkeit (und Realität) absoluter Vernunftkenntnis wird durch einen der Verstandeserkenntnis eigentümlichen Rechtfertigungsgang bewiesen – dieser aber unterliegt den von den Pyrrhoneern konzipierten und von Hegel zugestandenen skeptischen Rechtfertigungsaporien. In den folgenden Erörterungen zum erkenntnistheoretischen Skeptizismus wird untersucht, ob es der weiterentwickelten Version des integrativen Antiskeptizismus gelingt, einen Ausweg aus diesem Dilemma aufzuzeigen.

III. Kapitel

Erkenntnistheoretischer Skeptizismus

§ 20 Vom praktischen zum erkenntnistheoretischen Skeptizismus

Ein wichtiges Ergebnis der Analyse des Skeptizismus ist der Unterschied zwischen dem Wissens- und Rechtfertigungsskeptizismus. Der Wissensskeptizismus, so hatten wir bereits in der Einleitung gesehen, bestreitet, dass es Wissen gibt, zum Beispiel indem der Skeptiker mit Wissen die Bedingung der Gewissheit einer Meinung verbindet, diese Bedingung aber für unerfüllbar hält. Dem Rechtfertigungsskeptizismus zufolge können wir hingegen nicht wissen, ob unsere Meinungen wahr sind, weil wir sie nicht rechtfertigen können. Der Rechtfertigungsskeptizismus ist die stärkere Form des Skeptizismus, da wir gemäß dem Wissensskeptizismus durchaus gerechtfertigt glauben können, dass unsere Meinungen wahr sind. Dem Rechtfertigungsskeptizismus zufolge besteht diese Möglichkeit nicht. Das heißt die These des Wissensskeptizismus impliziert nicht die des Rechtfertigungsskeptizismus, da wir meinen können, dass es kein Wissen gibt, ohne darin gerechtfertigt sein zu müssen. Hingegen kann der Skeptiker nicht die Rechtfertigung von Wissen bestreiten und zugleich die Möglichkeit von Wissen zulassen. Denn wer die Rechtfertigung von Wissen in Frage stellt, bezweifelt zugleich auch Wissen. Dies zumindest folgt aus dem von den meisten Erkenntnistheoretikern zugestandenen konstitutiven Zusammenhang von Rechtfertigung und Wissen.

Aufgrund dieses Sachverhalts kann man den Rechtfertigungsskeptizismus als das Paradigma des erkenntnistheoretischen Skeptizismus ansehen. Seine These lautet also, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, weil wir sie nicht rechtfertigen können. Zwar haben wir uns mit einigen Argumenten des erkenntnistheoretischen Skeptizismus bereits im Zusammenhang mit dem praktischen Skeptizismus beschäftigt, doch besteht zwischen diesen beiden Formen des Skeptizismus ein grundlegender Unterschied. Während der praktische Skeptizismus seinen Zweifel von vornherein am praktischen Ziel der Seelenruhe ausrichtet, geht es dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus um das Problem der Rechtfertigung von Wissen ohne praktische Implikationen. Wie sich gezeigt hat, versucht der praktische Skeptiker Argumente dafür zu liefern, dass er trotz seines Zweifels bestimmte Meinungen haben kann und sich seine Skepsis nicht von vornherein negativ auf das soziale und politische Leben auswirken muss.

Demgegenüber geht es dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus nicht um die praktischen Konsequenzen des Zweifels, um das glückliche Leben im Zustand der *ataraxia*, sondern um den rein theoretischen Zweifel an der Rechtfertigung von Meinungen. Dabei interessiert sich der erkenntnistheoretische anders als der praktische Skeptiker weniger für den epistemischen Status einzelner Meinungen, sondern für Theorien bzw. Weisen des Fürwahrhaltens, durch die Meinungen gerechtfertigt werden. Auch wenn die Argumente des praktischen und erkenntnistheoretischen Skeptizismus Gemeinsamkeiten aufweisen und zum Teil identisch sein mögen, besteht zwischen diesen beiden Formen des Skeptizismus also ein fundamentaler Unterschied.

Dies wird umso deutlicher an der Auseinandersetzung Hegels mit dem Skeptizismus in der *Phänomenologie des Geistes*. Die *Phänomenologie des Geistes* enthält eine differenzierte epistemologische Analyse der Argumente des erkenntnistheoretischen Skeptizismus sowie der gegen ihn zu mobilisierenden Strategien. Diese Analyse geht über seine Kritik des praktischen Skeptizismus hinaus. Denn in der *Phänomenologie* stellt Hegel eine gegenüber seinen früheren Schriften systematisch weiterentwickelte Diagnose des Skeptizismus-Problems. Im Hintergrund dieser Diagnose steht auch hier die Frage, wie wir uns angesichts der von den Pyrrhoneern aufgewiesenen systematischen Defizite epistemischer Rechtfertigung skeptischen Konsequenzen entziehen können, ohne dogmatisch zu verfahren, nun allerdings ohne die praktische Dimension des Problems zu fokussieren. Im folgenden Abschnitt wird zunächst gezeigt, inwiefern sich im (antiken) skeptischen Problem des Wahrheitskriteriums die systematische Grundfrage des erkenntnistheoretischen Skeptizismus spiegelt und dass Hegel dieses Problem in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* als grundlegend für die Möglichkeit epistemischer Rechtfertigung erachtet. Daran anschließend wird gezeigt, wie Hegel mittels der Strategie des „sich vollbringenden Skeptizismus“, den man aufgrund seiner entwicklungstheoretischen Ausrichtung ‚prozessualen Skeptizismus‘ nennen kann, dieses Problem zu lösen versucht. Dabei stellt Hegel auch in der *Phänomenologie des Geistes* ein eingehendes Verständnis für die mit dem Skeptizismus-Problem zusammenhängenden grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Fragestellungen unter Beweis.

Auch in der *Phänomenologie des Geistes* ist es Hegels Strategie, den Skeptizismus nicht zu desavouieren, sondern als ein systematisch berechtigtes, unausweichliches philosophisches Problem in die eigene Konzeption zu integrieren. Ich werde dafür argumentieren, dass Hegel sich in der *Phänomenologie* über das prinzipielle Defizit seiner früheren Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus, der Voraussetzung einer skeptisresistenten absoluten Vernunft, klar geworden ist. Um dieses Defizit zu beheben, überträgt er nun die Funktion der Einleitung in die Metaphysik von der Logik und ihrer skeptischen Methode auf die *Phänomenologie des Geistes* und ihren Begriff des prozessualen Skeptizismus. Dahinter steht die Absicht, eine bestimmte, gegen den skeptischen Zweifel immune Wissensform dadurch zu legitimieren, dass defizitäre Weisen des Fürwahrhal-

tens durch den Skeptizismus widerlegt werden. Diese Wissensform, „absolutes Wissen“ genannt, lässt sich der Hegelschen Intention gemäß durch einen skeptischen Entwicklungsgang systematisch aufweisen und soll bzw. darf nicht vorausgesetzt sein. Wie sich zeigen wird, gelingt es Hegel vor allem aufgrund bestimmter methodischer Probleme seines „sich vollbringenden Skeptizismus“ letztlich jedoch nicht, diesen Rechtfertigungsgang selbst gegen prinzipielle skeptische Einwände abzusichern. Dadurch wird die Hegelsche Auseinandersetzung mit dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus allerdings nicht wertlos. Denn auch die in der *Phänomenologie des Geistes* weiterentwickelte Strategie des integrativen Antiskeptizismus entwirft die konstruktive Idee, den Skeptizismus als unausweichliches philosophisches Problem zwar anerkennen, Wissen aus diesem Grunde aber nicht für gänzlich unmöglich halten zu müssen.

§ 21 Die skeptische Aporie des Kriteriums

Den argumentativen Ausgangspunkt des erkenntnistheoretischen Skeptizismus bildet das klassische Problem des Kriteriums des Wissens und der Wahrheit. Folgende scheinbar simple Argumentation liegt ihm zugrunde: Damit eine Meinung als Wissen gelten kann, muss sie gemäß einem Kriterium gerechtfertigt werden. Das Kriterium muss dabei selbst gerechtfertigt sein und davon müssen wir Wissen besitzen. Dieses Wissen muss wiederum gerechtfertigt sein, was nur durch ein Kriterium möglich ist, das erneut zu rechtfertigen ist, usw. Die skeptische Aporie des Kriteriums scheint die Rechtfertigung von Wissen demnach unmöglich zu machen.¹

Die Argumentation der skeptischen Aporie ist weitaus anspruchsvoller als es auf den ersten Blick scheint. Aus diesem Grunde sind an dieser Stelle einige grundsätzliche Bemerkungen angebracht. Zum einen lässt die Aporie genaue genommen nämlich zwei Interpretationen zu: Erstens indem die Rechtfertigung von Wissen durch ein Kriterium für unmöglich gehalten wird, weil ein Kriterium des Wissens (W_1) selbst Gegenstand von Wissen (W_2) ist, das durch ein Kriterium gerechtfertigt werden muss, das dann wiederum Gegenstand von Wissen (W_3) ist, usw. Gemäß dieser Interpretation stellt sich also eine unendliche Iteration auf der Seite des Wissens ein. Zweitens lässt sich die skeptische Aporie auch so verstehen, dass ein Kriterium (K_1) durch ein Kriterium (K_2) gerechtfertigt werden muss, das wiederum durch ein Kriterium (K_3) gerechtfertigt werden muss usw. In diesem Fall stellt sich also eine unendliche Iteration auf der Seite des Kriteriums ein, ohne auf Wissen selbst abzielen. Im Folgenden soll diese

1 Aufgebaut ist die Aporie wie ein klassisches skeptisches Argument, indem für die epistemische Rechtfertigung (ER) einer Meinung die Bedingung der Verfügbarkeit eines gerechtfertigten Kriteriums (B_K) aufstellt, aber für unerfüllbar gehalten wird: 1. $ER \rightarrow B_K$; 2. nicht- B_K ; Konklusion: Also nicht-ER.

Differenzierung vernachlässigt werden, zumal jeweils dasselbe Ergebnis erzielt wird, die Unmöglichkeit der Rechtfertigung von Wissen durch ein Kriterium.

Zum anderen macht das skeptische Argument der Aporie des Kriteriums keinen Unterschied zwischen dem Kriterium des Wissens und dem der Wahrheit. Das heißt aus skeptischer Sicht ist die Rechtfertigung eines Kriteriums des Wissens ebenso aporetisch wie die Rechtfertigung eines Kriteriums der Wahrheit. Obwohl ‚Wissen‘ und ‚Wahrheit‘ ansonsten nicht synonym verwendet werden können, bezieht sich die Rede vom Kriterium des Wissens und der Wahrheit in diesem Zusammenhang auf ein und dasselbe Sachproblem. Auseinandergehalten werden müssen aber Wahrheitsdefinition und Wahrheitskriterium. Erstere gibt an, worin die Bedeutung von ‚Wahrheit‘ besteht, letzteres formuliert die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um eine Proposition ‚wahr‘ zu nennen. Dass hier ein entscheidender Unterschied besteht, macht folgendes Beispiel deutlich: Anhand von Lackmuspapier lässt sich bestimmen, ob irgendeine Flüssigkeit eine Säure ist oder nicht. Der Lackmuspapier-Test sagt aber nichts über die Bedeutung von ‚Säure‘ aus, also darüber, was eine Säure ist. Analog besteht ein Unterschied zwischen dem Kriterium und der Definition von ‚Wahrheit‘, nämlich der Kenntnis der korrekten Anwendungsbedingung des Prädikats ‚wahr‘ und der Bedeutung von ‚Wahrheit‘.² Auf diese Differenzierungen werde ich später noch zurückkommen.

Im Folgenden wird zunächst die Struktur der skeptischen Aporie des Kriteriums untersucht, und zwar anhand der klassisch gewordenen Version, die Sextus in seinen Schriften präsentiert. Diese Version macht klar, dass hinter der skeptischen Aporie des Kriteriums nichts anderes als die Begründungsparadoxien der fünf pyrrhonischen Tropen stehen (i). Anschließend wird Hegels Rezeption dieser Aporie in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* analysiert. Hegel ist die Aporie aus seiner intensiven Beschäftigung mit der pyrrhonischen Skepsis als grundlegendes Erkenntnisproblem bestens bekannt. Mit seiner Lehre vom „Maßstab“ beansprucht er, eine Methode entwickelt zu haben, die ihren destruktiven skeptischen Konsequenzen zuvorkommen kann. Konstitutiv für diese Methode ist der prozessuale Skeptizismus (ii).

(i) *Die Aporie des Kriteriums in der pyrrhonischen Skepsis*: Schon Sextus beklagt sich darüber, dass der „Streit“ um das Kriterium des Wissens und der Wahrheit aufgrund der vielen verschiedenen „Ansichten über das Kriterium [...] unüberschaubar geworden“ ist (*PH* II.21). Nicht zuletzt versichere ein jeder Philosoph, „selbst das Kriterium zu sein“ (*M* I.336 ff.). Die Unübersichtlichkeit der Argumente für und wider das Kriterium war für Sextus wohl auch der Anlass, das Problem als solches zu systematisieren, das heißt darzulegen, wie die Aporie in ihrer allgemeinen Form aufgebaut ist und welche Schlussfolgerungen aus ihr zu ziehen sind. Der Einfachheit halber kann hier die klare Exposition der Aporie

2 Vgl. Rescher (1982, 1–22), von dem das Lackmuspapier-Beispiel stammt. Locus classicus ist für Rescher die pyrrhonische Version der skeptischen Aporie des Kriteriums (ebd., 12 ff.).

im *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* herangezogen werden. An Folgendes muss aber vorab erinnert werden: Der Pyrrhoneer zieht nicht jegliches Kriterium in Zweifel. Da er die von ihm erlebten Vorstellungen nicht bestreitet, gibt er die „Erscheinung“ als Kriterium zu. Sie sei aber nur „Kriterium des Handelns“, gemäß dem die Pyrrhoneer im Leben praktische Entscheidungen treffen. Davon zu unterscheiden sei das Kriterium, „welches zur Bestätigung der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit herangezogen wird“ (*PH* I.21 ff.). Ihm kommen drei Bedeutungen zu, und zwar kann es sein: erstens allgemeiner „Erkenntnismaßstab“ wie „Gesicht, Gehör und Geschmack“ (*M* VII.31); zweitens „künstliche[r] Erkenntnismaßstab wie Richtsheit und Zirkel“; drittens „Maßstab für die Erkenntnis einer verborgenen Sache“ (*PH* II.15 f.). Sextus interessiert sich allein für das allgemeine, logische Erkenntnis-kriterium, gemäß dem über das Sein und Nichtsein der Dinge bzw. über Wahrheit und Falschheit von Wissen entschieden wird.

In seiner allgemeinen Version der Aporie des Kriteriums demonstriert Sextus, dass der Streit um den Maßstab des Wissens und der Wahrheit entweder in den Zirkel, in den unendlichen Regress oder zur dogmatischen Voraussetzung führt. Sextus geht aus von der Meinungskontroverse unter den Philosophen um die Existenz eines Kriteriums der Wahrheit, wobei die Pyrrhoneer selbst die Existenz des Kriteriums weder bejahen noch verneinen. Soll dieser Streit entscheidbar sein, so benötigen die streitenden Parteien ein Kriterium, gemäß dem er sich entscheiden lasse. Ob es ein Kriterium gibt, sei dabei aber noch nicht bekannt. Auf diese Weise entsteht folgendes Trilemma:

- (I) Wenn die Streitfrage, ob es überhaupt ein Kriterium gibt, durch ein Kriterium entschieden wird, dann ist bereits vorausgesetzt, dass es ein Kriterium gibt, so dass die zu beweisende Sache schon in Anspruch genommen wird und es zum *Zirkel* im Beweis kommt.
 - (II) Wird dennoch von der Existenz des Kriteriums ausgegangen, so kann man es dann nur *dogmatisch voraussetzen*
- oder
- (III) die Beurteilung eines jeden Kriteriums durch ein anderes Kriterium führt unweigerlich in einen *unendlichen Regress*.³

Die allgemeine Funktionsweise dieses auf die Begründungsaporien der fünf pyrrhonischen Tropen zurückgehenden Trilemmas ist bereits eingehend erörtert worden. Die Aporie des Kriteriums ist lediglich ein Spezialfall seiner Anwendung. Letztlich handelt es sich um eine methodologische Aporie, mit der Sextus vorführt, dass sich auf metaepistemologische Fragen, also Fragen nach den korrekten Rechtfertigungsverfahren für Wissen, keine sicheren Antworten geben lassen. Entscheidend ist, dass der Pyrrhoneer die Frage nach der Existenz des

3 Vgl. *PH* II.18 ff. Nach Sextus tritt der Zirkel auch ein, weil jegliches Beweisen eines Kriteriums bedarf, das selbst durch einen Beweis bewiesen werden muss. Siehe auch Sextus' weitere Spezifikation des logischen Kriteriums in das „Von wem“, das „Wodurch“ und das „Wonach“ in *PH* II.22 ff. und *M* VII.34 ff., 263 ff.

Kriteriums offen lässt. Anhand der Aporie des Kriteriums zeigt Sextus zudem nicht für bestimmte Einzelfälle von Wissen, dass es sich mangels bestimmter Erkenntniskriterien nicht rechtfertigen lässt. Vielmehr geht es ihm darum, anhand einer grundsätzlichen Argumentation darauf hinzuweisen, dass die Methode der Erkenntnis durch ein Kriterium prinzipiell zum Scheitern verurteilt ist.

Wie Sextus' Ausführungen zu entnehmen ist, hat es in der Antike eine breite Diskussion über das Kriterium, etwa bei Demokrit, Heraklit, Platon, Epikur, den Stoikern und vielen anderen gegeben.⁴ Das Interesse an diesem Problem ist in der späteren Antike dann aber offensichtlich langsam verebbt und erst in der frühen Neuzeit wiedererwacht. So macht Chisholm in seiner Abhandlung *The Problem of the Criterion* auf Montaignes Fassung der Aporie mit dem Rückgriff auf das skeptische Zirkelargument in den *Essays* (II, 12) aufmerksam.⁵ Chisholm selbst hält das Trilemma für vermeidbar. Nach seinem Verständnis steht hinter der Aporie des Kriteriums das Problem des Methodenregresses: Das Erkenntnisproblem zwingt uns dazu, so lautet die Überlegung, erfolgreiche von erfolglosen Methoden zu scheiden. Dazu benötigen wir eine erfolgreiche Methode, die selbst erst gemäß einer erfolgreichen Methode aufgefunden werden muss usw. ins Unendliche. Nach Chisholm beruht dieser infinite Regress auf der seiner Ansicht nach falschen Voraussetzung, dass der Begriff des Wissens bedeute, dass Wissen ein höherstufiges Wissen voraussetzt, *dass* wir wissen, was wiederum ein höheres Wissen von diesem Wissen voraussetzt usw. Dieser Regress des Wissens könne vermieden werden im Ausgang von einem bewusstseinstheoretischen Evidentialismus, in dem Gewissheit durch Selbstpräsenz („self-presenting“) und notwendige Vernunftwahrheiten gesichert werde. Chisholm plädiert für einen Internalismus, demzufolge das Kriterium keine externen Faktoren involviert, sondern ‚wissens-intern‘ („internal“) bestimmt werden könne, und sowohl objektiv als auch unmittelbar durch direkte Evidenz gegeben sei. Allerdings gesteht Chisholm ein, dass es sich bei seinem internen Aufweis des Kriteriums im strengen Sinne nicht um eine Lösung der Aporie, sondern um einen plausiblen Gegenentwurf handle, in dem die Form eines unmittelbaren (intuitiven) Wissens von Anfang an als unproblematisch in Anspruch genommen werde.⁶

Im folgenden Kontext der Hegelschen Auseinandersetzung mit der skeptischen Aporie des Kriteriums wird deutlich werden, wieso ein intern-fundamentalistischer Ansatz, wie ihn Chisholm vertritt, prinzipiell nicht dazu in der Lage ist, das Problem einer zufriedenstellenden Lösung zuzuführen. An dieser Stelle lässt sich einstweilen nur auf das Erfordernis hinweisen, dass eine gegen die Aporie gerichtete Strategie zum einen den Zusammenhang von Wissen und

4 Einen Überblick über die antike Diskussion vor allem bei Platon, Aristoteles, Epikur, den Stoikern und Skeptikern bietet Striker (1974).

5 Vgl. Chisholm (1973, 3 f.). Über die Bedeutung der pyrrhonischen Skepsis für Montaigne klärt in diesem Zusammenhang näher auf Perler (2003b). Die Erörterung des Kriteriums vor allem in Neuzeit und Moderne stellt allgemein dar Amico (1993).

6 Vgl. Chisholm (1973, 22 ff., 28 ff., 36 ff.), auch Fogelin (1994, 121).

kriteriellem Begründen nicht einfach in Abrede stellen darf, denn die Verwendung von Erkenntnismaßstäben scheint unumgänglich, und dass zum anderen der zu leistende Aufweis des Kriteriums des Wissens und der Wahrheit gegen das skeptische Trilemma immun sein muss. Es gilt nunmehr zu untersuchen, ob Hegel in seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff des erkenntnistheoretischen Skeptizismus diese scheinbar paradoxe Forderung erfüllen kann.

(ii) *Die Aporie des Kriteriums und Hegels Lehre vom Maßstab*: In den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* bezeichnet Hegel das Problem des Kriteriums als die „Hauptfrage“ des Problemzusammenhanges von Dogmatismus und Skeptizismus: „Wodurch wird das Wahre erkannt, als wahr beurteilt (κρίνειν)?“ (*GdPh*, 19.250). Im Grunde reduziert sich der Streit zwischen Dogmatismus und Skeptizismus nach Hegels Darstellung auf die Auseinandersetzungen um diese Frage. An früherer Stelle haben wir gesehen, dass er wie Sextus auf der Seite des Dogmatismus bei den Stoikern die „begriffene Vorstellung“ und bei Epikur das empirisch Gegebene als „das berühmte *Kriterium* der Wahrheit“ identifiziert.⁷ Gegen die stoische und epikureische Auffassung, wonach das Kriterium ein „Bestimmtes“ oder „Konkretes“ sei, wenden sich nach Hegels Deutung die akademischen Skeptiker. So habe Arkesilaos und insbesondere Karneades gelehrt, „daß es absolut kein Kriterium der Wahrheit gebe, ‚weder Empfindung, noch Vorstellen, noch Denken, noch sonst dergleichen etwas‘.“⁸ Aus dem Kontext seiner Kritik an den Begründungsformen des unendlichen Regresses, der Voraussetzung und des Zirkels geht dann hervor, dass für Hegel auch hinter den fünf Tropen der pyrrhonischen Skepsis letztlich die Sachfrage steht „Was soll das Kriterium, den Maßstab, das Ansich enthalten?“ (*GdPh*, 19.389). Anders als Stoiker, Epikureer und Akademiker beantworten die Pyrrhoneer diese Frage allerdings weder positiv noch negativ, sie halten sich zurück. Welche Antwort aber gibt Hegel?

Wohl vor dem Hintergrund der Erörterungen bei Sextus greift Hegel das Problem des Kriteriums in der *Phänomenologie des Geistes* wieder auf. Er formuliert eine eigene Version der skeptischen Aporie und entwickelt mit der Lehre vom Maßstab zugleich auch eine eigenständige, systematisch ebenso innovative wie beachtenswerte Lösung des Problems. In der Hegelschen Fassung entsteht die Aporie des Kriteriums oder des „Maßstabs“, wie es bei ihm heißt, weil die „Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens [...] nicht ohne irgendeine Voraussetzung, die als Maßstab zu Grunde gelegt wird, stattfinden zu können“ scheint. So komme es zur Aporie oder zum „Widerspruch“:

7 Vgl. spezifisch zum stoischen und epikureischen Kriterium der Wahrheit *GdPh*, 19.268 ff. und 301 ff. Nach Hegel ging es in der Philosophie aber schon zuvor um das Kriterium oder, wie er auch sagt, um das „Maß“, vor allem in Protagoras' *homo-mensura*-Satz, oder etwa bei Anaxagoras und auch den Kyrenaikern. Vgl. ebd., 402 f., 544.

8 Vgl. *GdPh*, 19.349, zum Kriterium der Wahrheit bei Arkesilaos und Karneades ebd., 338 ff. und 349 ff.

„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).⁹

Hegel präsentiert die skeptische Aporie des Kriteriums als generelles methodologisches Problem der Prüfung des Erkennens oder der epistemischen Evaluation mittels eines Maßstabs. Vereinfacht lässt sich die Hegelsche Version der Aporie wie folgt darstellen:

- (I) Epistemische Evaluation setzt einen gerechtfertigten Maßstab voraus.
- (II) Die Rechtfertigung des Maßstabs selbst erfolgt durch epistemische Evaluation.

(III) Also ist epistemische Evaluation unmöglich.

Der Sache nach entspricht diese Fassung der Aporie der von Sextus geschilderten Version. Anders als Sextus expliziert Hegel das Problem in der *Phänomenologie des Geistes* allerdings nicht im Kontext der Auseinandersetzung mit konkreten historischen Positionen, etwa den Stoikern, Epikur oder den Akademikern. Er entwickelt es anhand einer Grundsatzanalyse des Wissens- und Erkenntnisbegriffs. Bevor wir uns im Zusammenhang mit dem Begriff des prozessualen Skeptizismus im Einzelnen der Hegelschen Lehre vom Maßstab als einem eigenständigen systematischen Lösungsversuch der Aporie des Kriteriums zuwenden können, ist es sinnvoll, den Rahmen dieser Analyse in Grundzügen abzustecken. Das dadurch gewonnene Vorverständnis dieser Lehre wird uns dann einen leichteren Zugang zu Hegels komplizierten Argumentationen eröffnen.

Die Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* liefert eine dicht gedrängte erkenntnistheoretische Begriffsanalyse der epistemischen Beziehung von „Erkennen“ und „Wahrheit“. Ausgangspunkt bildet die „natürliche Vorstellung“, wonach die Ausübung des Erkennens zunächst eine Verständigung über das Instrument des Erkennens erforderlich mache. Eine Untersuchung des Erkennens vor dem Erkennen wird dem Hegelschen Verständnis gemäß im allgemeinen aus zwei Gründen für nötig befunden: Zum einen könnte es „verschiedene Arten der Erkenntnis“ mit ganz unterschiedlichen Erfolgsaussichten geben, so dass „durch falsche Wahl“ aus den gegebenen Alternativen der Zweck des Erkennens nicht erreicht würde. Zum anderen könnte das „Erkennen ein Vermögen

9 Dass es sich hier um eine „Aporie“ handelt, hat meines Wissens zuerst Claesges (1981, 68 f., 77 ff.) gesehen. Auf den Sextus-Hintergrund dieser Stelle macht Westphal (1998, 81 f.) aufmerksam. Westphal bezeichnet die Aporie des Kriteriums als Dilemma, auch wenn die von Sextus unterschiedenen skeptischen Konsequenzen trilemmatisch strukturiert sind. Vgl. auch Westphal (1989, 78 ff.). Siehe ebenso Solomon (1983, 307 ff.) und Forster (1998, 154). Ohne auf die Tropen der pyrrhonischen Skepsis einzugehen, zeigt Rockmore (1986) die generelle Bedeutung des Problems zirkulärer Begründung bei Hegel auf.

von bestimmter Art und Umfang“ und ob seiner möglicherweise begrenzten Fähigkeiten für den Zugriff auf Wahrheit gar nicht tauglich sein. Dieses doppelte Bedenken gegenüber dem Erkennen weist bereits voraus auf die Aporie des Kriteriums. Denn die Wahl zwischen alternativen Erkenntnisbegriffen setzt einen Maßstab voraus, gemäß dem die Wahl zu treffen ist, der aber noch gar nicht vorhanden ist und daher das „ganze Beginnen, dasjenige, was An-sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig“ zu machen droht (*PbG*, 53).

Hegel erörtert das Problem des Maßstabs auf der Grundlage einer Kritik instrumentellen Erkennens. Die Kritik geht aus von der Unterscheidung zwischen dem Erkennen als „Werkzeug“ und als „Medium“. Sowohl das Erkennen als „Werkzeug“ als auch das Erkennen als „Medium“ hält Hegel ganz prinzipiell für „unnütze[] Vorstellungen und Redensarten“ (*PbG*, 54).¹⁰ Es sind mehrere Einwände, die er gegen die Idee instrumentellen Erkennens vorbringt: *Erstens* verändere das Werkzeug den Gegenstand der Erkenntnis in der Weise, dass dieser nicht als der Gegenstand selbst erfasst wird. Dieser Verzerrung kann nicht abgeholfen werden durch die Subtraktion der durch das Werkzeug hervorgerufenen Veränderung vom Resultat der Erkenntnis. Denn dann erhielten wir wiederum den Gegenstand vor der Erkenntnis. Ferner könne das Werkzeug auch nicht wie eine „Leimrute“ funktionieren, denn dies wäre eine bloße „List“ des Erkennens. *Zweitens* erfasse auch das Erkennen verstanden als „passives Medium“ den Gegenstand nicht wie er an sich ist, sondern nur wie er durch das Medium erscheint. Auch in diesem Fall hilft die Subtraktion der Veränderung vom Resultat aus letztlich denselben Gründen wie im ersten Fall nicht weiter (*PbG*, 53 f.).

Im Anschluss an die Unterscheidung von „Werkzeug“ und „Medium“ des Erkennens stellt sich die Problemlage so dar, dass durch die Konzeption instrumentellen Erkennens ein Misstrauen in die Wissenschaft zum Ausdruck kommt, das als solches eine grundsätzlich inadäquate skeptische Einstellung gegenüber dem Erkennen bedeutet. Denn ebenso könne man ein Misstrauen in dieses Misstrauen setzen und die Furcht zu irren, könne schon der „Irrtum selbst“ (*PbG*, 54) sein. Hegel formuliert nun zwei weitere Einwände gegen das instrumentelle Verständnis von Erkennen: *Drittens* mache das instrumentelle Erkennen bestimmte begriffliche Voraussetzungen. Es präsupponiert nämlich zum einen die Begriffe des Werkzeugs und Mediums sowie den Unterschied zwischen dem Subjekt des Erkennens und dem Erkennen selbst. Vor allem geht das instrumentelle Erkennen von einem Hiatus zwischen dem Absoluten und Wahren auf der einen Seite und dem Erkennen auf der anderen Seite aus (*PbG*, 54). Dieser Einwand ist zunächst nicht von der Hand zu weisen. Denn wenn Erkennen und Absolutes bzw. Wahres getrennt sind, kann man das Erkennen nicht wahr nennen.

10 Die Ausdrücke „Werkzeug“ und „Mittel“ des Erkennens greift Hegel offensichtlich von Lambert auf. Siehe die Hinweise bei Forster (1998, 126 f.).

Also ist instrumentelles nicht wahrhaftes Erkennen. Das Erkennen als Werkzeug muss folglich seine eigene Wahrheit ungerechtfertigt voraussetzen, da es ursprünglich nicht im Besitz von Wahrem ist. Zwei Wahrheitsbegriffe sind in diesem Zusammenhang im Spiel, der epistemische Wahrheitsbegriff, demzufolge Wahrheit prinzipiell von dem abhängt, was Gegenstand des Wissens sein kann, sowie der nicht-epistemische, ontologische Wahrheitsbegriff, den Hegel dem instrumentellen Erkennen hier unterstellt, demgemäß zwischen Wahrheit und Wissen kein epistemischer Zusammenhang besteht, es also Wahrheit gibt unabhängig von dem, was gewusst werden kann. Der *vierte* Einwand bezieht sich noch einmal im Einzelnen auf die Identifikation des Absoluten mit dem Wahren, die als Grund für die Unwahrheit des Erkennens anzusehen ist, das das Wahre zu erfassen versucht. Hegel erwägt einen Ausweg, der dem Erkennen, das nicht im Besitz der Wahrheit ist, dennoch Wahrheit sichert: Denn das Erkennen könne anderer Wahrheit fähig sein als des Absoluten. Hegels Einwand dagegen lautet dann: zum einen würde damit ein zweifaches Wahres eingeführt (eines im und eines außerhalb des Absoluten) und dies sei unklar. Zum anderen sei die Bedeutung von „absolut“, „Erkennen“ etc. wiederum bloß vorausgesetzt (*PhG*, 54).

Um dem Vorwurf der ungerechtfertigten Voraussetzung bestimmter Begriffe zu entgehen, bieten sich dem Erkennen nun aber, so Hegel, zwei Optionen. Die beiden Möglichkeiten, auf die Hegel anspielt, kann man als Empirismus bzw. den *common sense* sowie als Rationalismus identifizieren. Der Empirismus bzw. *common sense* könnte gegen den erhobenen Einwand erwidern, dass die in Ansatz gebrachten Erkenntnisbegriffe „allgemein bekannt“ (*PhG*, 55) seien und daher keiner eigenen Rechtfertigung bedürfen. Der Rationalismus könnte demgegenüber darauf hinweisen, dass wir die in Frage stehenden Begriffe als angeborene Ideen besitzen, dass „man selbst ihren Begriff hat“ (*PhG*, 55) und sie daher nicht weiter rechtfertigen müsse. Ohne dass Hegel im Einzelnen auf diese beiden Rechtfertigungsoptionen des Empirismus einerseits und des Rationalismus andererseits eingeht, verwirft er sie, da diese Theorien im eigentlichen Sinne keine Rechtfertigung leisten würden.

Auf die Überzeugungskraft dieser Einwände, die Hegel als Indizien für grundlegende Defizite des instrumentellen Erkennens wertet, ist an dieser Stelle nicht weiter einzugehen. Für das Skeptizismus-Thema ist nämlich entscheidend, dass Hegel nun das Konzept der ‚auftretenden Wissenschaft‘ einführt, mit der die geschilderten Probleme des nicht legitimierten Voraussetzens bestimmter Erkenntniswahrheiten zu lösen seien. Diese Wissenschaft zeichnet sich zuerst durch folgende zwei Bestimmungen aus: Zum einen ist sie „Erscheinung“, das heißt ein neben anderem auftretendes Wissen. Zum anderen ist sie als auftretende Wissenschaft noch nicht „in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet“, sie hat den Charakter der Vorläufigkeit. Folgendes kommt hinzu: Insofern sich diese Wissenschaft in einer Konkurrenzsituation mit anderen Erkenntnisbegriffen befindet, darf sie ihre Überlegenheit nicht bloß „versichern“, denn „ein trockenes

Versichern gilt [...] gerade soviel wie ein anderes.“ (*PbG*, 55). Die von Hegel hier entwickelte Argumentation liegt auf der Hand: Die auftretende Wissenschaft müsse sich zur Wahrheit läutern, indem sie sich gegen ihren „Schein“ oder den Erscheinungscharakter des Wissens wendet und sich so von ihm befreit. Gelänge diese Läuterung zur Wahrheit, so hätte die Wissenschaft also nicht nur ihren vormaligen Charakter der Vorläufigkeit abgelegt, sondern auch unwahre Weisen des Wissens und Erkennens überwunden. Es kommt folglich darauf an, die Transformation der auftretenden Wissenschaft von einem anfänglich unwahren zu einem wahren Wissen auszuführen.

Den Prozess der Selbstbefreiung des Wissens von ihrem „Schein“ bezeichnet Hegel als „Darstellung des erscheinenden Wissens“. Den „Weg des natürlichen Bewußtseins [...] zum wahren Wissen“ beschreibe die Wissenschaft Hand in Hand mit dem „sich vollbringende[n] Skeptizismus“ (*PbG*, 55 f.). Im Verbund mit dieser Form des Skeptizismus, deren Bedeutung im Folgenden noch erörtert wird, unterliegt die „Darstellung“ als „Prüfung der Realität des Erkennens“ aber spezifischen methodischen Anforderungen. Insbesondere lässt sich die „Prüfung“ nur gemäß einer zuvor spezifizierten Methode, einem „Maßstab“ durchführen, mit dessen Hilfe die „Darstellung des erscheinenden Wissens“ überhaupt festzustellen vermag, ob wahres Wissen vorliegt oder erzielt wurde. Für die Prüfung sieht Hegel den Maßstab des wahren Wissens als unverzichtbar an,¹¹ auch wenn ihre Durchführung in der früher geschilderten Weise der Bedrohung durch die Aporie des Kriteriums ausgesetzt ist: Die Wissenschaft soll den Maßstab der Wahrheit liefern, ist als erst auftretende Wissenschaft selbst aber noch gar nicht wirklich und wahr, das heißt gerechtfertigt. Die Frage lautet also, ob es möglich ist, einen Maßstab der Prüfung des Erkennens zu rechtfertigen und zugleich der skeptischen Aporie zu entgehen.

Gegen die skeptische Zurückhaltung der Pyrrhoneer und den Zweifel der Akademiker, aber anders als Stoiker und Epikureer beantwortet Hegel diese Frage eindeutig positiv. Seine Lösung des Problems, die integraler Bestandteil des prozessualen Skeptizismus ist, ist bewusstseinstheoretischer Natur. Sie beruht letztlich auf der Unterscheidung eines internen von einem externen Maßstab des Wissens und dem Nachweis, dass die Annahme eines externen, dem Bewusstsein äußerlichen Maßstabs unhaltbar ist, so dass der Maßstab in das Bewusstsein selbst fällt. Hegels Lösung lässt sich wie folgt umreißen: Zunächst werden „Wissen“ und „Wahrheit“ als abstrakte Bestimmungen, die „an dem Bewußtsein vorkommen“ (*PbG*, 58), identifiziert. Aus der Analyse der Beziehung

11 Vgl. schon die Vorrede zur *Phänomenologie*: „Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Überzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Übens derselben nötig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurteil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht imstande sei, Schuhe zu machen, – jeder doch unmittelbar zu philosophieren, und die Philosophie zu beurteilen verstehe, weil er den Maßstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze, – als ob er den Maßstab eines Schuhs nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße.“ (*PbG*, 46).

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 gemacht 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 fasst Hegel als die Lösung der Aporie des Kriteriums auf: „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.“ (*PhG*, 59). So wird, gemäß Hegels Lösung, die Prüfung des Wissens 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 stimmt es mit sich selbst überein, erfüllt sein Wissen den Maßstab für wahres Wissen. Dabei beschreite das Bewusstsein schon einen wissenschaftlichen Weg und sei nicht genötigt, externe Voraussetzungen zu machen.

Das hier vorab nur grob umrissene Lösungskonzept der Aporie des Kriteriums bringt eine Reihe von Problemen mit sich, die nun im Detail anhand des Begriffs des prozessualen Skeptizismus zu analysieren sind. Erst nach Abschluss dieser Analysen kann eine angemessene Bewertung der Hegelschen Lehre vom Maßstab, die integraler Bestandteil der antiskeptischen Strategie der *Phänomenologie des Geistes* ist, erfolgen. Festhalten können wir an dieser Stelle aber schon Folgendes: Argumentativer Ausgangspunkt des erkenntnistheoretischen Skeptizismus ist die skeptische Aporie des Kriteriums. Im Hintergrund der Auseinandersetzung Hegels mit dieser Form des Skeptizismus in der Einleitung der *Phänomenologie* steht der Sache nach die Erörterung der skeptischen Aporie sowie die mit ihr einhergehenden negativen Konsequenzen des Begründungstrilemmas in der pyrrhonischen Skepsis. Hegel stellt fest, dass auf der einen Seite eine Prüfung des Erkennens auf die Inanspruchnahme eines Maßstabs des Erkennens nicht verzichten kann, dass der in Frage kommende Maßstab aber auf der anderen Seite auch gegen skeptische Einsprüche immun sein muss. So darf der Maßstab nicht extern, also von außerhalb des Bewusstseins an das Erkennen herangetragen werden, denn dann wäre er bloß vorausgesetzt, sondern er muss sich in den epistemischen Strukturen des Bewusstseins selbst aufweisen lassen. Dadurch soll er dann als Kriterium des Wissens und der Wahrheit in unproblematischer Weise in Anspruch genommen werden können. Kann der prozessuale Skeptizismus dies leisten?

§ 22 Prozessualer Skeptizismus

Der prozessuale ist das konzeptuelle Paradigma des erkenntnistheoretischen Skeptizismus. In der *Phänomenologie des Geistes* tritt er unter dem Titel „sich vollbringender Skeptizismus“ auf. Ausgehend vom Problem des Kriteriums 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 „absoluten Wissen“, ein sich bewahrheitendes Wissen zu generieren, das skeptischen Angriffen zuletzt standhalten soll. Der prozessuale Skeptizismus ist also 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 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 prozessuale 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 Untersuchung. Mit seiner Hilfe soll falsches oder auch nur unsicheres Wissen eliminiert und wahres Wissen bzw. dessen Prinzip hervorgebracht werden. Dies impliziert die methodisch geordnete Durchführung des Zweifelns an spezifischen Wissensformen, die geprüft und für wahr bzw. für falsch befunden werden, bis ein dem Prüfungskriterium adäquates Fürwahrhalten aufgewiesen ist. Ließe sich ein solches wahres Wissen tatsächlich rechtfertigen, so wäre damit nicht nur das ursprünglich intendierte epistemische Ideal der Übereinstimmung von Wissen und Maßstab erreicht, sondern der Skeptizismus in seiner umfassenden Ausrichtung auf alle vorangehenden Weisen des Fürwahrhaltens selbst überwunden.

Neben der methodischen Ausrichtung, die dem praktischen Skeptizismus (der Pyrrhoneer) nicht zugrunde liegt, weist der prozessuale, „sich vollbringende“ Skeptizismus die Besonderheit einer entwicklungstheoretischen Durchführung auf. Auf den verschiedenen systematisch aufeinander folgenden Stufen des Fürwahrhaltens wird die Berechtigung des Zweifelns zunächst zugestanden, um ihn schließlich durch sich selbst abzuschaffen. Die hinter dem Entwicklungsgedanken des prozessualen Skeptizismus stehende Strategie ist also weiterhin die des integrativen Antiskeptizismus: Der Skeptizismus wird vorerst akzeptiert, sogar für systematisch notwendig befunden und kooptiert, aber nur in der Absicht, ihn letztlich zu kontrollieren. Der von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* durchgeführte „sich vollbringende Skeptizismus“ ist in dieser Hinsicht ein sich selbst vernichtender Skeptizismus, der zunächst in Dienst genommen wird, um sich schließlich selbst zu exekutieren.

Dieses Konzept eines prozessualen, „sich vollbringenden“ Skeptizismus stellt eine systematisch innovative Form des Skeptizismus dar. Obgleich er in der neuzeitlichen Tradition des methodischen Skeptizismus steht, geht seine Durchführung in der *Phänomenologie des Geistes* doch weit über das hinaus, was in der Geschichte der Philosophie bis dahin unter ‚Skeptizismus‘ verstanden wurde. Nicht nur dass er ein zugleich destruktiver und konstruktiver, methodischer sowie entwicklungstheoretischer Skeptizismus ist, dem aufgrund seiner finalen Selbstaufhebung ein reflexives Moment innewohnt. Die vom prozessualen Skeptizismus durchlaufenen Stationen des Wissens beschränken sich zudem nicht auf das Fürwahrhalten einfach strukturierter epistemischer Ansprüche, wie sie zum Beispiel in der sinnlichen Gewissheit oder der Wahrnehmung vorliegen, sondern thematisieren – ab dem Selbstbewusstseins-Kapitel der *Phänomenologie* – ebenso ethisch-soziale und geschichtliche Phänomene des Fürwahrhaltens.

Im Folgenden wird der Begriff des prozessualen Skeptizismus einer eingehenden Analyse unterzogen. Auch wenn der „sich vollbringende“ Skeptizismus nach Hegels Angaben für das methodische Prinzip der *Phänomenologie des Geistes* als ganze steht, wird sich diese Analyse auf die Grundidee des prozessualen Skeptizismus im engeren Sinne und seine spezifische Verfahrensweise beschränken. Interpretatorische Einzelfragen hinsichtlich der Schlüssigkeit der Gesamtkomposition der *Phänomenologie* sowie der Detailausführung bestimmter Bewusstseinsgestalten können nur soweit berücksichtigt werden, als sie für das Sachproblem des Skeptizismus relevant sind.¹² Ferner gehe ich mit der neueren Forschung davon aus, dass Hegel bei der Konzeption des prozessualen, „sich vollbringenden“ Skeptizismus in der *Phänomenologie des Geistes* eine erkenntnistheoretische Problemlage vor Augen hat, die bereits seine Auseinandersetzung mit dem praktischen Skeptizismus prägte und sich im wesentlichen aus seinen philosophischen Grundüberzeugungen ergibt. Damit soll an dieser Stelle nicht behauptet werden, Hegel expliziere in der *Phänomenologie* nichts anderes als eine Erkenntnistheorie. Dennoch schließe ich mich in den folgenden Darlegungen der Richtung jüngerer Forschungsbeiträge an, die ihre Auseinandersetzungen

12 Ausgespart werden muss hier insbesondere die Erörterung der seit Haerings berühmtem Aufsatz von 1934 kontrovers diskutierten Frage nach der Werkgeschichte der *Phänomenologie des Geistes*. Haering (1934) vertritt die These, dass die *Phänomenologie* ursprünglich nur bis zum Vernunft-Kapitel reichen sollte und vor allem kein einheitlich komponiertes Werk sei. Dieser in der Folge vielfach debattierten Auffassung ist die Hegel-Forschung lange Jahre gefolgt. In zwei mittlerweile ebenfalls berühmt gewordenen Beiträgen aus den Jahren 1961 und 1966 konnte Pöggeler nachweisen, dass die These Haerings nicht haltbar ist. Vgl. Pöggeler (1961) und Pöggeler (1966). Obwohl Pöggeler wesentliche Schwierigkeiten aufklären konnte, wurden seine Argumentationen doch nicht univok für überzeugend befunden, siehe etwa die Kritik von Fulda (1965, 129 ff.). Übersichtliche Zusammenfassungen dieser Debatten, in denen zahlreiche weitere Forschungen berücksichtigt werden, bieten Aschenberg (1976, 263–268) und Puntel (1973, 270–284). Siehe ebenso Ottmann (1973, 155 ff.) und Forster (1989, 148 ff.). Spezifisch zum logischen Aufbau der *Phänomenologie* vgl. Fulda (1966).

mit der *Phänomenologie des Geistes* aus einer explizit erkenntnistheoretischen Perspektive führen.¹³

Wie die Erörterung des praktischen Skeptizismus gezeigt hat, übernimmt der Skeptizismus für Hegel die Funktion, in die Metaphysik oder das spekulative Denken einzuleiten. Diese Funktion weist er dem Skeptizismus in einem gegenüber früheren Ansichten nun weiterentwickelten Verständnis auch noch in der *Phänomenologie* zu. Gewissermaßen von einem unschuldigen Standpunkt aus soll das Bewusstsein oder Erkennen durch den „sich vollbringenden“ Skeptizismus auf das Niveau wahrer philosophisch-spekulativer Einsicht gehoben werden, und zwar indem dieser Skeptizismus unwahre Weisen des Fürwahrhaltens aufweist und widerlegt. Das diesem Vorhaben zugrundeliegende Problem ist insofern erkenntnistheoretischer Natur, als es die Frage betrifft, wie sich mit rein skeptischen Mitteln die Nichtigkeit bestimmten Wissens demonstrieren lässt und ob die Durchführung des skeptischen Stufengangs selbst ohne Voraussetzungen auskommt. Denn positiv in Anspruch nehmen darf dieser Stufengang nichts außer den Zweifel selbst, da dieser der Prüfung von Wissen eigentümlich ist.

Mit dieser Frage hängt eine Reihe von Anforderungen zusammen, denen der prozessuale Skeptizismus gerecht zu werden hat: Zum einen muss er das Problem des Kriteriums lösen und das hinter ihm stehende Begründungstrilemma der pyrrhonischen Tropen vermeiden. Des weiteren muss es ihm gelingen, mittels dieser Lösung alle vorläufigen Weisen des Fürwahrhaltens zu widerlegen. Schließlich muss er sich so durchführen lassen, dass aus seiner Selbstaufhebung zuletzt wahres Wissen resultiert. Ob der prozessuale Skeptizismus diese Anforderungen erfüllen kann, soll in drei Schritten untersucht werden: Im ersten Schritt werden Grundkonzept und Methode des prozessualen Skeptizismus analysiert. Hier zeigt sich insbesondere, dass Hegel sich in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* gegen fundamentalistische Konzepte epistemischer Rechtfertigung sowie gegen die methodische Ausrichtung der Rechtfertigung von Wissen an der Autorität der ersten Person wendet (§ 23). Im zweiten Schritt wird die spezifische Durchführungsform des prozessualen Skeptizismus als skeptische Erfahrung des Bewusstseins untersucht. In diesem Abschnitt geht es um

13 Eine explizit erkenntnistheoretische Annäherung an Hegel und insbesondere an die *Phänomenologie des Geistes* ist erst in den vergangenen Jahren versucht worden. Obwohl es in der kontinentaleuropäischen Hegel-Forschung hierzu bereits frühere Ansätze gibt – man denke etwa an Habermas' (1973, 14–35) These von der Hegelschen „Radikalisierung“ der Erkenntnistheorie – hat sich diese Richtung erst seit den 1980er Jahre insbesondere in der angelsächsischen Forschung herausgebildet und scheint sich immer mehr durchzusetzen. Vgl. vor allem den neueren Kommentar zur *Phänomenologie* von Forster (1998, 126 ff.). Siehe ebenso Solomon (1983), Rockmore (1986), Rockmore (1997), Pippin (1989), Forster (1989), Westphal (1989) und Westphal (2003). Im weiteren soll deutlich werden, inwiefern es durch ein explizit erkenntnistheoretisches Verständnis der Probleme der *Phänomenologie* besser gelingt, Hegels Einsichten auch im Kontext aktueller Diskussionen systematisch fruchtbar zu machen. Dass die *Phänomenologie* weit über die Erörterung erkenntnistheoretischer Fragestellungen hinausgeht, wird hier nicht bestritten. Zur Erkenntnistheorie in der *Enzyklopädie* vgl. Halbig (2002) und Halbig (2004).

die Darstellung des prozessualen Skeptizismus als „Weg des Zweifels“ und „Geschichte der Bildung des Bewußtseins“ (§ 24). Schließlich werden im dritten Schritt die systematischen Durchführungsprobleme des prozessualen Skeptizismus erörtert. Hier wird für die These argumentiert, dass der Begriff des prozessualen Skeptizismus zwar systematische Originalität besitzt, letztlich aber an einem in seiner Darstellung unrechtmäßig vorausgesetzten Wissensvorsprung scheitert (§ 25).

§ 23 Grundkonzept und Methode des prozessualen Skeptizismus

Mit dem „sich vollbringenden“, prozessualen Skeptizismus stehen wir in der *Phänomenologie des Geistes* vor der klassischen Problematik philosophischer Propädeutik. Ohne bereits über sicheres Wissen oder über ein Wissensfundament zu verfügen, soll durch die Untersuchung des natürlichen Bewusstseins und seiner ihm eigentümlichen epistemischen Ansprüche wahres Wissen gerechtfertigt werden. Auf welchem Wege kann dies gelingen? Der Sache nach handelt es sich um dieselbe Problematik, die aus Platons *Menon* (80d-e) als eristisches Erkenntnisparadoxon bekannt ist. Im Verlauf dies Dialogs gelangen die Gesprächspartner, Sokrates und Menon, zur Erörterung der methodischen Grundfrage nach der Möglichkeit philosophischer Forschung. Gemäß dem Paradoxon gerät der Forschende dabei in folgende methodische Schwierigkeit: Nach dem, was er bereits weiß, wird er nicht forschen, da er es weiß. Wenn er aber einen Gegenstand, den er nicht kennt, erforschen will, so sie dies zwecklos, da er ja gar nicht weiß, wonach er forschen soll. Und sollte er auf den gesuchten Gegenstand zufällig treffen, so würde ihm dies nichts nützen, denn da dieser ihm völlig unbekannt ist, würde er ihn als den gesuchten nicht erkennen. Daher scheint es, als sei Forschung überhaupt unmöglich – ein Schein, den Platon im *Menon* mit der Lehre von der Wiedererinnerung allerdings abzuweisen versucht.

Mit der analogen Problematik hat es die *Phänomenologie* zu tun: Wie lässt sich wahres Wissen bestimmen, ohne zu wissen, weder wie es beschaffen ist noch ob es überhaupt erreicht werden kann? In den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* bringt Hegel das eristische Erkenntnisparadoxon des *Menon* nicht ohne Grund mit dem Skeptizismus in Zusammenhang:

„Jetzt sagt Menon: ‚Wie kannst du suchen, was du behauptest, du wissest es nicht? Kannst du ein Verlangen nach etwas haben, das du nicht kennst? Wenn du es zufällig findest, wie wirst du erkennen, daß es das ist, was du gesucht, da du gestehst, es nicht zu wissen?‘ (77–80) So in der Art endigen sich eine Menge Xenophontischer und Platonischer Dialoge und lassen uns in Ansehung des Resultats (Inhalts) ganz unbefriedigt. [...] man muß an allem zweifeln, man muß alle Voraussetzungen aufgeben, um es als durch den Begriff Erzeugtes wiederzuerhalten.“ (*GdPh*, 18.466 f.).

Hegels Aufruf zu umfassendem Zweifel und zur Aufgabe aller Voraussetzungen begegnet in der *Phänomenologie* wieder als die Forderung, von einem unvor-

eingenommenen Standpunkt aus Überzeugungsarbeit dafür leisten zu müssen, dass das unbefangene, „natürliche“ Bewusstsein ganz grundsätzlich zu wahren Wissen geführt werden kann, und zwar auf wissenschaftlichem Wege. Diese Problematik philosophischen Anfangens hat es insofern naturgemäß mit Skepsis zu tun, die alles auf dem Weg der Einführung in das wahre Wissen in Anspruch Genommene auf seine Berechtigung zu hinterfragen und somit in Zweifel zu ziehen berechtigt ist. Das Unternehmen einer philosophischen Propädeutik, das Hegel der *Phänomenologie* als wissenschaftliche Einleitung in die Logik oder das spekulative Denken zuweist, macht überhaupt nur Sinn in Verbindung mit dem Skeptizismus. Schließlich wird eine philosophische Propädeutik ja generell deswegen als notwendig erachtet, weil eine Theorie, in die eingeführt werden soll, von außen betrachtet ihren Wahrheitsanspruch nicht unmittelbar rechtfertigt. Stünde die Theorie von Beginn an für jedermann außer Zweifel, so müsste in sie nicht eingeführt werden, es sei denn aus didaktischen Gründen. In der *Phänomenologie* geht Hegel davon aus, dass dies nicht der Fall ist und wahres Wissen auf skeptischem Wege allererst gerechtfertigt werden muss.

Um überhaupt einen philosophischen Anfang machen zu können und der Propädeutik nicht selbst eine Einführung vorausschicken zu müssen, die dann selbst wieder ihre Einführung hätte usw., ist es erforderlich, jegliches ungerechtfertigte Vorwissen aufzugeben und einen voraussetzungslosen Standpunkt außerhalb des erst noch zu rechtfertigenden Wissens einzunehmen. Aus diesem Grunde kritisiert Hegel in der Einleitung in die *Phänomenologie* zunächst den Begriff des instrumentellen Erkennens mit dem Argument, er gehe von bestimmten ungerechtfertigten Voraussetzungen aus. Wie aber setzt er nun seine eigene Konzeption an, die ihm einen Weg „zum wahren Wissen“ (*PhG*, 55) eröffnet, und zwar ohne seinerseits bestimmtes Vorwissen in Anspruch zu nehmen? Anders als zum Beispiel Descartes verfolgt Hegel bei der angestrebten Etablierung eines wissenschaftlichen Erkennens in der *Phänomenologie* nicht die Strategie, unbestreitbares, infallibles Wissen nachzuweisen, um es auf diesem Weg als erstes Prinzip oder sichere Grundlage für alles Weitere verwenden zu können. Es wird sich bald zeigen, warum ein solches Verfahren Hegel zufolge scheitern muss. Den Ansatz bildet vielmehr der Befund, dass das Bewusstsein epistemische Ansprüche erhebt, die Fälle von noch nicht gerechtfertigtem Wissen darstellen.¹⁴ In ihrem bloßen Auftreten haben diese Ansprüche daher zunächst nur den Status eines scheinbaren Wissens oder einer „Erscheinung des Wissens“. Zum Gebrauch des Begriffs „Erscheinung des Wissens“, der die Vorläufigkeit eines erhobenen epistemischen Anspruchs anzeigt, sieht sich Hegel gezwungen, da die noch nicht gerechtfertigte Behauptung wahren Wissens unmittelbar skeptische Angriffe nach

14 Cramer (1989, 367 f.) weist m. E. zutreffend darauf hin, dass Hegels „minimale, aber auch unerlässliche theoretische Voraussetzung“ der „Sachverhalt Bewußtsein“ als Fall von Wissen ist, sofern man hier überhaupt von „Voraussetzung“ sprechen kann. Dass es Wissen als epistemischen Anspruch gibt, ist schlicht eine Tatsache, auch wenn der Skeptiker sich darüber im Zweifel befinden mag, ob dieser Anspruch eingelöst werden kann. Ähnlich Claesges (1981, 74).

sich ziehen würde. Hegel macht aus dieser Not eine Tugend und spricht im Hinblick auf das Gesamtunternehmen der *Phänomenologie* von der „auftretenden Wissenschaft“, die selbst eine Erscheinung sei und sich „von diesem Scheine befreien“ müsse (*PhG*, 55). Es handelt sich in der Einleitung also zunächst um einen depotenzierten Begriff des Wissens und der Wissenschaft. Depotenziert ist dieses Wissen insofern, als vorläufig noch offen bleiben muss, ob das thematisierte erscheinende Wissen objektiv gerechtfertigtes Wissen ist.¹⁵ Zu Form, Inhalt und Absicht der „auftretenden Wissenschaft“ äußert sich Hegel an dieser Stelle jedoch nicht näher. Aus dem Kontext aber ist zu ersehen, dass es sich um diejenige Wissenschaft handelt, deren Aufgabe es ist, in ihrer fortschreitenden Entwicklung wahres Wissen zu explizieren, die aber als erst auftretende Wissenschaft erstens ihre Geltung nicht einfach nur versichern und sich zweitens nicht darauf berufen kann, in ihrem unwahren Erkennen sei bereits das „wahre Wissen“ angelegt. In beiden Fällen handele es sich um vorerst noch ungerechtfertigte Behauptungen.

Indem die *Phänomenologie des Geistes* den Begriff des erscheinenden Wissens als noch nicht gerechtfertigtes Wissen thematisiert, nimmt sie ihren argumentativen Ausgang also von einem depotenzierten Wissensbegriff. Im Spiel ist nicht nur das erscheinende Wissen selbst, sondern darüber hinaus die „auftretende Wissenschaft“. Von dieser heißt es, sie müsse sich von ihrem „Schein befreien“, was in der „Darstellung des erscheinenden Wissens“ als „Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt,“ zu beschreiben sei. Dieser Weg sei der „Weg des Zweifels“, den der „sich vollbringende Skeptizismus“ beschreitet (*PhG*, 55 f.). Bevor wir uns der inhaltlichen Bestimmung dieses Skeptizismus im Einzelnen zuwenden können, sind zwei Fragen zu beantworten: Setzt die Einführung des Begriffs des erscheinenden Wissens als eines depotenzierten Wissensbegriffs nicht bereits den Bestand wahren Wissens voraus? Schließlich wird der Begriff des *erscheinenden* Wissens ja nur verständlich in der Differenz zu einem nicht-erscheinenden, wahren Wissen. Ferner: Wieso ist das erscheinende zugunsten des wahren Wissens überhaupt aufzugeben, das heißt wodurch wird das natürliche Bewusstsein überhaupt motiviert, zum wahren Wissen vorzudringen und verharrt nicht vielmehr im Zustand seines erscheinenden Wissens?¹⁶

15 Weitgehend einig ist sich die Forschung darin, dass Hegel die Begriffe „Erscheinung“ und „Schein“ hier im Sinne von Unwahrheit verwendet, so dass in diesem Sinne auch die „auftretende Wissenschaft“ eine erst erscheinende und noch unwahre, nicht gerechtfertigte Wissenschaft ist. Vgl. Claesges (1981, 48 ff.) Ob, wie Werner Marx (1981, 45) meint, natürliches Bewusstsein und erscheinendes Wissen nicht zusammenfallen, wird noch zu diskutieren sein; vom Verständnis der „Erscheinung des Wissens“ als einem unwahren Wissen geht aber auch er aus. Vgl. ebd., 30, 33, 43 f. Problematisch dürfte Krügers (1970, 285 f.) Auffassung sein, wonach der Begriff „Erscheinung“ nicht nur für „scheinbares“ Wissen, sondern auch für „Manifestationen des absoluten Wissens“ steht. In diesem Fall wäre bereits die theoretisch aufgeladene Voraussetzung hinsichtlich des Zusammenhanges zwischen einem erscheinenden und absoluten Wissen zu machen, was Hegel zu Beginn der Einleitung in die *Phänomenologie* gerade vermeiden möchte und wozu er auch nicht berechtigt ist.

16 Mit Nietzsche könnte man auch fragen: „Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewißheit? Selbst Unwissenheit?“ Zum Problem des philosophischen Anfangens

Im Kontext der Erörterung des praktischen Skeptizismus erwies sich, inwiefern der Begriff ‚erscheinen‘ bzw. ‚Erscheinung‘ semantisch mehrdeutig ist. Der Pyrrhoneer beschränkt sich auf die Feststellung, dass ihm etwas erscheint, ohne mitzuteilen, ob sich etwas in Wahrheit so verhält, wie es ihm erscheint. Derart stark depotenziert wie der pyrrhonische ist der Erscheinungsbegriff der *Phänomenologie des Geistes* nicht. Zwar ist Hegel der Auffassung, dass der Begriff der Erscheinung im Sinne eines erscheinenden Wissens nicht gleichgesetzt werden darf mit wahren Wissen; denn dieses muss noch erwiesen werden. Doch geht sein Begriff des erscheinenden Wissens insofern über den pyrrhonischen Erscheinungsbegriff hinaus, als sich mit ihm ein vom natürlichen Bewusstsein erhobener Wahrheitsanspruch verbindet, mit letzterem hingegen nicht. Dieser Wahrheitsanspruch besagt, dass das natürliche Bewusstsein nicht bloß das Auftreten bestimmten Wissens, sondern darüber hinaus auch den Inhalt seines Wissens für wahr hält, zum Beispiel nicht nur dass bestimmte sinnliche Wahrnehmungen auftreten, sondern dass diese auch objektiv wahr sind. Solches Fürwahrhalten ist dann Gegenstand des (prozessualen) Skeptizismus, der zeigt, inwiefern sich sein Anspruch nicht einlösen lässt.

Im Sinne eines Fürwahrhaltens des natürlichen Bewusstseins kann man die von Hegel nicht weiter problematisierte Einführung des erscheinenden Wissens vorläufig akzeptieren, da diese Bezeichnung zum Begriffsrepertoire der „Darstellung des erscheinenden Wissens“ gehört und nicht vom natürlichen Bewusstsein selbst eingebracht wird. Denn das natürliche Bewusstsein hält sein Wissen nicht für ein *erscheinendes*, sondern für *wahres* Wissen, auch wenn ihm der prozessuale, „sich vollbringende“ Skeptizismus dieses Fürwahrhalten dann zerstört. Der Begriff des erscheinenden Wissens ist also zunächst insofern unproblematisch, als dieses Wissen aus der Perspektive des natürlichen Bewusstseins wahres Wissen ist. Über einen Wissensvorsprung, etwa den des Unterschiedes zwischen erscheinendem und wahren Wissen, verfügt das natürliche Bewusstsein nicht, da es sich einfachhin im Besitz von Wissen wähnt, das es als solches nicht schon in Frage stellt. Aus der Perspektive der „Darstellung des erscheinenden Wissens“ verhält sich dies anders. Nur die „Darstellung“ spricht von erscheinendem im Unterschied zu wahren Wissen und muss gegenüber dem natürlichen Bewusstsein einen Wissensvorsprung in Anschlag bringen, um überhaupt plausibel machen zu können, welche Strecke es auf dem „Weg des Zweifels“ zurücklegt, in welcher Weise und warum. Aus dem, was das natürliche Bewusstsein zu wissen meint, lässt sich allein nicht erklären, wie es in einem Entwicklungsprozess die Weisen seines Fürwahrhaltens aufgibt und „zum wahren Wissen dringt“. Denn das natürliche Bewusstsein macht lediglich die „Erfahrung“ (*PhG*, 60), dass die verschiedenen Weisen seines Wissens als Formen des Fürwahrhaltens nicht be-

äußert sich Nietzsche in diesem Zusammenhang wie folgt: „Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werte. Es ist auch den Vorsichtigsten unter ihnen nicht eingefallen, hier an der Schwelle bereits zu zweifeln, wo es doch am nötigsten war: selbst wenn sie sich gelobt hatten ‚de omnibus dubitandum‘.“ (*Jenseits von Gut und Böse*, 15f.).

stehen können, wodurch der Entwicklungsprozess des erscheinenden Wissens überhaupt erst in Gang kommt bzw. gehalten wird.¹⁷ Ohne schon an dieser Stelle die später noch zu erörternde Frage untersuchen zu müssen, *wer* der Autor der „Darstellung des erscheinenden Wissens“ ist und ob die „Darstellung“ von einem internen oder externen Standpunkt aus vorgenommen wird, lässt sich hier doch zumindest festhalten, dass die „Darstellung“ eines Standpunktes bedarf, der das Fürwahrhalten des natürlichen Bewusstseins theoretisch erklärt und die Unwahrheit des erscheinenden Wissens aufzeigt. Durch diesen Faktor kann allererst verständlich gemacht werden, wieso das natürliche Bewusstsein in einen Entwicklungsgang eintritt und wie sich dieser gestaltet.

Es scheint also legitim zu sein, von einem natürlichen Bewusstsein auszugehen, das epistemische Ansprüche erhebt, die als erscheinendes Wissen auftreten. Soweit gehen in diese Annahme keine ungerechtfertigten theoretischen Voraussetzungen ein. Erst durch die Ansetzung einer „Darstellung des erscheinenden Wissens“, die den „Weg des natürlichen Bewusstseins [...] zum wahren Wissen“ thematisch macht, verkompliziert sich die Ausgangslage, zumal Hegel hinzufügt, es handle sich um den „Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.“ (*PhG*, 55). Mit dieser Aussage erhalten wir die wesentliche zusätzliche Information, dass auf dem angesprochenen Weg *vorgesteckte* Stationen passiert werden und er auf Selbsterkenntnis des natürlichen Bewusstseins bzw. der Seele als sein Ziel hin angelegt ist. Hegel beschreibt diesen Weg der Selbsterkenntnis, die als realisierte Selbsterkenntnis für das wahre Wissen steht, des näheren so, dass sich das vom natürlichen Bewusstsein für wahr gehaltene (erscheinende) Wissen als „nicht reales Wissen“ erweisen wird und der Weg für es insofern „negative Bedeutung“ hat, als es „auf diesem Wege seine Wahrheit“ und somit sich selbst verliert. So stellt sich der Weg dann als Weg des Skeptizismus heraus: „Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als der Weg der Verzweigung“ (*PhG*, 56).

Schon aus diesen zum Teil metaphorischen Beschreibungen geht hervor, dass sich die Darstellung des Entwicklungsprozesses des natürlichen Bewusstseins

17 Werner Marx (1981, 25) hat zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass natürliches Bewusstsein und erscheinendes Wissen nicht unreflektiert gleichgesetzt werden können. Das natürliche Bewusstsein bezeichnet er als „eine Gestalt, die in unmittelbarer Einheit mit seiner es bestimmenden Gesamtsituation ist“, und zwar „als ‚unmittelbare‘ Weise des ‚Geistes‘.“ Insofern es Einsicht in seine Unwahrheit erlange, unterscheide es sich nicht vom erscheinenden Wissen als seine „qualifizierte Form“ innerhalb des Entwicklungsgangs des Bewusstseins. Andererseits sei das natürliche Bewusstsein vom erscheinenden Wissen aber unterschieden, insofern letzteres Gegenstand der Darstellung ist (vgl. ebd., 30 ff., 45 ff.). Es handelt sich, was Marx so nicht sagt, also letztlich um einen methodischen Unterschied. Man könnte auch sagen, „erscheinendes Wissen“ ist ein Terminus der Theoriesprache der *Phänomenologie*, während „natürliches Bewusstsein“ ein Terminus für das Objekt ist, von der die Theorie handelt.

vom erscheinenden zum wahren Wissen gleichermaßen als Prüf- und Rechtfertigungsprozess epistemischer Ansprüche vollzieht: Die Weisen des Fürwahrhaltens des natürlichen Bewusstseins sollen sich im Prozess der skeptischen Prüfung jeweils als unwahr herausstellen, und in einem Atemzuge damit soll in einer den Prozess abschließenden Selbsterkenntnis, dem sogenannten „absoluten Wissen“, zudem wahres Wissen gerechtfertigt sein. Dieser Doppelcharakter eines Prüf- und Rechtfertigungsprozesses zeichnet das Konzept des prozessualen Skeptizismus wesentlich aus. Prinzipiell lässt sich nun aber zwischen ganz unterschiedlichen Prüf- bzw. Rechtfertigungsbegriffen differenzieren, so dass zu fragen ist, nach welchem Verfahren der prozessuale Skeptizismus im Einzelnen vorgeht und wie er das von ihm präferierte Verfahren begründet. Der Hinweis, der prozessuale Skeptizismus wende das Prinzip des „sich vollbringenden“ Zweifels an, reicht zur Bestimmung seiner spezifischen Argumentationsweise nicht aus. Schließlich steht hinter dieser Form des Skeptizismus der Anspruch, durch systematischen Zweifel wahres Wissen *rechtfertigen* zu können. Die Frage muss daher lauten, welcher Rechtfertigungsbegriff hinter dem systematischen Zweifel des prozessualen Skeptizismus steht. Um das methodische Vorgehen des prozessualen Skeptizismus klar profilieren zu können, ist daher im Folgenden detaillierter als es bisher geschah auf die gängigen Grundkonzeptionen epistemischer Rechtfertigung einzugehen (i). Vor dem Hintergrund dieses Exkurses wird dann die spezifische Methode des prozessualen Skeptizismus herausgearbeitet. Es wird sich letztlich ergeben, dass Hegel die Probleme der zuvor skizzierten Grundkonzeptionen der Sache nach bereits klar vor Augen hatte und daraus für seinen eigenen Ansatz Konsequenzen jenseits des klassischen Rechtfertigungsverständnisses von Fundamentalismus oder Kohärentismus auf der einen Seite sowie Internalismus oder Externalismus auf der anderen Seite zieht (ii). Dieser Ansatz lässt sich anhand seiner Lehre vom „Maßstab“ (Kriterium) differenziert entwickeln (iii).

(i) *Grundkonzeptionen epistemischer Rechtfertigung*: In der Erkenntnistheorie hat es sich eingebürgert, zwischen den alternativen Rechtfertigungstheorien des (a) Fundamentalismus und Kohärentismus sowie (b) des Internalismus und Externalismus zu unterscheiden. Diese Differenzierung ist nicht neu. Wie sich im Zusammenhang mit dem praktischen Skeptizismus gezeigt hat, kann man sie der Sache nach schon in der Antike und frühen Neuzeit antreffen. Während Fundamentalismus und Kohärentismus den Aufbau und die Struktur epistemischer Rechtfertigung spezifizieren, geht es dem Internalismus und Externalismus um die epistemische Qualität rechtfertigender Gründe. Dies ist für die Zwecke unserer Untersuchungen zum Skeptizismus kurz zu betrachten. Es kommt dabei nicht auf einzelne Varianten dieser Theorien an, sondern auf deren Grundideen. Die systematische Anlage dieser Theorien wird verdeutlichen, inwiefern der prozessuale Skeptizismus selbst als eine Theorie epistemischer Rechtfertigung zu verstehen ist.

(a) **Fundamentalismus und Kohärentismus:** Auf die Alternativen der fundamentalistischen oder kohärentistischen Rechtfertigung von Wissen stößt man, sobald man sich die Konsequenzen vergegenwärtigt, die aus dem skeptischen Begründungstrilemma des Agrippa resultieren. Wer an dem Anspruch der deduktiv-inferentiellen Rechtfertigung durch (letzte) Gründe festhält, hat gemäß diesem Trilemma nur die Wahl zwischen unendlichem Regress, dogmatischer Voraussetzung und Zirkel. Der Fundamentalismus argumentiert, dass allein die Ausweisung eines ersten Grundes im Sinne einer Fundamentierung von Wissen zur Rechtfertigung von Wissen führen kann, da unendlicher Regress und Zirkel keine Begründung leisten und unerwünschte skeptische Schlussfolgerungen nach sich ziehen. Demzufolge lautet die These des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus in ihrer allgemeinen Form: Die Rechtfertigung von Wissen fußt auf einem letzten Grund, der als solcher selbst nicht durch andere Gründe gestützt wird, sondern autark, gewiss, infallible, unbezweifelbar etc. ist, und von dem alle Begründung ihren Ausgang nimmt. Die Struktur epistemischer Rechtfertigung ist folglich hierarchisch aufgebaut, und zwar indem sich bestimmte Gründe als erste bzw. letzte Gründe auszeichnen, von denen alles Wissen abhängt. Als ein solcher Grund kann je nach Theorie zum Beispiel wie bei Descartes die ‚erste Gewissheit‘ des *ego cogito, ego sum* als basale rationale Überzeugung eines selbstbewussten Erkenntnissubjekts fungieren, oder auch wie in empiristischen Sinnesdatentheorien das bloße Empfindungsbewusstsein bzw. einzelne Außenweltmeinungen.

Anders als der Fundamentalismus hält der Kohärentismus die hierarchische Strukturierung epistemischer Rechtfertigung für verfehlt. Eine Begründung könne nur ‚zirkulär‘ oder kohärentistisch durchgeführt werden, und zwar indem unsere Überzeugungen sich gegenseitig stützen. In ihrer allgemeinen Form lautet die These des Kohärentismus daher: Die Rechtfertigung von Wissen erfolgt in einem Überzeugungssystem ‚holistisch‘ durch wechselseitige Stützung von Meinungen in der Gesamtheit dieses Systems und nicht durch die Auszeichnung letzter, autarker Gründe. Nach kohärentistischer Auffassung hängt die Rechtfertigung oder Wahrheit von Überzeugungen also nicht von einer einzelnen basalen Überzeugung oder einem ‚ersten‘ Wissen ab, sondern von den Rechtfertigungsbeziehungen der Überzeugungen eines Meinungssystems.¹⁸

18 Die hier formulierten Thesen des Fundamentalismus und Kohärentismus stellen theoretische Idealisierungen dar. Für die Zwecke dieser Untersuchung kann auf eine Erörterung ihrer möglichen Spezifikationen sowie ihrer Detailprobleme verzichtet werden. Die m. E. aufschlussreichste und im Hinblick auf Agrippas Trilemma differenzierteste Abhandlung hierzu hat Fogelin (1994, Teil II) vorgelegt. Vgl. ebenso Fumerton (1995, Kapitel 3–5), Williams (1996, 114 ff., 267 ff.), Grundmann (2003, 133 ff.) und Bartelborth (1996, 107 ff., 136 ff.). Für einen theoretischen Übergang zwischen Fundamentalismus und Kohärentismus argumentiert Haack (1993, bes. 10 ff., 73 ff.). Als Mischform aus beiden Theoriealternativen vertritt sie einen aus fundamentalistischen und kohärentistischen Elementen bestehenden „foundherentism“. Auch Williams (2001, 159 ff.) optiert für eine dritte Möglichkeit epistemischer Rechtfertigung, für den Kontextualismus. Eine prägnante Erörterung von Fundamentalismus und Kohärentismus mit paradigmatischen Argumenten

Es ist offensichtlich, warum Fundamentalismus und Kohärentismus einander ausschließen. Wenn die epistemische Rechtfertigung von Wissen hierarchisch strukturiert ist und sich auf eine partikulare, nicht weiter begründbare Überzeugung stützt, so ist sie unvereinbar mit der holistischen, wechselseitigen Stützung von Meinungen und vice versa. Denn während der Fundamentalismus das Ideal eines rechtfertigungstheoretischen Partikularismus anstrebt, demgemäß die Begründung von Wissen in vertikaler Richtung asymmetrisch-linear verläuft, bekennt sich der Kohärentismus zu einem rechtfertigungstheoretischen Holismus, demgemäß die Begründung von Wissen in horizontaler Richtung symmetrisch-zirkulär angelegt ist. Bekanntlich besteht die Hauptschwierigkeit des Fundamentalismus in der anspruchsvollen Forderung, eine die Gesamtheit allen Wissens tragende, grundlegende Überzeugung nicht nur postulieren, sondern auch konkret ausweisen zu müssen. Andererseits hat der Kohärentismus vor allem mit dem Problem der Explikation der Beziehung einzelner oder auch mehrerer wahrer Überzeugungen zu Sachverhalten, Tatsachen oder Dingen in der Welt zu tun.

(b) Internalismus und Externalismus: Ähnlich wie Fundamentalismus und Kohärentismus kann man auch den Internalismus und Externalismus im Ausgang vom skeptischen Begründungsregress entwickeln. Die Rechtfertigung von Wissen, so ließe sich argumentieren, setzt ein erkennendes Subjekt voraus, das Einsicht in dieses Wissen besitzt, so dass gilt: Wenn ein Subjekt etwas weiß, so weiß es automatisch, dass es dies weiß. In aller Grundsätzlichkeit bedeutet dies aber auch, dass Erkenntnis oder Wissen ins Unendliche iteriert, denn wenn jemand weiß, dass er etwas weiß, so muss er auch wissen, dass er weiß, dass er dies weiß usw. ad infinitum.¹⁹ Eine Position, die in struktureller Analogie zu dieser Auffassung davon ausgeht, dass die ein Wissen rechtfertigenden Gründe nicht einfach nur vorliegen, sondern darüber hinaus einem erkennenden Subjekt prinzipiell auch bewusst bzw. epistemisch zugänglich sein müssen, wird als Internalismus bezeichnet. Die These des erkenntnistheoretischen Internalismus besagt sonach, dass die Rechtfertigung von Wissen letztlich allein von solchen Gründen abhängen kann, die einem erkennenden Subjekt prinzipiell epistemisch transparent, das heißt durch bloße Reflexion auf sein Wissen zugänglich sind. Die Rechtfertigung von Wissen beruht letztlich auf *internen* Faktoren.

Die dem Internalismus entgegengesetzte These vertritt der Externalismus. Für die Rechtfertigung von Wissen ist es nicht erforderlich, dass einem erkennenden Subjekt entsprechende Gründe kognitiv transparent sind. Es reicht aus, wenn sich ein erkennendes Subjekt im Besitz einer *verlässlichen* Überzeugung befindet, und zwar ohne davon überzeugt sein zu müssen. Aus diesem Grunde bezeichnet man den Externalismus nicht selten auch als Reliabilismus, der die

im Ausgang vom Problem des Agrippaschen Begründungsregresses findet sich bei BonJour (1999, bes. 119 ff.). Während BonJour früher für den Kohärentismus votierte, bekennt er sich nun zum Fundamentalismus. Vgl. BonJour (1985) und BonJour (1998).

19 Vgl. Williams (2001, 31).

Rechtfertigung von Wissen auf das Vorliegen verlässlicher (reliabler) Gründe für dieses Wissen bzw. geeigneter Umstände zurückführt, die für die Reliabilität dieser Gründe sprechen. Als solche externen Gründe werden oft natürliche Tatsachen, zum Beispiel kausale Beziehungen zwischen einem Erkenntnissubjekt und seiner Umwelt oder auch soziale Faktoren angesehen. Gemäß dem Externalismus muss ein Subjekt dabei keine Einsicht darin besitzen, ob diese Faktoren die Bedingungen der Reliabilität auch erfüllen, um im Besitz von Wissen zu sein; ihr tatsächliches, *externes* Vorliegen genügt.²⁰

Ebenso wie der erkenntnistheoretische Fundamentalismus und Kohärenzismus schließen der erkenntnistheoretische Internalismus und Externalismus einander aus, und zwar letztlich weil der Internalismus ein auf die kognitiven Zustände des epistemischen Subjekts ausgerichtetes Rechtfertigungskonzept vertritt, während der Externalismus die Rechtfertigung von Wissen als subjektunabhängige, objektive Eigenschaft von Überzeugungen beschreibt. Der erkenntnistheoretische Internalismus repräsentiert im wesentlichen einen normativen Rechtfertigungsbegriff, demzufolge Wissen durch ein epistemisches Subjekt autorisiert wird. Hingegen vertritt der Externalismus einen deskriptiven Begründungsbegriff, demzufolge Wissen nicht durch ein epistemisches Subjekt autorisiert werden muss. Mit diesen Kennzeichnungen sind zugleich auch die Hauptschwierigkeiten dieser Theorien angedeutet: Während der Internalismus traditionell vor dem Problem steht, epistemische Objektivitätsansprüche aus der Perspektive der Subjektivität des Erkennens erklären zu müssen, stellt sich hinsichtlich des Externalismus die Frage, ob mit der Einnahme eines objektiv-deskriptiven Standpunkts nicht zugleich ein Themenwechsel in der Erkenntnistheorie von der Begründungs- zur Beschreibungsebene vollzogen wird. Wie lässt sich vor dem Hintergrund dieser Theoriealternativen nun epistemische Rechtfertigung im prozessualen Skeptizismus beschreiben?

(ii) *Epistemische Rechtfertigung im prozessualen Skeptizismus*: Die Problemlage der *Phänomenologie des Geistes* kann man unter Wahrung der ihr eigentümlichen Intentionen auf die Kontroverse um den Fundamentalismus und Kohärenzismus sowie den Internalismus und Externalismus in der Erkenntnistheorie beziehen. Denn auch Hegel geht es um Methodenfragen der Rechtfertigung von Wissen. Mit dem Begriff des prozessualen, „sich vollbringenden“ Skeptizismus entwickelt er in der *Phänomenologie* ein eigenständiges Konzept epistemischer Rechtfertigung, das einerseits sachlich an die Theoriealternativen von

20 Auch hier handelt es sich wieder um theoretische Idealisierungen. Von möglichen Spezifikationen internalistischer und externalistischer Auffassungen sehe ich ab. Für entsprechende Einzelheiten sind aufschlussreich Fogelin (1994, Kapitel 3, 8, u. 9), Fumerton (1995, Kapitel 6 u. 7) sowie Bartelborth (1996, 83 ff.), der für den Internalismus, und Grundmann (2003, 240 ff., 296 ff.), der für den Externalismus in der Erkenntnistheorie argumentiert. Im Hinblick auf den Skeptizismus begründet Grundmann seine These damit, dass sich dieser als ernstzunehmendes philosophisches Problem durch den Externalismus sehr viel besser plausibilisieren und schließlich bewältigen lässt als durch den Internalismus. Vgl. zur Internalismus-Externalismus-Kontroverse auch Williams (1996, 93 ff., 292 ff., 318 ff.), Sosa (1999) sowie die Beiträge in Sosa/Kim (2000, Kapitel 7).

‚Fundamentalismus – Kohärentismus‘ sowie ‚Internalismus – Externalismus‘ anknüpft, andererseits aber auch über sie hinausgeht. Wesentliches Kennzeichen dieses Konzepts ist die Auffassung, dass sich Wissen nicht fundamentalistisch auf partikularer Grundlage rechtfertigen lässt. Insbesondere bedeutet dies für Hegel, dass das individuelle Erkenntnissubjekt von vornherein nicht zum methodischen Prinzip epistemischer Rechtfertigung gemacht werden kann. Im Umkehrschluss heißt das allerdings nicht, dass Hegel sich als Kritiker des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus allgemein zum Kohärentismus bekennt und dass ihn seine Einwände gegen das individuelle Erkenntnissubjekt als Prinzip vom Internalismus zum Externalismus führen.²¹

Hegels Rechtfertigungskonzept des prozessualen Skeptizismus in der *Phänomenologie* operiert mit einem Zweifel, der anders als etwa bei Descartes nicht am und durch das (individuelle) epistemische Subjekt, sondern am Fürwahrhalten des natürlichen Bewusstseins erprobt wird und einen Prüfprozess initiiert, in dessen Verlauf das erscheinende Wissen in seinen verschiedenen Gestalten widerlegt und wahres Wissen gerechtfertigt werden soll. Man kann den prozessualen Skeptizismus wie folgt charakterisieren:

Positiv bestimmt Hegel den prozessualen Skeptizismus als „Weg des Zweifels“ und der „Verzweiflung“, auf dem die „ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft“ dargestellt wird. Er befördert die „bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens“ und richtet sich auf seinen „ganzen Umfang“. Insofern lässt er sich als radikaler Skeptizismus bezeichnen. Als „Weg“ gibt er die Methode vor, mittels der geprüft wird, „was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt“. Diese skeptische Prüfung erfolgt an einem „Maßstab“, den das Bewusstsein sich selbst gibt. Der Verlauf der Prüfung selbst ist nicht nur notwendig, sondern auch teleologisch, denn ihr „Ziel“ erreicht sie in der Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand im absoluten, wahren Wissen. Die skeptische „Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins“ ist damit nicht nur die negative Geschichte des seine Wahrheit

21 Dass Hegels Konzeption für die Debatte um epistemische Rechtfertigung von grundsätzlicher Relevanz ist, hat in diesem Zusammenhang vor allem die englischsprachige Forschung betont. Rockmore gemäß vertritt Hegel insbesondere in der *Phänomenologie* einen „antifoundationalism without skepticism“. Alternativ dazu sei es ihm aber insgesamt nicht gelungen, eine Konzeption nicht-linearen, zirkulären Begründens plausibel zu machen. Die Problematik zirkulären Begründens weist Rockmore in den frühidealistischen Debatten vor allem auch bei Reinhold und Fichte nach. Vgl. Rockmore (1986, xi, 43, 176 ff.) und Rockmore (1997, 195 ff., 213 ff.). Zu Hegels Antifundamentalismus und seiner zumindest partiellen Präferenz kohärentistischer Rechtfertigung vgl. auch Westphal (1989, 17) und Westphal (2003, 49, 73). Dass Hegel in der *Phänomenologie* zirkulär bzw. kohärentistisch verfährt, meinen ebenso Forster (1998, 171 f., 183 f.) und Solomon (1983, 307). Auch in die Debatte um den erkenntnistheoretischen Internalismus und Externalismus hat man Hegel eingeordnet: Pippin (1989, 93, 107, 153) ist der Auffassung, Hegel vertrete in der *Phänomenologie* einen internen bzw. internalistischen Ansatz, vor allem auch, weil er kein unabhängiges Kriterium der Wahrheit und des Wissens zulasse; mit dem Selbstbewusstseins-Kapitel träten in seiner Konzeption auch soziale Faktoren zutage (ebd., 147). Vgl. ebenso Pippin (1993, 60 ff.) sowie Flay (1984, 1 f.).

verlierenden natürlichen Bewusstseins, sondern zugleich ein Erkenntnisprozess, der mit dem wahren Wissen ein positives Resultat hervorbringt. Der Fortschritt dieses Prozesses wird im wesentlichen ermöglicht durch die dialektische Erfahrung sowie die „bestimmte Negation“, die den vom prozessualen Skeptizismus durchgeführten Zweifel konstruktiv macht.

Diese positive Bestimmung des „sich vollbringen Skeptizismus“ kann man um eine negative ergänzen. Demnach steht die Form des prozessualen Skeptizismus nicht für das, „was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt“, für ein „Rütteln“ an bestimmten Wahrheiten, woraufhin der Zweifel wieder verschwindet und zur ursprünglichen Wahrheit zurückgekehrt wird. Vor allem verfährt er nicht gemäß dem Prinzip, wissenschaftliche Erkenntnis nicht durch eine fremde „Autorität“, sondern allein durch das eigene, individuelle Überzeugtsein zu begründen. Des weiteren ist er nicht gleichzusetzen mit der Bewusstseinsgestalt des Skeptizismus in der *Phänomenologie*, der im Resultat seines Zweifels „nur immer das reine Nichts sieht“, um in destruktiver Absicht die ihm zufälligerweise vorkommenden Gegenstände „in denselben leeren Abgrund zu werfen“ (*PhG*, 56–58).

Für die Profilierung des prozessualen Skeptizismus sind die zuletzt angeführten, negativen Bestimmungen mitentscheidend. Denn die Klärung der rechtfertigungstheoretischen Dimension dieser Form des Skeptizismus und damit der Konzeption des „Maßstabs“ bildet die Voraussetzung für das Verständnis seiner spezifischen Durchführungsform als Geschichte des Selbstbewusstseins, wie sie durch die positiven Bestimmungen zum Ausdruck kommt.²² Hegels gegen den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und methodischen Individualismus gerichtetes Verständnis epistemischer Rechtfertigung tritt in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* explizit hervor an seiner kritischen Einstellung gegenüber einem Fürwahrhalten aus „Autorität [...] der eigenen Überzeugung“. Seine Ablehnung des „Dafürhaltens aus Autorität“, „welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen“ (*PhG*, 56), ist systematisch ebenso bedeutsam wie historisch anspielungsreich. Auf die relevanten Hintergründe ist hier kurz einzugehen. Systematisch im Hintergrund steht das neuzeitliche rechtfertigungstheoretische Paradigma der ‚ersten Gewissheit‘ oder des ‚Ich denke‘ in seiner Funktion als unbezweifelbares Begründungsfundament allen Wissens. Idealtypischer Repräsentant dieses Paradigmas ist für Hegel in methodischer wie prinzipientheoretischer Grundsätzlichkeit neben dem frühen Fichte vor allem Descartes, der einen bestimmten Typus von *prima philosophia* entwirft: „Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. [...] Auch Fichte hat später mit derselben absoluten Gewißheit, mit dem Ich, wieder angefangen, ist aber dazu fortgegangen, aus dieser Spitze dann alle Bestimmungen zu entwickeln. Also diese Gewißheit

22 Zur Durchführungsform siehe unten § 24.

ist das Prius.“ (*GdPh*, 20.130, 132).²³ In der Neuzeit, die Hegel auch in der Philosophie mit Luther und dem Zeitalter der Reformation beginnen lässt, trete an die Stelle der Berufung auf externe „Autorität“, auf „Kirchenväter und Aristoteles“, das denkende Selbstbewusstsein und damit zunächst die Berufung auf das „Innere[] des *Individuums*“ in der „moderne[n] Welt (*GdPh*, 20.62 f., 72, 126; m. Herv.). Erst Descartes' Entdeckung der ‚ersten Gewissheit‘ wertet Hegel als eigentlichen Eintritt „in eine selbständige Philosophie“,

„welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ‚Land‘ rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an.“ (*GdPh*, 20.120).

Zwar fange Descartes mit dem „Prinzip der Innerlichkeit“ des Denkens als „Prinzip für die Welt und die Individuen“ an, so dass in der Welt nur gelten könne, was „der Mensch durch seine Gedanken einsehen“ kann – und darin kommt der methodische Individualismus der neuzeitlichen Philosophie zum Ausdruck. Doch habe Descartes sein Prinzip des *ego cogito, ego sum* „nicht so nachgewiesen, sondern sich einzig und allein auf das Bewußtsein berufen“ (*GdPh*, 20.120, 132). Trotz dieser Kritik nimmt Hegel zur Kenntnis, dass Descartes das Problem philosophischen Anfangens – ähnlich wie die *Phänomenologie des Geistes* – mit skeptischen Mitteln zu lösen beabsichtigt. Wer wie Descartes in der Philosophie einen „absolute[n] Anfang“ macht, stößt Hegel zufolge unmittelbar auf den Skeptizismus, da philosophische Prinzipienbegründung seiner Deutung gemäß heißt, „an allem zweifeln“ und damit „alle Voraussetzungen aufgeben“ zu müssen. Der „erste Satz“ des Descartes, worunter Hegel nicht die ‚erste Gewissheit‘, sondern den ersten operativen Grundsatz einer solchen Prinzipienbegründung begreift, laute daher: „*De omnibus dubitandum est*“. Doch schränkt Hegel ein, dass dieser Cartesische Grundsatz keinen Skeptizismus repräsentiert, der das Zweifeln selbst zum „Ziel“ hat, um in der „Unentschiedenheit des Geistes“ zu verharren, wie es in kritischer Anspielung auf die pyrrhonische *epoché* heißt. Im Cartesischen Zweifel sieht Hegel vielmehr einen *methodischen* Skeptizismus am Werk, der das Erkennen von Vorurteilen und theoretischen Voraussetzungen befreit, „um erst vom Denken aus auf etwas Festes zu kommen, einen reinen Anfang zu gewinnen.“ (*GdPh*, 20.127).²⁴

Aus den Darlegungen vor allem der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* geht klar hervor, dass Hegel die Rechtfertigung wahren Wissens durch einen methodischen Skeptizismus als das systematische Grundproblem der car-

23 In den Fichte gewidmeten Partien der *Vorlesungen* bemerkt Hegel: „Fichte erinnert selbst an *Cogito, ergo sum*.“ (*GdPh*, 20.394; 388 ff.). Vgl. dazu Solomon (1983, 302 ff.).

24 In seinen Ausführungen zu Descartes bezieht sich Hegel kenntnisreich auf die *Principia philosophiae, De methodo* sowie insbesondere die *Meditationes de prima philosophia*. Zu Hegels Descartes-Deutung vgl. Pätzold (2007); siehe auch Quante (2004, 344 f.).

tesischen Philosophie diagnostiziert. Doch kritisiert er, Descartes wende den Zweifel lediglich im Hinblick auf die Inbesitznahme einer festen Grundlage des Wissens an, die als solche etwas bloß Objektives sei. Die konsequente Durchführung des neuzeitlichen Begründungsparadigmas fordere aber nicht nur die Aufgabe aller Vorurteile und Voraussetzungen, um das im Denken Unbezweifelbare aufzuweisen, sondern verlange, sich seiner „aus dem Trieb der Freiheit“, dem „Moment des Subjektiven“ zu bemächtigen. Insofern erscheine Descartes' methodisches Vorgehen als „naives, empirisches Raisonement“ (*GdPh*, 20.127 f.). Hegel ist offensichtlich der Auffassung, Descartes' methodischer Zweifel sei nichts anderes als ein empirischer Fallibilismus, der lediglich der Irrtumsvermeidung sowie der Eliminierung ungerechtfertigter Voraussetzungen wegen angestrengt werde und sich auf die „Evidenz im Bewußtsein“ verlassen müsse. Aus dem Rückzug in die „unmittelbare Gewißheit des Denkens“ entwickle Descartes dann „das absolute Fundament aller Philosophie“ und in Hegels Augen damit einen Fundamentalismus des Fürwahrhaltens, der schließlich auf das gesamte, hierarchisch strukturierte System der „Wissenschaften“ Anwendung finde.²⁵

In diesem neuzeitlichen Fundationalismus des Fürwahrhaltens durch das erkennende Subjekt erblickt Hegel zugleich einen Individualismus, denn in „jenem Denken ‚Ich denke‘ bin ich Einzelner“, ein Einzelner, der auf sich zurückgezogen und in der Reflexion auf seine geistigen Kapazitäten die Etablierung von Wissen zu verantworten hat. Mit Descartes' erster Gewissheit halte die *neue* „Individualität“ Einzug in die Philosophie. Von nun an trete das „Individuum“ in seiner Gegensätzlichkeit zur äußeren Welt auf, auch wenn es mit ihr einen gemeinschaftlichen Zusammenhang bilde (*GdPh*, 20.145, 72). Ob diese Diagnose der neuzeitlichen Philosophie angemessen ist, mag hier offen bleiben. Abgesehen von gelegentlichen empiristisch-psychologistischen Annahmen ist Hegels Deutung der Cartesischen *prima philosophia* als eine an der Selbstgewissheit des individuellen Erkenntnissubjekts ausgerichtete, fundamentale Begründungskonzeption des Wissens aber im Kern zutreffend. Es ist die hier skizzierte Konzeption des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und methodischen Individualismus, die Hegel in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* attackiert und durch den prozessualen Skeptizismus zu ersetzen versucht.

Einer der entscheidenden argumentativen Züge der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* besteht daher in der Zurückweisung der – insbesondere bei Descartes anzutreffenden – traditionellen Vorgehensweise des methodischen Skeptizismus, „in der Wissenschaft auf die Autorität sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Überzeu-

25 Vgl. *GdPh*, 20.130 f., 153 und 135, wo die fundamentalistische Hierarchie des Wissens bei Descartes folgendermaßen charakterisiert wird: „Alles weitere, was wir für wahr halten können, beruht auf dieser Gewißheit; zum Fürwahrhalten gehört Evidenz. Nichts ist wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtsein hat.“ Das Bild des Fundaments („fundamentum“), das Hegel in diesem Kontext vor Augen steht, verwendet Descartes des öfteren, etwa in der bekannten Formel „*a primis fundamentis*“ der ersten Meditation (*Meditationes*, AT VII, 12, 17 f. u. ö.).

gung zu folgen, oder besser noch, alles selbst zu produzieren und nur die eigene Tat für das Wahre zu halten.“ (*PbG*, 56).²⁶ In impliziter Anspielung auf Descartes, und aufgrund der Verwendung des Terminus „Tat“ wohl auch auf die Fichtesche Theorie der Tathandlung, greift Hegel an dieser Stelle den methodischen Grundsatz an, wonach in der Prinzipien- bzw. Wissensbegründung nur das als sicher und gewiss genommen werden könne, was dem epistemischen Kriterium des Überzeugtseins der ersten Person genügt. Gemäß diesem Kriterium gilt als epistemisch gerechtfertigt nur, was aus der individuellen Perspektive eines erkennenden Subjekts infallibel, das heißt skepsisresistent und also gewiss ist. Das Überzeugtsein aufgrund fremder „Autorität“ könne diesem Kriterium nicht genügen, da zum Beispiel sinnliche Wahrnehmungen oder Informationen Dritter, die ein Subjekt als Legitimationsgrund von Wissen wertet, prinzipiell unsicher sind. Idealtypisch zeigt dies ja die Zweifelsbetrachtung der Cartesischen *Meditationen* mit dem Argument der Sinnestäuschung, dem Traumargument sowie dem *genius malignus*-Argument: Da die Sinne zu täuschen vermögen, seien sie keine sichere Erkenntnisquelle; überhaupt könne alles traumhafte Einbildung sein; und schließlich könnte ein epistemisches Subjekt durch einen bösen Geist umfassend getäuscht werden. Dasjenige aber, woran ein epistemisches Subjekt nicht zu zweifeln vermag, kann diesem Methodenansatz zufolge Anspruch auf Irrtumsimmunität erheben. Denn allein auf die Wissensbestände, die ein Erkenntnissubjekt selbst prüft, beurteilt und gegen Zweifel und Irrtum absichert, kann es anderes Wissen errichten. In letzter Konsequenz sind es somit die eigenen geistigen Vollzüge und was sich aus ihnen herstellen („produzieren“) lässt, die ein Erkenntnissubjekt für wahr und gewiss zu halten berechtigt ist, da es sie aus sich selbst und ohne fremdes Zutun hervorbringt. Dies ist der von Descartes mit dem methodischen Mittel der Zweifelsbetrachtung herbeigeführte Letztpunkt des Wissens, das Selbstbewusstsein oder die ‚erste Gewissheit‘. In rechtfertigungstheoretischer Hinsicht zeichnet sie sich mithin durch folgende zwei Bestimmungen aus: Sie ist zum einen das gegen den Skeptizismus resistente Fundament allen Wissens sowie zum anderen infallible Überzeugung von den eigenen mentalen Zuständen, in der sich ein individuelles Erkenntnissubjekt unmittelbar selbst erfasst.

Gegen den methodischen Skeptizismus cartesischer Provenienz, der die Möglichkeit sicheren Wissens auf der Grundlage dieser Bestimmungen zu rechtfertigen versucht, bringt Hegel im wesentlichen zwei Argumente vor: *Erstens* gehe dieser methodische Skeptizismus ungeprüft davon aus, bei seiner skeptischen Begründungsstrategie handle es sich bereits um „Wissenschaft“, so dass seine Vorgehensweise selbst nicht allererst noch zu rechtfertigen sei. Diese Strategie, Wissen auf das Begründungsfundament der ‚ersten Gewissheit‘ zurückzuführen, ist aber, so Hegel, ihrerseits nicht selbstverständlich, denn das natürliche

26 Nach Werner Marx (1981, 67 ff.) geht der „sich vollbringende“ Skeptizismus aber über den „methodischen Zweifel“ Descartes' hinaus, da der Zweifel zur Verzweiflung werde und der Skeptizismus Methode des erscheinenden Wissens sei.

Bewusstsein muss erst zur Wissenschaft geführt werden. Dieser Einwand argumentiert im Hinblick auf die Gesamtkonzeption der *Phänomenologie des Geistes* als „Darstellung des erscheinenden Wissens“. *Zweitens* sei die Kraft der „eigenen Überzeugung“ zwar höher einzuschätzen als die Berufung auf externe Autoritäten, doch garantiere die „Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität, in Dafürhalten aus eigener Überzeugung“ nicht die Vermeidung von Irrtum und das Erreichen der Wahrheit. Denn die methodische Präferenz der Begründung von Wissen durch die eigene Überzeugung gegenüber dem Glauben an fremde Autorität sei lediglich ein Vorziehen aus bloßer „Eitelkeit“ und nicht aus theoretisch zwingenden Gründen. Dem Cartesischen Modell, Wissen via methodischem Zweifel auf das Begründungsfundament eines ersten Prinzips zu stellen, setzt Hegel daher seinen prozessualen Skeptizismus entgegen:

„Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewusstseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt, welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtsein, das *geradezu* ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der Tat dessen unfähig ist, was es unternehmen will.“ (*PbG*, 56).

Mit dem Begriff des prozessualen, „sich vollbringenden“ Skeptizismus fordert Hegel an dieser Stelle dazu auf, Abschied zu nehmen von der Methode, Wissen autoritativ oder foundationalistisch durch die „eigene oder fremde“ Überzeugung als sein Prinzip zu rechtfertigen. Denn die „eigene oder fremde“ Überzeugung zähle ebenso zu den „natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen“, die dem Zweifel zum Opfer fallen und an denen das Bewusstsein sogar verzweifelt. Was der traditionelle methodische Skeptiker für das unbezweifelbare, unerschütterliche Fundament des Wissens hält, ist Hegel zufolge eine theoretische Illusion: Im skeptischen Aufweis der ‚ersten Gewissheit‘ als Prinzip des Wissens wähne sich dieser schon im Besitz der dafür geeigneten wahren Mittel, obwohl noch gar nicht erwiesen sei, dass die „eigene Tat für das Wahre“ zu gelten habe. In der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* bezeichnet er eine solche Auffassung sogar als „Dogmatismus der Gewißheit seiner selbst“ (*PbG*, 39). So wird die Begründung von Wissen und Wahrheit durch den prozessualen 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 ausgibt, geht der prozessuale Skeptizismus davon aus, das Prinzip des Wissens in einem entwicklungstheoretischen Begründungsgang eigens legitimieren zu müssen. So stellt er die methodischen Mittel bereit, mit denen sich das natürliche Bewusstsein durch die skeptische Prüfung seiner Weisen des Fürwahrhaltens den Begriff der Wahrheit bzw. wahren Wissens allererst aneignet. Im prozessualen Skeptizismus der *Phänomenologie* steht der Begriff der Wahrheit und das Prinzip des Wissens folglich nicht am Anfang, sondern

am Ende eines durch den methodischen Zweifel ausgeführten epistemischen Rechtfertigungsprozesses.

Der „Darstellung des erscheinenden Wissens“ als „Weg des Zweifels“ legt Hegel mithin nicht von Beginn an die Ich-Gewissheit als letzte Rechtfertigungsinstanz und Prinzip des Wissens zugrunde, so dass die Weisen des Fürwahrhaltens sich jeweils an der epistemischen Struktur der „eigenen Überzeugung“ des individuellen Selbstbewusstseins zu bewähren hätten. Einem Missverständnis ist an dieser Stelle aber vorzubeugen: Das Prinzip des Selbstbewusstseins als solches wird von Hegel damit nicht aufgegeben, sondern durch den genetisch-prozessualen Charakter des „sich vollbringenden“ Skeptizismus in seiner Durchführungsform als „Geschichte der Bildung des Bewußtseins“ sogar konstruktiv in Anspruch genommen, und zwar dergestalt dass es das entwickelte Resultat des ‚Bildungsprozesses‘ ist. Verabschiedet wird von Hegel vielmehr das methodische Verfahren, Wissen durch die auf skeptischem Wege herbeigeführte Selbstgewissheit des individuellen Erkenntnissubjekts zu fundamentieren.

Wie sind Hegels Einwände gegen den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und methodischen Individualismus zu bewerten? Hat die Infallibilität der mentalen Zustände der ersten Person im Begründungsprozess des Wissens nicht als unbezweifelbare Berufungsinstanz zu gelten, die gegen jegliche Skepsis gewappnet ist und damit das *ego cogito*, *ego sum* als a priori wahren oder gewissen Satz auszeichnet?²⁷ Klammern wir die kritische Frage einmal aus, ob sich für Descartes' ‚erste Gewissheit‘ im engeren Sinne überhaupt ein voraussetzungsloser Beweis führen lässt, oder ob es sich bei ihrer Erkenntnis nicht vielmehr um eine nicht-diskursive intellektuelle Einsicht handelt.²⁸ Dann scheint Hegels Hinweis, das Fürwahrhalten aufgrund *externer* Autorität sowie aufgrund *eigener* Überzeugung sei begründungstheoretisch gleichberechtigt zu behandeln, durchaus plausibel. Hegel stellt gar nicht in Abrede, dass das Prinzip des Selbstbewusst-

27 So wird heute noch vielfach argumentiert, auch wenn man das *ego cogito* als Wissensfundament zumeist ablehnt. Exemplarisch genannt sei Rorty (1970), der trotz seiner grundsätzlichen Kritik am Paradigma der Subjektivität an der ‚Unkorrigierbarkeit‘ als Merkmal des Mentalen festhält. Vgl. auch Tugendhat (1993, 137 f.). Zu verschiedenen Einwandtypen gegen Subjektivität und ihrer Kritik siehe Düsing (1997, 25 ff.).

28 Hinter dieser Frage verbirgt sich die schon von Descartes und seinen Kritikern erörterte Schwierigkeit, entweder im Beweis der ‚ersten Gewissheit‘ bestimmte Prämissen – den Obersatz ‚Alles, was denkt, existiert.‘ – sowie vor allem die Gesetze der Logik voraussetzen zu müssen, so dass das erst in der Konklusion auftretende *ego cogito*, *ego sum* dann nicht mehr *erstes* Prinzip wäre, oder aber die ‚erste Gewissheit‘ müsste als intuitive Erkenntnis einfachhin postuliert werden. Nachdem Descartes die ‚erste Gewissheit‘ im *Discours* als Schluss ‚je pense, donc je suis‘ (AT VI, 33) formuliert hatte, erklärt er in seiner Antwort auf die zweiten Einwände gegen die *Meditationen* zu dieser Schwierigkeit: ‚wenn jemand sagt: ‚ich denke, also bin ich, oder existiere ich‘, so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus ab, sondern erkennt etwas ‚durch sich selbst Bekanntes‘ durch einen einfachen Einblick des Geistes (mentis intuitus) an‘. (*Meditationen*, 127 f.). In der Antwort auf die sechsten Einwände unterstreicht er dann noch einmal, dass die ‚erste Gewissheit‘ kein „reflexives Wissen“ sei oder ein Wissen, das „auf dem Wege des Beweises erworben ist.“ (Ebd., 365). Hegel hat diese Probleme sehr genau erkannt, hält Descartes' Lösung aber für nicht überzeugend. Vgl. *GdPh*, 20.131 f.

seins für den Erwerb von Wissen eine essentielle Rolle spielt. Hinsichtlich der Begründungsproblematik erster Prinzipien greift er aber offensichtlich den pyrrhonischen Grundsatz der *isosthenia* wieder auf, demgemäß „jedem Argument ein gleichwertiges entgegensteht“ (*PH* I.12), so dass hinsichtlich der zur Diskussion stehenden Begründungsproblematik von vornherein keine Entscheidung für ein bestimmtes Prinzip getroffen werden darf. Aus entwicklungsgeschichtlicher Perspektive ist diese Argumentation insofern nachvollziehbar, als der Jenaer Hegel ja schon früher dem (pyrrhonischen) Skeptizismus die Funktion der systematischen Destruktion endlichen Erkennens und Einleitung in die spekulative Metaphysik zuwies. Diese Funktion wird, wie bereits dargelegt, nun von der *Phänomenologie des Geistes* übernommen, und so ist es konsequent, wenn Hegel die skeptische Destruktion der Formen endlichen Fürwahrhaltens nicht mit dem Vorzug der „eigenen Überzeugung“ als Gewissheitsprinzip beginnen lässt, sondern die Fundamentierung des Wissens durch die „eigene oder fremde“ Überzeugung gemäß der pyrrhonischen *isosthenia* gleichbehandelt. Schließlich hat er in der Einleitung der *Phänomenologie* ja schon zuvor den Begriff des instrumentellen Erkennens als ungerechtfertigte theoretische Voraussetzung abgewiesen, so dass diese nun ebenso wenig bevorzugt werden darf.

Ist diese Argumentation gegen den Fundamentalismus und Individualismus aber auch sachlich gerechtfertigt? Dies scheint zumindest fraglich. Man wird Hegel durchaus zugute halten können, in der Prinzipienbegründung die „eigene oder fremde“ Überzeugung für gleichermaßen rechtfertigungsfähig zu halten. Fordert man wie Hegel, die Rechtfertigung von Wissen nicht durch theoretische Vorentscheidungen oder Vorurteile zu belasten, so ist dieses Vorgehen nachvollziehbar. Immerhin ließe sich dafür argumentieren, dass externe Gründe für mein Überzeugtsein, dass p – zum Beispiel mir mitgeteilte Überzeugungen anderer Personen –, dieselbe Legitimität und Rechtfertigungskraft besitzen wie meine eigenen ‚internen‘ Überzeugungen. Zumindest ist nicht per se evident, dass nur Überzeugungen der ersten Person begründete und tragfähige Überzeugungen sind. Dies müsste allererst erwiesen werden.

Gleiches gilt aber auch für Überzeugungen, die eine Person ‚extern‘ zum Beispiel durch die Autorität der Überzeugung einer anderen Person rechtfertigt. Jemand, der mir mitteilt, er sei durch die gewissenhafte Prüfung seines Wissens zur Überzeugung gelangt, dass p , ist in diesem epistemischen Anspruch prinzipiell ja ebenso glaubwürdig wie ich selbst hinsichtlich meiner eigenen selbst geprüften Überzeugungen, so dass ich mich auf seine Überzeugung berufen könnte, um mein eigenes Wissen zu sichern. Da ‚extern‘ gerechtfertigte Überzeugungen aber prinzipiell fallibel sind, denn ich kann mich in der Glaubwürdigkeit einer anderen Person ja täuschen, darf der Externalismus von vornherein ebenso wenig präferiert werden wie der Internalismus. Die Berufung auf externe Gründe für mein Überzeugtsein wäre nur dann legitim, wenn geeignete Kriterien vorlägen, anhand deren sich die Rechtfertigungskraft, das heißt hier die Verlässlichkeit solcher Gründe auch ermessen ließe. Solche Kriterien dür-

fen aber nicht vorausgesetzt, sondern müssen selbst begründet werden. Dies gilt gleichermaßen für den Internalismus, der das Überzeugtsein der ersten Person als allein glaubwürdiges Kriterium des Wissens ausgibt.

Da die Rechtfertigung von Wissen ohne ein Kriterium nicht auskommt, dieses aber nicht extern vorausgesetzt werden darf, läuft offensichtlich alles darauf hinaus, den „Maßstab“ des Wissens, um den es ja geht, intern zu ‚produzieren‘. Hegel ist daher der Auffassung, dass eine rein bewusstseinsimmanente Rechtfertigung des Maßstabs möglich ist, und zwar indem der Maßstab durch das Bewusstsein selbst hervorgebracht wird. Der Hegelschen Konzeption zufolge verstrickt sich dieses Rechtfertigungsverfahren dabei nicht in das skeptische Begründungstrilemma. Die diesbezüglichen Argumente des prozessualen Skeptizismus sind nun im Einzelnen zu analysieren.

(iii) *Der prozessuale Skeptizismus und Hegels Lehre vom Maßstab*: Wie sich erwiesen hat, argumentiert Hegel der Sache nach gegen den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und Individualismus. Da der methodische Individualismus mit dem Internalismus in systematischer Verbindung steht, denn in beiden Konzeptionen kommt dem erkennenden Subjekt eine essentielle epistemologische Begründungsfunktion zu, könnte man erwarten, dass Hegel daher der externalistischen gegenüber der internalistischen Theorie epistemischer Rechtfertigung den Vorzug gibt. Dies aber ist, wie sich zeigen wird, nicht der Fall. Die Schwierigkeit besteht nun darin, eine Position zu entwickeln, die auf der einen Seite zwar den Fundamentalismus und Individualismus ablehnt, auf der anderen Seite deswegen aber dennoch nicht externalistisch argumentiert. Ist also eine Konzeption epistemischer Rechtfertigung denkbar, die sich gegen den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und Individualismus richtet, aber gleichwohl mit dem Internalismus kompatibel ist? Die Lösung der skeptischen Aporie des Maßstabs hängt entscheidend von der Möglichkeit einer solchen Konzeption ab.

Die skeptische Aporie des Maßstabs besteht in dem methodischen Problem, dass die allererst auftretende, erscheinende Wissenschaft einen Prüfprozess des Wissens gemäß einem Maßstab initiiert, obgleich sie selbst noch gar nicht gerechtfertigt ist und somit über einen geeigneten Maßstab gar nicht entschieden werden kann. Hegel geht davon aus, dass epistemische Ansprüche auftreten, aber ohne einen Maßstab generell nicht für wahr oder falsch befunden werden können. Daraus ergab sich vor dem Hintergrund des skeptischen Begründungstrilemmas das Erfordernis, die Prüfung des Erkennens nicht mit einem externen, bloß vorausgesetzten Maßstab durchzuführen. Der Maßstab der Prüfung müsste demnach intern, das heißt ohne externe Voraussetzungen gerechtfertigt werden. Diese von Hegel verfolgte Strategie verlangt besondere argumentative Anstrengungen. Um für diese Anstrengungen gerüstet zu sein, ist es nötig, sich zunächst Klarheit über den Begriff des Maßstabs selbst zu verschaffen. Denn bislang ist der Begriff des Maßstabs oder Kriteriums von uns immer schon wie selbstverständlich verwendet worden. Zwar ergab sich, dass epistemische Rechtfertigung von

einer skeptischen Aporie des Maßstabs bedroht ist; auf die Semantik von ‚Maßstab‘ wurde bisher aber noch nicht näher reflektiert. Da auch Hegel in seiner Lehre vom Maßstab in der *Phänomenologie* keine nähere Erläuterung dieses Begriffs gibt, müssen wir kurz auf seine Bedeutung eingehen.

‚Maßstab‘ ist ein relationaler Begriff, der grundsätzlich eine *deskriptive* und eine *normative* Bedeutung haben kann. In seiner deskriptiven Bedeutung zeigt der Begriff des Maßstabs Größenverhältnisse an; als solcher wird er etwa in der Kartographie verwendet. Um diese deskriptive Bedeutung von ‚Maßstab‘ geht es hier nicht, sondern um die normative. In seiner normativen Bedeutung fungiert der Begriff des Maßstabs als Kriterium für die Bestimmung von etwas als etwas. Zum Beispiel normieren der Siedepunkt einerseits und der Gefrierpunkt andererseits die Temperaturskala in °C so, dass der Gefrierpunkt als 0 °C angesetzt wird, der Siedepunkt als 100 °C. Dadurch kann die Temperatur objektiv skaliert bzw. gemessen werden. In den Naturwissenschaften werden solche normativen Maßstäbe gemäß spezifischen Verfahren einfachhin festgelegt. In der Mathematik ist die Fixierung des Pariser Urmeters im Jahre 1799 berühmt, der 1875 sogar in einem international geschlossenen Vertrag über die Meterkonvention zum Standardmeter deklariert wurde. Im Grunde unterscheidet sich diese Bedeutung von „Maßstab“ nicht von derjenigen in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen. Dort wie hier steht der normative Begriff des Maßstabs für eine dreistellige Relation, in der eine epistemische Struktur zum Ausdruck kommt zwischen einem Messenden, dem Maßstab selbst und einem Gemessenen. Die Herkunft des Maßstabs spielt zunächst keine Rolle, auch wenn klar ist, dass ein erkenntnistheoretischer Maßstab anders als der Pariser Urmeter nicht durch Vertrag als verbindliche Norm festgesetzt wird. Verwenden wir ein einfaches Beispiel und sehen wir von komplizierten Messungen wie der Fixierung eines Nanometers ab: Am Maßstab des Pariser Urmeters lässt sich feststellen, ob ein bestimmter Gegenstand die Länge eines Meters hat. In diesem Fall wird der Gegenstand an das Maß angelegt und bestimmt, ob er ihm entspricht, also exakt einen Meter lang ist usw. Nur auf den ersten Blick handelt es sich um eine zweistellige Relation zwischen dem Maßstab und dem Gemessenen. Tatsächlich liegt eine dreistellige Relation vor, denn die Messung kann auf ein messendes Subjekt, das die Entsprechung feststellt, nicht verzichten. Die normative Verwendung von ‚Maßstab‘ ist überhaupt nur möglich, sofern es eine wissende Instanz gibt, die die Messung beurteilt.

Es lässt sich also festhalten, dass der Begriff des Maßstabs in der Erkenntnistheorie – spezifisch mathematisch-naturwissenschaftliche Aspekte können hier unberücksichtigt bleiben – eine Norm zum Ausdruck bringt, die eine dreistellige Relation zwischen einem Messenden, dem Maßstab selbst und einem Gemessenen widerspiegelt. Ohne eine Wissensinstanz, ein messendes Subjekt bzw. Bewusstsein, kommt die Messung definitiv nicht aus. Diese allgemeine Struktur lässt sich erkenntnistheoretisch nun dahingehend spezifizieren, dass der Normbegriff des Maßstabs einen bestimmten Wahrheitsbegriff mit sich bringt, der

der Messung zugrunde liegt. Wenn ein Subjekt gemäß dem soeben beschriebenen Verfahren eine Messung durchführt, so will es wissen, ob der gemessene Gegenstand dem Maßstab entspricht oder nicht. Dies kann nicht anders geschehen als durch den Vergleich zwischen dem Gemessenen und dem Maßstab im Hinblick auf Entsprechung. Über die festgestellte Entsprechung formuliert das Subjekt dann ein Urteil der Form ‚x ist F‘. Vorausgesetzt wird dabei der korrespondenztheoretische Begriff der Wahrheit, demgemäß dieses Urteil wahr ist, wenn es mit dem in ihm ausgesagten Sachverhalt übereinstimmt, x also tatsächlich F ist. Dieses klassische, korrespondenztheoretische Wahrheitsverständnis der Übereinstimmung von Aussage und Sachverhalt ist für die Verwendung des Normbegriffs ‚Maßstab‘ konstitutiv. Denn die durch das messende Bewusstsein beurteilte tatsächliche Übereinstimmung von Maßstab und Gemessenem lässt sich nicht alternativ via Kohärenz, Konsens, Evidenz oder anders feststellen. Schließlich zielen diese alternativen Wahrheitsbegriffe nicht auf die durch den Maßstab normierte Entsprechung von Aussage und Sachverhalt, sondern auf die Kohärenz, den Konsens, die Evidenz etc. von Überzeugungen ab.²⁹

Kommen wir an dieser Stelle für einen Augenblick noch einmal auf die skeptische Hypothese zurück. Um argumentieren zu können, dass sich in Wirklichkeit alles ganz anders verhalten kann als wir meinen, muss die skeptische Hypothese grosso modo einen realistischen Wahrheitsbegriff voraussetzen. Denn die skeptische Möglichkeit, dass unsere Meinungen gerechtfertigt, aber dennoch falsch sind, ist nur unter der Annahme plausibel, dass die Wahrheitsbedingungen unserer Meinungen nicht durch Rechtfertigungsbedingungen festgelegt sind, wie dies etwa in der Kohärenztheorie der Fall ist. Auch wenn Hegel in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* im Zusammenhang mit der Lehre vom Maßstab einen realistischen Wahrheitsbegriff zunächst voraussetzen muss, bedeutet dies nicht, dass er den prozessualen Skeptizismus mit einer skeptischen Hypothese ausstattet, dies obwohl er ihn methodisch versteht. Denn im weiteren wird Hegel das realistische Wahrheitsverständnis aufgeben, indem er mit dem prozessualen Skeptizismus eine Theorie darüber entwickelt, wie der Maßstab durch das Bewusstsein produziert wird und daher nicht extern vorausgesetzt werden muss.

Hegel geht in dieser Theorie von einem dreistelligen Begriff des Maßstabs aus: „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“ (*PbG*, 58). Maßstab, Gemessenes („was geprüft wird“) und Messendes (das die „Entschei-

29 Über Gültigkeit und Reichweite dieser alternativen Wahrheitsbegriffe ist damit nichts gesagt. Mir scheint es allerdings nicht möglich zu sein, die Übereinstimmung eines Gemessenen mit einem Maßstab anders als durch den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff zu bestimmen. In diesem Punkt schließe ich mich Claesges (1981, 74) an, für den der „Korrespondenzbegriff“ prinzipiell „unhintergebar“ ist, wenn man sich unter alternativen Wahrheitsbegriffen für den ‚wahren‘ entscheiden soll.

„treffende Bewusstsein“) sind also zu unterscheiden. Mit dem Zusatz, „der Maßstab überhaupt und ebenso die Wissenschaft, wenn sie der Maßstab wäre, ist dabei als das Wesen oder als das an sich angenommen“ (*PbG*, 58), deutet sich aber bereits an, dass es sich hier nicht um einen einfachen Vergleich zwischen einem Maßstab und einem Gemessenen, sondern um das grundsätzliche methodische Problem philosophischer Prinzipienbegründung handelt, in der der Maßstab oder die „Wissenschaft“ als das Wahre zu gelten hat. Dabei modifiziert Hegel das in der Konzeption des Maßstabs anzutreffende Relationengefüge und rekonstruiert den Maßstab selbst aus der epistemischen Struktur des ‚messenden‘ Bewusstseins. Damit wäre im Rahmen der Methode des prozessualen Skeptizismus ein wesentlicher Beitrag zur Lösung der skeptischen Aporie des Kriteriums geleistet.

Die Lösung setzt sich aus drei Schritten zusammen. Im ersten Schritt werden die Begriffe „Wissen“ und „Wahrheit“ sowie ihre Beziehung geklärt (a). Im zweiten Schritt wird festgestellt, dass das Bewusstsein aufgrund der epistemischen Eigenschaften dieser Beziehung „seinen Maßstab an ihm selbst“ gibt (b). Schließlich wird in einem dritten Schritt gezeigt, inwiefern sich der Maßstab ändert, wenn das Bewusstsein sein Wissen bzw. seinen Wissensanspruch mit dem Gegenstand (Maßstab) vergleicht (c). Im internen Aufweis sowie in der Abänderung des Maßstabs liegt die Besonderheit der Hegelschen Lösung der skeptischen Aporie. Von zentraler Bedeutung aber ist, dass die von Hegel untersuchten epistemischen Strukturen des Bewusstseins nicht solche einer simplen Entsprechung von Wissen und wahren ‚Ding‘ sind, sondern ein Wissen thematisieren, das Weisen des Fürwahrhaltens zum Gegenstand hat. Das heißt nach der Hegelschen Konzeption des Maßstabs in der *Phänomenologie* verifiziert das Bewusstsein nicht, ob sein Wissen bestimmten (etwa auch empirisch) gegebenen Gegenständen bzw. Sachverhalten korrespondiert. Es prüft vielmehr, ob sein Wissen so strukturiert ist, dass es den jeweilig spezifischen Prinzipien eines Fürwahrhaltens entspricht, durch die das Wissen solcher Gegenstände bzw. Sachverhalte ausgezeichnet ist. Zum Beispiel prüft das Bewusstsein, ob sein Wissen des sinnlich gegebenen Einzelnen dem Prinzip des sinnlichen Fürwahrhaltens entspricht, und dies ist nach Hegel das Prinzip der *Unmittelbarkeit* des sinnlichen Wissens (*PbG*, 63). Erst wenn eine vollständige Entsprechung zwischen dem Wissen des Bewusstseins und dem Maßstab des Fürwahrhaltens erreicht ist, handelt es sich um wahres Wissen. Es geht in diesem Zusammenhang also nicht um die Frage, ob und wie bestimmte Gegenstände Wissen wahr machen. Die drei Schritte der Hegelschen Lösung sind nun an den schwierigen Ausführungen der Einleitung der *Phänomenologie* im Einzelnen zu analysieren:³⁰

(a) In scheinbar unproblematischer Weise geht Hegel von „Wissen“ und „Wahrheit“ als zwei „abstrakten Bestimmungen“ aus, die „an dem Bewusstsein vorkommen“. Der Begriff des Wissens wird wie folgt definiert: Wissen ist „die

30 Vgl. für das Folgende *PbG*, 58 ff.

bestimmte Seite [...] des Seins von Etwas für ein Bewußtsein“. Zu dieser Erläuterung gelangt Hegel durch die Feststellung, dass das Bewusstsein etwas von sich unterscheidet, „worauf es sich zugleich bezieht“. ³¹ Demnach zeichnet sich Bewusstsein wesentlich durch die Doppelstruktur des von sich Unterscheidens und auf sich Beziehens aus. Ohne an dieser Stelle auf divergierende Explikationsmöglichkeiten von „Bewußtsein“ eingehen zu müssen, ist diese allgemeine Bestimmung in ihrer Grundsätzlichkeit durchaus akzeptabel, ist (wissendes) Bewusstsein doch immer Bewusstsein von etwas und damit ein (explizites oder implizites) Unterscheiden seiner selbst von einem Objekt, wobei dieses Unterscheiden nur Sinn macht, wenn das Bewusstsein sich auf das unterschiedene Objekt bezieht. Mit der Bestimmung von Wissen als „die bestimmte Seite [...] des Seins von Etwas für ein Bewußtsein“ scheint Hegel daher auf den Aspekt der geistigen Bezugnahme, also auf die Intentionalität des Bewusstseins in seinem Wissen hinweisen zu wollen.

„Wahrheit“ wird von Hegel bestimmt als der Gegenstand des Wissens, als das „an sich“ oder auch „an sich sein“, nämlich insofern es vom Bewusstsein unterschieden und außer der Wissensbeziehung des Bewusstseins „als seiend gesetzt“ ist. Mehr noch als die Bestimmung von „Wissen“ befremdet diese Explikation von „Wahrheit“, gibt sie anders als zu erwarten wäre doch nicht die Bedingungen des Wahrseins von Wissen, also das Kriterium oder den Maßstab der Wahrheit an, sondern lediglich dass der unabhängig vom Wissen bestehende Gegenstand „Wahrheit“ repräsentiere. Auf den ersten Blick sieht es also so aus, als lege sich Hegel an dieser Stelle auf einen realistischen, ontologischen Wahrheitsbegriff fest, der sich als radikal nichtepistemisch bestimmen ließe. Demnach wäre Wahrheit als völlig unabhängig von Wissen zu verstehen. Bevor entschieden werden kann, ob dies der Fall ist, sei festgehalten, dass Hegel die Begriffe des Wissens und der Wahrheit an der Doppelstruktur des Bewusstseins fixiert: Wissen steht für das auf sich Beziehen, Wahrheit für das von ihm Unterschiedene. ³²

31 Cramer (1989, 367) bezeichnet diese Bestimmung – wohl mit einer Assonanz an Reinhold – als „Satz des Bewußtseins“, den jedes Bewusstsein anerkennen müsse, soll es auf den „Standpunkt der Wissenschaft“ gebracht werden können. „Satz“ sollte man hier aber nicht fundamentalistisch als ‚Grundsatz‘ missverstehen.

32 Aschenberg (1976, 220 ff., 231 f.) unterscheidet in seiner Studie zum Wahrheitsbegriff in der *Phänomenologie des Geistes* vier von Hegel in Anschlag gebrachte „Bedeutungen oder Begriffe“ von Wahrheit: 1. Wahrheit als das Absolute, 2. phänomenologische Wahrheit als das wahre An sich, 3. der erkenntnistheoretische Begriff der Wahrheit als *adaequatio* sowie 4. der spekulative Begriff der Wahrheit. Die phänomenologische sei die in der *Phänomenologie* vorherrschende Bedeutung. Der erkenntnistheoretische Wahrheitsbegriff zeichne sich aus durch „*dimensionendifferente* Relate“ in der Korrespondenz von Denken und Sein. Nach Aschenberg wird der erkenntnistheoretische Wahrheitsbegriff aufgehoben, indem diese Differenz durch den kategorial-spekulativen Wahrheitsbegriff eingeebnet wird. Abgesehen von den Durchführungsschwierigkeiten einer solchen spekulativen Einebnung ist nicht leicht einzusehen, wieso sich nicht auch der phänomenologische Wahrheitsbegriff durch die angesprochene Differenz auszeichnet, beruht er doch auf der Doppelstruktur des Bewusstseins, die einen Unterschied fixiert. Aschenberg gibt diese Differenz zu, macht für den phänomenologischen Wahrheitsbegriff aber „*dimensionenidentische*[] Relata“ geltend. Insofern ist er dann aber dazu gezwungen, Unterschiede zwischen Unterschieden zu machen. Seine ansonsten

Nachdem die Bedeutung von „Wissen“ und „Wahrheit“ unabhängig voneinander und je für sich festgelegt wurde, erfolgt die Bestimmung der „Wahrheit des Wissens“, also dessen, was Wissen „an sich“ ist. Hegel führt an dieser Stelle eine weitere Unterscheidung ein, die für die methodische Konzeption der *Phänomenologie* insgesamt entscheidend ist, die Unterscheidung zwischen dem, was „für uns“ ist, und dem, was für dasjenige ist, das mit dem Maßstab verglichen wird. Um die Untersuchungen nicht zu verkomplizieren, sei vorerst auf eine eingehende Betrachtung dieser Unterscheidung verzichtet. Sie wird uns im Zusammenhang mit der Durchführungsform des prozessualen Skeptizismus noch im Einzelnen beschäftigen. Soviel ist aber schon vorab zu sagen: Die Bezeichnung „für uns“ bezieht sich auf *uns* Philosophen, die die „Darstellung des erscheinenden Wissens“ ausführen. Davon zu unterscheiden ist das dargestellte Bewusstsein, das in den Vergleich von Maß und Gemessenem einbezogen ist. Wenn diese Unterscheidung getroffen wird, so wäre demnach die dargestellte Wahrheit des Wissens nicht ein vom Wissen unabhängiges „an sich“, sondern ein solches „an sich“, dessen „Sein für uns ist“. Mithin würde es sich nur um „unser Wissen von ihm“ handeln, so dass der Maßstab in *uns*, das heißt in *uns darstellende* Philosophen liege. Dann aber hätte das *untersuchte* Wissen bzw. Bewusstsein „ihn nicht notwendig anzuerkennen“, wie Hegel zu bedenken gibt. Denn die Lösung der skeptischen Aporie des Maßstabs verbietet es ja, einen äußeren, vorausgesetzten Maßstab an das Bewusstsein heranzutragen, um die Prüfung durchzuführen. Dies aber scheint der Fall zu sein, wenn die „Wahrheit des Wissens“ aus *unserer* Perspektive untersucht wird, so dass sie sich nicht mehr „an sich“, sondern nur „für uns“ darstellt. Die Untersuchung des Maßstabs des Wissens ist also offensichtlich defizitär aufgrund der fundamentalen Inkongruenz zwischen den internen Strukturen des dargestellten Wissens und der externen Einbeziehung dieses Wissens und seiner Wahrheit in *unsere* „Darstellung“. Wie im zweiten Lösungsschritt zu sehen sein wird, glaubt Hegel diese scheinbar unhintergehbare Inkongruenz nivellieren zu können.

(b) Die Nivellierung der Unterscheidung zwischen dem „für uns“ und ‚für das Bewusstsein‘ versucht Hegel durch den Beweis folgender These zu erreichen: „Das Bewusstsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein“. Die zunächst zu beantwortende Frage lautet daher: Inwiefern gibt das Bewusstsein seinen Maßstab an ihm selbst? Zur Beantwortung dieser Frage spezifiziert Hegel die zuvor identifizierte Struktur des „für ein anderes Sein“, die dem Bewusstsein als „Bestimmtheit des Moments des Wissens“ zukommt, und des „an sich“, indem er festhält, dass das Bewusstsein das „an sich oder das Wahre“ innerhalb seiner zum Maßstab seines Wissens erklärt. Zu dieser Spezifikation, die das „an sich“ und damit den Maßstab in die Sphäre des Wissens transferiert und zum „an sich“ für das Bewusstsein

hilfreiche Differenzierung von Wahrheitsbegriffen in der *Phänomenologie* wirkt dadurch hypertroph und nicht mehr operabel.

macht, sieht sich Hegel durch den Umstand berechtigt, dass die aufgewiesenen epistemischen Strukturen „in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen“, das heißt von ihm selbst vorgenommen werden. Dies sei sogar wesentlich und „für die ganze Untersuchung festzuhalten“.

Mit diesem Zug beantwortet sich die zweite Frage von selbst: Wieso stellt das Bewusstsein einen Vergleich mit sich selbst an? Wenn das Bewusstsein sein Wissen an einem Maßstab, dem Wahren oder „an sich“, misst, dieser aber eine interne epistemische Größe des Bewusstseins selbst ist, so besteht die Prüfung seines Wissens an diesem Maßstab in nichts anderem als der Vergleichen seiner mit sich selbst. Das heißt das Bewusstsein prüft dann, ob sein Wissen mit dem von ihm selbst aufgestellten Maßstab übereinstimmt. Hegel erläutert dies anhand der zu untersuchenden Entsprechung von „Begriff“ als dem Wissen und „Gegenstand“ als dem Maßstab:

„Nennen wir das *Wissen* den *Begriff*, das *Wesen* oder das *Wahre* aber das *Seiende* oder den *Gegenstand*, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber *das Wesen* oder das *an sich* *des Gegenstandes* den *Begriff*, und verstehen dagegen unter dem *Gegenstande*, ihn als *Gegenstand*, nämlich wie er *für ein anderes* ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist.“ (*PhG*, 59).

Die Prüfung besteht also in dem Vergleich von „Begriff“ und „Gegenstand“, was gleichbedeutend sei mit dem Vergleich von „Gegenstand“ und „Begriff“, nämlich dann, wenn der „Gegenstand“ als „Maßstab“ die Stelle des „Begriffs“ als Wissen einnimmt und wir unter dem „Gegenstand“ verstehen „wie er für ein anderes ist“, wenn wir ihn also selbst als ein Wissen verstehen. Diese nur schwer zu rekonstruierende Transformation ist offensichtlich nichts anderes als die Reformulierung des Gedankens, dass das Bewusstsein in der Prüfung einen Vergleich mit sich selbst anstellt, insofern es selbst Maßstab ist, an dem es seine Wissensansprüche misst. Zumindest immanent nachvollziehbar ist in dieser Hinsicht Hegels Schlussfolgerung, dass „wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen, und unsere Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren“.

Diese Erläuterungen Hegels sind problematisch. Der exakte Sinn der Entsprechungen ‚Begriff – Gegenstand‘ und ‚Gegenstand – Begriff‘ lässt sich im Text (*PhG*, 59) vor allem deswegen nicht angeben, weil die Bedeutungen der verwendeten Termini changieren. So ist der „Maßstab“ nicht nur „das an sich“ und „das Wahre“, sondern auch „das Wesen“ oder „das Seiende“, das bedeutungsgleich sei mit „Gegenstand“, der dann wieder „für ein anderes ist“.³³ Ein wenig erhellen lassen sich Hegels Explikationen aber anhand einer Parallelstelle aus dem Selbstbewusstseins-Kapitel:

33 Ob dieser Mehrdeutigkeiten und Vielbestimmtheiten hält Graeser (1988, 131 ff.) die Ausführungen Hegels zur wechselseitigen Entsprechung von Begriff und Gegenstand für nur wenig transparent. Seiner Ansicht nach müssen sie sich exemplarisch etwa an der sinnlichen Gewissheit belegen lassen. Dieser Ansicht schließe ich mich an. Eine beispielhafte Anwendung der Hegelschen Konzeption des Maßstabs wird unten in § 28 zum Zusammenhang von Realismus und Skeptizismus erprobt.

„Nennen wir *Begriff*, die Bewegung des Wissens, den *Gegenstand* aber, das Wissen als ruhige Einheit, oder als Ich, so sehen wir, daß nicht nur für uns, sondern für das Wissen, selbst der Gegenstand dem Begriffe entspricht. – Oder auf die andere Weise, den *Begriff* das genannt, was der Gegenstand *an sich* ist, den Gegenstand aber das, was er als *Gegenstand*, oder *für ein* anderes ist, so erhellt, daß das Ansichsein und das für ein anderes Sein dasselbe ist; denn das *Ansich* ist das Bewußtsein; es ist aber ebenso dasjenige, *für welches* ein Anderes (das *Ansich*) ist; und es ist für es, daß das Ansich des Gegenstandes, und das Sein desselben für ein Anderes dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein anderes, und greift zugleich über dies andere über, das für es ebenso nur es selbst ist.“ (*PbG*, 103).

Am Begriff des Selbstbewusstseins („Ich“) wird ersichtlich, dass Hegel die Entsprechung von Begriff und Gegenstand (bzw. Maßstab) und umgekehrt nicht völlig willkürlich konzipiert, denn im Selbstbewusstsein als Form des Selbstwissens kommt es idealiter ja zu einer Deckung oder ‚Korrespondenz‘ von Ich-Subjekt und Ich-Objekt. Ist Hegels Argumentation in der Einleitung damit sachlich nachvollziehbar? Vor allem: Ist Hegels Erklärung, das Bewusstsein gebe sich den Maßstab seines Wissens selbst, gerechtfertigt? Dass das Bewusstsein sich den Maßstab seines Wissens selbst gibt, ist auf den ersten Blick eine überraschende Behauptung, wird doch unter ‚Maßstab‘ für gewöhnlich ein unabhängiger Faktor in der Messung von etwas verstanden, den der Messende nicht selbst mitbringt. Ein wesentlicher Punkt kann hier Klärung verschaffen, nämlich Hegels allgemeine Bestimmung des Bewusstseinsbegriffs. So wird die These, das Bewusstsein gibt sich seinen Maßstab selbst, nur durch die zuvor getroffene Bestimmung verständlich, wonach sich das Bewusstsein durch die Doppelstruktur des von sich Unterscheidens und auf sich Beziehens auszeichnet. Bei dieser Bestimmung handelt es sich, so wird man sagen können, um einen analytisch wahren Satz: Was immer (menschliches) Bewusstsein sonst noch sein mag, es muss die Minimalbedingung erfüllen, Bewusstsein von etwas zu sein, indem es sich implizit oder explizit auf einen Gegenstand richtet, den es zugleich als den seinigen weiß. Erfüllt es diese Bedingung nicht, so handelt es sich nicht um Bewusstsein.³⁴

Diese Bewusstseinsstruktur ist unhintergebar. Sie impliziert, dass das „an sich“ entgegen dem ursprünglichen Anschein in Wirklichkeit nicht unabhängig vom Wissen etabliert wird, sondern der Struktur des wissenden Bewusstseins selbst angehört und in diesem Sinne in das Bewusstsein fällt. Es wird nicht nachträglich in das Bewusstsein implantiert, sondern gehört ihm immer schon an. Da Hegel das „an sich“ zuvor dem Maßstab als dem Wahren zugewiesen hat, gibt

34 Dies trifft ebenso auf den Spezialfall des *Selbstbewusstseins* zu. Denn indem sich ein Ich im Selbstbewusstsein als es selbst vorstellt, macht es einen Unterschied zwischen sich als vorstellendem und sich als vorgestelltem Ich und bezieht das vorgestellte Ich zugleich auf sich. Selbst spezifischen Selbstbewusstseinsbegriffen wie der unmittelbaren Selbstvertrautheit liegt diese Doppelstruktur letztlich zugrunde. Auch naturalistische Selbstbewusstseins- bzw. Bewusstseinsbegriffe dürften ohne sie nicht auskommen. Vgl. Cramer (1989, 371 f.), der in diesem Zusammenhang ebenso vom „Satz des Bewußtseins“ als einem analytisch wahren Satz spricht.

in diesem Sinne das Bewusstsein „seinen Maßstab an ihm selbst“. Dieser Teil der Argumentation ist m. E. deswegen überzeugend, weil Hegel seinen Bewusstseinsbegriff nicht einfach voraussetzt, sondern durch Analyse der einem Bewusstsein inhärenten epistemischen Strukturen gewinnt. Damit wird der Maßstab nicht bloß vorausgesetzt, denn er stellt einen internen Faktor dieser Strukturen dar.

Trotz aller Überzeugungskraft beantwortet diese Argumentation aber lediglich die formale Frage, auf welche Weise der Maßstab bestimmt wird: Als epistemische Größe, die das Bewusstsein in sich selbst antrifft. Die skeptische Aporie des Kriteriums ist damit jedoch nicht gelöst, denn noch ist nicht geklärt, wie und welcher Maßstab vom Bewusstsein als wahrer Maßstab *gerechtfertigt* wird. Denn die Wahrheit des Maßstabs ist nicht schon dadurch verbürgt, dass er in das Bewusstsein selbst fällt. Die Forderung nach einer Begründung des Maßstabs besteht also weiter. Dann aber stellt sich erneut die Frage, gemäß welchem Kriterium er begründet wird, das dann wiederum zu begründen ist usw. ins Unendliche. Der Einwand des Begründungsregresses lässt sich an dieser Stelle durch den Hinweis parieren, dass der zur Diskussion stehende Maßstab anders als der Pariser Urmeter nicht einfach ein zugrunde gelegtes und für wahr gehaltenes konkretes ‚Ding‘ ist, an dem eine Messung vollzogen wird. Worin der Maßstab überhaupt konkret besteht, ist in der bisher durchgeführten Grundsatzanalyse der „Methode“ (*PhG*, 58) epistemischer Rechtfertigung noch gar nicht bekannt. Er soll nach Hegels Konzeption durch Leistungen des Bewusstseins überhaupt erst erwiesen und im nachhinein als wahr gerechtfertigt werden.

Dies geschieht durch einen Prüfprozess, in dessen Verlauf das Bewusstsein einen Vergleich anstellt zwischen dem, „was ihm das Wahre ist“, das heißt dem „an sich“ oder „Maßstab“, und seinem spezifischen Wissen. Das Bewusstsein vergleicht demnach, ob sein Wissen mit dem von ihm für wahr gehaltenen Maßstab, den es innerhalb seiner als ein „an sich“ ansieht, übereinstimmt. Da es sich bei diesem Gegenstand nicht um ein konkretes Ding, sondern um ein abstraktes Fürwahrhalten handelt, geht es also um die Feststellung, ob sein Wissen diesem Fürwahrhalten entspricht oder nicht, ob zum Beispiel sein Wissen des sinnlich Gegebenen mit dem Maßstab des sinnlichen Fürwahrhaltens übereinstimmt. Daraus wird ersichtlich, dass das Bewusstsein selbst zum Maßstab wird und sein Wissen dann als wahr gerechtfertigt hat, wenn eine vollständige Entsprechung zwischen ihm und dem Maßstab vorliegt. Darin soll zugleich der Maßstab selbst gerechtfertigt sein. Wie dies zu verstehen ist, lässt sich im dritten Schritt anhand der Modifikation des Maßstabs erläutern.

(c) Die nun formulierte These Hegels lautet: „der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes.“ Auch diese These überrascht auf den ersten Blick. Denn die Feststellung der Nichtentsprechung eines Gemessenen mit seinem Maßstab zwingt normalerweise zur Abänderung des Gemessenen, um es gegebenenfalls dem Maßstab anzupassen, aber nicht zur Abänderung des Maßstabs selbst. Die

Modifikation des Maßstabs aufgrund von Nichtentsprechung scheint schlicht willkürlich, wenn durch sie die Übereinstimmung zwischen ihm und dem Gemessenen hergestellt werden soll. Dies ist ein für den Skeptiker inakzeptables Vorgehen. Aber auch hier ist darauf hinzuweisen, dass es Hegel nicht um ein simples Entsprechungsverhältnis zwischen einem Wissensanspruch und einem gegebenen Maßstab als einem ‚Ding‘ geht, sondern um die Prüfung der Wissensansprüche des Bewusstseins an einem Maßstab, den es sich selbst gibt. Dies verkompliziert die Lage jedoch erheblich.

Als Konsequenz aus der vorangegangenen Analyse weist Hegel ein weiteres Mal darauf hin, dass sich das Bewusstsein selbst prüft, da „Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewusstsein selbst vorhanden sind.“ Dies bedeute zugleich: „eine Zutat von uns“ wird überflüssig, so dass uns „nur das reinen Zusehen bleibt.“ Für die bald zu erörternde Durchführungsform des prozessualen Skeptizismus ist diese Bemerkung von zentraler Bedeutung, da Hegel sich mit ihr eindeutig darauf festlegt, dass der darstellende Philosoph in die Darstellung inhaltlich nicht eingreift, um sie konsistent zu machen, Korrekturen an ihr vorzunehmen oder etwa ihr Impulse zu verleihen. Es wird sich noch herausstellen, dass an dieser Stelle der nicht zu übersehende Bruch in Hegels Strategie des prozessualen Skeptizismus zu verzeichnen ist, der sie letztlich scheitern lässt.

Das Verständnis der Änderung des Maßstabs macht einige zusätzliche Erläuterungen vonnöten. Mit dem Hinweis auf die Zuschauerrolle des darstellenden Philosophen hebt Hegel zugleich die epistemische Autonomie des Bewusstseins hervor. In diesem Zuge wird eine weitere begriffliche Spezifikation angeführt. Zu unterscheiden sei am Bewusstsein das „Bewußtsein des Gegenstandes“ als „Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist“, vom „Bewußtsein seiner selbst“ als „Bewußtsein seines Wissens davon“. Beide seien „für dasselbe“, also für das Bewusstsein. Mit dieser letzten Bemerkung ist nicht gemeint, das Bewusstsein habe noch einmal ein höheres Bewusstsein davon, „Bewußtsein seiner selbst“ zu sein. Betont wird lediglich noch einmal, dass die Inhalte des Bewusstseins in der Wissensbeziehung des Bewusstseins stehen. Aus diesem Grunde sieht es auch so aus, als könne das Bewusstsein gar nicht erfassen, wie der „Gegenstand“ (Maßstab) „an sich“ ist, mit der Konsequenz, „auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können“. Denn wie soll es ihn erreichen, wenn er nicht für es, sondern eben „an sich“ ist. An dieser Stelle scheint sich die skeptische Aporie zu wiederholen, an die Hegel anfangs seiner Explikationen zur „Methode der Ausführung“ (*PhG*, 58) erinnerte. Doch wehrt er sie berechtigterweise erneut ab mit dem Argument, dass im Bewusstsein immer schon der Unterschied gemacht sei zwischen dem, was *ihm* das „an sich“ ist – und dieses wird sich als das „an sich“ für es erweisen – und dem „Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein“ („Wissen“). Dieser Unterschied sei, wie Hegel ebenfalls von neuem betont, konstitutiv für die Prüfung und insofern unhintergebar.

Erfolgt auf der Folie dieser Differenzierungen dann die Prüfung und stellt sich in ihr die Nichtentsprechung zwischen dem „an sich“ (Maßstab) und dem Wissen heraus – von der Möglichkeit einer Entsprechung sieht Hegel vorerst ab–, so resultiere daraus nicht nur die Änderung des Wissens, „um es dem Gegenstande gemäß zu machen“, sondern auch die Änderung des Gegenstandes als Maßstab. Die Änderung des Wissens ist plausibel: Da die Nichtübereinstimmung von Wissen und Maßstab festgestellt wird, das „Ziel“ (*PhG*, 57) der angestellten Untersuchungen aber in ihrer Entsprechung besteht, ist die Anpassung des Wissens an den Maßstab nur folgerichtig. Denn dieser wurde als das Wahre ausgegeben, so dass nur ein ihm *angemessenes* Wissen wahres Wissen ist. Bei dieser Änderung aber bleibt es nicht. Eine Modifikation erfährt ebenso der „Gegenstand selbst“, der Maßstab des Wissens. Folgenden Grund führt Hegel an: Da das Wissen wesentlich ein „Wissen von dem Gegenstande“ ist, geht mit seiner Änderung auch eine Änderung des Gegenstandes einher. Dabei sieht das Wissen ein, dass das zuvor für wahr gehaltene „an sich“ nur „Für Es an sich“ war. Die Änderung des Maßstabs, die sich in dieser Konzeption von Bewusstseinsgestalt zu Bewusstseinsgestalt vollzieht, besteht folglich in seiner Modifikation vom „an sich“ zum „Für Es an sich“, weil die Nichtentsprechung von Gegenstand (Maßstab) und Wissen innerhalb einer Bewusstseinsgestalt zur Änderung des Wissens führe und dieser dem Wissen wesentlich angehöre. Es dürfte mithin klar sein, worauf Hegels Lösung der skeptischen Aporie des Maßstabs hinausläuft: Der Maßstab, der in der geschilderten Weise ins Bewusstsein fällt, ist dann vom Bewusstsein als *wahrer* Maßstab gerechtfertigt, wenn er so geändert wurde, dass keine Differenz mehr besteht zwischen ihm und dem Wissen des Bewusstseins, also wenn die angestrebte Entsprechung vorliegt.

Damit ist Hegel nicht nur vom ontologischen zum korrespondenztheoretischen, sondern auch von einem radikal nichtepistemischen zu einem radikal epistemischen Begriff der Wahrheit übergegangen, demgemäß Wahrheit abhängig von dem ist, was das Bewusstsein zu wissen vermag. Somit hätte der Prozess der Selbstprüfung des Bewusstseins einen Maßstab ‚konstruiert‘, der deswegen als ‚wahr‘ zu gelten hätte, weil es nur durch ihn das realisieren kann, woraufhin der Prüfprozess angelegt ist: die Übereinstimmung seines Wissens mit sich selbst im Selbstbewusstsein. Dass sich der interne Maßstab des Bewusstseins ändert, läuft jedoch nicht auf einen Relativismus oder Subjektivismus des Wissens hinaus. Denn die Änderung besagt lediglich, dass eine bestimmte Form des Fürwahrhaltens nicht als reale, maßgebliche Wissensweise fungiert wie zum Beispiel die Form der sinnlichen Gewissheit, die nicht dem angestrebten Ideal der Unmittelbarkeit entspricht, das daher als zunächst angenommener Maßstab des Wissens aufgegeben werden muss. Die Lösung der skeptischen Aporie des Maßstabs bestünde mithin in einer internen bzw. internalistischen Argumentation. Denn die mit der Änderung des Maßstabs verbundene Forderung nach interner bzw. internalistischer Transparenz der epistemischen Leistungen des Bewusst-

seins würde bedeuten, dass Hegels Methode epistemischer Rechtfertigung nicht externalistisch verstanden werden kann.

Die zuletzt referierten Argumentationen gelten nicht ohne Grund als die verwickeltesten der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes*. Kontrovers debattiert wird in der Forschung insbesondere Hegels Behauptung, die Prüfung des Wissens sei zugleich eine Prüfung des Maßstabs und habe dessen Änderung zur Folge. Auf diese Debatte werde ich kurz eingehen, weil sie zur Klärung des Sachproblems beiträgt. Am meisten Aufmerksamkeit hat man Puntels Analyse dieser These geschenkt, da er einen profilierten Vorschlag zum Verständnis der Hegelschen Rede vom „an sich“ im Unterschied zum „Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein“ unterbreitet.³⁵ Dieser Vorschlag hat in der Forschung sowohl Anhänger als auch Gegner gefunden. Für Puntel liegt der Schlüssel zur Beseitigung wesentlicher Probleme in der Hegelschen Formulierung: Das Bewusstsein wisse, „daß ihm etwas das an sich, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein ist.“ (*PhG*, 59 f.). Entscheidend sei die Formel ‚ihm ist etwas das an sich‘. Aus ihr gehe hervor, dass Hegel implizit unterscheide zwischen einem „thematischen Wissen“, das das „an sich“ außerhalb der Wissensbeziehung ansiedelt, und einem „unthematischen Wissen“, demzufolge das „an sich“ als *in dem* Bewusstsein nicht *für das* Bewusstsein, sondern *dem* Bewusstsein ist. Mittels der Differenzierung ‚für das Bewusstsein‘ und ‚dem Bewusstsein‘ werde klar, warum Hegel später von der „Zweideutigkeit dieses Wahren“ (*PhG*, 60) spricht und wodurch die Selbstprüfung des Bewusstseins letztlich möglich wird. Denn um die Prüfung durchzuführen, müsse auf einem Unterschied, wie Puntel offensichtlich meint, des Bewusstseins zum „an sich“ insistiert werden: Da das „an sich“ aber einerseits aus der Wissensbeziehung des ‚für das Bewusstsein‘ nicht herauszuhalten sei, andererseits jedoch als Maßstab der Prüfung seine Unabhängigkeit gewahrt bleiben muss, erhalte das „an sich“ in der Prüfung eine Art Mittelstellung, indem es nicht *für es* ist, sondern *dem* Bewusstsein wird: Das „Ansich enthüllt sich als das, was es *dem* Bewußtsein immer schon war, also als das, als was es unthematisch immer schon gewußt war, nämlich als ein Ansich-für-das-Bewußtsein.“ Auf diese Weise könne man erklären, wie die epistemischen Strukturen des Bewusstseins in „Bewegung“ geraten und wie es zur Änderung des „an sich“ als Maßstab komme.³⁶

Kritisiert wird Puntels Interpretation von Claesges. Puntel könne insbesondere nicht erklären, so Claesges, „wieso das Bewußtsein dazu kommt, sein unthematisches Wissen zu thematisieren und wie es dergleichen überhaupt kann.“³⁷ Verantwortlich für das Scheitern dieser Interpretation sei, dass Puntel den prin-

35 Vgl. Puntel (1973, 287 ff.).

36 Vgl. Puntel (1973, 289 ff.). Der Deutung Puntels hat sich explizit angeschlossen Aschenberg (1976, 233 ff.). In der Sache ähnlich wird sie ebenso vertreten von Theunissen (1989, 326 ff.), der – in Aufnahme phänomenologischen Vokabulars – in der Thematisierung des „an sich“ „ein Geschehen der ständigen Horizonterweiterung“ erblickt.

37 Vgl. Claesges (1981, 80).

zipiellen Unterschied zwischen dem „für uns“ und „für es“ nicht beachte, dass mithin das unthematische Wissen nicht als „unser“ Wissen erkannt werde. Zudem sei Puntels Berufung auf Hegels gelegentliche Verwendung des Dativs „ihm“ als Grundlage seiner Deutung zu schmal.³⁸ Ich stimme dieser Kritik Claesges' zu. Die Änderung des „an sich“ oder Maßstabs lässt sich auf diese Weise nicht intern durch die Leistungen des Bewusstseins allein erklären, also nicht dadurch, dass das Bewusstsein das „an sich“ von selbst in das Wissen transferiert und dabei einen Unterschied zwischen dem *für es* und *dem* Bewusstsein ansetzt. Woher weiß das Bewusstsein von einem solchen Unterschied? Wird er nicht aus der Perspektive der Darstellung gemacht? Insofern scheint Puntels durchaus scharfsinniger Deutungsvorschlag dieser schwierigen Probleme einen wesentlichen Aspekt der Hegelschen Konzeption des Maßstabs zu übersehen. Erst wenn dieser Aspekt ausreichend zur Geltung gebracht ist, lässt sich entscheiden, ob Hegels interne Lösung der skeptischen Aporie des Maßstabs durch die Methode des prozessualen Skeptizismus gelungen oder gescheitert ist.

Anfangs der Darlegung dieses dritten Schrittes wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die von Hegel anvisierte interne Lösung der skeptischen Aporie kaum den Anforderungen entspricht, die man an einen Maßstab als stabiles, invariantes Kriterium des Wissens stellt. Insofern scheinen sich nun unterschwellige Vermutungen zu bestätigen: Hegel treibt in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* den Teufel mit dem Beelzebub aus, das heißt er substituiert die skeptische Aporie des Maßstabs schlicht durch einen Subjektivismus bzw. Relativismus des Erkennens, demgemäß das Kriterium des Wissens immer nur für das Bewusstsein gilt. Denn der Maßstab der Wissensprüfung erweist sich offensichtlich als variable epistemische Instanz, die gar nicht leisten kann, was man von ihr erwartet, nämlich im Erkenntnisprozess als sicheres Kriterium zu fungieren. Doch kommt es auch hier auf das richtige Verständnis dessen an, was Hegel überhaupt vor Augen hat. Auf die simple Vorstellung, Maßstab der Prüfung sei ein unveränderliches ‚Ding‘, mit dem das Bewusstsein seine epistemischen Ansprüche vergleicht, treffen die geäußerten Bedenken gegenüber der Abänderung des Maßstabs sicher zu. Darum aber geht es Hegel, wie bereits unterstrichen wurde, in der Einleitung nicht. Der Maßstab oder das „an sich“ ist kein herkömmlicher „Gegenstand“, kein ‚Ding‘ der Außenwelt, sondern ein begriffliches oder kategoriales und damit abstraktes Konstrukt.³⁹ Auf ein sol-

38 Vgl. Claesges (1981, 80). Wie Claesges hält auch Graeser (1988, 121) Puntels Berufung auf den Dativ für wenig überzeugend. Claesges selbst schätzt die Möglichkeit der Lösung der angesprochenen Probleme in der Einleitung eher pessimistisch ein. Obwohl er richtig sieht, dass Hegel das „an sich“ nicht als einen „fixen Maßstab“ bestimmt, halte ich seine Auffassung, Hegel komme letztlich „ohne die Vorstellung des Maßstabes aus“, allerdings für unzutreffend. Vgl. Claesges (1981, 92). Dem widerspricht Hegels ausdrückliche Bemerkung, die Prüfung des Wissens sei auch eine Prüfung des Maßstabs (*PhG*, 58). Eine sehr übersichtliche, wenn auch wenig problematisierende Gesamtzusammenfassung der Hegelschen Analyse des Maßstabs bietet Werner Marx (1981, 81 ff.).

39 Diese Besonderheit der Hegelschen Konzeption des Maßstabs wird oft übersehen und führt zu vermeidbaren Verwirrungen der ohnehin nicht leicht zu rekonstruierenden Argumentation der

ches Konstrukt als Maßstab, das Hegel in der *Phänomenologie* in den Weisen des Fürwahrhaltens typisiert, trifft es durchaus zu, dass es sich im Prozess der Prüfung ändern kann, etwa wenn ein wissenschaftliches Paradigma durch ein anderes abgelöst wird. Stellt sich dabei heraus, dass zum Beispiel der Maßstab der sinnlichen Gewissheit, die Unmittelbarkeit sinnlichen Wissens, gar nicht erreicht werden kann, weil es prinzipiell kein unmittelbares, nicht-begriffliches Wissen gibt, so muss nicht nur dieses Fürwahrhalten, die sinnliche Gewissheit, sondern ebenso sein Maßstab, die Unmittelbarkeit, geändert werden. Aus dieser Änderung resultiert eine neue Weise des Fürwahrhaltens, die Wahrnehmung, der ein neuer, eigener Maßstab, die „Sichselbstgleichheit“ als „Kriterium der Wahrheit“ (*PhG*, 74), zugrunde liegt, wodurch eine erneute skeptische Prüfung initiiert wird. Wie die Änderung des Maßstabs der Prüfung vonstatten geht, ist also sinnvoll nur zu konzeptualisieren, wenn dieser wie das Bewusstsein selbst als ein Wissen verstanden wird. Dabei ist die jeweilige Prüfung eines Fürwahrhaltens dem prozessualen Skeptizismus entsprechend formal wie ein skeptisches Argument aufgebaut. Auf jeder ihrer Stufen wird einem Fürwahrhalten (F) ein spezifischer Maßstab (M) koordiniert, den es erfüllen muss. Die skeptische Prüfung zeigt dann, dass das Fürwahrhalten diesen Maßstab nicht erfüllt und nicht beibehalten werden kann:

$$\begin{array}{l} F \rightarrow M \\ \neg M \\ \hline \neg F \end{array}$$

Wie dies Stufe für Stufe ausgeführt werden kann, lässt sich anhand der Durchführungsform des prozessualen Skeptizismus erläutern, der von Hegel entwickelten „Geschichte der Bildung des Bewußtseins“ (*PhG*, 56) als idealistischer Geschichte des Selbstbewusstseins, die die Rahmentheorie für die Änderung des Fürwahrhaltens und seines Maßstabs darstellt.

Fassen wir aber zunächst zusammen: Ausgangspunkt des erkenntnistheoretischen Skeptizismus ist die skeptische Aporie des Kriteriums, die Hegel in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* aufgreift und im Rahmen seines prozessualen Skeptizismus durch eine interne bzw. internalistische Konzeption des Maßstabs lösen zu können beansprucht. Die dieser Form eines methodischen Skeptizismus zugrunde liegende Strategie wurde von uns bestimmt als der Sache nach gerichtet gegen den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und methodischen Individualismus. Insofern stellt sie sich als Variante der früher erörterten Strategie des integrativen Antiskeptizismus dar, indem der prozessuale Skeptizismus darauf angelegt ist, den skeptischen Zweifel zu überwinden. Das heißt durch den prozessualen Skeptizismus soll demonstriert werden, dass die

Einleitung. Dass die Änderung des Maßstabs zum Beispiel als „Wandel im Begriffs- und Kategoriensystem“ des Bewusstseins zu verstehen ist, hat m. E. Graeser (1988, 147 u. ö.) völlig zutreffend herausgestellt. Vgl. ebenso Solomon (1983, 308f.).

Aporie des Kriteriums in Wirklichkeit nicht besteht, da das Bewusstsein sich seinen Maßstab selbst gibt. Zu diesem Zweck identifiziert Hegel die epistemische Doppelstruktur des Bewusstseins als das von sich Unterscheiden und auf sich Beziehen. Daran wird Wissen bestimmt als die Seite des Beziehens, Wahrheit als das unterschiedene wahre „an sich“ in dieser Beziehung. Auf der Grundlage dieser epistemischen Struktur ließ sich dann sagen, dass das Bewusstsein seinen Maßstab an ihm selbst gibt, da das „an sich“ letztlich nur etwas für das Bewusstsein ist. Dies führte Hegel zur These, der Maßstab ändere sich ebenso wie das Wissen, wenn das Bewusstsein in der Prüfung seines Wissens die Entsprechung zwischen dem Maßstab und seinem Wissen nicht festzustellen vermag. Diese These wiederum ist nur dann plausibel zu machen, wenn der Maßstab als theoretisches Konstrukt innerhalb einer „Geschichte der Bildung des Bewusstseins“ verstanden wird. Von dieser „Geschichte“ dürfen wir uns zugleich Aufschluss erhoffen über die Vereinbarkeit von erkenntnistheoretischem Antifundamentalismus und Antiindividualismus mit dem Internalismus.

§ 24 Die Durchführungsform des prozessualen Skeptizismus

Die Durchführungsform des prozessualen Skeptizismus ist die Geschichte des Selbstbewusstseins, von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* als „Geschichte der Bildung des Bewusstseins“ (*PhG*, 56) bezeichnet. Sie spezifiziert die Methode, mit welcher der Maßstab und damit das Wissen in einem Stufengang epistemischen Fürwahrhaltens als *wahrer* Maßstab bzw. *wahres* Wissen gerechtfertigt werden soll. Das Verfahren selbst lässt sich nur verständlich machen, wenn seine systematischen und historischen Hintergründe bekannt sind und der allgemeine Sinnzusammenhang dieses Konzepts hergestellt ist (i). Darauf ist zuerst einzugehen, bevor dann der letzte Schritt in Hegels Lösung der skeptischen Aporie des Maßstabs erörtert werden kann, der das Konzept der Geschichte des Selbstbewusstseins mit dem prozessualen Skeptizismus kombiniert (ii).

(i) *Systematische und historische Hintergründe des Konzepts der ‚Geschichte des Selbstbewusstseins‘*: Zurückzukommen ist zunächst auf das im Verlauf unserer Untersuchung aufgeworfene Problem der Kompatibilität des erkenntnistheoretischen Antifundamentalismus und Antiindividualismus mit dem Internalismus. Es sei noch einmal daran erinnert, dass der erkenntnistheoretische Fundamentalismus und der Individualismus typischerweise mit dem Internalismus eine Allianz eingehen. Denn dem Internalismus zufolge müssen rechtfertigende Gründe einem Subjekt (prinzipiell) vollständig transparent sein, wobei die epistemische Autorität der ersten Person zugleich die letzte Rechtfertigungsinstanz von Wissen bildet. Der Externalismus dagegen verlangt eine solche Transparenz nicht, da dieser Theorie zufolge einem Erkenntnissubjekt rechtfertigende Gründe lediglich als verlässliche Gründe zur Verfügung stehen müssen. Wer den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und Individualismus ablehnt, scheint

demnach ebenso den Internalismus aufzugeben und sich auf den Externalismus festzulegen. Anhand der bisherigen Untersuchung der Konzeption des Maßstabs in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* ist deutlich geworden, dass diese Schlussfolgerung nicht zwingend ist: Auf der Grundlage der Strategie des prozessualen Skeptizismus weist Hegel zwar auf, warum der erkenntnistheoretische Fundamentalismus und Individualismus verfehlt ist, doch bekennt er sich damit nicht zugleich zum Externalismus. Seiner Lösung gemäß lässt sich die skeptische Aporie des Kriteriums durch eine interne bzw. internalistische Rechtfertigung des Maßstabs des Wissens lösen. Dies ist nun weiter zu konkretisieren.

Wie sich gezeigt hat, bleibt das internalistische Rechtfertigungsverfahren vorerst rein formal und insofern unvollständig, da es dem Maßstab lediglich seine systematische Stelle innerhalb der Wissensstruktur zuweist, so dass er das „an sich“ für das Bewusstsein ist. Offen ist noch, wie der Maßstab konkret beschaffen ist und wodurch er gerechtfertigt wird, wenn er sich im Prüfprozess des Bewusstseins mit dem Wissen ändert, wie Hegel ja behauptet. Das heißt, es muss angegeben werden, worin der Maßstab im Prozess dieser Änderung konkret besteht. Denn ändern kann er sich nur als ein bestimmter. Die Aufgabe der Explikation dieser Änderung und Rechtfertigung des Maßstabs übernimmt in der *Phänomenologie* der prozessuale Skeptizismus als „Geschichte der Bildung des Bewusstseins“. Hegel umschreibt diese „Geschichte“ in der Einleitung 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 darlegt. Mit diesem Stufengang des Wissens importiert Hegel in die *Phänomenologie* das klassische Konzept der ‚idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins‘, wie es bereits beim frühen Fichte und frühen Schelling anzutreffen ist. Sinn und Absicht dieses Konzepts ist es, so lässt sich allgemein sagen, die idealgenetische Entwicklung des Bewusstseins und seiner intellektuell-kognitiven Vermögen von simpel strukturierten Weisen des Fürwahrhaltens bis hin zum komplexen Sichselbstwissen darzustellen. Anhand der Untersuchung epistemischen Fürwahrhaltens expliziert die ‚idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins‘ so den Entwicklungsprozess der Selbstvergewisserung des Bewusstseins mit dem Ziel, die Aneignung von Wissen theoretisch vollständig zu erfassen. Für unsere Belange sind drei Fragen von Interesse: Wie hängt dieses Konzept mit dem prozessualen Skeptizismus zusammen? Welchem methodischen Prinzip folgt es? Kann es die skeptische Aporie des Kriteriums lösen?

Hegel thematisiert die ‚idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins‘ in der Einleitung der *Phänomenologie* als „ausführliche Geschichte der Bildung des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft“. Sie ist der „sich vollbringende Skeptizismus“ als „Weg des Zweifels“ und sogar der „Verzweiflung“ (*PhG*, 56). Über den

von Hegel intendierten Sinn der Metapher des skeptischen sich Vollbringens sowie des „Weges“ lassen sich vielerlei Vermutungen anstellen. So wurde vermutet, mit dem Ausdruck „sich vollbringender Skeptizismus“ spiele Hegel an auf den Humeschen Skeptizismus, den „sich selbst verstehende[n] und durchgeführte[n] Skeptizismus“ in Fichtes *Appellation an das Publikum* (429) oder auch auf die letzten Worte des gekreuzigten Jesus: „es ist vollbracht“ (Joh 19, 30).⁴⁰ Auf den Humeschen Skeptizismus lässt sich die Metapher des sich Vollbringens nur schwer beziehen. Ebenso dürfte die Bezugnahme auf Fichte, wenn auch nicht unmöglich, doch eher unwahrscheinlich sein, da der dortige Kontext nicht gut auf den spezifischen Begriff des „sich vollbringenden Skeptizismus“ passt.⁴¹ Näher läge die Anspielung auf das „es ist vollbracht“, greift Hegel in seinen Werken doch des öfteren auf religiöse Metaphern zurück. Erinnerung sei nur an den „spekulativen Karfreitag“ in *Glauben und Wissen* (414). Solche und andere Allusionen vermögen allerdings nicht zur Klärung des Sachproblems beizutragen. Hegel geht es um den „Weg“, auf dem das „Individuum von seinem ungebildeten Standpunkt aus zum Wissen“ geführt werde und in dessen Verlauf es verschiedene „Bildungsstufen“ durchlaufen müsse. Dass hier konkrete epistemologische Intentionen im Vordergrund stehen, verdeutlicht die Bestimmung des Ziels dieses Weges als „die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist.“ (*PhG*, 24 f.)⁴²

Mit der Angabe, Ziel sei die „Einsicht“ in das *wahre* Wissen, das heißt in den Begriff des Wissens, dürfte sich der durch die Weg-Metaphorik intendierte spezifisch methodische Sinn des „sich vollbringenden Skeptizismus“ erschließen. Der prozessuale Skeptizismus der *Phänomenologie des Geistes* steht in der Tradition der neuzeitlichen Subjektphilosophie. Auch wenn Hegel den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und Individualismus cartesischer Provenienz kritisiert, so hat doch der „sich vollbringende Skeptizismus“ mit dem methodischen Zweifel der *Meditationen* mehr gemeinsam als nur den Berührungspunkt der methodischen Ausrichtung. Trotz großer Unterschiede in der Ausführung baut Descartes den methodischen Zweifel der *Meditationen* ähnlich wie später Hegel in der *Phänomenologie* stufenweise auf. In der ersten Meditation geht er, darin der Hegelschen Kritik instrumentellen Erkennens vergleichbar, vom skeptischen Angriff auf die überlieferten Prinzipien des Wissens aus. Es folgt der Zweifel an der Wahrnehmung der äußeren Sinnendinge sowie des eigenen Körpers, das skeptische Traumargument, der Zweifel an den Wissenschaften (Physik, Astronomie, etc.) und schließlich das *genius malignus*-Argument, dem sich sodann in der zweiten Meditation der Beweis des *ego cogito, ego sum* als der Archimedische Punkt und das Prinzip des Wissens anschließt. Descartes' methodischer Zweifel

40 Auf Hume verweist Schnädelbach (2000, 67) auf Fichte Siep (2000, 75); die Bibelstelle nennt Claesges (1996, 120).

41 Passender wäre dann schon der „durchgreifende Skeptizismus“ in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* (13), da dieser wie Hegels „sich vollbringender Skeptizismus“ in der ‚idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins‘ positioniert ist.

42 Vgl. zur Weg-Metaphorik u. a. 133, 433 f. und *GdPh*, 20.205, 214.

in den *Meditationen* setzt also an bei einfach strukturierten Wissensansprüchen und schreitet über komplexere Zwischenstufen fort zu den Beständen der positiven Wissenschaften, um das Denken mittels eines hyperbolischen Zweifels in scheinbar komplette Verzweiflung zu stürzen. Daraus geht schließlich die erste Gewissheit hervor. Strukturanalog verläuft der ‚Weg der *Phänomenologie*‘. Er beginnt mit der skeptischen Prüfung der epistemischen Ansprüche sinnlichen Fürwahrhaltens, führt diese Prüfung im weiteren an komplexeren Weisen des Fürwahrhaltens durch und erreicht im sogenannten absoluten, wahren Wissen, in dem „sich als Geist wissende[n] Geist“ und damit im wahren Selbstbewusstsein sein „Ziel“ (*PbG*, 433). Im Unterschied zu Descartes macht Hegel das individuelle Selbstbewusstsein jedoch nicht zum Fundament und ersten Prinzip des Wissens, sondern er entwickelt das Prinzip des Wissens als Resultat eines skeptischen Läuterungsprozesses.

Mit der historischen Einordnung in die systematische Linie der neuzeitlichen Subjektphilosophie erfährt der Begriff des prozessualen Skeptizismus eine konzeptionelle Konkretion als methodisches Prinzip der idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins. Wie bereits angedeutet, ist das Konzept der idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins keine philosophische Innovation der *Phänomenologie des Geistes*. Als Theorie wird sie – unabhängig von skeptischen Problemstellungen – eingeführt vom frühen Fichte, auch wenn bereits Platner von einer „pragmatischen Geschichte des menschlichen Erkenntnisvermögens“ spricht und Vorformen dieser Idee schon bei Reinhold und Maimon anzutreffen sind.⁴³ Von einer „Geschichte des menschl. Geistes“ spricht Fichte erstmals in den noch in Zürich 1793/94 entstandenen *Eigenen Meditationen über Elementar-Philosophie* (107). Im Kontext von Ausführungen zu den Erkenntnisleistungen des Ich weist er ihr dort aber noch keine zentrale Funktion zu. In der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) ist dann spezifischer die Rede von einer „pragmatische[n] Geschichte des menschlichen Geistes“, die die Wissenschaftslehre ausführe, um „ein unbezweifeltes Faktum aufweisen zu können“ (365).⁴⁴

43 Vgl. dazu die aufschlussreichen Untersuchungen von Breazeale (2001, bes. 687–693) und Stolzenberg (2003, bes. 94–98), die auch die relevanten Werke Platners, Reinholds und Maimons diskutieren. Zur Vorgeschichte dieser Theorie siehe Behler (1972). Ein weiterer historischer Hintergrund der Hegelschen Selbstbewusstseinsgeschichte als „Geschichte der Bildung des Bewußtseins“ dürfte der frühromantische Begriff der Bildung sein. Für das Skeptizismus-Problem spielt dieser Hintergrund eine untergeordnete Rolle. Vgl. Beiser (2003, 88 ff.).

44 Vgl. auch *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (Vorrede zur zweiten Auflage 1798, 161), wo Fichte den Begriff der „Geschichte des menschlichen Geistes“ aber offensichtlich rein historiographisch als Geschichte der „Philosopheme“ versteht. Grundlegend zur Geschichte des Selbstbewusstseins beim frühen Fichte ist Claesges (1974). Siehe ebenso Breazeale (2001, 693 ff.), der gegen Claesges die These vertritt, dass die „Geschichte des Selbstbewußtseins“, zu deren spezifisch „pragmatischer“ Bedeutung Claesges nichts zu sagen wisse, nicht nur in der frühen, sondern auch in der späten Wissenschaftslehre anzutreffen ist. Dass diese Bezeichnung bei Fichte später nicht mehr auftritt, liege lediglich am Wandel seiner Terminologie nach 1795. Diese Kontinuitäts-These lässt sich m. E. nicht aufrechterhalten, da Fichte spätestens in der *Bestimmung des Menschen* (1800) das theoretische Ich

Hinsichtlich der systematischen Hintergründe des prozessualen Skeptizismus ist von besonderem Interesse, dass Fichte wie Hegel das Konzept der Geschichte des Selbstbewusstseins anhand der Metapher des „Weges“ erläutert. Fichte scheint geradezu die Hegelsche Idee der „Darstellung des erscheinenden Wissens“ der *Phänomenologie* vorwegzunehmen, wenn er in der Vorrede zur *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* schreibt: „Ich glaubte, und glaube noch, den Weg entdeckt zu haben, auf welchem die Philosophie sich zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben muß.“ Fichte verwendet den Begriff des Weges hier terminologisch, und zwar als „Weg“, auf den er „die Wissenschaft führen“ wolle, nämlich als „Weg bis zum Faktum“ des sich selbst setzenden Ich (*Grundlage*, 251, 365). Der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) ist dann zu entnehmen, dass er die Bewältigung dieses „Weges“ – in einem jedoch engeren Sinne als Hegel – als Auftrag zur „Bildung“ des Menschen versteht:

„wenn man anfangen wird, den Menschen für seinen eigenen Gebrauch, und als Instrument für seinen eigenen Willen, nicht aber als seelenloses Instrument für andere zu bilden, dann wird die Wissenschaftslehre allgemein verständlich, und leicht verständlich sein. Bildung des ganzen Menschen von seiner frühesten Jugend an; dies ist der einzige Weg zur Verbreitung der Philosophie.“ (*Zweite Einleitung*, 259).

Wenn man so will, zieht Fichte hier die ‚praktische‘ Schlussfolgerung aus dem theoretischen Gehalt der Wissenschaftslehre. Überhaupt sei die Wissenschaftslehre, wie es zuvor in der *Ersten Einleitung* (1797) heißt, der „Weg“, den der Idealismus „von einem im Bewußtsein, aber nur zufolge eines freien Denkakts, Vorkommenden zu der gesamten Erfahrung“ (206) zu beschreiten habe. Es ist im Rahmen dieser Untersuchung nicht erforderlich, die einzelnen Stationen nachzuzeichnen, die der Fichtesche Idealismus als ausgeführte „Geschichte des Selbstbewusstseins“ auf diesem „Weg“ passiert, zumal sich die Wissenschaftslehre nicht detailliert mit dem Skeptizismus-Problem beschäftigt.⁴⁵

Auf eine auch für die Durchführung des prozessualen Skeptizismus entscheidende methodische Schwierigkeit muss allerdings hingewiesen werden. Vergegenwärtigen wir uns dazu noch einmal das systematische Anliegen einer Ge-

als Prinzip der Philosophie aufgibt, wodurch die Wissenschaftslehre einen entscheidenden Wandel erfährt.

45 Das soll nicht heißen, Fichte habe sich für den Skeptizismus nicht interessiert. Ganz im Gegenteil: In der *Rezension zu L. Creuzers Skeptischen Betrachtungen* (7) diagnostiziert er das „dogmatische Verkennen der Grenzen der Vernunft“ als eigentlichen Motivationsgrund des Skeptizismus. Erst die Wissenschaftslehre könne die „Anforderungen der Skeptiker“ befriedigen (*Über den Begriff*, 109). In der *Grundlage* bezeichnet Fichte dann denjenigen Skeptizismus, der sein Zweifeln bezweifelt, selbst als Dogmatismus. Dieser widerspreche sich selbst und sei „ganz vernunftwidrig“. Der „kritische Skeptizismus“ Humes, Maimons sowie des Aenesidemus (G. E. Schulze) hingegen sei ein Gewinn für die Wissenschaft und man dürfe diesem „scharfsinnigen Skeptiker die gebührende Achtung“ nicht versagen (ebd., 280). Vgl. zum Skeptizismus auch den *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* (1789, 191), ebenso *Die Bestimmung des Menschen* (1800, Buch I und insbesondere das Ende von Buch II, 249 ff.). Eine Systematisierung von Formen des Skeptizismus und Strategien, sie zu widerlegen, findet sich bei Fichte allerdings nicht. Vgl. Beiser (2002, 242 ff.) sowie Breazeale (1992).

schichte des Selbstbewusstseins: Die Geschichte des Selbstbewusstseins stellt – zumindest bei Fichte – den Versuch dar, die Gesamtheit der kognitiven Leistungen des Bewusstseins in idealgenetischem Zusammenhang in der Absicht zu explizieren, das Ich oder Selbstbewusstsein als Prinzip des Wissens theoretisch entwickeln zu können. In diesem Sinne ist die Geschichte des Selbstbewusstseins zugleich Subjektivitätstheorie. Die Konzeption einer solchen Theorie hat es nun mit dem grundlegenden Problem zu tun, wie auf der einen Seite das dargestellte Ich mit allen seinen epistemischen Ansprüchen und Erfahrungen Akteur seines Wissens, auf der anderen Seite aus der Perspektive der Darstellung aber gleichsam Objekt eines durch die Theorie konstruierten Gesamtzusammenhanges sein kann, in den es systematisch verortet wird. Das heißt das Konzept der Geschichte des Selbstbewusstseins zwingt offensichtlich zur Unterscheidung zwischen einem philosophierenden Ich, das diesen Zusammenhang theoretisch herstellt, und einem Ich samt seinen Vorstellungsleistungen und -objekten, über das philosophiert wird und das Gegenstand der Theorie ist. Daraus ergibt sich das methodische Problem, in welchem theoretischen Verhältnis beide ‚Iche‘ zueinander stehen und vor allem wie das philosophierende Ich an das theoretische Wissen gelangt, das es von diesem Gesamtzusammenhang offenbar unabhängig vom betrachteten Ich immer schon besitzt. Fichte hat diese Schwierigkeit genau gesehen und anhand der Unterscheidung zwischen dem, was *für das Ich* ist, und dem, was *für uns*, für das philosophierende „Wir“ ist, im *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* auch klar formuliert:

„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.“ (*Grundriß*, 167).⁴⁶

Da es sich um eine *Geschichte* des Selbstbewusstseins handelt, kann man diese Unterscheidung zwischen dem *für das Ich* und dem *Wir* geschichtswissenschaftlich reformulieren. Und zwar handelt es sich hier um die analoge Differenz

46 Vgl. auch *Grundriß* (169): „Was ist die aufgezeigte Handlung für das Ich? Nicht das, was für den Zuschauer, weil für dasselbe nicht die Gründe da sind, aus denen der Zuschauer sie beurteilt. Für ihn war sie lediglich im Ich, sowohl der Form, als dem Inhalte nach: weil das Ich, zufolge seines ihm bekannten, bloß tätigen, und insbesondere durch Reflexion tätigen Wesens, reflektieren musste. Für sich selbst ist das Ich noch gar nicht als reflektierend, nicht einmal als tätig gesetzt, sondern es ist lediglich leidend, laut des obigen. Es wird demnach seines Handelns sich gar nicht bewußt, noch kann es sich desselben bewußt werden, sondern das Produkt desselben, wenn es ihm erscheinen könnte, würde ihm erscheinen, als ohne alles sein Zutun vorhanden.“

zwischen dem, was die Geschichtswissenschaft *res gestae* als Ablauf historischer Ereignisse und *historia rerum gestarum* als Darstellung historischer Ereignisse nennt.⁴⁷ Für die Geschichtswissenschaft stellt diese Unterscheidung kein wirkliches Problem dar, da sie in der Regel keine theoretische Prinzipienreflexion auf den von ihr untersuchten Gegenstand der Geschichte anstellt, sondern eher Methodenfragen der historischen Hilfswissenschaften thematisiert. Derjenige Philosoph aber, der wie Fichte mittels einer Geschichte des Selbstbewusstseins zeigen will, dass das Ich Prinzip des Wissens ist, verwickelt sich in die eigentümliche Schwierigkeit, der *res gestae* des betrachteten Ich ein philosophierendes Ich voraussetzen zu müssen, das auf der Grundlage einer *historia rerum gestarum* bereits ausgebildetes theoretisches Wissen besitzt. Hier droht unweigerlich der aus der skeptischen Aporie des Kriteriums bekannte methodische Zirkel.

Diese Problematik tritt ebenso in Schellings Konzeption einer ‚idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins‘ auf. Auch Schelling bezeichnet diese „Geschichte“ als einen „Weg, auf welchem sie [sc. die Seele] allmählich zum Selbstbewußtsein gelangt“. Dazustellen sei die „Geschichte des menschlichen Geistes“ als „Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewußtsein, gelangt.“ (*Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/97), 306 f.). Am klarsten ausgeführt hat Schelling dieses Programm im *System des transzendentalen Idealismus*. Dargestellt wird dort die ideale Geschichte der „Stufenfolge von Anschauungen“, in denen das Ich sich im sukzessiven Begreifen seiner kognitiven Leistungen und Vermögen selbst vollständig als Objekt erfasst. Auf der letzten Stufe dieses Selbsterkenntnisprozesses komme es zur „intellektuellen Anschauung“, die jedoch allein das Kunstgenie realisiere, indem es in ästhetischer Produktion die anfangs unerfüllte „Übereinstimmung“ (*System*, 9) seiner selbst als Subjekt mit sich als Objekt herstelle.⁴⁸

Konzeptionell grundlegend ist, dass auch Schelling in seiner Version der ‚idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins‘ am Selbstbewusstsein den Unterschied macht zwischen zwei ‚Ichen‘, dem Ich als „Produzierendes“ und dem Ich als „Produkt“ (*System*, 50). In seinen späteren Münchener Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827) bemerkt er rückblickend, dass sein *System des transzendentalen Idealismus* nichts anderes als die Fichtesche Wissenschaftslehre ausführe. Über Prinzip und Methode dieses Idealismus ist er sich völlig im klaren; doch übersieht er grundlegende Probleme, wenn er die „Geschichte des Selbstbewußtseins“ als kontinuierlichen Assimilationsprozess von produzierendem und produziertem Ich prätendiert:

„Das Prinzip des Fortschreitens oder die Methode beruht auf der Unterscheidung des sich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbstbewußtseins beschäftigten Ichs und

47 Ich greife hier den erhellenden Vergleich von Claesges (1974, 12 ff.) auf. Vgl. Stolzenberg (2003, 98–106).

48 Zur Geschichte des Selbstbewusstseins bei Schelling vgl. Düsing (2001, bes. 25 ff.) sowie Sturma (1993). Siehe auch Stolzenberg (2003, 106 ff.).

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 Standpunkt des Philosophierenden gebracht war, oder das objektive Ich dem philosophierenden, insofern subjektiven, völlig gleich wurde“. (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 167 f.).

Schelling argumentiert hier, dass in der ausgeführten Geschichte des Selbstbewusstseins eine inhaltliche Angleichung stattfindet zwischen betrachtendem und betrachtetem Ich, wobei der Prozess der Angleichung bereits durch das allererst zu erzeugende Prinzip des Wissens, das Selbstbewusstsein, reguliert ist. Abgesehen von dem hier wie schon bei Fichte drohenden methodologischen Zirkel der Voraussetzung dessen, was erst noch erwiesen werden soll, nämlich des sich in der Einheit von vorstellendem Subjekt und vorgestelltem Objekt wissenden Ich, handelt es sich bei der Angabe, das betrachtete Ich nehme von Stufe zu Stufe auf, was zunächst nur für das philosophierende Ich war, um eine bloße theoretische Konstruktion. Auf die Frage, wie das dargestellte Objekt der Theorie, das betrachtete Ich, im Verlauf der „Geschichte des Geistes“ inhaltlich Eingang in die darstellende Theorie findet, so dass es zum Autor der Theorie selbst wird, hat Schelling ebenso wenig wie Fichte eine befriedigende Antwort.

Systematisch interessant in diesem Zusammenhang ist, dass Schelling ähnlich wie Hegel dem Skeptizismus eine methodisch-therapeutische Funktion zuschreibt. Doch deutet er dies lediglich an. Und zwar sei der „absolute“, „durchgreifende Skeptizismus“ das „Ausscheidungsmittel“, das sich nicht nur gegen die „gemeinen Vorurteile der Menschen“, sondern gegen das „Grundurteil“ richte, es gebe eine „*unmittelbare* Gewißheit“ (*System*, 13). Von einer solchen Vorstellung müsse man sich befreien. Wie sich den *Ferneren Darstellungen* von 1802 entnehmen lässt, hat Schelling – nun im Rahmen seines Identitätssystems – offensichtlich eine Metaphysik-Konzeption vor Augen, die deutliche Übereinstimmungen mit der damaligen Theorie Hegels aufweist: Das endliche Reflexionsdenken des Kantischen „Kritizismus“ sei gegenüber der „wahren Philosophie nur ein schlechter Skeptizismus“, der die „Spekulation“ nicht vernichten könne. Jedoch sei der „wahre Skeptizismus [...] ganz gegen die Reflexionserkenntnis gerichtet, aber aus dem Prinzip der wahren Spekulation“. Wende sich der „wahre Skeptizismus“ gegen die „Spekulation aber oder die absolute Erkenntnis“, so widerlege er sich selbst, da er dies allein mit den „Waffen“ des Reflexionsdenkens könne, dessen Gültigkeit er zugleich bezweifle. Daher, so meint Schelling, verhalte sich der Skeptizismus zur spekulativen „Philosophie“ als etwas „schlechthin Privatives“ (*Fernere Darstellungen*, 109 f.). Auf die Belastung dieser Argumentation durch spezifisch metaphysische Prämissen ist schon früher im Zusammenhang mit Hegel hingewiesen worden.

(ii) *Geschichte des Selbstbewusstseins und prozessualer Skeptizismus*: Vor dem systematischen Hintergrund der skeptischen Aporie des Kriteriums kann man die Konzeption der Geschichte des Selbstbewusstseins schon beim frühen Fichte und frühen Schelling als Versuch deuten, für das Problem philosophischer Prinzipienbegründung eine adäquate Lösung zu finden. Die Lösung ist subjektivitätstheoretischer Natur und besteht im wesentlichen aus zwei Elementen: (1) Selbstbewusstsein ist das Prinzip des Wissens; (2) intrinsisches Merkmal des Wissens ist Subjektivität, aus der sich das Prinzip des Selbstbewusstseins entwickeln lässt, ohne außersubjektive Gründe in Anspruch zu nehmen. Mit dem Selbstbewusstsein ist gemäß diesem Ansatz also nicht nur das schon von Descartes gesuchte Fundament des Wissens gefunden, sondern auch ein Prinzip aufgestellt, das durch das Erkennen anscheinend unabhängig von wissensexternen Faktoren aufgewiesen werden kann. Wenn man so will, repräsentiert die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins ein internalistisches Konzept epistemischer Rechtfertigung, da nach diesem Konzept die gesamte Begründungsstruktur des Wissens entwickelt und einem erkennenden Subjekt transparent sein muss, soll Wissen als begründetes Wissen gelten. Die unumgängliche Schwierigkeit besteht dabei in dem theoretischen Erfordernis, ein darstellendes von einem dargestellten Ich unterscheiden und zugleich ineinander übergehen lassen zu müssen. Der Frage, ob Fichte und Schelling diese Schwierigkeit in ihren Theorien auch zu beheben vermögen, ist an dieser Stelle jedoch nicht weiter nachzugehen.

Fichtes und Schellings Versionen einer Geschichte des Selbstbewusstseins stellen aber durchaus subtile Strategien dar, das Problem philosophischer Prinzipienbegründung zu lösen. An diese Versionen knüpft Hegel an und entwickelt sie weiter. Die Besonderheit seiner Konzeption besteht nun nicht nur darin, dass in ihr anders als bei Fichte und Schelling, in deren Theorien es um die epistemische Genesis kognitiver Vermögen geht, Weisen des Fürwahrhaltens analysiert werden, sondern in der systematischen Verbindung der Geschichte des Selbstbewusstseins mit der Methode des prozessualen Skeptizismus.⁴⁹ Anders als bei Fichte und Schelling stellt sich im Kontext des Skeptizismus-Problems bei Hegel die Frage, wie die Prüfung des Wissens zugleich Prüfung des Maßstabs sein kann, das heißt wie es dazu kommt, dass das, was dem Bewusstsein das „an sich“ ist, zum *für es* „an sich“ wird, wie also die Änderung des Maßstabs und des Fürwahrhaltens vonstatten geht. Darüber hinaus ist zu überlegen, ob es Hegel gelingt,

49 Trotz der überbordenden Literatur zur *Phänomenologie des Geistes* ist die Hegelsche Konzeption der Geschichte des Selbstbewusstseins von der Forschung kaum näher untersucht worden, insbesondere nicht in Verbindung mit dem Skeptizismus. Vgl. aber Düsing (1998, bes. 114 ff.), der auch entwicklungsgeschichtliche Aspekte berücksichtigt, sowie Vetö (2000, 27 ff.). Eine allgemeine philosophiegeschichtliche Einordnung der Hegelschen Konzeption nimmt Werner Marx (1981, 14 ff.) vor. Zur Frage, ob bereits Hegels frühe Logik als Geschichte des Selbstbewusstseins konzipiert ist vgl. Bowman (2006). Bowman beantwortet diese Frage negativ und meint darüber hinaus, dass auch die *Phänomenologie* „nach einem anderen Modell als dem der Selbstbewusstseinsgeschichte entworfen“ ist (ebd., 92). Das Folgende wird zeigen, warum diese These sowohl aufgrund der Textenevidenzen als auch aus systematischen Gründen nicht haltbar ist.

durch die Kombination von Geschichte des Selbstbewusstseins und „sich vollbringendem Skeptizismus“ das oben angesprochene problematische Verhältnis von darstellendem und dargestelltem Ich zufriedenstellend zu klären. Angesichts der skeptischen Aporie des Kriteriums muss man Hegels Geschichte des Selbstbewusstseins mit folgenden zwei Anforderungen konfrontieren: Sie hat nicht nur den Maßstab des Wissens inhaltlich zu rechtfertigen, sondern darf ferner im Prozess dieser Rechtfertigung nicht schon von dem Gebrauch machen, was allererst erwiesen werden soll. Der dem Ansatz nach internalistische Prozess der Rechtfertigung des Maßstabs wäre mithin gescheitert, wenn Elemente externen Wissens in ihn einfließen bzw. zum Verständnis dieses Prozesses herangezogen werden müssten. Erfüllt Hegels Konzept diese Anforderungen?

Hegel versucht den genannten Anforderungen durch den Begriff der „dialektische[n] Bewegung“ oder „Erfahrung“ des Bewusstseins gerecht zu werden. Durch „dialektische Bewegung“ oder „Erfahrung“ „entspringt“ dem Bewusstsein im Prüfprozess seines Wissens „der neue wahre Gegenstand“ (*PbG*, 60), heißt es. Mit der theoretischen Möglichkeit dieses *neuen* Gegenstandes müssen wir uns nun befassen. Der Begriff „dialektisch“, den Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* eher spärlich verwendet, wird im Kontext der Einleitung nicht näher erläutert. Durch ihn soll offenkundig angedeutet werden, dass es sich bei dem vom Bewusstsein gewussten Gegenstand, und dies ist der Maßstab, um ein zweideutiges ‚Wahres‘ handelt: einerseits um das vom Wissen unabhängige „an sich“ als solches, andererseits um das „an sich“ „für das Bewußtsein“. Wie kommt es zur „Zweideutigkeit dieses Wahren“? Hegel beantwortet diese Frage zunächst präsumtiv: durch die „Reflexion des Bewußtseins“, das erkennt, dass das von ihm für wahr gehaltene „an sich“ „nur für es das an sich ist“. Dazu erläutert er: „Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.“ (*PbG*, 60). Diese Feststellung verändert den Kenntnisstand über die Problemlage nur auf den ersten Blick nicht. Denn Hegel führt nun weiter aus, was bisher offen blieb, nämlich wie der „Übergang“ vom ersten zum zweiten, neuen „an sich“ eigentlich zustande kommt. Ausgeschlossen wird zunächst die Alternative, den „Übergang“ im herkömmlichen Sinne von „Erfahrung“ zu verstehen. Diesen beschreibt Hegel so, als mache das Bewusstsein die „Erfahrung von der Unwahrheit“ seines Wissens immer „an einem andern Gegenstande“ (*PbG*, 60 f.). Wir können uns dies wie folgt erklären: Das Bewusstsein erhebt einen epistemischen Anspruch hinsichtlich x. Nun stellt es die Nichtentsprechung seines Wissens mit x fest. Dies aber kann es nur, insofern es die Erfahrung macht, dass das Gewusste nicht x, sondern y ist, zum Beispiel dass der wahrgenommene Baum keine Buche, sondern eine Eiche ist. Das heißt gemäß dem gewöhnlichen Begriff der Erfahrung hängt die Möglichkeit, die „Unwahrheit“ von Wissen zu konstatieren, von der Möglichkeit der Diskrimination des Wissens ab. Ob dies eine angemessene Beschreibung des gewöhnlichen Begriffs der Erfahrung ist, kann offen bleiben. Hegel zieht ihn lediglich zur Verdeutlichung des Umstands heran, dass in diesem Fall das Be-

wusstsein es selbst ist, das die Erfahrung der „Unwahrheit“ seines Wissens macht. Im Falle der „Darstellung des erscheinenden Wissens“ verhält sich dies anders: Hier sei der „Übergang“ nicht als Erfahrung, die das Bewusstsein jeweils an einem Gegenstand macht, sondern als „Umkehrung des Bewußtseins selbst“ zu verstehen; und diese „Betrachtung“ sei „unsere Zutat“, das heißt die „Zutat“ des darstellenden Philosophen. Erst dadurch erhebe „sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange [...], und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten.“ (*PhG*, 61). Dieser theoretische Umstand bedarf einer eingehenden Analyse.

Mit dieser Aussage zur „Umkehrung des Bewußtseins“ macht auch Hegel die für die Geschichte des Selbstbewusstseins signifikante Differenz zwischen dem, was *für das Bewusstsein* und dem, was *für uns* ist, geltend. Sie tritt auf in Verbindung mit dem Skeptizismus als dem ‚negativen‘ Moment des „Übergangs“. Hegel verweist auf ein Prinzip, von dem schon früher „in Ansehung des Verhältnisses dieser Darstellung zum Skeptizismus die Rede war“, auf die „bestimmte Negation“ (*PhG*, 61, 57). Gemäß dem Prinzip der „bestimmten Negation“ ist das Resultat eines als nicht wahrhaft erwiesenen Wissens nicht ein „leeres Nichts“, sondern es „enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat.“ (*PhG*, 61). Für unseren Zusammenhang bedeutet dies, dass zufolge der „bestimmten Negation“ ein zunächst für wahr gehaltener Maßstab des Wissens durch den Aufweis seines Nichtbestehens nicht schlechthin annulliert ist, sondern inhaltlich in das ihm nachfolgende Fürwahrhalten eines Maßstabs eingeht. Erinnern wir uns daran, dass „Maßstab“ innerhalb der „Darstellung des erscheinenden Wissens“ nicht ‚fixes Ding‘ o. ä. bedeutet, ist dies durchaus nachvollziehbar, etwa wenn man an den Prozess des Wechsels wissenschaftlicher Paradigmen denkt, in dessen Verlauf ja durchaus ältere in neue Paradigmen inhaltlich eingehen können und durch ihre Widerlegung nicht gänzlich zum Verschwinden gebracht werden.

Bei der „bestimmten Negation“ handelt es sich also nicht um die formale oder logische Negation, durch die etwas vollständig negiert wird, so dass gilt $p \vee \neg p$. Für die formale, logische Negation ‚ $\neg p$ ‘ ist es gleichgültig, was negiert wird, das heißt wie p beschaffen ist, da durch sie die Falschheit der gesamten ‚inhaltlichen‘ Sphäre von p zum Ausdruck gebracht ist. Die formale Logik abstrahiert eben von allem Inhalt. Hegel ist sich dessen bewusst und macht daher den Unterschied zwischen der „bestimmten“ und der formalen, von ihm „abstrakt“ genannten Negation. Die „abstrakte Negation“ besteht in der einfachen, aber vollständigen Verneinung. Von der „abstrakten“ unterscheidet sich die nicht-formale, „bestimmte Negation“ dann insofern, als sie nicht vom Inhalt abstrahiert, sondern diesen mitberücksichtigt. In der *Wissenschaft der Logik* bezeichnet Hegel zum Beispiel das „Wesen“ als „bestimmte Negation“, weil es die „Negation der Sphäre des Seins“ sei, aber die Bestimmung der Unmittelbarkeit des Seins in sich „aufbewahrt“ (*WdL I*, 245). Worauf es ankommt, ist, dass Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* diesen Unterschied zwischen „abstrak-

ter“ und „bestimmter Negation“ in Anschlag bringt – und in seiner Geltung auch bloß voraussetzt –, um die theoretische Möglichkeit der „Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit“ zu explizieren. Rückblickend auf sein früheres Werk bringt er dies später in der *Wissenschaft der Logik* wie folgt auf den Punkt:

„Es sind hier [sc. i. d. *PhG*] Gestalten des Bewußtseins, deren jede in ihrer Realisierung sich zugleich selbst auflöst, ihre eigene Negation zu ihrem Resultate hat, – und damit in eine höhere Gestalt übergegangen ist. [...] Indem das Resultierende, die Negation, *bestimmte* Negation ist, hat sie einen *Inhalt*. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden; enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten.“ (*WdL I*, 37 f.).

Die „bestimmte Negation“ fungiert als methodisches Mittel, das den „Fortgang“ der Bewusstseinsgestalten in der *Phänomenologie* ermöglicht: Im idealgenetischen Progress der Geschichte des Selbstbewusstseins treten epistemische Ansprüche des Bewusstseins als Weisen des Fürwahrhaltens auf, die auf ihrer jeweiligen Stufe durch den „sich vollbringenden Skeptizismus“, indem dieser seinen Zweifel an ihnen ausübt, widerlegt werden und in die nächst höheren Weisen des Fürwahrhaltens eingehen. Gemäß dem Prinzip der „bestimmten Negation“ wird die zuvor als unwahr erwiesene Form des Fürwahrhaltens durch die ihr jeweils folgende aber nicht destruiert, sondern in ihr aufbewahrt, so die „sinnliche Gewißheit“ in der „Wahrnehmung“, diese in „Kraft und Verstand“, diese wiederum im Selbstbewusstsein usw. Damit ist es die „bestimmte Negation“, durch die der Skeptizismus in der *Phänomenologie* überhaupt erst zu einem „sich vollbringenden“, konstruktiven Skeptizismus wird und nicht zu einem dogmatisch argumentierenden Skeptizismus degeneriert. Denn dieser operiere mit der „abstrakten Negation“, um durch bloße Verneinung das von ihm Bezweifelte immer „in denselben leeren Abgrund zu werfen“ (*PhG*, 57), wie Hegel es formuliert.⁵⁰

Formal kann man sich den skeptischen Prüfprozess der *Phänomenologie* wie folgt klar machen. Jedem Fürwahrhalten (F_x) kommt ein ihm eigentümlicher Maßstab (M_x) zu, an dem epistemische Ansprüche geprüft und mittels skeptischer Argumente jeweils widerlegt werden. Maßstab der „sinnlichen Gewißheit“ (F_{SG}) ist die Unmittelbarkeit (M_U), Maßstab der „Wahrnehmung“ (F_W) ist die Sichselbstgleichheit (M_S), Maßstab von „Kraft und Verstand“ (F_{KV}) ist die Erscheinung (M_E) usw. Mittels des prozessualen Skeptizismus wird jede

50 Siehe auch die *Enzyklopädie*, in der Hegel das „Skeptische“ als ein der (spekulativen) Philosophie internes Moment bestimmt: „Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dies mit dem Skeptizismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d. h. als abstrakte Negation festhält.“ (*Enz*, § 81, Z). Anders als in der *Phänomenologie* operiert der für die Philosophie unschädliche Skeptizismus hier offenkundig nicht mit der „bestimmten Negation“. Zur „bestimmten Negation“ vgl. Hyppolite (1956, 20), der sie aufgrund ihres für den Skeptizismus konstruktiven Charakters auch „*créatrice*“ nennt. Aufschlussreich ist Puntel (1973, 236 f., 293 ff.). Vgl. ebenso Röttges (1976, 54–62).

einzelne Weise des Fürwahrhaltens skeptisch negiert, um zugleich ein neues Fürwahrhalten zu generieren. Daraus ergibt sich der skeptische Stufengang:

$$\frac{F_{SG} \rightarrow M_U}{\neg M_U} \quad \rightarrow \quad \frac{F_W \rightarrow M_S}{\neg M_S} \quad \rightarrow \quad \frac{F_{KV} \rightarrow M_E}{\neg M_E}$$

$$\neg F_{SG} \quad \quad \quad \neg F_W \quad \quad \quad \neg F_{KV}$$

Mit Hilfe der „bestimmten Negation“, also der nicht formallogischen Negation einer Bewusstseinsstufe als ganze, wird dabei der Übergang von einem zum anderen Fürwahrhalten geregelt, so dass sich nachvollziehen lässt, wie ein vom Bewusstsein für wahr gehaltener Gegenstand bzw. Maßstab durch die Methode des prozessualen Skeptizismus zu einem neuen Gegenstand wird, der nicht mehr „an sich“, sondern *für* das Bewusstsein ist und damit eine gänzlich „neue Gestalt des Bewußtseins“ mit einem neuen Maßstab auftreten lässt, die sich vom früheren Fürwahrhalten des „an sich“ wesentlich unterscheidet. Die Einsicht jedoch, dass mit dem Werden des neuen Gegenstandes auch ein völlig neu strukturiertes Fürwahrhalten einhergeht, bringt nicht das betrachtete Bewusstsein, sondern das betrachtende, philosophierende Ich hervor. Das betrachtete Bewusstsein wisse nicht, „wie ihm geschieht“ (*PbG*, 61), es nehme die von ihm gemachten Erfahrungen lediglich hin, die für es widersprüchlich seien und an denen es verzweifle. Den entscheidenden theoretischen Beitrag der Geschichte des Selbstbewusstseins leistet der darstellende Philosoph, indem er in der Abfolge der Bewusstseinsgestalten einen notwendigen Zusammenhang erkennt, der dem dargestellten Bewusstsein verschlossen bleibe.

Worin, so wird man fragen müssen, besteht nun aber der theoretische Nutzen für die Lösung der skeptischen Aporie des Kriteriums, wenn dem dargestellten Bewusstsein die Einsicht in die theoretische Struktur seiner Erfahrungen verwehrt ist und allein dem darstellenden Philosophen zugesprochen wird? Auf der Folie der Geschichte des Selbstbewusstseins beantwortet Hegel diese Frage mit einem Kunstgriff: In die „Bewegung“ des dargestellten Bewusstseins komme durch die Einsicht des darstellenden Philosophen „ein Moment des an sich, oder für uns Seins“ (*PbG*, 61), wodurch die Darstellung wissenschaftlich werde. Wohlgermerkt, der darstellende Philosoph greift nicht in den Erfahrungsgang des Bewusstseins aktiv ein, um es über die gemachten Erfahrungen zu belehren oder seinen Gang gar zu korrigieren. Denn die „Bewegung“, das heißt der theoretische Erkenntniszusammenhang, ist gemäß Hegel „für uns“ (Philosophen), nicht für das im Erfahrungsprozess befindliche Bewusstsein, dem immer nur etwas als Gegenstand erscheint. Also wird nicht das darstellende Ich in die Sphäre des dargestellten Bewusstseins transferiert, sondern umgekehrt, es wird das dargestellte Bewusstsein in die Sphäre der Darstellung aufgenommen. Dadurch aber, so Hegel, ist der „Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.“ (*PbG*, 61).

Der prätendierte Nachweis also, dass der „Weg des Zweifels“ und der „Verzweiflung“ selbst schon Wissenschaft ist, löst in Hegels Augen die skeptische

Aporie des Kriteriums, die das Gelingen der Prüfung des Bewusstseins ursprünglich bedrohte. Das methodische Bedenken, dass die allererst auftretende Wissenschaft noch nicht gerechtfertigt ist und eine wissenschaftliche Prüfung des Fürwahrhaltens folglich nicht zustande kommen kann, würde demzufolge nicht zutreffen: Auf dem von ihm beschrittenen Weg der Prüfung seines Fürwahrhaltens legt das Bewusstsein nie externe, sondern immer interne Maßstäbe seines Wissens zugrunde, deren Rechtfertigung, wie Hegel meint, nicht aporetisch verläuft, sondern von Anfang an durch den darstellenden Philosophen wissenschaftlich verbürgt ist. Die dadurch konstruierte und sich forttreibende wissenschaftliche ‚Geschichte‘ seiner Erfahrungen führe das Bewusstsein schließlich zum „Punkt“ des „absoluten Wissens“ (*PhG*, 62), an dem alle vorläufigen Weisen seines Fürwahrhaltens durch den prozessualen Skeptizismus widerlegt sind und das Wissen des Bewusstseins mit dem Maßstab seiner Prüfung allererst zur Übereinstimmung komme. Hegels Lösung der skeptischen Aporie des Kriteriums lautet also: Der Rechtfertigungsprozess des erscheinenden Wissens fällt nicht dem Begründungstrilemma zum Opfer, denn die Konzeption der Geschichte des Selbstbewusstseins zeigt, dass das natürliche Bewusstsein den „Weg des Zweifels“ beschreitet, der aufgrund des dem Bewusstsein innewohnenden skeptischen Prüfprozesses von Anfang an den Status eines wissenschaftlichen Weges hat und die Wissenschaft nicht als externen Maßstab aufzunehmen genötigt ist. Die methodischen Probleme dieser Lösung sind ebenso evident wie vielfältig. Sie müssen einer eigenen grundsätzlichen Betrachtung unterzogen werden.

§ 25 Methodenprobleme des prozessualen Skeptizismus

Die voranstehenden Untersuchungen haben gezeigt, dass dem prozessualen Skeptizismus vor dem Problemhintergrund der Aporie des Kriteriums eine doppelte Funktion zukommt: Auf der einen Seite wird er als Konstruktionsprinzip epistemischer Rechtfertigung eingesetzt, um sich auf der anderen Seite durch den Erfolg der Rechtfertigung wahren Wissens zugleich selbst abzuschaffen. Aus erkenntnistheoretischer Perspektive sieht sich diese ebenso konstruktive wie destruktive Doppelstrategie mit der Herausforderung konfrontiert, ein Verfahren entwickeln zu müssen, mit dem sich Wissen rechtfertigen lässt, ohne schon gerechtfertigtes Wissen in Anspruch zu nehmen. Gelingt die Rechtfertigung von Wissen nicht, so wird der Skeptiker in seinem Zweifel bestätigt; und solange der Zweifel des Skeptikers nicht ausgeräumt ist, lässt sich Wissen nicht rechtfertigen. Aus dieser schwierigen Lage versucht Hegel die Theorie epistemischer Rechtfertigung in der *Phänomenologie des Geistes* durch das Konzept der auftretenden, erscheinenden Wissenschaft zu befreien. Zugrunde liegt diesem Konzept die Idee, dass der Begriff gerechtfertigten Wissens nicht durch die Analyse seiner Wahrheitsbedingungen erfasst wird, sondern dass epistemische Rechtfertigung

entwicklungstheoretisch zu begreifen ist, wobei die Begründung von Wissen erst am Ende eines spezifischen Begründungsprozesses erreicht wird, der zugleich die interne Rechtfertigung des Maßstabs der Begründung mitliefert.

Im Hinblick auf die zu analysierenden Methodenprobleme des prozessualen Skeptizismus seien die entscheidenden Punkte der Hegelschen Konzeption noch einmal im Zusammenhang dargelegt: Den Ausgang bildet der Gedanke der Selbstprüfung des Bewusstseins, der Prüfung, ob das vom Bewusstsein für wahr gehaltene Wissen seinem Maßstab entspricht. Methodisches Mittel der Prüfung ist der „sich vollbringende Skeptizismus“, der aufgrund seiner entwicklungstheoretischen Ausrichtung als prozessualer Skeptizismus bezeichnet werden konnte. Seine Ausführung gründet nicht auf dem Ich oder Selbstbewusstsein als fundamentale, individuelle cartesische Gewissheit, sondern folgt idealtypischen Weisen des Fürwahrhaltens. So richtet sich der prozessuale Skeptizismus gegen den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und Individualismus, die epistemische Rechtfertigung auf erste bzw. letzte Gründe sowie das individuelle Subjekt zurückführen. Gleichwohl lehnt Hegel den Internalismus epistemischer Rechtfertigung nicht ab, insbesondere bekennt er sich nicht zum Externalismus. Dies ist insofern überraschend, als der Internalismus für gewöhnlich als der natürliche Verbündete von erkenntnistheoretischem Fundamentalismus und Individualismus gilt. Hegel hat diese spannungsreichen Theoriezusammenhänge von der Sache her durchschaut. Ihre Probleme versucht er zu lösen durch eine spezifische Konzeption des Erkenntnismaßstabs. Ohne Zugrundelegung eines Maßstabs komme die Prüfung des Bewusstseins nicht aus. Doch dürfe das Bewusstsein seinen Maßstab nicht von außerhalb in sein Wissen importieren, denn dann fiele die Rechtfertigung seiner epistemischen Ansprüche der skeptischen Aporie zum Opfer. Vielmehr gebe es sich seinen Maßstab selbst. Zunächst halte das Bewusstsein seinen Maßstab für das Wahre oder „an sich“, an dem es sein Wissen misst. Doch im Prozess seines Erkennens erfahre es, dass der Maßstab gar nicht „an sich“, sondern „für es“ ist. Dabei vollziehe sich sowohl eine Änderung des Wissens als auch des Maßstabs.

Plausibel zu machen versucht Hegel diese Änderung durch die Theorie der Geschichte des Selbstbewusstseins und deren methodischen Grundbegriff der bestimmten Negation. Demnach widerlegt der prozessuale Skeptizismus in einem genetischen Stufengang das Fürwahrhalten des Bewusstseins und stürzt es dadurch in Zweifel, indem er ihm aufzeigt, dass sein Wissen nie dem Maßstab entspricht, an dem dieses gemessen wird. Da das Bewusstsein in seinem Fürwahrhalten kontinuierlich enttäuscht wird und hierfür keine Erklärungsgründe hat, stürzt es sogar in „Verzweiflung“.⁵¹ Was durch den Skeptizismus mittels der bestimmten Negation auf einer Stufe widerlegt wird, sei aber nicht ein für alle mal verloren, sondern werde auf der folgenden Stufe des Fürwahrhaltens positiv

51 Hegels Begriff der durch Enttäuschung hervorgerufenen „Verzweiflung“ könnte eine Anregung gewesen sein für Kierkegaards Konzeption der existentiellen „Verzweiflung“ des Selbst vor allem in *Die Krankheit zum Tode*.

aufbewahrt. Es zeigte sich, dass ein solcher Maßstab kein ‚fixes Ding‘, sondern ein theoretisches Konstrukt ist, das im Prozess der Selbstprüfung des Bewusstseins modifiziert wird. Nach Hegel besteht die Lösung der skeptischen Aporie des Kriteriums oder Maßstabs schließlich in dem Nachweis, dass der vom Bewusstsein beschrittene skeptische „Weg“ der Prüfung seines Wissens schon von Anfang an ein intrinsisch *wissenschaftlicher* „Weg“ ist, auf dem alle Elemente anzutreffen sind, die das Erkennen von dem Erfordernis befreien, einen *externen* Maßstab in Anspruch zu nehmen. Denn im Prüfprozess seines Fürwahrhaltens kreiere das Bewusstsein seinen Maßstab von Stufe zu Stufe selbst, mit dem es im gerechtfertigten, wahren „absoluten Wissen“ auch zur Übereinstimmung gelange.

Die Originalität dieser integrierten Doppelstrategie der epistemischen Rechtfertigung durch den prozessualen Skeptizismus und seiner damit verbundenen Selbstaufhebung ist nicht zu bestreiten. Doch gibt die genauere begriffliche Analyse der Vorgehensweise dieses Skeptizismus schwerwiegende methodische Probleme zu erkennen, für die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* keine befriedigende Lösung anbietet. Methodische Bedenken richten sich insbesondere gegen die Lösung der skeptischen Aporie des Kriteriums durch das Konzept der Geschichte des Selbstbewusstseins. Wenn der „Weg“ der skeptischen Rechtfertigung von Wissen *wissenschaftlich* ist, verhält es sich dann wirklich so, dass keine externen Elemente (Maßstäbe) in dieses Konzept einfließen? Abgesehen von der konkreten Durchführung muss Hegel ja – ähnlich wie Fichte und Schelling – in seiner Konzeption der Geschichte des Selbstbewusstseins zwischen dem „für es“ und dem „für uns“ unterscheiden, wobei für das Verständnis des Prozesses epistemischer Rechtfertigung die vom „für uns“ (den betrachtenden Philosophen) gelieferten Informationen essentiell sind. Das heißt ohne diese Informationen, zu denen die bestimmte Negation sowie die systematische (kategoriale) Anordnung der Bewusstseinsgestalten zählen, bliebe der Entwicklungsgang des dargestellten Bewusstseins, das sein Wissen und seinen Maßstab für wahr hält, unverständlich. Es legt sich daher der Verdacht nahe, dass der prozessuale Skeptizismus gar nicht, wie von Hegel prätendiert, ein „*sich* vollbringender“ Skeptizismus ist, der dem dargestellten Bewusstsein als methodisches Prinzip innewohnt, sondern vom darstellenden Philosophen aufgrund eines Wissensvorsprungs in das dargestellte Bewusstsein implantiert und ausgeführt wird. Dies wäre methodisch inakzeptabel.

In Anknüpfung an dieses Bedenken werden im Folgenden zwei methodische Grundprobleme formuliert, die der Begriff des prozessualen Skeptizismus in seiner Doppelstrategie der Rechtfertigung von Wissen und seiner impliziten Selbstaufhebung nicht zu bewältigen vermag. Ein erstes Grundproblem betrifft die vom Konzept der Geschichte des Selbstbewusstseins geforderte methodische Unterscheidung zwischen dargestelltem und darstellendem Ich. Zu untersuchen ist hier die Frage, ob es methodisch legitim ist, zur Lösung der skeptischen Aporie des Maßstabs die Ebene der inhaltlichen Darstellung des Bewusstseins durch

die Ebene der theoretischen Darstellung zu überlagern bzw. ineinander zu integrieren. Woher weiß das dargestellte Bewusstsein überhaupt, beispielsweise dass die sinnliche Gewissheit die erste Stufe des Fürwahrhaltens darstellt und welcher Maßstab ihr eigentümlich ist, gemäß dem es das Wissen prüft? Woher weiß es, gegen was sich sein Zweifel auf jeder Stufen zu richten hat, um sein Fürwahrhalten zu widerlegen und zu korrigieren? Die hier angesprochenen Schwierigkeiten betreffen im wesentlichen das Problem der methodischen Zirkularität des prozessualen Skeptizismus (a). Ein zweites Grundproblem betrifft Hegels Option für eine internalistische Konzeption epistemischer Rechtfertigung. Es lässt sich zeigen, dass es Hegel mit dem prozessualen Skeptizismus letztlich nicht gelingt, einen solchen Internalismus plausibel zu machen, weil er auf externalistische Elemente in seiner Konzeption epistemischer Rechtfertigung nicht verzichten kann. Hier handelt es sich um das Problem des methodologischen Internalismus (b).

(a) Die methodische Zirkularität des prozessualen Skeptizismus: Unsere früheren Erörterungen zur Theorie der Geschichte des Selbstbewusstseins innerhalb der *Phänomenologie des Geistes* haben bereits methodische Bedenken gegenüber Hegels Lösung der skeptischen Aporie des Maßstabs zum Vorschein gebracht, die nun weiter zu konkretisieren sind. Zwar ließ sich nachvollziehen, dass der Maßstab das „an sich“ für das Bewusstsein ist und gemäß Hegels Konzeption eine Änderung erfährt. Aus dem Wissen des dargestellten Bewusstseins allein dürfte sich diese Erfahrung jedoch nicht rekonstruieren lassen. Das dargestellte Bewusstsein erhebt epistemische Ansprüche und prüft sein Wissen. In gewisser Weise ist diese Prüfung als *skeptische* Infragestellung zu begreifen, da das Bewusstsein sein Wissen anhand eines Maßstabs einer Kritik unterzieht. Der Zweifel liegt insofern in den epistemischen Ansprüchen des Bewusstseins und ihrer Rechtfertigung selbst begründet. Doch handelt es sich nach Hegel nicht um beliebige, sondern um bestimmte idealtypische Formen des Wissens, nämlich zunächst um die sinnliche Gewissheit, sodann um die Wahrnehmung, das Selbstbewusstsein usw., an denen das Bewusstsein von Stufe zu Stufe prüft, ob sein jeweiliges Fürwahrhalten mit ihnen übereinstimmt. Diesen „Formen des nicht realen Bewusstseins“ schreibt Hegel in ihrer Gesamtheit sogar „Vollständigkeit“ zu, die „sich durch die Notwendigkeit des Fortgangs und Zusammenhanges selbst ergeben“ werde (*PhG*, 56). Der Stufengang des Fürwahrhaltens des Bewusstseins wird damit als ein nicht kontingentes, systematisches Ganzes behauptet.

Schon hier ist kritisch zu fragen, wie „Vollständigkeit“ und „Notwendigkeit“ in den Erfahrungsprozess des Bewusstseins Eingang finden, denn der Prozess selbst sei ja vollständig und notwendig, und nicht nur die wissenschaftliche Reflexion des darstellenden Philosophen über ihn. Des weiteren ist unklar, woher das Bewusstsein weiß, zum Beispiel dass es sich bei der sinnlichen Gewissheit um die Form des sinnlichen Fürwahrhaltens handelt, mit welcher der Prüfprozess (notwendig) einsetzt, und wie dieses beschaffen ist. Denn offensichtlich ereignet sich dem natürlichen Bewusstsein das sinnliche Fürwahrhalten nicht bloß, da es in der sinnlichen Gewissheit über die Kenntnis verfügt, seinen epistemischen

Anspruch als „unmittelbares Wissen, Wissen des unmittelbaren oder Seienden“ (*PhG*, 63) auffassen und prüfen zu müssen. Zudem macht es in der sinnlichen Gewissheit selbst die Erfahrung der Unerfüllbarkeit dieses Anspruchs, indem es erkennt, dass das begrifflich Allgemeine seines Wissens das sinnliche Einzelne nicht unmittelbar trifft. Auf den weiteren Stufen des Fürwahrhaltens ließen sich vergleichbare Inkongruenzen zwischen der Erfahrung des dargestellten Bewusstseins und der theoretischen Bestimmung dieser Erfahrung nachweisen.

Völlig unwissend scheint das dargestellte Bewusstsein im skeptischen Prüfprozess seines Wissens also nicht zu sein, auch wenn Hegel unterstreicht, dem Bewusstsein entstehe lediglich der jeweilige Gegenstand seines Wissens und es besitze keine theoretischen Kenntnisse über ihn. Diese würden allein vom darstellenden Philosophen in die Darstellung implementiert, und solche Implementierung werde legitimiert durch die Geschichte des Selbstbewusstseins. Selbst wenn man dies zugesteht, ist doch die Berufung auf den darstellenden Philosophen, der die Rechtfertigung wahren Wissens bereits durchgeführt hat, welche dem dargestellten Bewusstsein noch bevorsteht, methodisch kaum akzeptabel. Denn tatsächlich nimmt die „Darstellung des erscheinenden Wissens“ damit schon illegitimer Weise in Anspruch, was für das dargestellte Bewusstsein noch gar nicht gerechtfertigt ist – und um das natürliche Bewusstsein, das noch keinen Begriff von Wissenschaft hat, sich diesen unter Vermeidung der skeptischen Aporie des Maßstabs aber aneignen soll, geht es ja. Schließlich ist es für das dargestellte Bewusstsein entscheidend, die Rechtfertigung seines Wissens selbst durchzuführen, um auf dem „Weg des Zweifels“ selbst die „bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens“ zu vollziehen (*PhG*, 56).

Bei näherer Betrachtung stellt sich mithin heraus, dass man dem dargestellten Bewusstsein in der Selbstprüfung seines Wissens zwar eine skeptische Vorgehensweise attestieren kann, nämlich insofern es sein Fürwahrhalten im Zuge des Vergleichs mit einem Maßstab anzweifelt. Anders als es zunächst schien, kann dieses Verfahren jedoch nicht allein auf dem „sich vollbringenden“, prozessualen Skeptizismus beruhen, da dieser aufgrund des Konzepts der Geschichte des Selbstbewusstseins allererst durch den darstellenden Philosophen zur Anwendung kommt. Zugeschrieben wird der „sich vollbringende“, prozessuale Skeptizismus von Hegel zwar ursprünglich dem erscheinenden Bewusstsein als methodisches Mittel der internen Selbstprüfung seines Wissens. Tatsächlich aber hängt der Zweifel des Bewusstseins in seinem systematischen Aufbau vom darstellenden Philosophen ab, so dass in die Selbstprüfung des Bewusstseins diesem gegenüber externe Elemente einfließen, die ursprünglich nicht in der Reichweite des dargestellten Bewusstseins liegen bzw. ihm erst am Ende des Prüfprozesses zur Verfügung stehen können. Der prozessuale Skeptizismus sieht sich folglich dem schwerwiegenden Vorwurf der methodischen Zirkularität ausgesetzt. Ein Argument ist zirkulär, wenn seine Konklusion unter den Prämissen enthalten ist. Dies ist der Fall in Hegels Konzeption: Die Konklusion des Hegelschen Arguments, der Standpunkt philosophischer Wahrheit, wird in den Prämissen,

der Geschichte des Selbstbewusstseins, bereits vorausgesetzt. Denn unabhängig vom Standpunkt philosophischer Wahrheit kann der Gehalt der Geschichte des Selbstbewusstseins gar nicht erklärt werden.⁵² Die „Darstellung des erscheinenden Wissens“ kann als „Weg des Zweifels“ damit nur erfolgen, wenn das sein Fürwahrhalten prüfende Bewusstsein auf dem „Weg des Zweifels“ vom ‚spekulativen‘ Wissen des darstellenden Philosophen profitiert, der bereits Kenntnis besitzt vom theoretischen Gesamtzusammenhang epistemischer Rechtfertigung, den das prüfende Bewusstsein durch den prozessualen Skeptizismus allererst herstellen muss. Damit setzt die „Darstellung des erscheinenden Wissens“ zirkulär voraus, was durch den Prozess der Rechtfertigung des Wissens noch erwiesen werden soll: den Standpunkt des „absoluten Wissens“.

Zumeist unabhängig von der Skeptizismus-Frage ist dieses Methodenproblem der *Phänomenologie des Geistes* von der Forschung immer wieder diskutiert worden. Habermas zum Beispiel formuliert es wie folgt: Die *Phänomenologie des Geistes*

„mußte den Standpunkt absoluten Wissens, den sie selbst erst hervorbringen sollte und nur auf dem Wege einer Radikalisierung von Erkenntniskritik hervorbringen kann, als ungewiß annehmen – und doch setzte sie ihn tatsächlich als so gewiß voraus, daß sie sich dem Geschäft der Erkenntniskritik vom ersten Schritt an überhoben glaubte.“⁵³

Auf Kritiken wie diese hat man, wenn überhaupt, nicht selten mit dem Gegenargument reagiert, die *Phänomenologie des Geistes* sei nichts anderes als eine Einübung in den „Gebrauch“ logischer Begriffe, die der spekulative Philosoph an den verschiedenen Gestalten des natürlichen Bewusstseins einsichtig zu machen versucht.⁵⁴ Überzeugend dürfte dieses Argument aber ebenso wenig sein wie der des öfteren unternommene Versuch, den drohenden methodischen Zirkel durch die implizite oder explizite Gleichsetzung von dargestelltem Bewusstsein und darstellendem Philosophen zu vermeiden. Um Hegel hier nicht einer globalen, ungerechtfertigten Kritik auszusetzen, seien einige dieser Versuche kurz näher betrachtet: In einer subtilen Analyse des Zirkelproblems, die verschiedene Formen von „Voraussetzungslosigkeit“ unterscheidet, kommt Puntel zu dem Schluss, das „Wir“ als das Denken“ müsse in der *Phänomenologie* als „Voraussetzung“ einer „Ur-Tatsache“ begriffen werden, und zwar dergestalt dass das „Wir“ mit dem dargestellten „Gehalt[]“ des Bewußtseins zur Deckung komme.⁵⁵ Ähnlich ist auch Heinrichs der Auffassung, dass dargestelltes Bewusstsein und „Phänomenologie“ trotz unterschiedlicher Reflexionsweisen letztlich kon-

52 Vgl. Heidemann (2008).

53 Habermas (1971, 34 f.). Bubner (1973, 41) hält Habermas vor, dieser bemerke nicht, „daß er eine vom Maßstab philosophischen Wissens isolierte Phänomenologie gerade der kritischen Möglichkeiten beraubt, um derentwillen er sich auf sie beruft.“ Ein Argument gegen den von Habermas erhobenen Einwand geht aus dieser Feststellung allerdings nicht hervor. Puntel (1973, 299) schließt sich in diesem Punkt Bubner an.

54 So etwa Pöggeler (1973, 258).

55 Vgl. Puntel (1973, 295–301, hier 301 f.). Die Annahme einer solchen problematischen ‚Entität‘ wie einer „Ur-Tatsache“ würde der Skeptiker sicherlich mittels der Aporie des Kriteriums zurückweisen.

gruieren; schließlich „überrascht“ das Bewusstsein den Phänomenologen sogar „durch den ‚spekulativen‘ Vollzug der doppelten Negation“. ⁵⁶ Ebenso meint Aschenberg, dass das „phänomenologische“ und das „natürliche Bewußtsein“ „zwar hermeneutisch different“ seien; doch „es ist nicht eigentlich ein anderes als dieses“. ⁵⁷ Auch für Röttges ist die „Darstellung der Erfahrung des Bewußtseins [...] nicht das bloße verbale Wiedergeben eines längst vorhandenen, sondern das Werden dessen, was dargestellt wird.“ Das heißt Darstellung und Dargestelltes seien identisch. ⁵⁸ Und schließlich legt die *Phänomenologie* auch nach Bowman die „Einheit von natürlichem und philosophischem Bewußtsein“ zugrunde. ⁵⁹

Solche Versuche, die Kluft zwischen der theoretisch-methodischen und inhaltlichen Ebene der Darstellung durch die implizite oder explizite Identifikation von dargestelltem Bewusstsein und darstellendem Philosophen zu überbrücken, orientieren sich zumeist an der Schwierigkeit der Verhältnisbestimmung von *Phänomenologie des Geistes* und philosophischem System bzw. spekulativer Logik und weniger an der Skeptizismus-Frage, die doch das eigentliche Problem ist. Hegel versteht die *Phänomenologie* eindeutig als Einleitung in die philosophische Wissenschaft, so dass sich fragen lässt, ob sie selbst wissenschaftlich ist bzw. sein muss und wenn ja inwiefern sie dies sein kann. Die *Phänomenologie* hat selbst Anlass gegeben, dieses Verhältnis zu einem vieldiskutierten Streitpunkt zu machen, und zwar aufgrund der Feststellung:

„Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen, als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewußtsein sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen *Gestalten des Bewußtseins* sind.“ (*PhG*, 61).

Was sich für das Bewusstsein darstellt, sind demnach bereits die Inhalte des „ganzen[n] Reich[s] der Wahrheit des Geistes“, nämlich der philosophischen Wissenschaft als spekulativer Metaphysik, nur nicht in ihrer abstrakten Form als logische Begriffe, sondern als Formen epistemischen Fürwahrhaltens. Der vom dargestellten Bewusstsein durchlaufene Erfahrungsprozess ist Hegel zufolge also schon bestimmt durch diejenige Wissenschaft, in die allererst eingeleitet werden soll. Wozu aber die Mühe der Einleitung, wenn dasjenige, in das eingeleitet werden soll, im Grunde schon da ist?⁶⁰ Dass dieses Verfahren der ‚impliziten‘

56 Vgl. Heinrichs (1974, 35 ff., hier 39). Eine ähnliche Überlegung stellt Röttges (1976, 135) an.

57 Vgl. Aschenberg (1976, 240 ff., hier 245). Dem vergleichbar deutet auch Vetö (2000, 31 ff.) Hegels Ausführungen als Versuch, das „moi philosophique“ und „moi naturel“ zusammenzuführen, wobei letzteres durch ersteres instruiert werde.

58 Vgl. Röttges (1976, 133 ff., hier 136). Auch Claesges (1987, 91 ff.) neigt dieser Auffassung zu, obwohl für ihn die Explikation des Entwicklungsfortschritts des Bewusstseins letztlich nicht ohne einen unrechtmäßigen Eingriff von seiten der Methode auskommt.

59 Vgl. Bowman (2003, 174 ff.).

60 Vgl. Ortman (1973, 142 ff., 192 ff.), der mit überzeugenden Argumenten zeigt, warum die Anstrengung einer solchen Mühe vergebens ist.

Voraussetzung der philosophischen Wissenschaft in der Einleitung zu ihr methodisch inakzeptabel ist, dürfte selbst dann nicht zu bestreiten sein, wenn man davon ausginge, die gesamte Problematik sei durch einen zu vollziehenden systematischen ‚Perspektivenwechsel‘ zu beheben: Aus der Perspektive der darstellenden philosophischen Wissenschaft gibt es lediglich „abstrakte, reine Momente“ (logische Begriffe als Kategorien); aus der Perspektive des dargestellten Bewusstseins hingegen präsentieren sich diese logischen „Momente“ als „Gestalten des Bewußtseins“. In der Sphäre des dargestellten Bewusstseins würde es sich mithin um depotenzierte logische Momente handeln, die erst in der philosophischen Wissenschaft allererst zu voller Entfaltung kommen, aber die „Darstellung des erscheinenden Wissens“ selbst schon *wissenschaftlich* sein lassen. Damit verbindet sich dann das Erfordernis, jeder Bewusstseinsgestalt der *Phänomenologie* einen ihr entsprechenden logischen Begriff zuzuweisen, durch den sie bestimmt wäre.⁶¹

Solche und ähnliche Lösungsvorschläge des Einleitungsproblems fallen letzten Endes immer wieder in die skeptische Aporie des Kriteriums zurück, da es ihnen nicht gelingt, die Wissenschaftlichkeit der Einleitung – und nach Hegel ist die *Phänomenologie* wissenschaftliche Einleitung in die Philosophie – ohne Voraussetzung der Wissenschaft zu explizieren. Dabei ist kaum einmal untersucht worden, wie diese Problematik im Einzelnen mit dem Skeptizismus zusammenhängt.⁶² Letztlich ist es der prozessuale Skeptizismus, der die methodischen Mittel bereitstellt, anhand deren das Bewusstsein den Gang der Prüfung seines Wissens durchführt und wodurch die *Phänomenologie* überhaupt erst zur systematischen Einleitung wird. Als solchen kann man ihn allerdings nicht dem dargestellten Bewusstsein als intrinsisches Prinzip zurechnen, da nur der darstellende Philosoph weiß, wie im Gesamtzusammenhang der Erfahrung des Bewusstseins durch den methodischen Zweifel epistemische Rechtfertigung zustande zu bringen ist. Für die „Darstellung des erscheinenden Wissens“ ist es daher unerlässlich, dass seine Kenntnisse auf den Erfahrungsprozess des Bewusst-

61 Wie schwierig dies ist, hat die Forschung hinlänglich gezeigt. Vgl. Fulda (1973) und Fulda (1965, 140 ff.), der dies anhand verschiedener Logiken Hegels versucht hat. Düsing (1993, 124) hat zudem nicht nur darauf aufmerksam gemacht, dass Hegel spekulative Logik und Dialektik in der *Phänomenologie* bloß voraussetzt, sondern auch, dass von innerhalb der *Phänomenologie* keine Gründe für den Vorzug der spekulativen Logik als Grundlage der Erfahrung des Bewusstseins geltend gemacht werden können. Prinzipiell denkbar wäre auch, dass der Gang der *Phänomenologie* einer formalen oder transzendentalen Logik folgt.

62 Auch Fulda wird in seinem einschlägigen Buch zur Einleitungsproblematik der Funktion des Skeptizismus in der *Phänomenologie* m. E. nicht gerecht. Fulda vertritt die These, dass der Skeptizismus nicht als Einleitung in die *Wissenschaft der Logik* fungieren könne, da dieser sich bloß aufnehmend verhalte, das heißt lediglich Zufälligkeiten endlichen Erkennens zum Gegenstand habe. Insbesondere könne durch den Skeptizismus nicht *positiv* dargetan werden, worin die philosophisch-wissenschaftliche Erkenntnisweise besteht. Fulda betont hier einseitig die destruktive Funktion des Skeptizismus und beachtet nicht, dass der Skeptizismus der *Phänomenologie* als prozessualer Skeptizismus wesentlich konstruktiv verfährt, indem er auf epistemische Rechtfertigung abzielt. Vgl. Fulda (1965, vor allem 30 ff.). Zur Einleitungsproblematik siehe auch unten § 37.

seins angewandt werden. Obwohl Hegel in der *Phänomenologie* nicht einem deduktiv-inferentiellen Modell der Begründung von Wissen folgt, sondern epistemische Rechtfertigung als skeptische Geschichte des Selbstbewusstseins durchführt, kann er dem Problem der methodischen Zirkularität folglich dennoch nicht entkommen. Die Methode des prozessualen Skeptizismus ist zur Lösung der skeptischen Aporie des Kriteriums nicht geeignet, weil sie dasjenige zirkulär voraussetzt, was mittels seiner Durchführung erst erwiesen werden soll: das Bestehen und die Gültigkeit der philosophischen Wissenschaft, die die Notwendigkeit und Vollständigkeit der Erfahrung des Bewusstseins logisch-kategorial garantiert und so den „Weg des Zweifels“ zu einem *wissenschaftlichen* macht. Bleibt zu fragen, ob damit auch der Internalismus des prozessualen Skeptizismus gescheitert ist, der den Maßstab der Prüfung des Bewusstseins als ein *internes* Kriterium aufweisen sollte.

(b) Methodologischer Internalismus und prozessualer Skeptizismus: Im ersten Kapitel (§ 8) dieser Untersuchung wurde darauf hingewiesen, dass Fogelin in seiner Studie zum Zusammenhang von Pyrrhonismus und epistemischer Rechtfertigung zwischen zwei Grundformen des Internalismus unterscheidet, dem ontologischen und dem methodologischen.⁶³ Dem ontologischen Internalismus schreibt er die These zu, dass allein ‚Geistiges‘ („mental contents“) als rechtfertigender Grund fungieren könne, denn nur ‚Geistiges‘ sei *im* Bewusstsein und einem Subjekt *unmittelbar* mental zugänglich. Anders argumentiere der methodologische Internalismus. Dieser interessiere sich nicht für den ontologischen Status rechtfertigender Gründe, sondern für die epistemische Beziehung zwischen dem Subjekt gerechtfertigten Wissens und den es rechtfertigenden Gründen. Gemäß dem methodologischen Internalismus muss das Subjekt des Wissens seine Überzeugungen auf die es rechtfertigenden Gründe zurückführen. Wichtig an dieser Differenzierung ist, dass der ontologische Internalismus in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Problem des Cartesischen Skeptizismus gesehen werden muss, da dieser den Nachweis einer fundamentalen Überzeugung oder ‚ersten Gewissheit‘ als Prinzip epistemischer Rechtfertigung anstrebt, während es eigentlich der methodologische Internalismus ist, dem es um die Lösung der skeptischen Aporie des Kriteriums bzw. Agrippas Trilemma geht. Insofern stellen der Cartesische Skeptizismus und die skeptische Aporie des Kriteriums zunächst zwei unterschiedliche epistemologische Probleme dar. Fogelin macht ferner darauf aufmerksam, dass eine Theorie epistemischer Rechtfertigung im wesentlichen die Lösung der skeptischen Aporie zum Ziel hat. Dem Cartesischen Skeptizismus mag es zwar gelingen, eine unkorrigierbare Überzeugung nachzuweisen. Die skeptische Aporie sei damit jedoch noch nicht gelöst, weil sie nicht mit dem ontologischen Internalismus unkorrigierbarer Überzeugungen, sondern mit dem methodologischen Internalismus der Beziehung zwischen dem Subjekt einer Überzeugung und seinen rechtfertigenden Gründen in Verbindung steht.

63 Vgl. Fogelin (1994, 119 ff.).

Der von Fogelin m. E. zutreffend hergestellte Zusammenhang zwischen Internalismus und skeptischer Aporie des Kriteriums bzw. Agrippas Trilemma wird der Sache nach auch von Hegel erkannt. Hegel entwickelt in der *Phänomenologie des Geistes* ein internalistisches Konzept epistemischer Rechtfertigung, das sich gegen den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus und Individualismus Cartesischer Prägung richtet. Gemäß Hegel kann sich epistemische Rechtfertigung nicht auf den ontologischen Status unkorrigierbarer Überzeugungen der ersten Person stützen, denn der Nachweis solcher Überzeugungen sei theoretisch zu voraussetzungsreich. Entscheidend sei vielmehr die epistemische Beziehung, in der ein Bewusstsein zu seinem Fürwahrhalten und dessen Maßstab steht. Diese Beziehung zeichnet sich in der *Phänomenologie* dadurch aus, dass das vom Bewusstsein geltend gemachte Wissen auf den verschiedenen Stufen seines Fürwahrhaltens durch den Skeptizismus jeweils widerlegt und nicht in eine unkorrigierbare Überzeugung der ersten Person transformiert wird, auf die sich der Begründungsprozess des Wissens dann weiter stützen könnte. Epistemische Rechtfertigung ist ein intern-genetischer Prozess des natürlichen Bewusstseins, der Hegel zufolge nichts als dessen Wissensanspruch voraussetzt. Da Hegel die skeptische Aporie des Kriteriums zum systematischen Problemhintergrund seiner Analysen macht, kann man die von ihm favorisierte Form des Internalismus der Rechtfertigung – in Aufnahme der Spezifikation Fogelins – durchaus als *methodologischen* Internalismus bezeichnen, zumal er selbst die skeptische Aporie des Kriteriums mit der „Methode der Ausführung“ (*PhG*, 58) verbindet.

Hegels methodologischer Internalismus lässt sich im Einzelnen charakterisieren anhand der doppelten Funktion des prozessualen Skeptizismus, auf der einen Seite das Fürwahrhalten des Bewusstseins durch den Zweifel zu destruieren, um dadurch auf der anderen Seite die Rechtfertigung von Wissen konstruktiv voranzubringen. Beide Seiten sind nicht voneinander zu trennen. Die Rechtfertigung von Wissen, die sich als Selbstprüfung des Bewusstseins vollzieht, ist angewiesen auf den Zweifel, der die epistemischen Ansprüche des Bewusstseins zerstört und mittels der destruktiv wie konstruktiv verfahrenen „bestimmten Negation“ wesentlich für die Entstehung des neuen Gegenstands (Maßstabs) Sorge trägt, an dem die Prüfung dann von neuem vollzogen werden kann. Umgekehrt aber macht die konstruktive Durchführung des Zweifels der Hegelschen Konzeption gemäß nur Sinn, wenn dieser nicht dogmatisch ist, indem er bei einem rein negativen Resultat verharrt, sondern auf jeder Stufe der Prüfung von neuem ansetzt und auf diese Weise in den Dienst epistemischer Rechtfertigung gestellt wird. Diese Doppelfunktion, einerseits destruktiv, andererseits konstruktiv zu verfahren, hat sich als das signifikante Merkmal des prozessualen Skeptizismus herausgestellt. Mit ihr ist zugleich die antiskeptische Strategie der *Phänomenologie des Geistes* bezeichnet, den Skeptizismus zunächst integrativ in Anspruch zu nehmen, um ihn dann durch den von ihm herbeigeführten Vollzug epistemischer Rechtfertigung durch sich selbst abzuschaffen. Hegel weiß, dass der Erfolg dieser Strategie entscheidend von der Möglichkeit abhängt, die

skeptische Aporie des Kriteriums mit internalistischen Mitteln einer Lösung zuzuführen, das heißt den Nachweis dafür zu erbringen, dass der Selbstprüfung des Bewusstseins keine externen, bloß vorausgesetzten Maßstäbe zugrunde liegen. Das sich hier ergebende Methodenproblem ähnelt zwar dem der methodischen Zirkularität, ist aber von eigener Art. Dies soll abschließend anhand der Konfrontation der internalistischen mit der externalistischen Deutung des Rechtfertigungsverfahrens der *Phänomenologie* gezeigt werden.

In diesem Kapitel wurde für die These argumentiert, dass Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* im Ausgang von der skeptischen Aporie des Kriteriums eine internalistische Konzeption epistemischer Rechtfertigung entwickelt. Als internalistisch ist diese Konzeption deswegen zu bezeichnen, weil der Maßstab der Prüfung des erscheinenden Wissens nach Hegel in das sein Wissen prüfende Bewusstsein selbst fällt und nicht von außerhalb des Bewusstseins in den Prüfprozess eingebracht wird; und dass die entscheidenden Faktoren oder Gründe epistemischer Rechtfertigung vom wissenden Bewusstsein (Subjekt) durchschaut werden müssen, erwies sich als das Kennzeichen des Internalismus. Allerdings wird auch für die entgegengesetzte These argumentiert, wonach Hegel in der *Phänomenologie* im Kern eine externalistische Konzeption epistemischer Rechtfertigung vertrete.⁶⁴ Auf den ersten Blick ist diese These durchaus nicht unplausibel, scheint Hegel mit dem prozessualen Skeptizismus doch zugleich einem Fallibilismus epistemischer Rechtfertigung anzuhängen, dessen integrativer Bestandteil der Externalismus ist. Gemäß dem Fallibilismus ist epistemische Rechtfertigung lediglich dazu in der Lage, die Wahrheit einer Überzeugung zu indizieren, jedoch nicht zu garantieren. Das heißt eine gerechtfertigte Überzeugung kann sich letztlich als falsch herausstellen, obwohl das Verfahren ihrer Rechtfertigung korrekt war. Dies ist möglich – und so hängen Fallibilismus und Externalismus zusammen –, weil nach der fallibilistischen Konzeption epistemischer Rechtfertigung die Wahrheitsbedingungen für Wissen erfüllt sein können, selbst wenn dies durch die Rechtfertigung nicht garantiert werden kann. Für die Rechtfertigung von Wissen können dem Fallibilismus zufolge also solche Gründe oder Tatsachen entscheidend sein, die sich dem erkennenden Subjekts entziehen. Wie wir gesehen haben, zeichnet letzteres den Externalismus aus.⁶⁵

Nach fallibilistischer Lesart ist der Prüfprozess des Bewusstseins in der *Phänomenologie* ein Externalismus. Zwar verlaufe die Prüfung des Bewusstseins *intern* als eine komplex angelegte Selbstkritik des Bewusstseins, wobei das Bewusstsein dann gerechtfertigtes Wissens besitze, wenn sein kognitives Selbstverständnis mit seinem Fürwahrhalten des jeweiligen Gegenstandes überein-

64 So zum Beispiel Westphal (2003, 40–50).

65 Williams (2001, 40 ff., 159 ff.) zufolge ist die moderne Wissenskonzeption überhaupt fallibilistisch, während noch die frühe Neuzeit (etwa Descartes, Locke) das deduktive Beweismodell im Ausgang von privilegiertem Wissen präferiere. In solcher Allgemeinheit scheint mir dies nicht zuzutreffen, da sich zum Beispiel Kants oder auch Fichtes Begriff des Wissens kaum als fallibilistisch bezeichnen lässt.

stimme. Da es aber zu einer permanenten skeptischen Enttäuschung des Fürwahrhaltens des Bewusstseins komme, erweise sich epistemische Rechtfertigung in der *Phänomenologie* als ein Fallibilismus und damit zugleich als ein Externalismus. Zustande komme der Fallibilismus durch die „bestimmte Negation“, mit deren Hilfe das Bewusstsein die verschiedenen Weisen seines Fürwahrhaltens einer *internen* Kritik unterzieht. Doch stelle diese Kritik kein internalistisches Verfahren dar, da Hegel nicht nach dem Modell der inferentialistischen Begründung von Wissen durch erste Prinzipien oder Prämissen, also dem Fundamentalismus, sondern eben fallibilistisch vorgehe: Das Bewusstsein prüft eine Form des Fürwahrhaltens an einem Maßstab, stellt eine Nichtentsprechung fest, geht zur nächsten Form des Fürwahrhaltens über, an dem es eine Korrektur vornimmt, und beginnt die Prüfung von neuem. Diese fallibilistisch-externalistische Methode sei es, die Hegel zur erfolgreichen Lösung der skeptischen Aporie des Kriteriums führe. Insbesondere der Begründungszirkel werde durch sie verhindert, weil die *interne* Selbstkritik des Bewusstseins nicht haltlos in sich kreist, sondern das Fürwahrhalten von Stufe zu Stufe Revisionen unterzieht und dadurch die Mängel seiner Rechtfertigung in zunehmendem Maße beseitigt.⁶⁶

Die These, der *Phänomenologie des Geistes* liege eine externalistische Konzeption epistemischer Rechtfertigung zugrunde, ist m. E. unhaltbar. Zwar ist es zutreffend, dass epistemische Rechtfertigung nach Hegel prozessual verläuft und durch die *interne* Kritik der epistemischen Ansprüche des Bewusstseins erfolgt. Doch handelt es sich bei dieser Kritik nicht um ein fallibilistisch-externalistisches Verfahren. Denn Hegel ist nicht der Auffassung, alles Fürwahrhalten bzw. Wissen sei fallibel, ist doch mit dem „absoluten Wissen“ das „Ziel“ (*PhG*, 433) der skeptischen Prüfung des Bewusstseins vorgegeben, das über jeden Irrtum erhaben sei. Der Fallibilismus hingegen ist ein erkenntnistheoretisches Prinzip, das allgemein gilt, was zur bekannten paradoxen Annahme führt, ihn selbst als fallibel ansehen zu müssen. Der skeptische Prüfprozess der *Phänomenologie* sollte nicht in diesem Sinne als Fallibilismus verstanden werden. Denn der *phänomenologische* Prüfprozess des Bewusstseins wird nicht von der Überlegung getragen, wonach die Widerlegung konkurrierender Weisen des Fürwahrhaltens demonstriere, dass menschliches Erkennen einem permanenten Wandel seiner Prinzipien unterliege und keine Form des Fürwahrhaltens Bestand habe. Hinter der sukzessiven Abfolge der Stufen des Fürwahrhaltens in der *Phänomenologie* steht vielmehr die Idee, dass sich die Rechtfertigung von Wissen nicht auf der Grundlage partikularer Prinzipien, zum Beispiel des Prinzips des sinnlichen Wissens oder der Wahrnehmung, herstellen lässt, sondern als eine Komplexion verschiedener epistemischer Paradigmen zu begreifen ist, die schließlich durch den Begriff des „absoluten Wissens“ repräsentiert wird. Der Prozess der Rechtfertigung dieses Wissens operiert zwar mit dem methodischen Zweifel, der dem

66 Westphal (2003, 42 f.) zufolge ist Hegel sogar Anhänger des Reliabilismus epistemischer Rechtfertigung.

Bewusstsein die Unzulänglichkeit der verschiedenen vorläufigen Formen seines Fürwahrhaltens aufzeigt. Doch wird dieser Zweifel letztlich als ein konstruktives und nicht fallibilistisch-externalistisches Prinzip in Anspruch genommen, um durch den Gang der „begriffenen Geschichte“ (des Selbstbewusstseins) „Wahrheit und Gewißheit“ (*PhG*, 434) zu erzeugen. Gleich, ob Hegel die Überführung des endlichen Fürwahrhaltens in das offensichtlich metaphysisch zu verstehende „absolute Wissen“ gelingt: der prozessuale Skeptizismus ist die Methode eines internalistischen Rechtfertigungsverfahrens, das in Form der Geschichte des Selbstbewusstseins wie in einer geistigen „Galerie von Bildern“ (*PhG*, 433) verschiedene Wissensformen durchgeht und so durch sukzessiven Komplexitätszuwachs des Fürwahrhaltens Wissen zu rechtfertigten versucht.⁶⁷

Bedeutet nun aber das Scheitern der Externalismus-These automatisch den Erfolg des Internalismus epistemischer Rechtfertigung in der *Phänomenologie des Geistes*? Das ist nicht der Fall. Zwar verfolgt Hegel mit dem prozessualen Skeptizismus klarerweise ein internalistisches Rechtfertigungsprogramm, doch gelingt es ihm nicht, wie angestrebt, den Prüfprozess des Bewusstseins unabhängig von externem Wissen darzustellen. In Bezug auf epistemische Rechtfertigung erweist sich das Konzept der Geschichte des Selbstbewusstseins auch hier als methodisch defizitär, da Hegel nicht zeigen kann, wie der Erfahrungsprozess des Bewusstseins ohne die äußere Zutat eines darstellenden Bewusstseins auf den Begriff gebracht werden kann. Die „Darstellung“, die nach Hegels Angaben „nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat“ (*PhG*, 55; m. Herv.), und die Theorie der „Darstellung“ selbst nicht mitliefert, bleibt angewiesen auf dem natürlichen Bewusstsein gegenüber externes Wissen, um ihre Wissenschaftlichkeit unter Beweis zu stellen. Der von Hegel konzipierte „sich vollbringende“, prozessuale Skeptizismus ist damit als Strategie zur Lösung der skeptischen Aporie des Kriteriums nicht erfolgreich. Dies spricht zugleich gegen die Durchführbarkeit einer rein internalistischen Konzeption von Wissensbegründung, einer Konzeption epistemischer Rechtfertigung, die auf externalistische Elemente völligen Verzicht leistet. Im Folgenden wird sich dies noch erhärten.

Dennoch verdeutlicht der methodische Internalismus der *Phänomenologie des Geistes*, dass der prozessuale Skeptizismus nicht mit skeptischen Hypothesen operiert. Denn skeptische Hypothesen gehen davon aus, dass wir unsere Meinungen zwar als subjektiv gerechtfertigt ansehen können, aufgrund des vor-

67 Obwohl der *Phänomenologie des Geistes* nicht ein Externalismus epistemischer Rechtfertigung zugrunde gelegt werden kann, würde ich Westphals Externalismus-These allerdings insofern zustimmen, als in Hegels Darlegungen externalistische Aspekte anzutreffen sind, etwa ein „semantic externalism“, wonach (bestimmte) geistige Inhalte nur durch ihren Bezug zur Außenwelt verstanden werden. Ebenso wird an denjenigen Bewusstseinsgestalten der *Phänomenologie*, die soziale Verhältnisse oder auch geschichtliche Kontexte schildern, deutlich, dass in die Prüfung des Wissens externalistische Elemente einfließen, zum Beispiel weil das Bewusstsein des Fürwahrhaltens soziale oder geschichtliche Zusammenhänge nicht vollständig zu übersehen vermag. Daraus insgesamt externalistische Schlussfolgerungen für die *Phänomenologie* zu ziehen, ist allerdings unzulässig. Vgl. Westphal (2003, 75 ff., 92 ff., 103 ff.).

auszusetzenden Wahrheitsrealismus letztlich aber nicht wissen können, ob sie wahr sind. Dem prozessualen Skeptizismus der *Phänomenologie* gemäß lassen sich Meinungen letztlich nicht bloß subjektiv, sondern objektiv rechtfertigen, da wir im „absoluten Wissen“ mit Gewissheit, also ohne skeptischen Vorbehalt wissen können, wie es sich mit der Wirklichkeit in Wahrheit verhält (*PhG*, 434). Auch wenn Hegel wie etwa in der sinnlichen Gewissheit Alltagsmeinungen vor skeptischen Anfechtungen nicht geschützt sieht, versteht er ihn also nicht als ein unüberwindbares intuitives Problem. Gemäß seinem umfassenden skeptischen Anspruch lassen sich unsere alltäglichen, vom Zweifel bedrohten Meinungen durch die „Wissenschaft des erscheinenden Wissens“ (*PhG*, 434) schließlich sogar mit dem Skeptizismus versöhnen. Auch wenn der prozessuale Skeptizismus als konzeptioneller Grundbegriff scheitert, bedeutet dies nicht, dass der methodische Zweifel der *Phänomenologie des Geistes* argumentativ wertlos ist. Dies wird die folgende Analyse des Problemzusammenhanges von Realismus und Skeptizismus zeigen.

IV. Kapitel

Realismus und Skeptizismus

§ 26 Das Problem des Außenweltskeptizismus

Der Zweifel an der Existenz der Außenwelt gilt traditionell als Prototyp des Skeptizismus. Hinter dem Außenweltskeptizismus verbirgt sich der komplexe Problemzusammenhang von Realismus und Skeptizismus. Dabei geht es nicht nur um die Frage, ob die Außenwelt überhaupt existiert, sondern auch darum, ob wir sie so repräsentieren wie sie wirklich ist. Obwohl wir unsere Außenweltmeinungen durch die sinnliche Wahrnehmung rechtfertigen, so lautet die These des Außenweltskeptizismus, können wir nicht wissen, ob unsere Außenweltmeinungen wahr sind. In ihrer idealtypischen Konzeption stützt sich dieses Form des Skeptizismus auf das Argument, dass nur die Realität desjenigen verbürgt ist, was einem Subjekt *unmittelbar* mental zugänglich ist. Darunter fallen letztlich allein solche Überzeugungen, die ein Subjekt von seiner eigenen Existenz hat, denn allein dieses Wissen ist ihm unmittelbar vertraut und gegen jeden Zweifel immun. Prominentes Beispiel dieserart Überzeugungen ist Descartes' erste Gewissheit des *ego cogito, ego sum*, die von jedem denkenden Subjekt direkt, und zwar intuitiv erfasst werde. Demgegenüber ist die Existenz von Gegenständen, die *mittelbar* wahrgenommen werden, ungewiss, weil auf sie als extramentale Ursachen innerer Wahrnehmungen nur kausal geschlossen werden kann und Kausalschlüsse unsicher sind. Da alle Gegenstände der Außenwelt mittelbar wahrgenommen werden, so schließt der Skeptiker, sei ihre Existenz unsicher.¹

Um seine These plausibel zu machen, muss der Außenweltskeptiker davon ausgehen, dass die äußere Realität in einem starken Sinne unabhängig vom Denken existiert. Damit scheint er eine Koalition mit dem erkenntnistheoretischen Realismus einzugehen, der ebenfalls von der These ausgeht, dass die Außenwelt unabhängig von den epistemischen Kapazitäten eines Subjekts ist. Hegel hat diesen Problemzusammenhang zwischen Realismus und Skeptizismus genau erkannt und vor allem in der „Sinnlichen Gewißheit“ der *Phänomenologie des Geistes* einer subtilen Analyse unterzogen. Dabei geht es ihm nicht nur um den

1 Eine der scharfsinnigsten Analysen dieser Problematik findet sich, was gerade in der aktuellen Idealismus-Realismus-Debatte fast vollständig übersehen wird, schon in Kants *Kritik der reinen Vernunft* (A 366 ff.). Ähnliche Argumente entwickelt auch Hume in der ersten *Enquiry* (sec. XII). Vgl. Heidemann (1998, 56–85), ebenso Yolton (1996, 161 ff.). Willaschek (2003, 115 f.) verweist diesbezüglich auf Reid.

generellen Zusammenhang von Realismus und Skeptizismus, sondern auch um den Versuch einer spezifischen realistischen Position, die den skeptischen Zweifel an der Existenz der Außenwelt durch die Ausdehnung der Unmittelbarkeits-These von der inneren auf die äußere Wahrnehmung zu vermeiden versucht. Das Theorem einer unmittelbaren sinnlich-realistischen Gewissheit ist Hegel zufolge jedoch in sich selbst widersprüchlich.

Um Hegels Erörterung dieser Theorienkonstellation adäquat nachvollziehen zu können, ist es erforderlich, Klarheit über die systematische Gestalt des Problems als solchen zu gewinnen. Daher ist zunächst die systematische Entstehung des Außenweltskeptizismus in idealtypischer Weise zu rekonstruieren (§ 27), um dann vor diesem Hintergrund Hegels Asymmetrie-Argument gegen den unmittelbaren Realismus zu analysieren, wonach selbst das unmittelbare sinnliche Fürwahrhalten der Außendinge um skeptische Konsequenzen nicht umhin kommt (§ 28).

§ 27 Die Entstehung des Außenweltskeptizismus

In seinem mittlerweile klassisch gewordenen Aufsatz *Idealism and Greek Philosophy* (1982) argumentiert Myles F. Burnyeat dafür, dass dem antiken Denken das (neuzeitliche) Problem des Außenweltskeptizismus völlig fremd war. Weder den Vorsokratikern noch den Sophisten, Platon, Aristoteles, den Neuplatonikern oder der hellenistischen Philosophie sei die skeptische Hypothese vertraut gewesen, dass die uns umgebenden Dinge in einem idealistischen Sinne nichts als Schein sein könnten. Im Gegenteil, die antiken Philosophen gingen sogar von der diametral entgegengesetzten Überzeugung aus: „There is a reality of some sort confronting us“, auch wenn über die Beschaffenheit dieser Realität zum Teil fundamentale Uneinigkeit herrschte.² Entstanden sei das Problem des Außenweltskeptizismus, so wie es die Moderne versteht, erst im Zuge der neuzeitlichen Grundlegung der Philosophie durch Descartes. Obwohl Burnyeats wohlbegründete These weiten Teilen der griechischen Philosophie gerecht wird – schließlich kann man zum Beispiel weder Platon noch Aristoteles zu Vertretern eines neuzeitlichen repräsentationalistischen Idealismus machen – trifft sie in ihrer Allgemeinheit doch nicht zu. Zwar weiß auch Burnyeat, dass gerade die pyrrhonischen Skeptiker mit Argumenten operieren, die in einer gewissen terminologischen Nähe zu idealistischen Auffassungen stehen. Doch sei die pyrrhonische Redeweise von ‚externen‘ Gegenständen nicht neuzeitlich als ‚außerhalb‘ des Geistes, sondern als ‚außerhalb‘ des erkennenden Subjekts, der Person zu ver-

2 Vgl. Burnyeat (1993, 19). Den Thesen Burnyeats ist die Forschung weitgehend gefolgt, aktuell zum Beispiel noch Willaschek (2003, 112 ff.). Vgl. auch Williams (2001, 201).

stehen. Erscheinungen und Außendinge würden von den Pyrrhoneern schlicht als ein und dieselben Gegenstände angesehen.³

Auf die von Burnyeat konsultierten Passagen der *Grundzüge der pyrrhonischen Skepsis* mag dies zutreffen, auf andere nicht. Im zweiten Buch zum Beispiel führt Sextus aus:

„Die Sinne aber erkennen die äußeren Gegenstände nicht, sondern nur, wenn überhaupt, ihre eigenen Erlebnisse. Auch die Vorstellung also kann nur Vorstellung vom Erlebnis des Sinnes sein, das vom äußeren Gegenstand verschieden ist. Denn der Honig ist nicht dasselbe wie meine süße Empfindung und der Wermut nicht dasselbe wie meine bittere Empfindung, sondern davon verschieden. Wenn aber dieses Erlebnis vom äußeren Gegenstand verschieden ist, dann ist die Vorstellung nicht Vorstellung vom äußeren Gegenstand, sondern von etwas anderem, von ihm Verschiedenen. Wenn also der Verstand nach ihr urteilt, dann urteilt er schlecht und nicht dem Gegenstand gemäß, weshalb es unsinnig ist zu behaupten, die Außendinge würden nach der Vorstellung beurteilt.“

Und Sextus fährt fort:

„Aber auch das kann man nicht sagen, daß die Seele die äußeren Gegenstände deshalb durch die sinnlichen Erlebnisse erkennt, weil die Erlebnisse der Sinne den äußeren Gegenständen gleichen. Denn woher soll der Verstand wissen, ob die Erlebnisse der Sinne den Sinnesorganen gleichen, da er den Außendingen nicht selbst begegnet und auch die Sinne ihm nicht deren Natur offenbaren, sondern nur ihre eigenen Erlebnisse [...]“ (PH II.72–74).

Auch wenn man berechtigte Bedenken haben kann, ob die von Sextus verwendeten Begriffe wie „Seele“, „Verstand“ oder „Erlebnis“ mit dem übereinstimmen, was das neuzeitliche Denken im weitesten Sinne mit dem Begriff des Bewusstseins verbindet, thematisieren diese Stellen doch eindeutig das später so genannte Problem des Außenweltskeptizismus. Sextus differenziert sogar zwischen zwei Standardargumenten des Außenweltskeptizismus, die noch heute in der Debatte sind, dem skeptischen Vorstellungs- und dem Ähnlichkeits-Argument. Im Grunde berufen sich beide Argumente auf die *Mittelbarkeit* der äußeren Wahrnehmung, die es verhindere, äußere Gegenstände direkt zu perzipieren. Das erste Argument macht geltend, eine äußere Vorstellung repräsentiere nicht seinen intentionalen Gegenstand, sondern immer nur die Wirkung eines äußeren Gegenstandes in der Sinnlichkeit. So aber komme es nie zur Vorstellung des äußeren Gegenstandes selbst. Selbst wenn wir von einer Ähnlichkeit zwischen unseren Sinneseindrücken und dem äußeren Gegenstand ausgingen, so das zweite Argument, seien unsere Außenweltmeinungen immer noch unsicher, da der erkennende Verstand in diesem Fall noch immer keinen unmittelbaren Zugang zu diesen Gegenständen hätte.

Diese Argumente stellen keine isolierten Überlegungen dar, sondern werden von Sextus als systematische skeptische Einwände gegen die Erkenntnis der Außendinge betrachtet, so etwa auch in *Adversus Mathematicos*:

3 Vgl. Burnyeat (1993, 29).

„Selbst wenn er [sc. der Verstand] das Widerfahrnis der Sinne erfäßt, kennt er die äußeren Gegenstände nicht. Denn die äußeren Gegenstände sind den Widerfahrnissen in uns unähnlich, und um viel unterscheidet sich die Vorstellung vom Vorgestellten, z. B. die Vorstellung von Feuer vom Feuer. Denn dieses brennt, sie aber kann nicht brennen. Und überdies, selbst wenn wir zugeben, daß die äußeren Gegenstände den Widerfahrnissen in uns ähnlich sind, erfäßt der Verstand, der die Widerfahrnisse in uns erfäßt, die äußeren Gegenstände überhaupt nicht.“ (*M VII.357*).⁴

Welche Bedeutung haben diese Argumente als Entstehungsgründe für den Außenweltskeptizismus? Zwar darf man aus ihnen nicht schließen, dass die Pyrrhoneer selbst die Existenz der äußeren Realität in Zweifel ziehen, denn dies wäre eine dogmatische Auffassung, für die in ihren Augen keine hinreichenden Gründe vorliegen.⁵ Andererseits ist das Problem des Außenweltskeptizismus im antiken Pyrrhonismus aber offensichtlich durchaus thematisch, entwickeln die Pyrrhoneer doch einschlägige Argumente, die dann – ob in direkter oder indirekter Abhängigkeit von ihnen kann hier offen bleiben – vor allem in der Neuzeit wieder auftauchen und als Gründe für einen Zweifel an der äußeren Realität Verwendung finden.

Die Theorie, die sich ihrer systematisch bedient, ist der sogenannte Repräsentationalismus, der mit und im Anschluss an Descartes' *Meditationen* Einzug in die neuzeitliche Philosophie hält. Nach dieser Theorie sind die unmittelbaren Objekte des Bewusstseins nicht die Dinge selbst, sondern ihre Repräsentationen. Als Repräsentationen können je nach Theorie Vorstellungen, Bilder, Ideen, Begriffe, sprachliche Ausdrücke, Propositionen usw. fungieren. Sie sind die Bedeutungsträger und mentalen Stellvertreter der Gegenstände, auf die sich ein Subjekt in der äußeren Wahrnehmung richtet. Einen wesentlichen Beitrag zur Entstehung dieser Auffassung liefert der Cartesische Substanzdualismus, mit dem die Unterscheidung zwischen der Innenwelt des vorstellenden Subjekts und der Außenwelt der von ihm vorgestellten Gegenstände einhergeht. Denn diese Unterscheidung bringt es mit sich, Repräsentationen einführen zu müssen, die als mentale Instanzen zwischen der Innen- und Außenwelt vermitteln, so dass ein Subjekt immer nur auf indirektem Wege Kenntnis von der äußeren Realität erhält.⁶

4 Vgl. auch *M VII.383 ff.* u. ö.

5 Hier sieht Burnyeat (1993, 30) völlig richtig, dass die Pyrrhoneer von einem praktischen Interesse geleitet sind. Die praktische Ausrichtung der pyrrhonischen Skepsis ist klar dominant (siehe Kapitel I), das Problem des Außenweltskeptizismus im antiken Pyrrhonismus kann m. E. deswegen aber nicht geleugnet werden.

6 Es handelt sich hier, worauf noch einmal hingewiesen sei, um eine idealtypische Rekonstruktion. Die Geschichte des neuzeitlichen „Way of Ideas“ stellt detaillierter dar Yolton (1996, bes. 42 ff.) und Yolton (1984). Vgl. auch Wolterstorff (2001, bes. 23 ff.) und Heidemann (1998, 15 ff., 35 ff.). Perler (2003a, 486 ff.) hat gezeigt, dass in der Species-Theorie des 13. Jahrhunderts bereits ähnliche Argumente für den Außenweltskeptizismus zum Tragen kommen wie im frühneuzeitlichen Repräsentationalismus.

Zentrales Problem des repräsentationalistischen Erkenntnismodells ist, dass sich das Erkenntnissubjekt nicht sicher sein kann, ob seine Repräsentationen auch tatsächlich von Gegenständen der Außenwelt kausal hervorgerufen werden, letztlich also ob seine Außenweltmeinungen wahr sind. Denn es wäre immerhin denkbar, dass sie durch die kognitiven Fähigkeiten des Subjekts selbst produziert sind, zum Beispiel durch die Einbildungskraft in Form von Halluzinationen, und prinzipiell keine Entsprechung in der äußeren Wirklichkeit hätten. Dies gibt schon Reid in seiner Kritik an den empiristischen Ideenlehren Lockes, Berkeleys und auch Humes zu bedenken: „It may be observed that the common system, that ideas are the immediate objects of thought, leads to scepticism“ (*Essays*, 224). Sofern der Außenweltskeptiker nicht mit einer skeptischen Hypothese operiert, derzufolge alle unsere Außenweltmeinungen zum Beispiel durch einen bösen Geist fingiert sein könnten, ohne dass eine Außenwelt überhaupt existiert, muss er die Denkunabhängigkeit der Außenwelt voraussetzen, weil dies seinen Zweifel überhaupt erst theoretisch erklären kann. Denn die Außenweltskeptis präsупponiert, dass Außenweltrepräsentationen psychische Wirkungen von äußeren Gegenständen als deren extramentale Ursachen sind. Dabei könne das faktische Bestehen der Kausalverbindung zwischen Innen- und Außenwelt jedoch nicht garantiert werden. Das aber bedeutet, dass die äußere Realität in einem starken Sinne unabhängig von den Außenweltmeinungen eines Erkenntnissubjekts existiert. Hier treffen wir auf den entscheidenden Problempunkt des Außenweltskeptizismus.

Der erste, der den Problemzusammenhang zwischen Realismus und Skeptizismus systematisch rekonstruiert hat, ist Kant. Innerhalb seiner Descartes-Kritik der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (A 367 ff.) zeigt er, dass der cartesische Außenweltskeptiker einen transzendentalen Realismus unterstellt. These des transzendentalen Realismus ist, dass die Außenwelt in einem starken Sinne an sich unabhängig vom menschlichen Erkenntnisvermögen existiert. Daraus aber folgt, dass sie möglicherweise anders beschaffen ist, als wir meinen, weil es Aspekte der Wirklichkeit geben kann, die über unsere Wissenskapazitäten hinausreichen, denn: „Wenn wir äußere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollten, indem wir uns bloß auf die Vorstellung stützen, die in uns ist.“ (*KrV*, A 378). Zudem sind im transzendentalen Realismus Vorstellungen als kausale Wirkungen extramentaler Ursachen zu begreifen, über die wir aufgrund der Unsicherheiten des Repräsentationalismus keine Gewissheit besitzen. Daher schließe der transzendente Realismus den empirischen Idealismus ein, der zwar das mentale Vorkommen äußerer Vorstellungen zugesteht, die Existenz ihrer verursachenden Gründe jedoch nicht für beweisbar hält.

Zwar kann man dem Realismus die allgemeine These der denkunabhängigen Existenz der Außenwelt zuschreiben, doch sind diesbezüglich vielerlei begriff-

liche Spezifikationen denkbar.⁷ Aus diesem Grunde ist es sinnvoll, zwischen Realismus-Konzeptionen gemäß einem eigenen begrifflichen Verfahren inhaltlich zu differenzieren. Dazu geeignet ist die Unterscheidung dreier Dimensionen, der ontologischen, der epistemologischen sowie der veritativen, durch die man einen Realismus-Begriff definieren kann. Demgemäß lässt sich der transzendente Realismus wie folgt charakterisieren: Er vertritt (1) die These der *ontologischen Independenz*, wonach die Außendinge „unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren“ (*KrV*, A 369); (2) die These der *epistemologischen Independenz*, der zufolge unser empirisches Wissen von der Außenwelt vermittelt ist durch die kausale Einwirkung äußerer Gegenstände auf unser Erkenntnisvermögen; was wirklich außer uns existiert, ist daher unabhängig von dem, was wir wissen können; (3) die These der *veritativen Korrespondenz*, gemäß der zwischen unserem Denken und der Außenwelt eine kausale Korrespondenzbeziehung besteht, so dass unsere Außenweltmeinungen dann wahr sind, wenn sie der äußeren Realität entsprechen.

Diese drei Thesen kennzeichnen den transzendentalen als einen starken Realismus-Begriff, da der Begriff der äußeren Wirklichkeit in dieser Theorie völlig unabhängig von konzeptuellen und epistemischen Bedingungen verwendet wird. Wie zu sehen ist, hat er vor allem mit der Schwierigkeit zu kämpfen, nicht sicherstellen zu können, dass die Wirklichkeit an sich außer uns auch so ist, wie wir sie repräsentieren. Denn zum einen existiert die äußere Realität unabhängig von dem, was wir überhaupt erkennen können, und zum anderen ist unser epistemischer Zugang zu ihr kausal vermittelt.

Auf dieses gravierende skeptische Problem kann man nun mit einer Abmilderung der Realitäts-These reagieren, indem man den Repräsentationalismus und damit zugleich die epistemische Mittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung aufgibt. Denn wenn gezeigt werden kann, dass unsere Außenweltmeinungen nicht durch kausale Einwirkungen via Repräsentationen epistemisch vermittelt sind, sondern eine Unmittelbarkeitsrelation zwischen uns und der Welt besteht, so wird auch der durch den Repräsentationalismus hervorgerufene Zweifel an der Außenweltexistenz hinfällig. Zur Illustration der Argumentation lässt sich auch hier wieder auf Kant zurückgreifen. In seiner Descartes-Kritik (*KrV*, A 369 ff.) stellt Kant nämlich dem transzendentalen den empirischen Realismus entgegen. Anders als der transzendente lehrt der empirische Realismus die Unmittelbarkeit nicht nur der inneren, sondern auch der äußeren Wahrnehmung, so dass kein Grund bestehe, die Existenz der Außenwelt in Zweifel zu ziehen. Den empirischen Realismus kombiniert Kant mit dem transzendentalen Idealismus, demzufolge wir die Existenz der Außendinge als Erscheinungen, das heißt nur

7 Die Spezifikation des Realismus anhand der Unterscheidung ‚abhängig‘ – ‚unabhängig‘ von Denken und Erkennen stammt von Kant. Vgl. u. a. *KrV*, A 114, 369, 375, 389. Die ‚Denk(un)abhängigkeit‘ wird noch in der aktuellen Debatte als ein wichtiges Bestimmungskriterium des Realismus angesehen, so zum Beispiel von Willaschek (2003, Kapitel 1), für den allerdings der mentale „Zugang“ zur Welt der entscheidende Aspekt ist (ebd., 94, 95 ff.).

gemäß den Bedingungen unserer kognitiven Vermögen und nicht unabhängig von ihnen erkennen. Gemäß den oben unterschiedenen drei Dimensionen vertritt der empirische Realismus daher (1) die These der *ontologischen Independenz*, wonach die Außenwelt aus denkunabhängigen Gegenständen für uns besteht; (2) die These der *epistemologischen Dependenz*, der zufolge wir die äußere Realität unmittelbar wahrnehmen, die Realität aber von dem abhängt, was wir überhaupt erkennen können; (3) die These der *veritativen Kohärenz*, dergemäß unsere Außenweltmeinungen wahr sind im Zusammenhang unserer durch Erkenntnisbedingungen geregelten Erfahrung, weil sie nicht kausal durch an sich selbst existierende Dinge verursacht werden.⁸

Der empirische stellt also einen weitaus schwächeren Realismus-Begriff dar als der transzendente, da die Erkenntnis der äußeren Realität hier von dem abhängt, was wir überhaupt wissen können. Er bringt den Vorteil mit sich, die Existenz der Außenwelt aufgrund der Unmittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung nicht mehr kausal erschließen und so einem skeptischen Zweifel aussetzen zu müssen. Wie lässt sich der unmittelbare Zugang zur Außenwelt aber herstellen? Während Kant die Unmittelbarkeit der äußeren Wahrnehmung im wesentlichen durch die Theorie der transzendentalen Ästhetik bewiesen zu haben glaubt, dergemäß Raum und Zeit nicht Dinge an sich selbst außer uns, sondern die subjektiven Anordnungsformen sinnlicher Anschauungen sind, hoffte vor allem der Empirismus dies durch eine aus seiner Sicht weniger voraussetzungsreiche Sinnesdatentheorie leisten zu können. Nach diesem Ansatz, den Hegel in seiner Analyse der sinnlichen Gewissheit in erster Linie vor Augen hat, bildet das Sinnesdatenbewusstsein die unmittelbare Belegbasis unseres Wissens über die Außenwelt. Nicht ohne Grund beruft sich Schulze, wie wir sahen, in seiner Kritik des cartesischen Repräsentationalismus auf Reid, denn als Philosoph des Common Sense habe dieser als einziger erkannt, dass die Auffassung, unser Wissen von der Außenwelt sei durch Vorstellungen vermittelt, verworfen werden müsse, da wir mit der äußeren Wirklichkeit auf der Grundlage gegebener Sinnesdaten („Tatsachen des Bewußtseins“) *unmittelbar* vertraut seien.⁹

Dieser durch den schottischen und englischen Empirismus verbreitete Common Sense, der schon in der deutschen Philosophie um 1800 große Anziehungskraft auszuüben vermocht hat und bis in den logischen Empirismus bzw. Positivismus des 20. Jahrhunderts und noch heute nachwirkt, lässt sich als ein unmittelbarer (oder auch direkter) Realismus bezeichnen. Signifikant für den unmittelbaren Realismus ist die datensensualistische Auffassung, dass wir in der

8 Zum Begriffsbestimmungsverfahren des Realismus anhand der ontologischen, epistemologischen und veritativen Dimension siehe Heidemann (2004b).

9 Man muss sich natürlich klar machen, dass aus dem unmittelbaren mentalen Bezug auf die Außenwelt nichts hinsichtlich der Wahrheit von Außenweltmeinungen folgt. Denn selbst wenn sich unsere Außenweltmeinungen unmittelbar auf die Welt beziehen sollten, könnten sie gleichwohl alle falsch sein. Die Möglichkeit skeptischer Hypothesen soll in diesem Kontext aber ausgeklammert werden.

äußeren Wahrnehmung ein Unmittelbarkeitswissen von sinnlich Gegebenem besitzen, auf das sich unsere Außenweltmeinungen stützen. Ein gutes Beispiel für eine solche Auffassung ist Russells „theory of acquaintance“, die – hier hinsichtlich äußerer Gegebenheiten, denn sie gilt auch für die ursprüngliche Vertrautheit des Ich mit sich – wie Reids Datensensualismus die Unmittelbarkeitsrelation zwischen epistemischem Subjekt und Außenwelt etabliert:

„We shall say that we have acquaintance with anything of which we are directly aware, without the intermediary of any process of inference or any knowledge of truths. Thus in the presence of my table I am acquainted with the sense-data that make up my appearance of my table – its colour, shape, hardness, smoothness, etc.; all these are things which I am immediately conscious when I am seeing and touching the table.“¹⁰

Mit einer solchen Sinnesdatenkonzeption beansprucht der direkte Realismus, Außenweltmeinungen ein sicheres Fundament ihrer Rechtfertigung zu verschaffen. Es ist dieses direkt-realistische Erkenntnismodell, gegen das sich Hegel schon im *Skeptizismus-Aufsatz* ausspricht, weil sein Vertreter „das Gegebene, die Tatsache, das Endliche, (dies endliche heißt Erscheinung, oder Begriff) festhält, und an ihm als einem Gewissen, Sicherem, Ewigen klebt.“ (*SkepA*, 215). In der sinnlichen Gewissheit der *Phänomenologie des Geistes* schließt er an diese Kritik an und entwickelt mit dem Asymmetrie-Argument einen Einwand, der zeigen soll, dass ein „unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren“ (*PhG*, 63) seinem eigenen Maßstab der Unmittelbarkeit nicht gerecht werden kann und in den Skeptizismus zurückfällt.

§ 28 Das skeptische Asymmetrie-Argument gegen den unmittelbaren Realismus

Hegel hält als ein Resultat seiner Analyse der sinnlichen Gewissheit in der *Phänomenologie des Geistes* fest, dass dem Bewusstsein das „Sein von äußeren Dingen“ zunächst als „absolute Wahrheit“ gilt; doch dann mache es die skeptische Erfahrung des „Gegenteil[s]“ dieser „Behauptung“ und gelange zum „Zweifel an dem Sein der sinnlichen Dinge“ (*PhG*, 69). Mit dieser Schlussfolgerung wird der Sache nach der Problemzusammenhang von Realismus und Skeptizismus aufgegriffen. Entwickelt wird dieser Zusammenhang von Hegel in der sinnlichen Gewissheit in drei Schritten, denen jeweils das, wie man es nennen kann, skeptische Asymmetrie-Argument gegen den unmittelbaren Realismus zugrunde liegt. Nach diesem Argument verhindert die epistemisch-ontologische Asymmetrie zwischen der Begrifflichkeit oder Allgemeinheit unseres Wissens und der Existenz des sinnlichen Einzelnen als sein intentionales Objekt, dass unsere Außenweltmeinungen nicht-inferentielles, unmittelbares sinnliches Wissen

10 Russell (1989, 25). Vgl. Reid: *Essays* (78 ff.), dazu Wolterstorff (2001, 96 ff.), ebenso Ayer (1956, 84 ff.). Zu Sinnesdatentheorien generell siehe Schantz (1990).

repräsentieren. Da dieses Argument sowohl in seiner Zielsetzung als auch in seiner Bedeutung vielschichtig und historisch äußerst anspielungsreich ist, ist es erforderlich, zunächst einige Vorbemerkungen zu den in der Forschung vertretenen Interpretationen der sinnlichen Gewissheit vorzuschicken. Denn wie bei keinem anderen Textstück der *Phänomenologie* liegen die Auffassungen so weit auseinander wie hinsichtlich dieser Bewusstseinsgestalt. Daher muss zuerst Klarheit bestehen über ihre möglichen und tatsächlichen Absichten.

Überblickt man die zahlreichen Forschungsbeiträge zur „Sinnlichen Gewißheit“, so lassen sich trotz partieller Überschneidungen insgesamt vier Interpretationsrichtungen mit eigenständigen Deutungsansätzen auseinanderhalten: Die *erste* Richtung versteht die „Sinnliche Gewißheit“ insbesondere als eine problemorientierte Auseinandersetzung Hegels mit älteren Autoren und philosophischen Positionen, nämlich mit Protagoras und Gorgias, mit der antiken Skepsis oder überhaupt mit der antiken Philosophie, wo thematisch ähnliche Sachverhalte verhandelt werden.¹¹ Gemäß der *zweiten* Richtung führt Hegel in der „Sinnlichen Gewißheit“ eine Kritik an zeitgenössischen Theorien durch, vor allem an Jacobi, Schulze und Krug, die er als exemplarische Vertreter der Position sinnlichen Fürwahrhaltens ansieht.¹² Die *dritte* Richtung erblickt in der „Sinnlichen Gewißheit“ vorwiegend epistemologische Problemstellungen, die mit anderen systematischen Positionen wie zum Beispiel der Transzendentalphilosophie, der Diskursanalyse oder auch dem Empirismus und naiven Realismus zu lösen bzw. in Verbindung zu bringen seien.¹³ Schließlich versucht eine neuere *vierte* Richtung in expliziter Opposition gegen solche epistemologischen Deutungen den spekulativen, metaphysischen Gehalt der „Sinnlichen Gewißheit“ wiederzugewinnen. Die diesbezügliche These lautet: Die sinnliche Gewissheit ist in spezifischer Weise als Ausdruck des Absoluten zu verstehen, denn innerhalb ihrer reichhaltigen Detailstruktur dokumentiere sich eine spinozistisch-monistische „Einheit“ und „Einheit“ sei „Attribut des Absoluten“.¹⁴

Jede der hier unterschiedenen vier Interpretationsrichtungen hat begründete Argumente auf ihrer Seite. Die meisten Kommentatoren sind sich sogar darin einig, dass Anspielungen Hegels auf antike oder zeitgenössische Lehren

11 Vgl. Purpus (1905) und Purpus (1908), Hyppolite (1946, 81 ff.), Wiehl (1966), Düsing (1973), Graeser (1985), auch Wieland (1998) sowie die kritischen Einschätzungen von Bowman (2003, 38 ff.).

12 Vgl. Pöggeler (1976), Falke (1996, 71 ff.), Harris (1997, 208 ff.), Vieweg (1999, 207 ff.), Siep (2000, 83 ff.), zum Teil auch Westphal (2000) sowie jetzt mit umfassenden Detailanalysen Bowman (2003, 44 ff., 122 ff., 149 ff.).

13 Vgl. Taylor (1972), Solomon (1983, 321 ff.), Pippin (1989, 116 ff.), Kettner (1990), Westphal (1999) und Westphal (2000), tendenziell ebenso DeNys (1978) und Flay (1984, 29 ff.).

14 Diese Lesart wird neuerdings von Bowman (2003, u. a. 23 ff., 34, 73 ff., 109 ff.) in einer Detailstudie zur sinnlichen Gewissheit und ihrem philosophiegeschichtlichen Umfeld vorgeschlagen. Aus den früher geschilderten Gründen (Stichwort: Begründungszirkel) halte ich diese These für problematisch. Ihre Profilierung durch Bowman rechtfertigt sie m. E. aber als eine eigene Interpretationsrichtung. Siehe auch den umfassenden Bericht über den Forschungsstand ebd., 37–89.

in der sinnlichen Gewissheit nicht von der Hand zu weisen sind, allerdings mit jeweils unterschiedlicher Gewichtung. Es wird sich jedoch zeigen, dass sich für die dritte, epistemologisch orientierte Interpretationsrichtung gute Gründe vorbringen lassen. Zumindest für das Skeptizismus-Thema scheint dieser Ansatz am fruchtbarsten, weil durch ihn das Asymmetrie-Argument gegen den unmittelbaren Realismus am deutlichsten hervortritt. Im Verlauf der im Folgenden zu explizierenden drei Argumentationsschritte erweist sich nämlich die epistemisch-ontologische Asymmetrie zwischen dem Fürwahrhalten des Bewusstseins auf der einen Seite und der Partikularität des Gegenstandes auf der anderen als eigentlicher Grund für die Widerlegung der sinnlichen Gewissheit und die skeptische Selbstaufhebung des unmittelbaren Realismus. Dabei wird sich auch die Funktion des Maßstabs des Fürwahrhaltens weiter aufklären.

In der sinnlichen Gewissheit prüft das Bewusstsein seinen epistemischen Anspruch, unmittelbares Wissen von sinnlich Gegebenem zu besitzen. Hegel führt seine Analysen anhand der sprachlichen Ausdrucksformen eines solchen Wissensanspruchs durch. Dabei bedient er sich indexikalischer Ausdrücke, die man als epistemisch-sprachliche Reduktionsformen der sinnlichen Gewissheit verstehen kann. Den argumentativen Ausgangspunkt bildet das Demonstrativpronomen ‚dies‘, das den indexikalischen Gattungsbegriff von „Dieser als Ich“ und „Dieses als Gegenstand“ darstellt (*PhG*, 64). Am „Dieses als Gegenstand“ werden wiederum die Indikatoren „Jetzt“ und „Hier“ unterschieden. Es folgt die Prüfung, ob das sinnliche Fürwahrhalten der beiden „Diesen“ dem epistemischen Anspruch der sinnlichen Gewissheit auf Unmittelbarkeit, nämlich ihrem Maßstab, überhaupt gerecht werden kann:

(a) Im ersten Argumentationsschritt der „Sinnlichen Gewissheit“ wird der Unmittelbarkeitsanspruch des Wissens von Zeitlichem und Räumlichem als dem „Jetzt“ und „Hier“ geprüft. Die Prüfung erfolgt zunächst am „Jetzt“ in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit, und es stellt sich heraus, dass „Jetzt“ sowohl Tag als auch Mittag oder Nacht sein bzw. bedeuten kann.¹⁵ Aufgrund dieser Vielbestimmtheit ist das „Jetzt“ aber nichts unmittelbar Einfaches mehr, wofür es das Bewusstsein zunächst hielt, sondern ein Vermitteltes, das weder nur diesen noch nur jenen Zeitpunkt bezeichnet. Gleiches gilt für das „Hier“, das in topologischer Hinsicht ebenfalls vielfältig bestimmt ist, etwa als dieses Haus, dieser Baum, dieser Stuhl oder dieser Tisch. Etwas, das in dieser Weise vieles sein oder bedeuten kann und zudem ein beständiges Einfaches ist, bezeichnet Hegel als „Allgemeines“. Zunächst bestand die Wahrheit, das heißt der Maßstab der sinnlichen Gewissheit, gerade in der Unmittelbarkeit des ‚reinen Dies‘ oder ‚reinen Seins‘ als Einzelnes, doch stellt sich aufgrund dieser Überlegungen das „Allgemeine“ als das „Wahre“ heraus, und in dieser (vorläufigen) Erkenntnis besteht die dialektische Erfahrung des Bewusstseins. Denn deiktische oder indexika-

15 Dies zeigt Hegel im Einzelnen durch Rekurs auf das „Tag-Nacht“-Beispiel der pyrrhonischen Skepsis. Vgl. Düsing (1973, 122 ff.), auch Gaeser (1985, 43).

liche Ausdrücke oder Begriffe wie „Dies“, „Jetzt“ oder „Hier“ sind wesentlich allgemein. In ihrer sprachlichen Form seien sie, wie Hegel sagt, sogar das „Wahrhaftere“ der sinnlichen Gewissheit. Der erste Argumentationsschritt beruft sich also auf die Asymmetrie zwischen dem sprachlich-begrifflichen Wissen des Allgemeinen und der Partikularität des einzelnen Seienden als Gegenstand dieses Wissens. Aufgrund dieser Asymmetrie scheint der Anspruch der sinnlichen Gewissheit auf epistemische Unmittelbarkeit nicht erfüllt werden zu können.¹⁶

(b) Im zweiten Schritt der Prüfung des reinen sinnlichen Fürwahrhaltens hat sich das Verhältnis zwischen der Allgemeinheit des Wissens und dem einzelnen Sein des Gegenstandes „umgekehrt“. Der Gegenstand *ist* nun nicht mehr in einfacher Unmittelbarkeit, sondern wird als Allgemeines gewusst. Insofern ist die sinnliche Gewissheit „in das Ich zurückgedrängt“ und muss sich „in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens, und so fort“ bewähren. Das Ich oder das Bewusstsein versucht das „Jetzt“ und „Hier“ in der sinnlichen Gewissheit jeweils als Einzelheit zu fixieren, indem es durch sein Wissen auf einen einzelnen Zeit- und Raumpunkt referiert. Sogleich stellt sich dieselbe Problematik ein wie zuvor beim „Jetzt“ und „Hier“. Das Ich findet die Behauptung der Unmittelbarkeit seines sinnlichen Fürwahrhaltens nicht bestätigt, denn „Ich“ ist jeder, und insofern macht es nach Hegel auch hier eine dialektische Erfahrung. Mittels des indexikalischen Ausdrucks „Ich“ referieren wir auf uns selbst als einzelne, der Begriff „Ich“ ist aber etwas Allgemeines, ein bloßes „Dieses“, das jedes „Ich“ ist, und kann ein sinnlich-einzelnes Ich daher gar nicht individuieren. Auch der zweite Argumentationsschritt stützt sich damit auf die Asymmetrie zwischen dem sprachlich-begrifflichen Wissen des Allgemeinen und dem sinnlichen Einzelnen. Das heißt mittels des Indikators „Ich“, eines Allgemeinen, vermag eine Person kein unmittelbares Wissen von sich zu erwerben.¹⁷

(c) Im dritten Schritt wird schließlich geprüft, ob die in der sinnlichen Gewissheit geforderte epistemische Unmittelbarkeit in der gegensatzlosen, gleichbleibenden Beziehung „zwischen dem Ich, und dem Gegenstande“ besteht. Diese Beziehung kennzeichnet sich als eine unmittelbare, indem der Gegenstand dem Ich gezeigt wird und das Ich in den konkreten Zeit- und Raumpunkt des Gegenstandes eintritt. Dadurch soll der Dualismus von Ich und gewusstem Gegenstand

16 Vgl. *PhG*, 64–65. Mit dieser Argumentation hätte Hegel im übrigen auf G. E. Moore reagieren können, der sich in seinem „Beweis einer Außenwelt“ auf die sinnliche Evidenz des „Hier“ und „Jetzt“ („here“, „now“) anschaulich gegebener Gegenstände, nämlich seiner Hände beruft. Vgl. Moore (1969, 178 ff.). Wie schwierig Moores vermeintlich trivialer Beweis letztlich ist, demonstriert eindrücklich Wittgenstein in *Über Gewißheit* (123), der hier erheblichen Interpretationsbedarf erblickt. Dort heißt es u. a.: „Die Aussage ‚Ich weiß, daß hier eine Hand ist‘ kann man also fortsetzen, ‚es ist nämlich *meine* Hand, auf die ich schaue‘. Dann wird ein vernünftiger Mensch nicht zweifeln, daß ich’s weiß.“ Interessant ist, dass Wittgenstein die sinnliche Evidenz des „hier eine Hand“ mit dem possessiven „*meine*“ verbindet. Hegel sieht dies ganz ähnlich, wenn er die sinnlichen Gewissheit als „Das Diese und das Meinen“ titulierte (*PhG*, 63). Zum possessiven „*Meinen*“ siehe auch unten.

17 Vgl. *PhG*, 66. Zur Indexikalitätsproblematik im Einzelnen siehe Koch (2002) und Heidemann (2004/05).

vermieden werden. Wie im ersten und zweiten ergibt sich aber auch im dritten Argumentationsschritt die bloß vermeintliche Unmittelbarkeit der Gewissheit des „Jetzt“ und „Hier“: Im Versuch, das „Jetzt“ zu zeigen, ist dieses im Fluss der Zeit schon vergangen und kann als einzelner Zeitpunkt gar nicht erfasst werden. Jedes gezeigte „Jetzt“ ist so ein negatives, reflektiertes Jetzt, das „viele Jetzt in sich hat“, da es sich zum Beispiel als Tag in Stunden, als Stunde in Minuten, als Minute in Sekunden usw. aufteilt und insofern Allgemeines ist. In diesem Prozess des Aufzeigens unterscheidet Hegel drei Phasen: (1) Das „Jetzt“ wird gezeigt und „als das Wahre behauptet“ (erste Wahrheit); im Moment des Zeigens ist es im Zeitfluss aber schon ein Gewesenes; (2) das gewesene „Jetzt“ wird als wahr behauptet (zweite Wahrheit); (3) das „gewesene“ Jetzt selbst hat im permanenten Fluss der Zeit keinen Bestand, so dass die „zweite Wahrheit“ aufgehoben und die „Negation des Jetzt“ negiert wird. So finde eine Rückkehr zur ersten Behauptung statt, indem gesagt werde: „daß Jetzt ist“. Es kommt hier nicht darauf an, ob Hegel gerade für die dritte Phase des Aufzeigens schlüssig argumentiert und tatsächlich eine Rückkehr zur Wahrheit des ersten „Jetzt“ vorliegt. Dies dürfte von der Zeitauffassung abhängig sein, die er an dieser Stelle zugrundelegt.¹⁸ Entscheidend ist vielmehr die Erkenntnis, dass das „Wissen“ des „Jetzt“ einen Prozess sich aufhebender Phasen durchläuft und aufgrund seiner in sich reflektierten Struktur nicht als unmittelbares sinnliches Auffassen eines individuierbaren, für sich bestehenden Zeitpunktes bestimmt werden kann.

Gleiches gilt für das „Hier“, das durch die räumlichen Lage- und Richtungsunterschiede des vorne-hinten, oben-unten, rechts-links, usw. strukturiert ist und sich so als „eine einfache Komplexion vieler Hier“ erweist. Als Raumstelle oder Raumort ist es ein durch viele topologische Bestimmungen vermitteltes Allgemeines und kann als sinnliches Einzelnes vom Bewusstsein nicht in einfacher Unmittelbarkeit gewusst werden, da es durch seine Lage- und Richtungsunterschiede in sich vielfältig bestimmt ist. Auch dem dritten Prüfschritt der sinnlichen Gewissheit liegt folglich die Asymmetrie zwischen Allgemeinem und Einzelem: Das gemeinte sinnliche Einzelne ist durch Sprache und Begriffe „unerreichbar“, da sprachliche Ausdrücke und Begriffe dem Denken als „dem an sich Allgemeinen“ angehören und als Allgemeinheiten eine unmittelbare epistemische Bezugnahme auf Einzeldinge nicht zu realisieren vermögen.¹⁹

Wie sich zeigt, beruht die Prüfung der sinnlichen Gewissheit in allen drei Schritten auf dem Argument der Asymmetrie zwischen dem sprachlich-begrifflichen Allgemeinen des Wissens und dem Einzelsein der Gegenstände, auf die sich das Bewusstsein in seinem sinnlichen Fürwahrhalten unmittelbar zu beziehen meint. Der unmittelbare Gegenstandsbezug kommt Hegel gemäß nicht zustande, weil der epistemische Referenz des Bewusstseins auf die Welt sprach-

18 Düsing (1974, 126) weist auf den im Hintergrund stehenden herakliteschen Zeitfluss hin. Vgl. ebenso Bowman (2003, 42 f.).

19 Vgl. *PbG*, 67–68. Siehe auch die schematische Darstellung des argumentativen Verlaufs der „Sinnlichen Gewißheit“ bei Bowman (2003, 236 f.).

lich bzw. begrifflich geregelt und damit durch Allgemeines vermittelt ist. Was bedeutet dies nun für den Problemzusammenhang von Realismus und Skeptizismus? Der unmittelbare Realismus, den die sinnliche Gewissheit als Theorie repräsentiert, wird seinem Anspruch des direkten sinnlichen Wissens nicht gerecht und sieht sich gezwungen, skeptische Konsequenzen hinsichtlich der äußeren Realität einzuräumen. Das heißt auch der unmittelbare Realist kann nicht wissen, ob seine Außenweltmeinungen wahr sind. Dieses Argument wird von Hegel zwar in Form einer internen Kritik der sinnlichen Gewissheit und ihres unmittelbar-realistischen Fürwahrhaltens entwickelt, doch kommt es nicht ohne grundlegende Annahmen über den epistemischen Zusammenhang von Denken bzw. Bewusstsein und Welt aus. Hegel scheint wie selbstverständlich davon auszugehen, dass die geistige Bezugnahme des Bewusstseins auf die Welt nicht rein intuitiv, sondern begrifflich, genauer durch Allgemeinbegriffe vermittelt ist. Damit scheint er die Auffassung zu vertreten, dass nicht-begriffliche Zustände keine epistemische Relevanz besitzen. Um das skeptische Asymmetrie-Argument bewerten zu können, müssen daher seine Voraussetzungen geklärt werden.

Die *Phänomenologie des Geistes* selbst gibt über diese Voraussetzungen keine Auskunft. Aufschlussreicher sind Hegels Entwürfe zur Philosophie des Geistes aus den Jahren 1803/04 und 1805/06. Bei den entsprechenden Partien dieser Entwürfe zum „Wesen des Bewußtseins“ handelt es sich offenbar um Vorarbeiten zur späteren „Sinnlichen Gewißheit“. Sie klären auf über den theoretischen Hintergrund des Asymmetrie-Arguments und den Zusammenhang von Realismus und Skeptizismus. Hegel erläutert das Problem des sinnlichen Bewusstseins schon 1803/04 anhand der Begriffe der „Einzelheit und der Allgemeinheit“ in ihrer Gegensätzlichkeit (*JenSyst I*, 273, 266). In seiner „idealen Potenz“, das heißt der ersten Potenz des Geistes, nämlich der Sprache, wird das Bewusstsein hier als „Begriff“ bestimmt, der sich „unmittelbar aus der Empfindung erhoben“ hat. Die Empfindung kongruiert letztlich mit der „Einzelheit“ und als solche mit „Zeit und Raum“: „das Bewußtsein schaut unmittelbar in Raum und Zeit an, im Raume das Einzelne als ein bestehendes, [. . .], aber indem es zugleich in der Zeit gesetzt ist“ (*JenSyst I*, 283). Angeschaut werden vom Bewusstsein, dies betont Hegel ausdrücklich, aber nicht „Raum und Zeit als solche“, denn „sie für sich sind allgemeine leere, an sich höhere Idealitäten Begriffe“. Gegenstand des Anschauens ist das besondere Einzelne, das „Raum und Zeit“ erfüllt; und insofern einzelne Gegenstände angeschaut werden, sind sie als „Einzelheiten des Anschauens“ im „allgemeinen Elemente des Bewußtseins“ (*JenSyst I*, 283 f.).

Mehr als deutlich wird an dieser Stelle, dass Hegel bei der Bestimmung des Bewusstseins – der Sache nach Kant durchaus nicht unähnlich – vom Dualismus: Anschauung – Begriff als Vorstellung des Einzelnen und des Allgemeinen ausgeht.²⁰ Das Bewusstsein in seiner „idealen Potenz“ als „Begriff“ und somit „im

20 Das bedeutet nicht, dass Hegel die Kantische Raum-Zeit-Lehre übernimmt, sondern lediglich, dass er in diesem Kontext ähnlich wie Kant zwischen Anschauung als *repraesentatio singularis* und Begriff als *repraesentatio generalis* unterscheidet. Zu den Einzelheiten siehe Heidemann (2002b, 58 ff.).

allgemeinen Elemente der Sprache“ (*JenSyst I*, 289) sieht sich in der sinnlichen Anschauung dem Einzelnen in Raum und Zeit gegenüber. Hegel konzipiert dabei das Bewusstsein als „Einheit“ von Begriff und Anschauung bzw. ‚Begreifendem‘ und ‚Begriffenem‘ und rekonstruiert aus dem einseitigen Verständnis dieser Einheit den „Realismus“ als einen „Standpunkt des gemeinen Bewusstseins“, so wie er sich der Sache nach in der sinnlichen Gewissheit der *Phänomenologie* vorfindet. Und zwar gewichte das gemeine Bewusstsein die Einheit einseitig entweder zugunsten des Gegenstandes, der das Bewusstsein bestimmt, daraus ergebe sich die Position des „Realismus“, oder aber zugunsten des Bewusstseins, woraus die Position des „Idealismus“ entstehe. Als Beispiel dient ihm – möglicherweise vor dem konkreten empiristischen Diskussionshintergrund von primären und sekundären Qualitäten – die Eigenschaft der „Farbe“. Für den Realisten sei „Farbe“ eine objektive „Bestimmtheit für sich“, während sie der Idealist dem Subjekt „vindiziert“. Nach Hegel ist diese Opposition von Realismus und Idealismus völlig verfehlt, da durch sie die Einheit von Subjekt und Objekt im Bewusstsein als eine bloß zusammengesetzte und nicht originäre gedacht werde. Sein Urteil über die schon zu seinen Lebzeiten wie noch heute ausgetragene Kontroverse um Idealismus und Realismus lautet daher: „Es ist über einen solchen unvernünftigen Streit eigentlich nichts Vernünftiges zu sagen“ (*JenSyst I*, 291 f.).

In der Entgegensetzung von Einzelnem und Allgemeinem, von Anschauung und Begriff, erblickt Hegel konstitutive Bestimmungen des Bewusstseins, die unmittelbar in die Argumentationen der sinnlichen Gewissheit der *Phänomenologie des Geistes* eingeflossen sind. Die skeptische Schlussfolgerung auf die Ungewissheit der Außenweltexistenz liegt demnach begründet in der Asymmetrie zwischen Begriffen bzw. sprachlichen Ausdrücken als Vorstellungen von Allgemeinem und dem in der Anschauung sinnlich Gegebenen als Vorstellung von Einzelnem. Das sinnlich-partikulare Einzelne kann als solches nie der unmittelbare Gegenstand des realistischen Fürwahrhaltens werden, da das Bewusstsein sich seiner nur im Medium des Begriffs bemächtigen kann, doch dann habe es nicht mehr, so Hegel in der „Jenaer Realphilosophie“ 1805/06, die „reine Bedeutung des Seins, sondern des Meinens“ (*JenSyst II*, 188).²¹ Dieses komplexe Argument der epistemischen Differenz fasst Hegel im Hinblick auf den Problemzusammenhang von unmittelbarem Realismus und Skeptizismus in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* wie folgt zusammen:

21 Aus dem Kontext dieser Stelle geht auch hervor, dass das „Meinen“ im Untertitel der „Sinnlichen Gewißheit“ (*PhG*, 63) offensichtlich die possessive Bedeutung von ‚dem Bewusstsein zu eigen machen‘, und nicht etwa der platonischen doxa als bloße Meinung hat, wie sich terminologisch nahe legen könnte. Diesbezüglich heißt es denn auch in der sinnlichen Gewissheit der *Phänomenologie*: „Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande, oder im Meinen, er ist, weil Ich von ihm weiß.“ (*PhG*, 66). Ebenso *Enz*, § 20: „Das *Vorstellen* hat solchen sinnlichen Stoff zum Inhalte, aber in der Bestimmung des *Meinigen*, daß solcher Inhalt in mir ist“.

„Der gemeine Menschenverstand oder auch der Skeptizismus neuerer Zeit oder Philosophie überhaupt, die behauptet, daß die sinnliche Gewißheit Wahrheit habe oder daß dies wahr sei, daß es außer uns sinnliche Dinge gebe, und was er sehe, höre als solcher usf., jeder für wahr halte, – mit diesen braucht sich eigentlich gar nicht eingelassen zu werden in Ansehung einer Widerlegung aus Gründen; sie behaupten unmittelbar, das Unmittelbare sei das Wahre. Sie brauchen nur nach dem aufgefaßt zu werden, was sie sagen; sie sagen nämlich immer etwas anderes, als sie meinen. [...] Das Denken enthält nur Allgemeines, das Diese ist nur ein Gemeintes; sage ich: Dieses, so ist es das Allgemeinste; z. B.: Hier ist das, was ich zeige, – Jetzt, indem ich rede; aber Hier und Jetzt ist alle Hier und Jetzt. Wenn ich sage: Ich, so meine ich *mich*, diese einzelne Person von allen anderen unterschieden. Ich bin aber eben *so* ein Gemeintes; ich kann *mich*, der ich meine, gar nicht sagen. Ich ist absoluter Ausdruck. Ich und kein anderer als Ich, – so sagen alle von sich; Ich ist jeder. Wer ist da? – Ich. – Das sind alle. Allgemeines ist; aber auch das Einzelne – ist nur Allgemeines, so sehr, daß im Wort, Sprache, einer Existenz aus dem Geiste geboren, das Einzelne, wie es gemeint wird, gar nicht Platz finden kann.“ (*GdPh*, 18.536 f.).

Diese Erläuterungen verdeutlichen noch einmal die Beweisintention des Asymmetrie-Arguments: Die sinnliche Gewissheit kann die Überzeugung von der Existenz der Außenwelt bzw. Außenweltmeinungen nicht durch ein unmittelbares Wissen rechtfertigen. Der epistemische Anspruch eines direkt-realistischen Fürwahrhaltens geht damit verloren und zieht unweigerlich skeptische Konsequenzen nach sich. Dieser Skeptizismus sei, wie es an anderer Stelle heißt, für denjenigen schlicht „unüberwindbar“, der wie der unmittelbare Realist „das (sinnliche) Seiende als Reelles behauptet“ (*GdPh*, 18.440). Durch den Aufweis der Asymmetrie im sinnlichen Fürwahrhalten hat sich die argumentative Ausgangslage also grundlegend verändert. Während der unmittelbare Realismus den Zweifel des Außenweltskeptikers durch das direkte Fürwahrhalten des sinnlich Gegebenen ursprünglich abzuwehren versucht, stellt sich ebendieses Fürwahrhalten selbst als ein mit skeptischer Ungewissheit belasteter epistemischer Anspruch heraus. Sind die von Hegel rekonstruierten Entstehungsgründe des Außenweltskeptizismus aber überhaupt notwendige Konsequenzen des unmittelbaren Realismus?

Die Argumentation der sinnlichen Gewissheit erweist sich nicht nur vom immanenten Standpunkt der *Phänomenologie des Geistes* aus, sondern auch unabhängig von den weitergehenden Absichten dieses Werkes aus mehreren Gründen als überzeugend. Der von Hegel diagnostizierte Problemzusammenhang zwischen Realismus und Skeptizismus ist kein bloß zeitgenössisches Phänomen, dessen spezifische Ursachen allein in der Rezeption des schottischen Common Sense in Deutschland um 1800 zu suchen wären, was die sinnliche Gewissheit der *Phänomenologie* dann lediglich widerspiegelt. Realismus und Skeptizismus bilden einen systematischen Problemzusammenhang, zumindest dann, wenn der Realismus in einem starken Sinne von der Denkunabhängigkeit der Außenwelt ausgeht. Denn unter Voraussetzung eines starken Realismus lässt sich nicht sicherstellen, dass die Außenwelt auch so ist, wie sie von uns repräsentiert wird.

Diese Schwierigkeit wird noch in der gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Diskussion als ein gravierendes Problem angesehen, auch wenn man seine Entstehung und Lösungsmöglichkeit durchaus unterschiedlich bewertet.²²

Die Reaktion auf die drohende Allianz von Realismus und Skeptizismus sieht dabei heute nicht grundsätzlich anders aus als zu Hegels Zeiten. Putnam etwa, der früher selbst einen metaphysischen, das heißt im wesentlichen transzendentalen Realismus favorisierte, diesen später aber zugunsten des internen, das heißt im wesentlichen empirischen Realismus aufgab, plädiert neuerdings für eine natürliche Welteinstellung auf der Grundlage eines *common sense*-Realismus. Dieser von ihm auch ‚natürlich‘ oder ‚direkt‘ genannte Realismus basiert auf der Einsicht, dass unser mentaler Kontakt mit der Welt nicht an einer Schnittstelle („interface“) zwischen innen und außen zustande kommt, sondern auf unmittelbarer geistiger Aneignung beruht. Durch den Verzicht auf die „interface“-Konzeption mentaler Bezugnahme entledige man sich ein für alle Mal sämtlicher Probleme des traditionellen Repräsentationalismus, die die (theoretische) Philosophie in die Irre geleitet hätten.²³

Wollte man Putnam in den Diskussionskontext um 1800 einordnen, so würde man die von ihm gegenwärtig vertretene Position mit derjenigen Schulzes vergleichen können. Auch Schulze lehnt den im übrigen schon von ihm so bezeichneten „metaphysischen Realismus“ (*KdthPh*, I.113) aus weitgehend denselben Gründen wie Putnam ab und plädiert zur Lösung aller Probleme, wie bereits dargelegt, für ein sinnlich-unmittelbares, Existenz versicherndes Fürwahrhalten der Außendinge. Auch wenn Putnam Schulzes Berufung auf Reids Sinnesdatentheorie für verfehlt halten würde, denn Reid lehnt sich in seinen Augen immer noch an den fatalen kausalen Dualismus von äußerer Affektion und innerer Wahrnehmung an,²⁴ stimmt sein natürlicher Realismus mit dem Grundgedanken der nicht vermittelten, direkten Beziehung zwischen Geist und Welt bei Schulze doch überein.

Diesen zwischen Realismus und Skeptizismus bestehenden Problemzusammenhang hat Hegel zunächst im *Skeptizismus-Aufsatz* und dann vor allem in der *Phänomenologie des Geistes* in seiner systematischen Bedeutung voll erfasst. Von größerer Bedeutung als diese Erkenntnis aber ist sein Asymmetrie-Argument, das dem unmittelbaren Realismus eine Verwicklung mit dem Skeptizismus nachweist. Hegel gelingt es in der sinnlichen Gewissheit anhand der Analyse des

22 Für Stroud (1984, 82) zum Beispiel ist klar: „the source of the philosophical problem of the external world lies somewhere within [...] a conception of an objective world“. Auch wenn sie manchen Widerspruch hervorgerufen hat, schließen sich dieser Auffassung, die den Realismus als Präsuntion des Skeptizismus betrachtet, doch zahlreiche Philosophen wie Thomas Nagel, Colin McGinn oder Michael Dummett in unterschiedlicher Weise an. Vgl. Williams (1996, 225 ff.), der die Abhängigkeit des Skeptizismus vom Realismus als nicht plausibel kritisiert. Vgl. ebenso Preti (1974).

23 Vgl. Putnam (1999, 4 f., 10 f., 43 ff., 100 ff. u. ö.), der sich hier vor allem auf McDowell (1994) beruft. Vgl. zu den verschiedenen Realismus-Varianten bei Putnam Heidemann (2004b).

24 So Putnam (1999, 152).

unmittelbaren Fürwahrhaltens aufzuzeigen, dass wir unser empirisches Wissen nicht auf sinnlich gegebene Daten als sein begründendes Fundament zurückführen können. Denn bereits einfache Urteile wie „Das Jetzt ist die Nacht“ oder „Hier ist ein Baum“, die in ihrem Gewissheitsanspruch auf die Mitteilung basaler ‚atomarer‘ Sachverhalte reduziert und noch unterhalb komplexer strukturierter Wahrnehmungsurteile wie ‚Diese Rose ist rot‘ anzusiedeln sind, involvieren mehr als ein bloßes sinnlich-ummittelbares Fürwahrhalten. Ohne grundlegende sprachphilosophische Voraussetzungen machen zu müssen, offenbart die Strukturanalyse solcher einfachen Aussagen eine begriffliche Komplexität, die über die vermeintlich unmittelbare Existenzgewissheit des sinnlich Gegebenen hinausgeht. Denn das Wissen einfacher sinnlicher Sachverhalte in Raum und Zeit bedeutet mehr als bloße Existenzgewissheit, so dass ein noch so primitives empirisches Wissen nie mit dem Maßstab der sinnlichen Gewissheit, der empfindungsmäßigen Unmittelbarkeit, übereinzustimmen vermag. Die Nichtentsprechung mit ihrem Maßstab, die Hegel im ersten Schritt der sinnlichen Gewissheit am Wissen des „Hier“ und „Jetzt“, im zweiten am „Ich“ und im dritten am Zeigen eines Gegenstandes aufweist, widerlegt daher das sinnliche Fürwahrhalten in seinem Anspruch, „reichste Erkenntnis“ (*PhG*, 63), nämlich unmittelbares Wissen des bloßen *Seins* eines sinnlich Gegebenen zu sein.

Diese philosophische Einsicht hat Sellars nicht ohne Grund dazu veranlasst, in Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit eine Vorwegnahme seiner eigenen Kritik des sinnlich Gegebenen zu sehen. In seiner berühmten Abhandlung *Empiricism and the Philosophy of Mind*, die Hegel als „great foe of ‚immediacy“²⁵ bezeichnet, führt Sellars eine Kritik am empiristischen Fundamentalismus durch, der wie der traditionelle Datensensualismus empirisches Wissen durch das sinnlich Gegebene als seine sichere Grundlage zu rechtfertigen versucht. Bei der Begründung empirischen Wissens durch das Fundament gegebener Sinnesdaten handle es sich um einen ‚Mythos‘, um den sogenannten „Myth of the Given“. Denn anders als der Sinnesdatentheoretiker behauptet, so lautet ein entscheidender Einwand Sellars’ gegen das Rechtfertigungstheorem des sinnlich Gegebenen, wird nicht das gegebene Einzelne als solches gewusst. Gewusst werden immer nur Tatsachen, also dass einem Gegenstand eine bestimmte, etwa farbliche Eigenschaft zukommt oder dass dieser Gegenstand in einem bestimmten kausalen Verhältnis zu einem anderen Gegenstand steht usw. Dieses Wissen sei kein nicht-inferentielles, unmittelbares Wissen von sinnlich gegebenem Einzelnen, Wissen eines „Dies“, wie Hegel sagt, sondern ein Wissen, das bereits weiteres Wissen voraussetzt.²⁶ So präsupponiert, um ein Beispiel zu geben, der

25 Vgl. Sellars (1997, 14).

26 Vgl. Sellars (1997, Kapitel 1 und 8). Nach Sellars unterscheidet der Empirist zwischen der Glaubwürdigkeit analytischer Sätze und empirischer Sätze, die Beobachtungen ausdrücken. Während ein analytischer Satz („token“) deshalb glaubwürdig sei, weil er der Klasse („type“) analytischer Sätze angehört, könne Beobachtungsaussagen keine intrinsische Glaubwürdigkeit („intrinsic credibility“) zukommen, weil in dieser Satzklasse anders als bei analytischen Sätzen keine logischen Relationen

Satz ‚Dies ist rot‘, der die unmittelbare Gewissheit eines sinnlich Gegebenen zum Ausdruck bringen soll, unter anderem das Wissen, dass es sich hier um eine Eigenschaft handelt, dass diese Eigenschaft eine Farbe ist, dass ‚rot‘ eine Farbe ist usw. und dass die Wahrheit dieses Satzes symptomatisch für empirisches Wissen ist. Die Rechtfertigung empirischen Wissens lässt sich demnach nicht zurückführen auf den paradigmatischen Fall eines sinnlichen Präsenzwissens, das als ultimative Begründungsinstanz in Anspruch genommen werden könnte.

Auf der anderen Seite verbindet Hegel, und Sellars würde ihm darin m. E. zustimmen, mit seiner Kritik der sinnlichen Gewissheit allerdings nicht die These, dass ausschließlich begriffliche Zustände epistemisch relevant sind, unmittelbare nicht-begriffliche Zustände für sinnliches Wissen hingegen keine Rolle spielen. Eine solche These lässt sich der sinnlichen Gewissheit der *Phänomenologie des Geistes* nicht entnehmen. Hegel geht es allein um den Nachweis, dass das unmittelbare realistische Fürwahrhalten, also die Position des unmittelbaren Realismus, inkonsistent ist und aufgegeben werden muss. Dass es keine nicht-begrifflichen Elemente der Wahrnehmung gibt, behauptet er nicht. In diesem Sinne halte ich das skeptische Asymmetrie-Argument als Einwand gegen den epistemischen Anspruch sinnlich-unmittelbaren Fürwahrhaltens auch für überzeugend. Sofern der unmittelbare Realist seine Position nicht modifiziert, kann ihm mit Hilfe dieses Arguments demonstriert werden, dass er sich mit seinem epistemischen Unmittelbarkeitsanspruch in skeptische Konsequenzen verwickelt. Denn auf der Grundlage eines direkt-realistischen Fürwahrhaltens kann er nicht wissen, ob seine Überzeugungen vom „Dasein äußerer Gegenstände“, das für ihn „absolute Gewißheit und Wahrheit“ (*PhG*, 69 f.) hat, wahr sind. Aus diesem negativen Ergebnis der Prüfung sinnlichen Fürwahrhaltens zieht Hegel für seine eigene Theorie allerdings keine skeptischen Schlussfolgerungen. Der Nachweis der Nichtentsprechung der sinnlichen Gewissheit mit ihrem Maßstab der Unmittelbarkeit zwingt vielmehr dazu, den epistemischen Anspruch des sinnlich-unmittelbaren Wissens zugunsten einer anderen Form des Wissens, und dies ist gemäß dem Stufenbau der *Phänomenologie des Geistes* die Wahrnehmung, aufzugeben und die Wissensprüfung erneut durchzuführen. Ihr „Kriterium der Wahrheit“ ist die „Sichselbstgleichheit“ (*PhG*, 74), die als Maßstab erfüllt sein muss, um von einem identischen Gegenstand angesichts seiner vielen Eigenschaften Wahrnehmungswissen besitzen zu können. Beschränkt man die Intention der sinnlichen Gewissheit auf den Nachweis des Erfordernisses, zur Bewusstseinsgestalt der Wahrnehmung überzugehen, weil das direkte Fürwahrhalten scheitert, so wird man dem skeptischen Asymmetrie-Argument gegen den unmittelbaren Realismus insofern zustimmen können.

zwischen „types“ und „tokens“ bestehen. Denn kein (empirischer) Beobachtungssatz sei intrinsisch glaubwürdig und könne als Gewissheitsparadigma aller anderen Beobachtungssätze fungieren. Vgl. ebd., 71.

V. Kapitel

Dogmatischer Skeptizismus

§ 29 Selbstbewusstsein und Skeptizismus

Die im vorangegangenen Kapitel analysierte These, dass wir nicht wissen können, ob unsere Außenweltmeinungen wahr sind und letztlich nicht einmal sicher sein können, ob die Außenwelt existiert, stellt eine Form partieller Skepsis dar. Der dogmatische Skeptizismus verschärft diesen Zweifel und weitet ihn über den Bereich von Außenweltmeinungen bzw. Meinungen über das in der sinnlichen Gewissheit unmittelbar Gegebene aus. In Zweifel gezogen werden damit nicht mehr nur bestimmte Meinungen, sondern Meinungen überhaupt. Kennengelernt haben wir diese umfassende Form des Skeptizismus bereits im Zusammenhang mit dem praktischen Skeptizismus und der *aphasia*-Strategie, durch die der Pyrrhoneer den universellen Zweifel zu vermeiden versucht. Sextus weist eindringlich darauf hin, dass Sätze wie „Alles ist unerkennbar“ oder „Nichts ist wahr“ von der pyrrhonischen Skepsis nicht universalistisch verstanden werden, denn dies käme einer selbsterstörerischen dogmatischen Behauptung gleich (*PH* I.200, II.188). Aus diesem Grunde ist die akademische Skepsis für die Pyrrhoneer auch eine dogmatische Position, da sie Wissen überhaupt bestreite.

Um nicht dem Einwand der Selbstwiderlegung zum Opfer zu fallen, versuchen die Pyrrhoneer daher eine universalistische Deutung ihrer Skepsis auszuschließen. Mithilfe der *phonai* oder skeptischen Schlagworte mildern sie ihren Zweifel ab und hoffen so, sich gegen die Bedrohung durch die Selbstwiderlegung zur Wehr setzen zu können. Klar ist den Pyrrhoneern, dass eine dogmatisch verstandene generelle skeptische Aussage wie „Nichts ist wahr“ sich selbst widerspricht, nicht aber die skeptische Formel „Alles ist unerkennbar“, sofern man Erkenntnis nicht mit Wahrheit gleichsetzt. Wie dem *Skeptizismus-Aufsatz* zu entnehmen war, erkennt Hegel diese Strategie der Pyrrhoneer durchaus an. Gleichwohl hält er ihnen trotz aller Gegenmaßnahmen einen dogmatischen Rückzug in die Privatheit ihrer individuellen „Subjektivität“ vor, mit der sie eine „rein negative Haltung“ einnehmen (*SkepA*, 221 f.). Die skeptische Dogmatismus-Problematik und die mit ihr verbundene Schwierigkeit der Selbstwiderlegung greift er in der *Phänomenologie des Geistes* von neuem auf. Die im *Skeptizismus-Aufsatz* nur angedeutete Verbindung von Subjektivität bzw. Selbstbewusstsein und Skeptizismus wird nun im Kapitel „Die Wahrheit und Gewißheit seiner

selbst“ systematisch entfaltet. Hier tritt der Skeptizismus auf in der Gestalt der „Freiheit des Selbstbewußtseins“, das sich in seinem Denken von den ihm vorgegebenen Inhalten völlig unabhängig macht, indem es eine generelle skeptische Einstellung ihm gegenüber einnimmt. Auf diese Weise zieht es sich gänzlich auf seinen Zweifel zurück, um im Denken sich selbst zu genügen. Dadurch wird der Skeptizismus dogmatisch, da der Zweifel – nach Hegels Deutung – rein negativ bleibt und nicht auf ein positives Ergebnis abzielt; und damit widerspreche er sich selbst.

Die Form des dogmatischen Skeptizismus soll nun im Einzelnen erörtert werden, und zwar in diesem Abschnitt zunächst hinsichtlich ihres systematischen Zusammenhanges mit dem Selbstbewusstsein, sodann hinsichtlich ihrer Argumentation (§ 30) sowie schließlich hinsichtlich der Frage, ob der dogmatische Skeptizismus durch das von Hegel gegen ihn aufgebotene Argument des performativen Selbstwiderspruchs widerlegt wird (§ 31). Es wird sich nicht nur zeigen, dass Hegel mit der Bewusstseinsgestalt des Skeptizismus die pyrrhonische Skepsis vor Augen hat, sondern auch dass er eine einsichtige Diagnose des dogmatischen Skeptizismus bietet und mit dem Argument des performativen Selbstwiderspruchs über einen ernstzunehmenden Einwand gegen ihn verfügt.

Systematischer Ort des dogmatischen Skeptizismus ist innerhalb der *Phänomenologie des Geistes* das Selbstbewusstseins-Kapitel. Der Zusammenhang von Selbstbewusstsein und Skeptizismus liegt nicht auf der Hand und muss daher zuerst hergestellt werden. Im Stufengang der Prüfung des Fürwahrhaltens tritt mit dem Selbstbewusstsein eine Gestalt auf, in der das Bewusstsein nicht mehr gegebene als von ihm inhaltlich unterschiedene Gegenstände, sondern sich selbst für das Wahre hält. Es handelt sich insofern um die „Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ (*PbG*, 103), das heißt um das Fürwahrhalten seiner selbst oder das Selbstbewusstsein. Das Fürwahrhalten der sinnlichen Gewissheit, der Wahrnehmung sowie des Verstandes, die im systematischen Aufbau der *Phänomenologie* dem Selbstbewusstsein vorangehen, hat sich in der skeptischen Prüfung der jeweiligen Wissensansprüche nicht bewähren können. Die Übereinstimmung zwischen seinem Wissen und dem, was ihm als das An sich gilt, versucht das Bewusstsein daher nun herzustellen, indem es sich von den ihm fremden, vorgegebenen Inhalten ab- und seinem eigenen Denken zuwendet. Zum Maßstab oder Gegenstand seines Fürwahrhaltens wird so die Gewissheit seiner selbst, und das Bewusstsein prüft daher, ob seine Selbstgewissheit dem Anspruch auf Wahrheit entspricht. Dies legt sich zumindest nahe, da die Gewissheit des Bewusstseins von sich im Begriff des Selbstbewusstseins tatsächlich bewahrheitet zu werden scheint. Denn in dieser Gewissheit fallen Wissen und Gegenstand zusammen, so dass – wie schon die Einleitung fordert – „Ansichsein, und das für ein anderes Sein dasselbe ist“ (*PbG*, 103).

Die Detailanalyse zeigt nun, dass das Selbstbewusstsein durch die „bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich“, wie es in Anspielung auf Fichte heißt, nicht adäquat erfasst wird. Denn zum Selbstbewusstsein gehört wesentlich der

Unterschied, sowohl sein Unterschied von der ihm äußeren Welt als auch der Unterschied im Wissen seiner selbst, nämlich insofern es sich von sich unterscheidet und sich in diesem Unterscheiden als „Einheit“ zugleich selbst weiß. Dieser zweifache Unterschied ist so zu begreifen, dass die äußere Welt für das Bewusstsein ist, und zwar als zur „Einheit des Selbstbewußtseins“ gehörig. Weil die Welt Unterschiedenes ist, ist sie für das Selbstbewusstsein aber nur „Erscheinung“ und nicht seine „Wahrheit“. Dieser „Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit“ muss in der „Einheit des Selbstbewußtseins“ aufgehoben werden, das heißt der Begriff des Selbstbewusstseins kann sich nur realisieren, wenn das Selbstbewusstsein im Wissen der Welt außer ihm seine eigene „Einheit“ wahr. In der Aneignung der Welt muss das Selbstbewusstsein seine Selbstständigkeit sicherstellen, indem es seinen „gedoppelten Gegenstand“, die sich ihm sinnlich anbietende Welt und sich selbst, in der „Gleichheit seiner selbst mit sich“ (*PbG*, 104) vereinigt.

Der dem Selbstbewusstsein in diesem Prozess gegebene Gegenstand ist „für uns oder an sich“ ebenfalls ein Selbständiges. Hegel bezeichnet ihn als „Leben“, da die Welt nunmehr als ein selbständiges Dasein betrachtet wird, auf das sich die „Begierde“ des Selbstbewusstseins richtet, um sie sich denkend und handelnd anzueignen. Auf die Details dieser komplizierten Aneignungsstruktur als ganzer muss an dieser Stelle nicht eingegangen werden.¹ Für den Zusammenhang von Selbstbewusstsein und Skeptizismus bedeutsamer ist, dass das Selbstbewusstsein nach Hegel seine Selbstständigkeit auf zweifache Weise zu realisieren versucht: Zum einen durch den praktischen bzw. sozialen Prozess wechselseitiger, allerdings nicht erreichter Anerkennung, indem es seine Selbstständigkeit von einem anderen „Lebendigen“, einem anderen Selbstbewusstsein abhängig machen muss, von dem es anerkannt wird und das es selbst anerkennt („Herrschaft und Knechtschaft“). Zum anderen – daraus hervorgehend – durch die „Freiheit des Selbstbewußtseins“, das sich im Denken selbst zum Gegenstand macht. Charakteristisch für das Denken des freien Selbstbewusstseins, in das Hegel die Bewusstseinsgestalt des Skeptizismus integriert, ist das begriffliche Erkennen. Während im (bildhaften) „Vorstellen“ zu unterscheiden sei zwischen dem Vorstellenden und dem Vorgestellten, wobei der Vorstellende sich das Vorgestellte immer erst zu Bewusstsein bringen und sich seines Inhalts versichern muss, sei der Inhalt des Denkens durch Begriffe immer schon ein „begriffener“. Hegel ist der Auffassung, dass im Denken Begreifen und Begriffenes unmittelbar zusammenfallen, dem Denken also sofort einsichtig ist, was es denkt und nicht auf ein anderes als es selbst verwiesen ist. Für das Denken gelte daher: „Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist“. Im freien Selbstbewusstsein kommt es nach

1 Eingängige Überblicke dazu verschaffen Hyppolite (1956, 137 ff.), Solomon (1983, 425 ff.), Pippin (1989, 163 ff.), Harris (1997, 381 ff.) sowie Siep (2000, 97 ff.).

Hegel so zu einer „unmittelbare[n] Einheit“ (*PhG*, 117) von Begreifendem und Begriffenem, und zwar unabhängig von anderen Inhalten als seinem Denken selbst.

Mit dem Begriff des freien Selbstbewusstseins sind komplexe und auf den ersten Blick wenig transparente Bestimmungen des Denkens entwickelt. Diese Bestimmungen verlieren allerdings ihre Abstraktheit durch die Konkretion am Stoizismus, dessen Bewusstseinsgestalt Hegel dem Skeptizismus vorausschickt.² Der Stoizismus wird beschrieben als das freie Selbstbewusstsein, das das Anderssein durch die Abkehr von der Welt zu negieren sucht, um dadurch seine Sichselbstgleichheit zu realisieren (*PhG*, 118 f.). Es geht hier nicht um die authentische Darstellung stoischer Lehren, sondern um die idealtypische Charakterisierung einer philosophischen Haltung, die sich durch den Rückzug in das eigene Denken auszeichnet. Diese Haltung findet Hegel repräsentiert im Stoizismus, an dessen Panlogismus und Lehre von der vernünftigen Selbsterhaltung sowie die sprichwörtliche stoische Ruhe er offenbar locker anknüpft. Offensichtlich ist für ihn auch hier das „Kriterium der Wahrheit“ maßgeblich, das die Stoiker mit dem „inhaltlose[n] Denken“ und der „Vernünftigkeit“ angegeben hätten. In der von ihnen angestrebten „Sichselbstgleichheit des Denkens“ aber bleibe alles ohne konkreten Inhalt. So seien ihre „allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend“ zwar „im allgemeinen erhebend“, doch komme man durch solches bloß Gedachte zu nichts Bestimmtem (*PhG*, 118). Was Hegel mit dem Stoizismus also verbindet, ist ein Selbstbewusstsein, das seine Freiheit und das heißt seine innere Unabhängigkeit von einer äußeren, natürlichen Welt dadurch zu erlangen sucht, dass es sich im Denken von allen fremden Inhalten frei macht und sich auf sich selbst besinnt. Besser gelungen sei dies aber erst dem (pyrrhonischen) Skeptizismus, der sich nicht nur wie der Stoizismus von der Welt abwendet, sondern die Selbstständigkeit der Welt gänzlich vernichtet.

Einsichtiger noch als in der *Phänomenologie* wird dieser systematische Zusammenhang von Selbstbewusstsein und Skeptizismus in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* geschildert. In der idealgeschichtlichen Abfolge der philosophischen Systeme wird der Stoizismus auch dort dem Skeptizismus vorangestellt und ihre Bedeutung jeweils am Begriff des Selbstbewusstseins erläu-

2 Ähnlich wie bei der „Sinnlichen Gewißheit“ sind auch hinsichtlich der tatsächlichen historischen Vorlagen für den Stoizismus-Abschnitt vielerlei Vermutungen angestellt worden. Nach Solomon (1983, 456–461) bezieht sich Hegel auf die Lehren der späteren Stoa, nämlich auf Marc Aurel, Seneca und Epiktet. Im Kapitel „Freiheit des Selbstbewußtseins“ stünde insgesamt im Hintergrund Rousseaus zweiter *Discours* sowie Fichtes *Bestimmung des Menschen*. Letzteres vermutet auch Falke (1996, 167, 172). Dass im Stoizismus-Abschnitt Pascal eine Rolle spielt, meint Hyppolite (1956, 173, 180), ebenso Pippin (1989, 166). Siep (2000, 107) erblickt hier „die grundsätzliche These, daß Mensch und Kosmos von derselben Vernunft bestimmt sind“. Zieht man die Ausführungen zum Stoizismus in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (19.255–296) heran, deren Quelle vor allem Sextus ist, so sieht man, dass Hegel auch in der *Phänomenologie* stoische Lehren eher im allgemeinen und nicht im besonderen vor Augen hat. Vgl. auch Werner Marx (1986, 102 ff.).

tert.³ Hegel hält den Stoizismus für eine dogmatische Position, die das Denken zum Kriterium der Wahrheit erhebt, das vom Skeptizismus sodann als einseitig negiert wird. Beiden, Stoizismus wie Skeptizismus, liege das „Selbstbewußtsein“ zugrunde, da beide das „Kriterium“ „dogmatisch“ als etwas bestimmen, an dem das Selbstbewußtsein sich befriedigen möchte: „Das Subjekt sucht für sich [das] Prinzip seiner Freiheit, Unerschütterlichkeit in sich, [...] es soll sich erheben zu dieser abstrakten Freiheit, zu dieser Unabhängigkeit“, zur „Gleichgültigkeit, Imperturbabilität, Ataraxie, Unerschütterlichkeit, Gleichheit des Geistes in sich“ (*GdPh*, 19.251 f., 254). Allgemeines Charakteristikum des Stoizismus und Skeptizismus ist Hegel zufolge mithin der „Standpunkt des Selbstbewußtseins“, nämlich seine Freiheit „durch das Denken zu erringen“. Diese Freiheit spitzt sich im Skeptizismus dahingehend zu, dass hier alles „im Abgrund des Selbstbewußtseins des reinen Denkens“ verschlungen und so das „Selbstbewußtsein sich selbst das Wesen ist“. Während die Freiheit des Stoizismus in der Hinwendung des denkenden Selbstbewusstseins zu sich selbst besteht, findet das „skeptische Selbstbewußtsein“ seine Freiheit durch die mit dem Zweifel erzeugte denkende Vernichtung von allem, was sein Gegenstand ist. Dies aber legt nicht die „Geschichte der Philosophie“ dar, so unterstreicht Hegel in den *Vorlesungen* eigens, sondern die „Geschichte des Bewußtseins und der Bildung“ (*GdPh*, 19.401, 405), also die *Phänomenologie*. Es ist daher zu untersuchen, ob es dem Selbstbewußtsein gelingt, in der praktischen Ausführung der dogmatisch-skeptischen Verneinung aller ihm gegebenen Inhalte zur angestrebten Gleichheit mit sich selbst zu kommen.

§ 30 Die Argumentation des dogmatischen Skeptizismus

Das skeptische Selbstbewußtsein bestimmt Hegel als „die Realisierung desjenigen, wovon der Stoizismus nur der Begriff“ ist. Anders als der Stoizismus versenkt sich der Skeptizismus nicht einfach nur in das denkende Selbstbewußtsein und lässt die Welt bestehen wie sie ist; das skeptische Selbstbewußtsein betrachtet die Welt vielmehr als „gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbständigkeit“, indem es durch den Zweifel die Negation der Welt wirklich ausführt, die der Stoizismus lediglich als Rückzug in das Denken vollzieht. So negiert oder bezweifelt der

3 Stoizismus und Epikureismus bilden dort die Systeme des „Dogmatismus“. Da das stoische und das epikureische System ob seines „Dogmatismus“ für Hegel letztlich auf dasselbe hinauslaufen (*GdPh*, 19.404), kann man eine gewisse Parallelität entdecken zwischen der Abfolge „Stoizismus“ – „Skeptizismus“ – „unglückliches Bewußtsein“ im Kapitel „Freiheit des Selbstbewußtseins“ der *Phänomenologie* und der Darstellung von „Dogmatismus“ (Stoizismus und Epikureismus) – „Skeptizismus“ (akademische und pyrrhonische Skepsis) – „Neuplatonismus“ in den *Vorlesungen*. Für Stoizismus und Skeptizismus sind die Parallelen offensichtlich. Die Parallelität von unglücklichem Bewusstsein und Neuplatonismus legt sich nahe, weil letzterer für Hegel „mit dem Christentum [...] auf das engste zusammenhängt“ (*GdPh*, 19.404), was in der *Phänomenologie* bekanntermaßen ebenso für ersteres gilt.

Skeptizismus die Selbständigkeit alles dessen, was sich vom denkenden Selbstbewusstsein unterscheidet, um so Freiheit zu verwirklichen. Dadurch wird er zur „realen Negativität“, während der Stoizismus die „Negativität“ nur als Begriff hat (*PbG*, 119). Das heißt die wahre Realisierung des freien Selbstbewusstseins als Sichselbstgleichheit macht es erforderlich, nichts als ein Selbständiges bestehen zu lassen. Dies geschieht mit Hilfe des radikalen Zweifels, der den Skeptizismus als das konsequent durchgeführte freie Selbstbewusstsein, wie sich bald zeigen wird, dann jedoch dogmatisch werden lässt.⁴

Wie führt das skeptische Selbstbewusstsein seinen dogmatischen Zweifel im Einzelnen durch? Zu beachten ist, dass das skeptische Selbstbewusstsein zwar einen umfassenden und insofern radikalen Zweifel appliziert, doch folgt daraus nicht, dass es sich beim dogmatischen somit um einen universellen Skeptizismus handelt. Denn gemäß der systematischen Stufenfolge der Weisen des Fürwahrhaltens in der *Phänomenologie* hat das skeptische Selbstbewusstsein lediglich die sinnliche Gewissheit, die Wahrnehmung, den Verstand sowie das Selbstbewusstsein von „Herrschaft und Knechtschaft“ hinter sich gelassen. Bis zum absoluten Wissen stehen dem erscheinenden Wissen weitere Bewusstseinsgestalten und Prüfungen ihres Wahrheitsanspruchs noch bevor, in denen das skeptische Selbstbewusstsein seinerseits überwunden sein wird. Da die späteren Weisen des Fürwahrhaltens also nicht in den Zweifel des dogmatischen Skeptizismus einbezogen sind, kann er in der *Phänomenologie* auch nicht als universell argumentierender Skeptizismus verstanden werden.

Die begriffliche Spezifikation des dogmatischen Skeptizismus bringt eine weitere Schwierigkeit mit sich. Am Werk sieht Hegel in den Bewusstseinsgestalten, die dem skeptischen Selbstbewusstsein vorangehen, den „Skeptizismus überhaupt“; er zeige ihre „dialektische Bewegung“ auf (*PbG*, 119). Bei diesem „Skeptizismus überhaupt“ handelt es sich offensichtlich nicht um den dogmatischen Skeptizismus, der als „Moment des Selbstbewusstseins“ auftritt. Zu vermuten ist, dass Hegel mit diesem „Skeptizismus überhaupt“ den „sich vollbringenden Skeptizismus“ meint, den er schon in der Einleitung für die „dialektische Bewegung“ (*PbG*, 60) des Bewusstseins verantwortlich machte. Von dieser dialektischen Bewegung des „Skeptizismus überhaupt“ verschieden sei nämlich das „Dialektische als negative Bewegung“, die als Skeptizismus speziell dem Selbstbewusstsein zukommt. Der entscheidende Unterschied zwischen dem „Skeptizismus überhaupt“ (also dem „sich vollbringenden Skeptizismus“) und dem Skeptizismus des freien Selbstbewusstseins besteht demnach in Folgendem: Ersterem ist das Bewusstsein einfachhin „preisgegeben“, da er als prozessualer

4 Den Stoizismus setzt Hegel im übrigen analog mit dem selbständigen Bewusstsein des Herren und des Knechts im vorangehenden Kapitel, so dass der Skeptizismus der Negation der Welt durch „die Begierde und die Arbeit“ entspreche. Anders als Begierde und Arbeit sei der Skeptizismus in seiner Vernichtung der Welt aber erfolgreich. Da Hegel dem Skeptizismus hier eine „polemische Richtung“ (*PbG*, 119) attestiert, erblickt er in ihm ähnlich wie bereits im *Skeptizismus-Aufsatz* (206) einen dogmatischen Zug.

Skeptizismus die Prüfung des Fürwahrhaltens methodisch anleitet. Letzterem hingegen ist das Bewusstsein nicht ausgeliefert, da es ihm „nicht geschieht, daß ihm, ohne zu wissen wie, sein Wahres und Reelles verschwindet“. Denn hier ist es das Bewusstsein selbst, das als skeptisches Selbstbewusstsein die gegebenen Inhalte „verschwinden läßt“ (*PbG*, 119 f.). Aus Sicht des Bewusstseins repräsentiert der „Skeptizismus überhaupt“ mithin eine Art ‚passiven‘ Zweifel, der am erscheinenden Wissen selbst vollbracht wird, wohingegen der dogmatische Skeptizismus dem Bewusstsein als freies Selbstbewusstsein den Zweifel an die Hand gibt, damit es ihn an den Dingen ‚aktiv‘ vollzieht. Dieser Skeptizismus gilt Hegel als „eine bloß negative Bewegung“ – und insofern als dogmatisch –, weil er im Resultat seines Zweifels „nur immer das reine Nichts sieht“ (*PbG*, 57).

Die Argumentation des dogmatischen Skeptizismus lässt sich über seine Abgrenzung vom „Skeptizismus überhaupt“ weiter spezifizieren. Signifikant für diese Form des Skeptizismus ist, und dadurch zeichnet sich ihre Radikalität aus, dass sie nicht nur die Wirklichkeit als solche, sondern selbst die kognitiven Einstellungen des Selbstbewusstseins zur Wirklichkeit bezweifelt. Da für die kognitive Aneignung der Welt, zum Beispiel in der sinnlichen Wahrnehmung, der „Unterschied“ zwischen Selbstbewusstsein und Wirklichkeit konstitutiv ist, wird damit der „Unterschied“ selbst vernichtet. Denn sofern ein Unterschied besteht, ist das Unterschiedene immer zu etwas Bestimmtem fixiert. So lassen sich zum Beispiel A und B nur dann hinreichend voneinander unterscheiden, wenn A als A und B als B bestimmt ist und insofern beide Selbständige sind, auch wenn sie dies nur aufgrund ihres Unterschiedenseins sind. Jegliche Form von Bestimmtheit und Selbständigkeit aber negiert das skeptische Selbstbewusstsein, so dass sein konsequent durchgeführter Zweifel nichts Festes mehr bestehen lässt und es den bloßen „Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will“ (*PbG*, 120), erfährt.

Es handelt sich hier nicht um eine assoziative Ausdeutung des begrifflichen Verhältnisses von Subjekt und Objekt des Zweifels. Was Hegel leistet, ist eine subtile Argumentationsanalyse des dogmatischen Skeptizismus. Offengelegt wird das argumentative Grundmuster, mit dem diese Form des Skeptizismus operiert. Eigentliches Objekt seines Zweifels ist der „Unterschied“, den das Selbstbewusstsein als Grund alles Bestimmten identifiziert. Wird die Möglichkeit, im Erkennen Unterschiede zu fixieren, eliminiert, so hat für das Bewusstsein nichts Bestimmtes mehr Bestand, nicht einmal die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks, so dass alles Erkennen selbst unmöglich wird. Zu dieser Auflösung alles Bestehenden sieht sich das freie Selbstbewusstsein des dogmatischen Skeptizismus in der Lage, indem es die Selbständigkeit alles durch die Sinne oder das Denken Gegebenen radikal in Zweifel zieht. Hinter dem von ihm attackierten „Unterschied“ steht allerdings nicht das im vorangegangenen Kapitel erörterte Paradigma des neuzeitlichen Repräsentationalismus, wonach die kognitive Aneignung der Wirklichkeit durch mentale Instanzen vermittelt ist, so dass ein Subjekt nie sicher sein kann, ob die von ihm verschiedene Wirklichkeit auch so

ist, wie es sie vorstellt. Historisches Vorbild des dogmatischen Skeptizismus ist für Hegel die antike pyrrhonische Skepsis, die seiner Ansicht nach den Zweifel konsequenter durchführt als der neuzeitliche Skeptizismus. Zwar steht nach Hegel zum Beispiel auch Descartes auf dem Standpunkt des Selbstbewusstseins, doch bleibt sein Skeptizismus bloß methodisch. Im Zweifeln konsequent verfährt dagegen der Pyrrhoneer. Mit der „Ataraxie des sich selbst Denkens“ eigne er sich sogar, wie Hegel in der *Phänomenologie* in direkter Aufnahme pyrrhonischer Lehren interpretiert, „die unwandelbare und wahrhafte Gewißheit seiner selbst“ (*PhG*, 120) und damit das freie Selbstbewusstsein an.⁵

Einiges spricht dafür, dass Hegel im skeptischen Selbstbewusstsein der *Phänomenologie* nicht nur die zehn, sondern auch die fünf pyrrhonischen Tropen am Werk sieht. Denn angefüllt sei das zweifelnde Selbstbewusstsein mit dem „Gemische von sinnlichen und gedachten Vorstellungen, deren Unterschiede zusammenfallen, und deren Gleichheit sich ebenso [...] wieder auflöst.“ (*PhG*, 120). Das erste Kapitel dieser Untersuchung hat gezeigt, wie die Pyrrhoneer im Anschluss an die zehn Tropen die fünf Tropen im Einzelnen gegen das „Sinnliche“ und das „Geistige“ richten und dadurch zur Aufhebung aller objektiven Bestimmung kommen (*PH* I.164 ff.). Darauf spielt Hegel an, wenn er in der *Phänomenologie* von der Auflösung des „Unterschiedes“ zwischen der „Gleichheit“ und der „Ungleichheit“ durch das skeptische Selbstbewusstsein spricht. Denn anhand der Tropen demonstriert die pyrrhonische Skepsis ja, inwiefern „jedem Argument ein gleichwertiges entgegensteht“ (*PH* I.12), so dass sich weder nur „Gleichheit“ noch nur „Ungleichheit“ und also nichts objektiv Bestimmtes und Beständiges behaupten lässt. Mit ihrer Skepsis haben die Pyrrhoneer, was Hegel hier anerkennt, eine Strategie entwickelt, anhand der dies in grundsätzlicher Weise demonstriert werden kann. Allerdings kritisiert er auch, dass das skeptische Selbstbewusstsein (die pyrrhonische Skepsis) letztlich keine Sichselbstgleichheit erlange, da es sich mit dem abgibt, was sich ihm zufällig darbietet. Damit ver falle es in eine „schlechthin zufällige Verwirrung“, in „Schwindel“ und „Unordnung“ des empirisch-einzelnen Bewusstseins. Und indem es seinen Zweifel gegen das Sinnlich-Partikulare richte, beschäftige es sich folglich allein mit solchen Inhalten, die ihm ohnehin nicht als „Wahrheit“ (*PhG*, 120 f.) gelten, denn es bezweifle ja ihr Bestehen. Ein Selbstbewusstsein aber, das seine Sichselbstgleichheit von der skeptischen Vernichtung zufällig vorgegebener Inhalte abhängig machen muss und immer wieder in sie zurückfällt, kann nach Hegel die Seelenruhe oder *ataraxia* nie wirklich erreichen.

Das Zustandekommen der pyrrhonischen *ataraxia* wird in der *Phänomenologie* eher vage beschrieben und kann kaum mit dem neuzeitlichen Begriff

5 Obwohl Hegel die pyrrhonische Skepsis nicht beim Namen nennt, ist sie doch eindeutig gemeint. Bestätigt wird dies durch die mit den Darlegungen der *Phänomenologie* fast wortgleichen Ausführungen zur pyrrhonischen Skepsis in den *Vorlesungen* (*GdPh*, 19.401 f.). Der pyrrhonische Hintergrund des skeptischen Selbstbewusstseins in der *Phänomenologie* ist von der Forschung bisher kaum gesehen worden. Siehe aber Solomon (1985, 461 ff.) sowie Hyppolite (1956, 179 f.).

des Selbstbewusstseins in Verbindung gebracht werden. Sieht man davon aber einmal ab, so wird man Hegel aus systematischer Sicht eine durchaus einsichtige, plausible Analyse des dogmatischen Skeptizismus attestieren können. Der radikal argumentierende Skeptiker zieht sich, wenn er konsequent verfährt, auf den individuellen Standpunkt seines Denkens zurück, von dem aus er sich gegenüber dem von ihm Unterschiedenen ‚frei‘ machen kann. ‚Freiheit‘ hat hier allerdings nicht die Bedeutung von Handlungsfreiheit, sondern meint in erster Linie die Unabhängigkeit von allen inneren und äußeren Zwängen im Denken, so dass es dem skeptischen Selbstbewusstsein im wörtlichen Sinne frei steht, dieses oder jenes seinem Zweifel auszusetzen. Wenn man so will, ist der Zweifel das Medium dieses Selbstbewusstseins, mit dem es sich in seinem Denken völlig unabhängig zu machen sucht. Attackiert werden vom dogmatischen Skeptizismus daher nicht spezifische Fälle von Wissen. Sein Zweifel ist grundsätzlicher Art und greift die Möglichkeit an, im Erkennen überhaupt zu etwas Bestimmtem kommen zu können, und zwar indem er (mittels der pyrrhonischen Tropen) für das Erkennen alles fest Bestehende skeptisch auflöst. Da die Realisationsmöglichkeit dieses Zweifels letztlich der skeptische Relativismus der individuellen Subjektivität ist, von dem aus er sich in seiner Radikalität überhaupt erst formulieren lässt, ist zu fragen, wie sich das skeptische Selbstbewusstsein dann eigentlich zum Vollzug seines Zweifelns selbst verhält. Damit kommen wir zum Problem der Selbstwidersprüchlichkeit des dogmatischen Skeptizismus.

§ 31 Der Einwand des performativen Selbstwiderspruchs gegen den dogmatischen Skeptizismus

Mit dem Vorwurf, das skeptische Selbstbewusstsein „spricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens, und so fort aus, und es sieht, hört, und so fort, selbst“ (*PhG*, 121), bringt Hegel einen Einwand gegen den dogmatischen Skeptizismus vor, den man sowohl seiner Form als auch seiner Intention nach als Argument des performativen Selbstwiderspruchs bezeichnen kann. Bevor die Hegelsche Version dieses Arguments analysiert werden kann, muss vorab das Konzept des performativen Selbstwiderspruchs allgemein geklärt werden.

Mit dem Begriff des performativen Selbstwiderspruchs verbindet man heute in erster Linie die Diskussion um die Möglichkeit und Grenzen philosophischer Letztbegründung. Zurück geht der Terminus auf Karl-Otto Apels Programm einer Transzendentalpragmatik und die Auseinandersetzung um den Fallibilismus. Zur Verteidigung der Transzendentalpragmatik gegen den Fallibilismus führt Apel – unter anderem – das sogenannte „Kriterium des *zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruchs* der Argumentation“ ein. Dieses Kriterium diene der „Auszeichnung transzendentalnotwendiger und insofern universaler Präsuppositionen der Argumentation“. Demnach muss, wer ernsthaft argumen-

tiert, nicht nur diese Präsuppositionen, sondern ebenso das Prinzip des performativen Selbstwiderspruchs anerkennen, gegen das er verstößt, wenn er die Präsuppositionen bestreitet. Als Beispiel nennt Apel das Bestreiten der „Existential-Präsupposition“ durch den Satz „Ich denke bzw. behaupte hiermit, daß ich nicht existiere.“ Mit dem Aussprechen dieser Aussage begehe der Sprecher einen performativen Selbstwiderspruch, da er durch den „Akt ihrer performativen Behauptung“ zeige, dass „die performative Behauptung in actu meine Existenz und ein Wissen um die Existenz einschließt“. Der Widerspruch besteht also zwischen Inhalt und Äußerung der Aussage.⁶ Apels Argumentationen als solche und deren transzendentalpragmatische Grundlagen können wir an dieser Stelle außer Acht lassen. Worauf es für unsere Zwecke ankommt, ist nicht das Bestreiten bestimmter Voraussetzungen, wodurch der Bestreitende eines Widerspruchs überführt werden soll, sondern die *performative* Struktur des Selbstwiderspruchs, die Apel herausstellt und die sich dazu eignet, Hegels Einwand gegen den dogmatischen Skeptizismus exakt zu beschreiben. Was also bedeutet hier ‚performativ‘, was ‚(Selbst)Widerspruch‘ und was ‚performativer Selbstwiderspruch‘?

Der Begriff ‚performativ‘ (‚performative‘) geht ursprünglich zurück auf die Sprechakttheorie Austins. In *How to Do Things with Words* identifiziert Austin bestimmte Aussagen als performativ, weil ihre Äußerung keine Beschreibung einer Handlung liefert, sondern selbst als Handlung verstanden werden muss und dabei weder wahr noch falsch ist. Beispiele performativer Aussagen sind: ‚Ich taufe dieses Schiff auf den Namen ...‘, ‚Ich kritisiere ...‘, ‚Ich entschuldige mich‘ oder noch deutlicher ‚Ich schwöre!‘ Sätze dieser Art zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Äußerung zugleich dem in ihnen zum Ausdruck gebrachten Inhalt als Handlung gleichkommt und nicht nur einfach etwas bekundet. Äußert jemand zum Beispiel ‚Ich schwöre‘, so bedeutet die Äußerung zugleich die Handlung des Schwurs, selbst wenn es sich um einen Meineid handeln sollte. Die performative Aussage definiert Austin daher durch die Formel: „it indicates that the issuing of the utterance is the performing of an action.“⁷ Diese Bestimmungen sind einleuchtend und reichen bereits aus, um den performativen Charakter des Selbstwiderspruchs zu verdeutlichen.

Zu überlegen ist nun des weiteren, was in diesem Zusammenhang unter (Selbst)Widerspruch zu verstehen ist. Auch hier können wir es bei einigen prinzipiellen Überlegungen belassen. Grundsätzlich unterscheiden lässt sich zunächst zwischen logischen und nicht-logischen Widersprüchen. Logische Widersprüche haben die Form ‚ a und $\neg a$ ‘. Sie sind unabhängig von der Bedeutung der in einem Urteil, einer Proposition oder Aussage verwendeten Terme, insofern sind sie semantisch indifferent. Denn gleich was ‚ a ‘ bedeuten mag, die Aussage ‚ a und $\neg a$ ‘ ist aus rein formalen Gründen immer widersprüchlich, und das unabhän-

6 Unter den zahlreichen Abhandlungen und Schriften beziehe ich mich hier und im weiteren auf Apel (1987, hier 185 und 188 f.). Vgl. zum performativen Selbstwiderspruch bes. ebd., 168 ff., 184 ff.

7 Austin (1967, 6). Zum Unterschied zwischen explizit performativen, semideskriptiven und deskriptiven Äußerungen vgl. ebd., 83 ff.

gig davon, ob sie jemand äußert oder nicht. Bei nicht-logischen Widersprüchen ist dies nicht der Fall. Nicht-logische Widersprüche können bestehen in Meinungskonflikten, theoretischen Inkonsistenzen, antagonistischen Begriffsverhältnissen u. a. Um solche Widersprüche geht es hier nicht, sondern um nicht-logische Widersprüche, die in Sätzen zum Ausdruck kommen wie „Ich denke bzw. behaupte hiermit, daß ich nicht existiere.“ Formallogisch sind Sätze dieserart korrekt, denn von sich aus (formal) widersprechen sie sich nicht. Obwohl sie logisch widerspruchsfrei sind, halten wir ihre Äußerung aber dennoch für widersprüchlich. Dies liegt daran, dass nicht-logische Widersprüche nicht semantisch indifferent sind. Denn der Widerspruch in diesem Beispielsatz kommt nur zustande, weil wir mit den in ihm verwendeten Begriffen Bedeutungen verbinden, deren Zusammenbestehen in der von einem Sprecher getätigten Äußerung zu einem Widerspruch führt. Das heißt nicht, dass für solche Sätze das logische Nichtwiderspruchsprinzip nicht gilt, sondern lediglich dass der Widerspruch nur dann zustande kommt, wenn die Bedeutung des Satzes mitberücksichtigt und der Satz zugleich von jemandem geäußert wird. Nehmen wir diese Erläuterungen von ‚performativ‘ und ‚(Selbst)Widerspruch‘ zusammen, so lässt sich sagen: Der performative Selbstwiderspruch besteht zwischen der als Handlung zu verstehenden Äußerung eines Satzes und dem, was der Sprecher mit dem Satz aussagt.

Es ist diese Art des performativen Selbstwiderspruchs, die Hegel gegen den dogmatischen Skeptizismus geltend macht. Und zwar wirft er dem skeptischen Selbstbewusstsein vor:

„Es läßt den unwesentlichen Inhalt in seinem Denken verschwinden, aber eben darin ist es das Bewußtsein eines Unwesentlichen; es spricht das absolute *Verschwinden* aus, aber das *Aussprechen ist*, und dies Bewußtsein ist das ausgesprochene Verschwinden; es spricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens, und sofort aus, und es *sieht, hört* und sofort, *selbst*; es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns. Sein Tun und seine Worte widersprechen sich immer.“ (PhG, 121).

Die oben erwähnten Eigenschaften performativer Selbstwidersprüche treffen auf das hier geschilderte Argument zu. Der dogmatische Skeptiker widerspricht sich demnach selbst, weil er durch sein Zweifeln „das absolute *Verschwinden*“ alles Beständigen zum Ausdruck bringt, die Äußerung seines Zweifels selbst aber als ein Beständiges verstanden werden muss, da das „*Aussprechen*“ des Zweifels „*ist*“ und damit Bestand hat, nämlich insofern sich das Zweifeln in der Zeit vollzieht und dem Begriff ‚zweifeln‘ eine Bedeutung zukommt. Der *Selbstwiderspruch* des dogmatischen Skeptikers beruht nicht etwa auf einer semantischen Antinomie wie ‚Nichts ist wahr‘. Denn anders als bei einer semantischen Antinomie besteht der performative Selbstwiderspruch des dogmatischen Skeptizismus im tatsächlichen Vollzug des Zweifelns. Darauf kommt es Hegel an, da er Wert darauf legt, dass der Zweifel *ausgesprochen* wird und nicht rein theoretisch bleibt. So bezweifelt der dogmatische Skeptiker das Wahrnehmen als sinnliche Erkennt-

nisweise, durch die wir uns die Welt kognitiv aneignen. Indem er aber seinen Zweifel äußert, nimmt er die sinnliche Wahrnehmung selbst in Anspruch, so dass sein Zweifel im Akt seiner Äußerung selbst *verschwindet* und seine destruktive Wirkung einbüßt. Es geht also nicht darum, dass der dogmatische Skeptiker lediglich die Zuverlässigkeit der Wahrnehmung bezweifelt. Die skeptische These, dass wir nicht wissen, ob unsere Wahrnehmungsmeinungen wahr sind, ließe sich in diesem Fall immer noch konsistent vertreten. Denn der Skeptiker kann zum Beispiel die Zuverlässigkeit der Wahrnehmung bezweifeln, ohne seinen Zweifel selbst auf die Wahrnehmung stützen zu müssen. In der *Phänomenologie* hebt Hegel allerdings auf den Umstand ab, dass der dogmatische Skeptiker nicht nur Wahrnehmungsmeinungen, sondern das Wahrnehmen selbst bestreitet und damit letztlich seinen eigenen Vollzug der Wahrnehmung. Schließlich ist die konkrete Ausübung des Zweifelns, ganz praktisch verstanden, selbst ein kognitiver Zustand, in dem der Skeptiker (sich selbst) wahrnimmt. Eben darin besteht nach Hegel der performative Selbstwiderspruch des dogmatischen Skeptikers, das Wahrnehmen zu bezweifeln und dabei selbst wahrzunehmen. Denn der dogmatische Skeptiker bezweifelt, wie Hegel ausdrücklich betont, „nicht nur das Gegenständliche als solches, sondern sein eigenes Verhalten zu ihm, worin es als gegenständlich gilt, und geltend gemacht wird, also auch sein Wahrnehmen [...]“. (*PhG*, 120).

Während Hegel das Problem der Selbstwidersprüchlichkeit und seine Lösung durch die skeptischen Schlagworte im *Skeptizismus-Aufsatz* (212 f.) noch der „Eitelkeit“ der pyrrhonischen Skeptiker zuschrieb, gilt es ihm in der *Phänomenologie des Geistes* als Signum der Degeneration des Skeptizismus zum Dogmatismus. Denn indem der dogmatische Skeptiker nach Maßgabe skeptischer Entgegensetzung immer von neuem aufzeigt, dass jede Behauptung im Widerspruch zu einer anderen, gleich gut begründbaren Behauptung steht, sei sein Zweifeln letztlich nichts anderes als ein „Gezänke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch *mit sich selbst* die Freude erkaufen, *miteinander* im Widerspruche zu bleiben.“ (*PhG*, 121). Mit diesem Vergleich fällt Hegels Beurteilung der pyrrhonischen Skepsis in der *Phänomenologie* sehr viel schärfer aus als im *Skeptizismus-Aufsatz*. Während er sie im Jenaer Journal-Aufsatz für die Zwecke seiner Kritik des Schulzeschen Skeptizismus noch weitgehend affirmativ in Anspruch nahm, schreibt er ihr nun eine geradezu kindliche Haltung zu, da sie lediglich auf das Austragen des bloßen Widerstreits der Worte aus sei. Schon früher war zu sehen, dass Hegel der pyrrhonischen Skepsis mit einem solchen Urteil kaum gerecht wird.

Auch wenn er anders als Apel keine transzendentalpragmatischen Letztbegründungsabsichten verfolgt, entwickelt er mit dem Argument des performativen Selbstwiderspruchs dennoch ein schlagkräftiges Argument gegen den dogmatischen Skeptizismus, sofern man dessen radikal durchgeführten Zweifel als

Handlung versteht.⁸ Denn der Zweifel des dogmatischen Skeptikers bleibt nicht rein theoretisch, sondern wird ‚praktisch‘ und gerät somit in die Widersprüchlichkeit zwischen dem, was er angreift, und dem, was in seinem „Aussprechen“ in Anspruch genommen wird. Systematisch ist dieses Argument innovativ, da es anders als die Transzendentalphilosophie nicht auf die Unhintergebarkeit unbestreitbarer Erkenntnisbedingungen rekurriert, deren eigener apriorischer Weltbezug erst zu beweisen wäre, sondern dem radikalen, dogmatischen Skeptiker den Widerspruch in seiner eigenen Domäne nachweist. Unabhängig von der antiskeptischen Gesamtstrategie der *Phänomenologie des Geistes* hat Hegel damit gegen den dogmatischen Skeptizismus ein erfolgreiches, plausibles Argument entwickelt.

8 Insofern wird man Apel (1987, 169) nicht zustimmen können, wenn er Hegel vorwirft, den „*formallogischen Widerspruch zwischen Propositionen*“ mit dem performativen Selbstwiderspruch gleichzusetzen.

VI. Kapitel

Moralischer Skeptizismus

§ 32 Die These des moralischen Skeptizismus

In der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen des philosophischen Zweifels stellt der moralische Skeptizismus die wohl größte Herausforderung, für nicht wenige sogar eine schwerwiegende Provokation dar. Nicht selten gilt der moralische Skeptizismus in der Philosophie als rein theoretische Konstruktion oder eher noch als Kuriosum denn als tatsächliche Bedrohung einer nach moralischen, sittlichen Normen eingerichteten menschlichen Gemeinschaft. Oft haben Philosophen die Durchführungsmöglichkeit des moralischen Skeptizismus bestritten und ihn selbst als reines Gedankenspiel abgetan. Denn wenn der Skeptiker seinen Zweifel auf Moral und Handeln ausdehnt, so kritisiert zum Beispiel Fichte in der *Grundlage des Naturrechts* (338), „könnte er gar nicht handeln, aber dann könnte er auch nicht leben“. Daher solle man ihn, wie Hume in *The Principles of Morals* (170) empfiehlt, sich selbst überlassen, „to leave him to himself“.

Für Hegel ist der moralische Skeptizismus kein bloß theoretisches Konstrukt, sondern ein geschichtlich reales Phänomen. Das skeptische Selbstbewusstsein „spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus“, heißt es in der *Phänomenologie des Geistes* (121) in konkreter Anspielung auf die historisch-sittlichen Realitäten des römischen Kaiserreichs, in das er den moralischen Skeptizismus der Pyrrhoneer als ein zeitgeschichtliches Phänomen einordnet. Der moralische Skeptizismus bricht sich in einer Zeit Bahn, die nach Hegel gekennzeichnet ist durch den Rückzug der Individuen in die Privatheit der Subjektivität. Mit der Verortung der pyrrhonischen Skepsis in einen konkreten geschichtlichen Raum liefert Hegel damit eine zwar ungewöhnliche, systematisch aber äußerst aufschlussreiche Diagnose des moralischen Skeptizismus. Diese Diagnose soll im Folgenden analysiert werden. Zunächst muss in diesem Abschnitt jedoch überlegt werden, wie eigentlich die These des moralischen Skeptizismus lautet, und dies insbesondere in Abgrenzung zum ethischen Relativismus. Vor diesem Hintergrund sind die moralis skeptischen Argumente der Pyrrhoneer zu analysieren, auf die sich Hegel in seiner Diagnose und Kritik im wesentlichen bezieht (§ 33). Abschließend ist Hegels Diagnose und Kritik der pyrrhonischen Moralskepsis zu erörtern. Es wird sich zeigen, dass Hegel den moralischen Skeptizismus als ein vorwiegend geschichtliches Phänomen begreift. Auch wenn man die ge-

schichtsmetaphysischen Prämissen seiner Deutung für problematisch hält, wird sich seine Bestimmung des freien Selbstbewusstseins als Formationsbedingung des moralischen Skeptizismus dennoch als plausibel erweisen (§ 34).

Auf den ersten Blick scheint der moralische Skeptizismus eine dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus analoge These zu vertreten. Während der erkenntnistheoretische Skeptiker behauptet, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, können wir gemäß dem moralischen Skeptiker nicht wissen, ob unsere moralischen Meinungen wahr sind. Insofern scheinen sich erkenntnistheoretischer und moralischer Skeptizismus im wesentlichen nicht zu unterscheiden, sieht man einmal vom spezifischen Gegenstandsbereich des moralischen Skeptizismus, der Moral, ab. Allerdings ist die theoretische Ausgangslage im Falle des moralischen Skeptizismus weniger eindeutig als im Fall des erkenntnistheoretischen Skeptizismus. Denn verstehen lässt sich der moralische Skeptizismus auch als eine Theorie, die nicht die Wahrheit bzw. Rechtfertigung moralischen Wissens attackiert, sondern die, wie zum Beispiel Mackie, für die These argumentiert „There are no objective values.“¹ Damit rückt der moralische Skeptizismus in die Nähe des ethischen Relativismus. Denn dem ethischen Relativismus wird im allgemeinen die These zugeschrieben, dass es eine objektive, universal gültige Moral nicht gebe. Tatsächlich liegen die Argumente des moralischen Skeptizismus und ethischen Relativismus in manchen Hinsichten nahe beieinander. Um sich Klarheit über die These des moralischen Skeptizismus zu verschaffen, ist es daher erforderlich, zunächst die Grundformen des ethischen Relativismus und seiner Argumente zu bestimmen.

Ausgehend von der These des moralischen Relativismus, derzufolge es eine objektive, universal gültige Moral nicht gibt, lassen sich drei Grundformen dieser Theorie unterscheiden, (i) der deskriptive, (ii) der normative und (iii) der metaethische Relativismus.²

(i) *Deskriptiver Relativismus*: Dem deskriptiven Relativismus zufolge gibt es keine objektive, universal gültige Moral, weil es eine empirische Tatsache ist, dass verschiedene Individuen, Gesellschaften und Kulturen unterschiedlichen, grundlegend divergierenden Moralvorstellungen anhängen. Gemäß dieser Auffassung akzeptieren verschiedene Individuen, Gesellschaften und Kulturen *fundamental* unterschiedliche, das heißt untereinander inkompatible und nicht aufeinander reduzierbare Moralvorstellungen. Dabei wird die empirisch verifizierbare Pluralität der Moralvorstellungen als Beleg für die Relativität der Moral und damit für die Wahrheit des ethischen Relativismus angesehen, verbürgt durch Anthropologie, Ethnologie und Kulturwissenschaft.³ Zwei Teilthesen des deskriptiven Relativismus sind zu unterscheiden, (a) die Differenzthese und (b) die Dependenzthese:

1 Mackie (1990, 25). Ähnlich Butchvarov (1989, 2).

2 Diese klassisch gewordene Einteilung geht zurück auf Brandt (2001, zuerst 1959). Die folgenden Überlegungen zum ethischen Relativismus beruhen zum Teil auf Heidemann (2005).

3 Vgl. Rippe (1993, 22 ff.).

(a) Die Differenzthese besagt nichts anderes, als dass es erwiesenermaßen unterschiedliche Moralvorstellungen gibt. Zwischen diesen Moralvorstellungen sind fundamentale Unterschiede zu verzeichnen, die gegebenenfalls auf deren Inkommensurabilität hinauslaufen. Fundamentale Differenzen sind solche, die bestehen bleiben, auch wenn in allen anderen Fragen Einigkeit zwischen unterschiedlichen Individuen, Gesellschaften und Kulturen herrscht.⁴ Nur wenn man von solchen radikalen Unterschieden ausgeht, macht die Differenzthese überhaupt Sinn, das heißt es muss sich nahe legen, dass unterschiedliche Moralvorstellungen nicht oder nur schwer vergleichbar bzw. inkommensurabel sind und zwischen verschiedenen Individuen oder sozialen Gruppen keine Vermittlung ihrer moralischen Auffassungen denkbar ist. Ansonsten wäre es ja möglich, moralische Differenzen zwischen Kulturen als unechte Differenzen zu verstehen, nämlich insofern man sie als divergierende Ausprägungen eines einheitlichen, objektiven Moralprinzips behaupten könnte. Dies würde die These des ethischen Relativismus hinfällig machen.⁵

(b) Die Dependenzthese besagt, dass Moralvorstellungen von gesellschaftlichen oder kulturellen Bedingungen abhängen, da Moralvorstellungen nichts anderes als Produkte jeweils herrschender gesellschaftlicher und kultureller Einflüsse sind. Der deskriptive Relativist muss dabei von einer spezifisch kausalen Hypothese ausgehen, derzufolge sich prävalierende Kontexte in entscheidendem Maße auf die Genese der Moral auswirken. Für diese Annahme scheint es zwar empirische und wissenschaftliche Evidenzen zu geben, allerdings lässt sich aufgrund des empirischen Befundes allein, dass die unterschiedlichen Moralauffassungen mit unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen kongruieren, nicht die Möglichkeit ausschließen, dass Moralauffassungen kontextunabhängig sind.

Die Kombination der Differenz- und Dependenzthese ergibt das Grundargument des deskriptiven Relativismus:

(I) Wenn es moralische Unterschiede zwischen Individuen, Gesellschaften und Kulturen gibt, gibt es keine objektive Moral.

(II) Es gibt solche Unterschiede.

(III) Also: Es gibt keine objektive Moral.

Dieses Argument dürfte nur schwer zu widerlegen sein, da sich die erste Prämisse auf ein empirisches Faktum beruft, für dessen Existenz sich wohl immer Belege finden lassen. Allerdings ist der Schluss von einer empirisch nachweisbaren Vielfalt der Moralvorstellungen auf die Wahrheit des ethischen Relativismus unzulässig, da es ja sein könnte, dass alle tatsächlich vertretenen Moralvorstellungen

⁴ Vgl. Carson/Moser (2001, 1).

⁵ Williams (1984, 148 ff.) und Williams (1985, 161 ff.) meint, kulturelle Differenzen durch das Kriterium der Vergleichbarkeit von Kulturen bestimmen zu können, in dem Sinne dass etwa das Leben des mittelalterlichen Samurai für uns keine Option mehr darstelle, da es in zu großer Distanz zu unserem Leben stehe. Diese Distanz spreche für moralische Relativität.

falsch sind, wir also einem unfassenden moralischen Irrtum erliegen. Im Hinblick auf den moralischen Skeptizismus ist entscheidend, dass der deskriptive Relativismus für seine Auffassungen ontologische Gründe geltend macht, indem er sich auf die faktische Beschaffenheit der Welt beruft, nämlich eine existierende moralische Pluralität, und sich nicht mit epistemologischen Argumenten auf die These stützt, dass wir nicht wissen können, ob unsere moralischen Urteile objektiv bzw. wahr sind. Wie wir noch sehen werden, lässt sich die so begründete Relativität moralischer Urteile wie in der pyrrhonischen Skepsis aber auch epistemisch verstehen.

(ii) *Normativer Relativismus*: Die These des normativen Relativismus lautet wie folgt: Unterschiedliche moralische Agenten können Subjekte unterschiedlicher fundamentaler moralischer Forderungen sein, so dass Handlungen nur relativ zu diesen Forderungen moralisch richtig oder falsch sind.⁶ Auch hier sind zwei Sonderformen zu differenzieren, (a) der individuelle normative Relativismus und (b) der soziale normative Relativismus.

(a) Gemäß dem individuellen normativen Relativismus ist eine Handlung für eine Person nur dann moralisch verpflichtend, wenn die Handlung von den fundamentalen moralischen Prinzipien vorgeschrieben wird, die die Person akzeptiert, wobei unterschiedliche Personen unterschiedliche fundamentale moralische Prinzipien akzeptieren können.

(b) Der soziale normative Relativismus erweitert diese These um einen soziokulturellen Geltungsanspruch. Demzufolge ist eine Handlung für eine Person nur dann moralisch verpflichtend, wenn die Handlung von den fundamentalen moralischen Prinzipien vorgeschrieben wird, die die Gesellschaft oder Kultur akzeptiert, in der die Person lebt. Unterschiedliche Gesellschaften oder Kulturen können unterschiedliche fundamentale moralische Prinzipien akzeptieren. Diese letzte These stellt die ethisch eigentlich relevante Formulierung des normativen Relativismus dar.⁷

Vom deskriptiven Relativismus muss der normative Relativismus die Differenzthese übernehmen, andernfalls wäre kaum die sozial- bzw. kulturrelative Restriktion des Geltungsbereichs fundamentaler moralischer Überzeugungen zu erklären. Die Dependenzthese muss der normative Relativismus hingegen nicht notwendigerweise voraussetzen, da sich die relative Geltung der Moral auch anders als kausal begründen ließe, etwa durch Übereinkunft. Voraussetzen muss der normative Relativismus aber ein bestimmtes (relativistisches) Wahrheitsverständnis. Dem normativen Relativismus gemäß können normative moralische Urteile wahr sein, wenn auch nur relativ zu den in einer Gesellschaft oder Kultur anerkannten moralischen Standards oder Prinzipien. Was aber hält der normative Relativist dann eigentlich für wahr? An dieser Stelle kommt der

6 Nach Harman (2000, 22) zum Beispiel vertritt der normative Relativist die These, „that two people can be subject to different moral demands and not subject to some more basic demand that accounts for this given their situation.“

7 Vgl. Carson/Moser (2001, 1 f.), Baghrmian (2004, 278 ff.).

moralische Realismus ins Spiel. Der moralische Realismus geht davon aus, dass es moralische Tatsachen gibt, die wahr oder falsch sind, das heißt für jedes moralische Urteil lasse sich prinzipiell entscheiden, ob es wahr oder falsch ist. Diese Auffassung hält der normative Relativist für unzutreffend, da über die Wahrheit oder Falschheit moralischer Urteile nicht rational entschieden werden könne. Die Wahrheit moralischer Urteile, so der normative Relativist, beruhe ausschließlich auf der kontextspezifischen Akzeptanz von moralischen Normen. Der normative Relativist verneint also die Existenz (objektiver) moralischer Tatsachen und operiert mit einem Begriff relativer Wahrheit, demzufolge es möglich sein soll, moralische Urteile irgendwie für wahr bzw. falsch halten zu können. Auch wenn der moralische Relativist relativ wahre und falsche moralische Urteile zulässt, begründet er seine Auffassung nicht auf der Grundlage des Status moralischen Wissens, sondern letztlich durch das Faktum unterschiedlicher moralischer Kontexte.

(iii) *Metaethischer Relativismus*: Die Ethik lässt sich grundsätzlich einteilen in die Gebiete der normativen Ethik und der Metaethik. Die normative Ethik untersucht, was moralisch richtig oder falsch ist und hat damit im engeren Sinne die Moral selbst zum Gegenstand. Demgegenüber widmet sich die Metaethik dem epistemischen und rechtfertigungstheoretischen Status normativer ethischer Ansprüche sowie der Analyse von Moralsprache und ethischen Ausdrücken.⁸ Zum Bereich der Metaethik zählt auch der metaethische Relativismus. Der metaethische Relativismus vertritt die allgemeine These, dass konfligierende moralische Urteile gleichermaßen wahr sein können.⁹ Allerdings sind hinsichtlich der Begründung dieser These drei voneinander unabhängige Formen des metaethischen Relativismus zu unterscheiden. Danach sind konfligierende moralische Urteile (a) gleichermaßen wahr, (b) gleichermaßen gerechtfertigt, oder (c) moralische Urteile sind weder wahr noch falsch noch gerechtfertigt.

(a) Wenn konfligierende, ja sogar kontradiktorische moralische Urteile relativ zu soziokulturellen Kontexten als gleichermaßen wahr anzusehen sind, so muss es Gründe für ihre veritative Gleichwertigkeit geben. Der metaethische Relativist versucht eine entsprechende Begründung durch die Strategie der Indexikalisierung bzw. Kontextualisierung moralischer Urteile zu liefern. Die Idee ist, ein moralisches Urteil wie ‚Mord ist moralisch verwerflich‘ nicht absolut, sondern relativ zu verstehen, in diesem Fall also als die Aussage ‚Mord ist für A bzw. unter den Umständen a verwerflich‘. Mittels des relativierenden Operators ‚für X‘ bzw. unter den ‚Umständen x‘ soll erklärt werden, warum ein Urteil relativ gesehen ebenso wahr ist wie ein anderes, etwa ‚Mord ist für B bzw. unter den Umständen b verwerflich‘. Auf diesem Wege meint der metaethische Relativist zu zeigen, dass in moralischen Meinungskonflikten zutage tretende sich widersprechende Urteile koexistieren können. Das Argument der Indexikalisierung bzw.

8 Vgl. Sinnott-Armstrong (2006, 5 ff.).

9 Vgl. zum Beispiel Harman (2000, 28).

Kontextualisierung von Urteilen wird dabei durch Berufung auf soziokulturelle Faktoren begründet. Dass eine solche Strategie Überzeugungskraft besitzt, ist mehr als fraglich.

(b) Gemäß der zweiten Form des metaethischen Relativismus sind konfligierende moralische Urteile gleichermaßen gerechtfertigt, weil sich wie in der pyrrhonischen Skepsis für konfligierende moralische Urteile gleichgute Gründe finden lassen, so dass niemand wissen kann, ob ein moralisches Urteile besser gerechtfertigt ist als ein anderes. Denn jedem Urteil lässt sich ein ihm widersprechendes entgegensetzen. Im Hintergrund stehen hier die bekannten skeptischen Begründungsaporien, insbesondere Agrippas Trilemma. Derjenige metaethische Relativist, der für kein moralisches Urteil eine privilegierte Rechtfertigung zulässt, argumentiert also letztlich mit Berufung auf skeptische Argumente. Das heißt, wir mögen zwar moralische Überzeugungen haben, die wir sogar für gerechtfertigt halten können. Besser gerechtfertigt als andere können sie aber nicht sein und daher sind moralische Urteile nur relativ wahr.¹⁰

(c) Gemäß der dritten Variante des metaethischen Relativismus ist moralischen Urteilen die Wahrheitswert- und Rechtfertigungsfähigkeit überhaupt abzuspochen. Wenn moralische Urteile aber weder wahr noch falsch oder gerechtfertigt sind, kann es auch keine moralischen Meinungskonflikte geben, da nur wahre bzw. falsche und damit rechtfertigungsfähige Urteile einander widersprechen können. Diese Auffassung vertritt der ethische Nonkognitivismus. Dem ethischen Nonkognitivismus zufolge gibt es kein moralisches Wissen. Seine klassische theoretische Gestalt hat er im Emotivismus erhalten. Dieser Theorie gemäß beruht die Funktion moralischer Aussagen in nichts anderem als der Billigung oder Missbilligung von moralischen Einstellungen wie Absichten, Wünschen, Erwartungen etc. Neben Stevenson ist Ayer einer seiner bedeutendsten Vertreter. Mittels des verifikationistischen Sinnkriteriums von Aussagen hat Ayer zu zeigen versucht, dass moralische Urteile weder synthetisch noch analytisch, und daher nicht wissenschaftlich sind. Die Bedeutung moralischer Urteile sei rein emotiv, da sie und die in ihnen verwendeten Ausdrücke nichts anderes darstellen als „expressions of emotion which can be neither true nor false.“¹¹ Dabei ist davon auszugehen, so muss man mit Blick auf den Relativismus ergänzen, dass die moralischen Gefühle einer Person von soziokulturellen Kontexten abhängen und damit relativ sind.

Da wir vom moralischen Skeptizismus zunächst Argumente erwarten, die auf epistemischen Gründen beruhen, scheint von den drei Formen des metaethischen Relativismus allen voran die zweite mit originär skeptischen Argumenten zu operieren, rechtfertigungstheoretischen Argumenten also, denen gemäß wir nicht wissen können, ob unsere moralischen Urteile wahr sind. Denn sollten

10 Wie sich dieses Problem zu Theorien ethischer Rechtfertigung verhalten, diskutieren die Beiträge in Sinnott-Armstrong/Timmons (1996). Vgl. ebenso Butchvarov (1989, 161 ff.).

11 Vgl. Ayer (1990, 104).

wir dies tatsächlich wissen können, so müssten aus moralischen Meinungskonflikten wahre Urteile hervorgehen können, was der Skeptiker mittels des Rechtfertigungsstrilemmas aber ausschließt. Dabei ist ein realistischer Wahrheitsbegriff im Spiel, denn anders wäre es für den Moralskeptiker gar nicht möglich, zu erklären, dass die Moral in Wahrheit ganz anders beschaffen sein könnte als wir in unseren moralischen Urteilen meinen. Eine basale Erklärungsfunktion hat in diesem Zusammenhang daher der moralische Realismus. Der moralische Realismus behauptet, dass moralische Urteile moralische Tatsachen beschreiben; moralische Tatsachen seien unabhängig von Personen und deren subjektiven Erfahrungen, so dass moralische Urteile objektiv wahr oder falsch sein können.¹² Da der moralische Realismus von der (objektiven) Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile ausgeht, zählt er zum ethischen Kognitivismus, demzufolge wir wissen können, ob unsere moralischen Urteile wahr sind.¹³ Moralischer Realismus und moralischer Skeptizismus sind folglich unvereinbar, da der Moralskeptiker ja bezweifelt, dass wir dies wissen können. Seinen Zweifel scheint der Moralskeptiker dabei allein mit epistemischen Gründen bzw. epistemologischen Argumenten zu untermauern. Nicht-epistemische Gründe bzw. nicht-epistemologische Argumente wie die Behauptung der Irrealität der Moral und damit verbunden der Nicht-Objektivität oder Relativität moralischer Urteile kann der Skeptiker offenbar nicht geltend machen. Denn ein solcher Anti-Realismus bezüglich der Moral stützt sich auf eine ontologische Behauptung und nicht auf Gründe, die die Wahrheit moralischen Wissens in Frage stellen. Daraus scheint zu folgen, dass der moralische Skeptizismus notwendigerweise einen realistischen Wahrheitsbegriff voraussetzt. Denn gemäß dem epistemischen Wahrheitsbegriff hängt die Wahrheit unserer (moralischen) Urteile von dem ab, was wir wissen können; und dann könnten wir auch wissen, ob unsere (moralischen) Meinungen wahr sind.

Bei dieser Sichtweise handelt es sich um ein verkürztes Verständnis des moralischen Skeptizismus. Zur Verdeutlichung lässt sich Mackies sogenannte Irrtumstheorie heranziehen. Nach dieser Theorie halten wir moralische Aussagen für objektiv, obwohl sie es nicht sind. Objektive Werte könne es nicht geben, so Mackie, denn „value statements cannot be either true or false“.¹⁴ Dass moralische Urteile nicht objektiv sind, begründet Mackie zum einen mit der soziokulturellen Diversität moralischer Regelsysteme sowie zum anderen damit, dass es keine moralischen Entitäten, Qualitäten oder Relationen als Gegenstände objektiven Wissens gibt. Unser Irrtum bestehe eben darin, moralische Überzeugungen und Aussagen für objektiv zu halten, obwohl moralische Entitäten, Qualitäten oder

12 Siehe zum Beispiel Nagel (1989, 139): „The claim is that there are reasons for action, that we have to discover them instead of deriving them from preexisting motives“. Zu den Details und Problemen des moralischen Realismus vgl. Brink (1989) und Shafer-Landau (2003).

13 Vgl. Arrington (1989, 10, 74 ff.), auch Shafer-Landau (2003, 13 ff.).

14 Vgl. Mackie (1990, 25).

Relationen dieserart gar nicht existieren.¹⁵ Zwar ist Mackie bezüglich der Moral Anti-Realist und damit kein Vertreter eines moralischen Wahrheitsrealismus, denn „Morality is not to be discovered but to be made: we have to decide what moral views to adopt, what moral stands to take.“¹⁶ Gleichwohl bezeichnet Mackie seine Irrtumstheorie als moralischen bzw. ethischen Skeptizismus. Er behauptet also nicht, dass wir nicht wissen können, ob unsere moralischen Urteile wahr sind, sondern dass es keine objektiven moralischen Werte gibt, weil diese von uns selbst hervorgebracht werden und mithin subjektiv sind. Gleichwohl erheben wir mit unseren alltäglichen moralischen Urteilen Anspruch auf objektive Gültigkeit. Angesichts der Irrealität der Moral irren wir uns daher in diesem Anspruch.

Auch wenn Mackie als moralischer Antirealist seine Irrtumstheorie nicht mit epistemologischen, rechtfertigungsskeptischen Argumenten begründet, stellt der Irrtum selbst einen epistemischen Grund dar. Dies legitimiert die Zugehörigkeit der Irrtumstheorie zum moralischen Skeptizismus. Um diesbezüglich Klarheit über die Theorieoptionen zu erzielen, sollte daher unterschieden werden zwischen dem epistemologischen und dem nicht-epistemologischen moralischen Skeptizismus. Der epistemologische moralische Skeptizismus attackiert die Rechtfertigung moralischer Überzeugungen.¹⁷ Der nicht-epistemologische moralische Skeptizismus lässt sich demgegenüber als Auffassung verstehen, zum Beispiel als moralischer Irrealismus, wonach moralische Urteile keine Wahrheitsbedingungen haben und daher weder wahr noch falsch sein können. Dieser Variante des moralischen Skeptizismus geht es daher nicht um die Unmöglichkeit der epistemischen Rechtfertigung moralischen Wissens oder den epistemischen Zugang zu moralischer Wahrheit, sondern um das kognitive Defizit, das zum Beispiel aufgrund der Irrealität der Moral hinsichtlich unseres moralischen Fürwahrhaltens besteht.

In Bezug auf unserer Außenweltmeinungen macht ein solcher Skeptizismus, der auf einen realistischen Wahrheitsbegriff verzichtet, keinen Sinn. Schließlich ist eine Erklärung, die zum Beispiel unsere Außenweltmeinung, dass Tische und Stühle existieren, durch die Behauptung in Frage zu stellen versucht, die äußere Realität gebe es nicht und alle unsere Außenweltmeinungen beruhen auf einem grundlegenden Irrtum, nur wenig plausibel. Denn für die Existenz der Außenwelt haben wir zumindest die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung, auch wenn wir dem skeptischen Zweifel gemäß letztlich nicht wissen können, ob unsere Außenweltmeinungen wahr sind. Dass sich dies mit Bezug auf die Moral anders verhält, soll nun im folgenden Abschnitt anhand der Moralskepsis des antiken Pyrrhonismus weiter verdeutlicht werden, auf den Hegel seine Deutung des moralischen Skeptizismus baut. In seiner Diagnose, so werden wir darauf

15 Vgl. Mackie (1990, 36 ff., 48 f.).

16 Mackie (1990, 106).

17 Vgl. Sinnott-Armstrong (2006, 77 ff.).

folgend sehen, geht Hegel im Grunde vom nicht-epistemologischen moralischen Skeptizismus aus. Dies muss er, um auch dem moralischen Skeptizismus mit der Strategie des integrativen Antiskeptizismus begegnen zu können.

§ 33 Der moralische Skeptizismus der Pyrrhoneer

Im Zuge der früheren Erörterungen des Problems der skeptischen *agogé* ist deutlich geworden, inwiefern der Pyrrhoneer trotz grundlegender systematischer Schwierigkeiten seiner Skepsis-Konzeption im sowohl alltäglichen als auch moralischen Sinne handlungsfähig bleibt und nicht zur Untätigkeit verdammt ist. Vor allem erwies sich der praktische Skeptizismus der Pyrrhoneer nicht als eine außer- oder amoralische Position. Ausgeklammert wurde im Rahmen dieser Erörterungen allerdings die Frage nach der theoretischen Gestalt der pyrrhonischen Moralskepsis. Denn obwohl der Pyrrhoneer seine moralische Handlungsfähigkeit demonstrieren kann, ist er gegenüber der Beweisbarkeit der Objektivität moralischer Werte, Überzeugungen, Normen usw. dennoch skeptisch eingestellt. Insofern vertritt er nicht nur einen praktischen, sondern auch einen moralischen Skeptizismus. Im Folgenden werden die Argumente des moralischen Skeptizismus der Pyrrhoneer differenziert und vor dem Hintergrund der soeben angestellten Analysen systematisch eingeordnet. Dies ist erforderlich, um sodann Hegels Diagnose und Kritik der pyrrhonischen Moralskepsis bewerten zu können.¹⁸

Dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, sondern nur dass etwas so-und-so zu sein *scheint*, gilt gemäß dem pyrrhonischen Skeptiker auch für den Bereich der Moral. Daher müsse man sich auch in ethischen Fragen des Urteils darüber enthalten, „ob etwas von Natur [d.h. objektiv, D. H.] gut oder übel oder überhaupt zu tun sei“ (*PH* III.235).¹⁹ Man kann drei Grundargumente unterscheiden, mit deren Hilfe die Pyrrhoneer diese moralskeptische Auffassung plausibel zu machen versuchen: (i) das Differenzargument, (ii) das Normativitätsargument und (iii) das moralskeptische Rechtfertigungsargument.

(i) *Das Differenzargument*: Mit dem Differenzargument begründen die pyrrhonischen Skeptiker die Relativität der Moral durch den Hinweis auf die Existenz von grundsätzlich unterschiedlichen, zum Teil inkommensurablen Moral-konzepten sowie generell durch das Vorkommen moralischer Meinungskonflikte, etwa auch zwischen Philosophen wie den Stoikern und Epikureern. Demnach spricht die Tatsache, dass zum einen innerhalb von Gesellschaften fundamentale Differenzen hinsichtlich ethischer Fragen zutage treten und zum anderen un-

18 Untersuchungen zum moralischen Skeptizismus der Pyrrhoneer sind rar. Siehe aber Betts Einleitung und Kommentar zur englischen Ausgabe von *Gegen die Ethiker: Against the Ethicists* (xii–xix und 45 ff.). Zum pyrrhonischen Moralbegriff allgemein vgl. Annas (1986) sowie speziell zum zehnten Tropus Annas/Barnes: *The Modes of Scepticism* (156–171).

19 Vgl. *M* XI.18 f.

terschiedliche Kulturen nach prinzipiell divergierenden, nicht miteinander vereinbaren ethischen Überzeugungen leben, gegen die Universalität moralischer Normen und Werte. Moralisch gut oder schlecht sei etwas darum nur „bezogen auf diese und diese Lebensform oder dieses und dieses Gesetz oder diese und diese Sitte usw.“ (PH I.163). Denn die verschiedenen Kulturen und Völker leben alle nach ihnen eigentümlichen Sitten, Gesetzen und ethischen Werten, wie Sextus anhand zahlreicher historischer und zeitgenössischer Beispiele aus der Lebenspraxis der Äthiopier, Perser, Inder, Römer und anderer zu berichten weiß. Die empirisch nachweisbare Unvereinbarkeit ethisch-sittlicher Normen verschiedener Kulturen und Völker erachten die Pyrrhoneer dabei als hinreichenden Grund für ihren Zweifel an der Objektivität der Moral und damit als Beleg für moralische Relativität. Denn für den pyrrhonischen Skeptiker entstammen moralische Werte, Überzeugungen und Normen ebenso wie politische Gesetze und Sitten der historischen Tradition einer Kultur, der Menschen – in der Regel durch Geburt – verpflichtet sind und bleiben, selbst dann, wenn sich die überlieferten Moral- und Sittlichkeitsvorstellungen im Laufe der Zeit aus welchen Gründen auch immer ändern sollten. Die Nähe des Differenzarguments zum deskriptiven Relativismus ist damit unverkennbar.²⁰

(ii) *Das Normativitätsargument*: Das Normativitätsargument beruft sich wie das Differenzargument nicht nur auf die faktische Vielfalt moralischer Vorstellungen, sondern besagt darüber hinaus, dass alle Moral „konventionell und relativ“ (PH III.232) ist. Demnach gründet die Relativität der Moral in der normativen Bedeutung, die die Moral für eine Gesellschaft oder Kultur hat. Das heißt die in einer Gesellschaft oder Kultur geltende Moral ist für deren Mitglieder verbindlich, auch wenn sie nur relative Gültigkeit besitzt, nämlich insofern andere Gesellschaften oder Kulturen nach anderen Moralvorstellungen leben. Unter einer ethischen „Lebensform“ verstehen die Pyrrhoneer „die für einen oder viele [...] geltende Wahl eines Lebens oder bestimmten Tuns“, so dass etwas als moralisch richtig oder falsch nur „bezogen auf diese und diese Lebensform“ erscheint (PH I.145, 163). Dieses Argument verweist also auf die normative Kraft, die einer Moralvorstellung innerhalb eines definierten Bereichs, einer Gesellschaft oder Kultur, zukommt, und entspricht damit im Grunde dem normativen Relativismus.

(iii) *Das moralskeptische Rechtfertigungsargument*: Das moralskeptische Rechtfertigungsargument ist ein epistemologisches Argument. Es besagt, dass wir nicht wissen können, ob etwas objektiv gut oder schlecht ist, da wir moralisches Wissen nicht rechtfertigen können. Dies führe zur Gleichwertigkeit der Argumente, so dass wir uns auch hinsichtlich der Moral des Urteils enthalten müssen.²¹ Gemäß pyrrhonischer Lehre ist es aber durchaus möglich, sinnvolle moralische Urteile zu formulieren. Moralische Eigenschaften wie ‚gut‘ oder

20 Vgl. auch PH I.145 ff, PH III.198 ff.

21 Vgl. PH III.235 sowie *Gegen die Dogmatiker. Adversus mathematicos libri 7–11*, M XI.144.

‚schlecht‘ hätten in moralischen Urteilen aber nur nicht-objektive, oder besser phänomenale und insofern relative Bedeutung. So bedeuten die moralischen Eigenschaften in dem Urteil „Das eine Seiende ist gut, das andere schlecht“ nicht ‚ist *objektiv* gut oder schlecht‘, sondern „erscheint“ gut oder schlecht (*M* XI.18 f). Diese Auffassung moralischen Wissens begründen die Pyrrhoneer epistemologisch mittels skeptischer Rechtfertigungsparadoxien. Demnach erkennen wir zum Beispiel das an sich Gute nur an seinen Eigenschaften, etwa dass es „nützt“ oder „Glückseligkeit“ verschafft. Um diese Eigenschaften dem an sich Guten zuschreiben zu können, muss uns das an sich Gute aber schon bekannt sein, da wir ja sonst gar nicht wüssten, dass es sich um das an sich Gute handelt. Daher sei die Erkenntnis des an sich Guten durch seine Eigenschaften zirkulär (*M* XI.36 ff.).²²

Das skeptische Rechtfertigungsargument ist klarerweise ein Argument des epistemologischen moralischen Skeptizismus. Demnach können wir unsere moralischen Überzeugungen nicht rechtfertigen und daher auch nicht wissen, ob unsere moralischen Meinungen wahr sind. Als solches operiert es mit dem Agrippaschen Rechtfertigungstrilemma und koinzidiert daher mit den klassischen Argumenten des erkenntnistheoretischen Skeptizismus. Allerdings ist das skeptische Rechtfertigungsargument für die Pyrrhoneer nicht das allein entscheidende moralis skeptische Argument. Ausschlaggebend für die pyrrhonische Moralskepsis sind vielmehr kulturrelativistische und historische Gründe wie sie im Differenz- und Normativitätsargument zur Geltung kommen. Moralische Urteile können keinen Anspruch auf Objektivität erheben, weil der Mensch Produkt geschichtlicher Umstände und Entwicklungen ist, denen er sich nicht entziehen oder verweigern kann, argumentiert der Pyrrhoneer. Und von sich aus spreche nichts dafür, die eine der anderen Lebensform oder Kultur vorzuziehen, da objektive Gründe nicht verfügbar seien, mit denen sich die moralisch-sittliche Höherwertigkeit der einen gegenüber der anderen Lebensform oder Kultur beweisen ließe. Es ist an dieser Stelle nicht erforderlich, der Frage nachzugehen, ob Moral tatsächlich als kultursensitiv, historisch und damit relativ anzusehen ist.²³ Die entscheidenden, wenn auch nicht die alleinigen Gründe der pyrrhonischen Moralskepsis sind auf jeden Fall solche des nicht-epistemologischen moralischen Skeptizismus. Sie zielen nicht auf die These ab, dass wir nicht wissen können, ob unsere moralischen Meinungen wahr sind, sondern darauf dass aufgrund der kulturellen und historischen Bedingtheit der Moral keine Präferenzgründe für bestimmte moralische Meinungen gibt. Was moralisch ist, hängt folglich davon ab, was epistemische Subjekte in unterschiedlichen Kontexten für moralisch halten.²⁴

22 Vgl. *M* XI.1, 36 ff., 69 ff., 144; *PH* I.163, III.173–174, III.179 ff., III.235.

23 Zu Argumenten gegen diese Auffassung vgl. Heidemann (2005).

24 Daher ist Sinnott-Armstrongs (2006, 10 f.) Interpretation m. E. nicht zutreffend bzw. unvollständig, dass die pyrrhonische Moralskepsis rein erkenntnistheoretischer Natur ist, da sie argumentiere, dass wir entweder nicht wissen, ob moralische Meinungen wahr oder ob sie gerechtfertigt sind.

§ 34 Hegels Diagnose und Kritik des moralischen Skeptizismus

Eine in sich abgeschlossene Auseinandersetzung mit dem moralischen Skeptizismus hat Hegel nicht geliefert. In seiner Analyse des Skeptizismus-Problems kommt Hegel aber auch auf die Frage nach dem Verhältnis von Skeptizismus und Moral zu sprechen. Aus seiner Antwort auf diese Frage lässt sich sogar eine systematisch originelle und auch einheitliche Gesamtdiagnose des moralischen Skeptizismus rekonstruieren. Den moralischen Skeptizismus deutet Hegel nicht als vorwiegend epistemologisches Problem der Begründung moralischer Urteile, sondern als realgeschichtliches Phänomen. Daran wird deutlich, dass er – ähnlich wie schon hinsichtlich der pyrrhonischen Skepsis – das Skeptizismus-Problem historisiert. Und zwar begreift Hegel den moralischen Skeptizismus in der Gestalt der pyrrhonischen Skepsis als symptomatische Erscheinung der antiken Welt, genauer, als politisch-sittliche Degenerationserscheinung des römischen Kaiserreiches. Es geht ihm weniger um die spezifisch skeptischen Argumente, die die Pyrrhoneer gegen die Objektivitätsansprüche von Moralbegründung ins Feld führen, sondern um die philosophischen Formationsbedingungen, die den moralischen Skeptizismus der Pyrrhoneer in seiner Entstehung und Geltung begünstigen. Wenn man so will, handelt es sich hier um eine Extremform von Subjektivität als privater Verinnerlichung, die als praktische Reaktion auf bestimmte politisch-geschichtliche Konstellationen verstanden werden muss. Wodurch zeichnet sich diese historisierende Diagnose und Kritik des moralischen Skeptizismus nun im Einzelnen aus und wie lässt sie sich bewerten?

In der Antike reden für Hegel schon die Sophisten dem Skeptizismus das Wort, indem sie sich auf den Standpunkt der „Willkür des Subjekts“ stellen und „alles wankend“ machen. Ihr skeptisches Denken richtet sich nicht nur gegen die „mannigfaltige Bestimmtheit des Theoretischen“, sondern ebenso gegen die des „Praktischen“, gegen die „unmittelbar geltenden Gesetze und Grundsätze“ (*GdPh*, 18.426, 409). In paradigmatischer Weise werde dies deutlich an Protagoras' Thesen zur Lehrbarkeit und Nichtlehrbarkeit der Tugend im gleichnamigen Dialog Platons und vor allem an seinem Satz „Von allen Dingen ist das Maß der Mensch“. Dieser Satz sei Ausdruck der „denkenden Subjektivität“ und das heißt in diesem Zusammenhang für Hegel der „Relativität“, wie sie bei den „späteren Skeptikern“ wieder vorkomme (*GdPh*, 18.413 ff., 429 ff.). Nicht nur Protagoras, sondern die Sophisten überhaupt gelten Hegel als Vorboten des Skeptizismus, insbesondere der Moralskepsis, die sich nach seiner Deutung als realgeschichtliches Phänomen vollends Bahn bricht im römischen Kaiserreich. Dort ist der moralische Skeptizismus nicht mehr nur theoretische Reflexion, sondern Folgeerscheinung der politisch-sittlichen Wirklichkeit. So stellt Hegel plakativ fest: „Die Römermacht ist der reale Skeptizismus.“ Denn seiner Ansicht nach bewirkt der „Despotismus“ des römischen Kaiserreiches die radikale „Vereinzelung“ seiner Bürger und damit eine „Atomistik“ des gesamten römischen Staatswesens,

was aufgrund der Beschränkung seiner Bürger auf subjektive „Privatzwecke“ dem „Untergang des Volkslebens“ gleichkomme (*GdPh*, 19.405).²⁵

Die theoretische Analyse dieser realgeschichtlichen Konstellation liefert im Rahmen der ‚idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins‘ die *Phänomenologie des Geistes*. Verstanden wird der moralische Skeptizismus dort als Moralskepsis, das heißt als Zweifel an und Abkehr von einem nach objektiven, allgemeingültigen sittlichen Werten bestimmten öffentlichen Leben. Im Selbstbewusstseins-Kapitel schildert Hegel nicht nur den dogmatischen, sondern unter konkreter Bezugnahme auf die pyrrhonische Skepsis auch den moralischen Skeptizismus als Symptom der Entfremdung des Subjekts von der politischen, öffentlichen Sphäre. Wie schon den dogmatischen assoziiert er auch den moralischen Skeptizismus mit der Freiheit des Selbstbewusstseins als spezifisch praktische Weise des Fürwahrhaltens. Bereits im Stoizismus als erste Erscheinungsform des freien Selbstbewusstseins vollziehe sich eine Besinnung auf das reine Denken als Bestimmungskriterium dessen, „was gut und wahr“ (*PhG*, 118) ist. Doch handle es sich hier um das „inhaltlose Denken“, so dass die stoischen Begriffe des „Guten“ und der „Tugend“ ebenso ohne Inhalt seien. Wie sich gezeigt hat, führt der Stoizismus die Negation der Welt nach Hegel nur denkend und daher nicht real durch. Erst der (pyrrhonische) Skeptiker *praktiziere* den Zweifel konsequent, indem er ihn auch gegen objektive moralische Werte richtet und so die „Unwesenheit“, das heißt die Unwahrheit „sittliche[r] Gesetze“ aufzeige (*PhG*, 118 f.). Ziel seiner Abkehr von der moralisch bzw. sittlich verfassten Welt ist wie im dogmatischen Skeptizismus die praktische Realisierung der Freiheit des Selbstbewusstseins. Indem das skeptische Selbstbewusstsein die „Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten“ (*PhG*, 121) als objektiv gebotener moralischer Wahrheiten ausspricht, meint es seine Freiheit auch in sittlich-moralischer Hinsicht zu verwirklichen.

Der Zweifel des Moralskeptikers richtet sich damit nach Hegels Verständnis nicht gegen die objektive Begründbarkeit oder gegen Universalitätsansprüche der Moral, sondern ist vielmehr Symptom einer sittlich verfallenden politischen Welt, von der sich das Individuum oder der Bürger aus Resignation gegenüber einer despotisch auftretenden öffentlichen Gewalt – der Zwangsherrschaft des römischen Kaisertums – in die Privatheit seiner individuellen Subjektivität zurückzieht.²⁶ In seinem Eigenleben setzt sich der Bürger als Subjekt der Verwirklichung seiner praktischen Freiheit sodann eigene und damit nur relativ, weil nur für ihn gültige moralische Zwecke, die er allein für sich selbst verfolgt. Der so verstandene moralische Skeptizismus ist für Hegel folglich Phänomen einer radikalisierten Form von Subjektivität als praktisches Eigeninteresse. Freiheit realisiert sich darin nicht als Freiheit aller, sondern ist der Zweifel des skept-

25 Ähnlich stellt Hegel schon im *Skeptizismus-Aufsatz* (198) bei den Griechen eine „politische Apragmasyne“, das heißt Handlungsunfähigkeit fest.

26 Insofern ist Hardimons (1996, 276) Einschätzung zuzustimmen, dass die Pyrrhoneer nach Hegel „did not have the *wrong* theory. They had the *wrong* world.“

tischen Selbstbewusstseins, das sich seiner eigenen Wahrheit gewiss zu sein meint und mit dem Zweifeln ernst macht. Doch schon im Selbstbewusstseins-Kapitel kritisiert Hegel, dieses Zweifeln sei nichts als „bewußtlose Faselei“ (*PhG*, 120). Im Geist-Kapitel der *Phänomenologie* kehrt diese Kritik wieder: Das Zweifeln des (moralischen) Skeptikers sei eine „Faselei des Negativen“ (*PhG*, 261). Noch deutlicher treten hier die moralphilosophischen Aspekte der Hegelschen Analyse des Skeptizismus-Problems hervor. Im Abschnitt „Rechtszustand“ wird in idealisierter Weise auf der Folie des römischen Privatrechts geschildert, wie das Individuum als Person aus dem „Leben der sittlichen Substanz“, das heißt dem Staat austritt und als Selbstbewusstsein moralisch-sittliche Selbständigkeit gegenüber der Staatsmacht, dem „Herrn der Welt“ (römischen Kaiser), anstrebt. Von neuem aufgegriffen wird der Übergang vom stoischen zum skeptischen Selbstbewusstsein. Wie das stoische Selbstbewusstsein aus „Herrschaft und Knechtschaft“ hervorgehe, so gehe die „Persönlichkeit aus dem unmittelbaren Geiste – der der allgemeine herrschende Willen Aller [...] ist“, hervor (*PhG*, 261).²⁷ Auf dieser Entwicklungsstufe des stoischen Selbstbewusstseins ist die Person das vom politischen, öffentlichen Leben losgelöste Individuum, das der Wirklichkeit entflohen ist und seine Selbständigkeit lediglich im reinen Denken erhält.

Welche Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Person? Das stoische Selbstbewusstsein geht Hegel zufolge in das skeptische Selbstbewusstsein über. Parallel verläuft die Entwicklung der Person. So wie am skeptischen Selbstbewusstsein der „Widerspruch der Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Bewußtseins“ auftrete, so repräsentiere die Person im Rechtszustand „diese gleiche allgemeine Verwirrung“. Nach Hegels Auffassung führt die Verselbständigung des Selbstbewusstseins zur sittlichen Aushöhlung der Person, da ihre Ablösung vom Staatsleben (Geist) zugleich den Verlust ihrer Anbindung an objektiv vorgegebene sittliche Werte bedeute. Den Zustand der Ausbildung persönlicher Sittlichkeitsvorstellungen bezeichnet Hegel daher als „Formalismus des Rechts“, in dem es unangesehen des Inhalts um das bloße Geltendmachen beliebiger individueller, persönlicher Rechts- und Moralkonzepte geht. Auch dies wird skeptisch eingekleidet: Wie der (pyrrhonische) Skeptizismus beliebige Inhalte dem Zweifel aussetzt, so finde die Person „ein mannigfaltiges Bestehen, den Besitz, vor, und drückt ihm dieselbe abstrakte Allgemeinheit, wodurch er *Eigentum* heißt, auf, wie jener.“ (*PhG*, 262). Es ist nicht ganz klar, was diese Bezugnahme auf die personenrechtliche Aneignung von Besitz, der zu Eigentum wird, mit dem Problem des moralischen Skeptizismus zu tun hat. Aber Hegel spielt vor dem realen Hintergrund des römischen Privatrechts offenbar auf die Aufhebung der Selbständigkeit der Gegenstände an, indem die Person sie sich

27 Mit dem Ausdruck „der allgemeine herrschende Willen Aller“ als Synonym für den sittlichen Staat dürfte Rousseaus *volonté générale* als Gemeinwille ebenso wie seine *volonté de tous* gemeint sein.

als Besitz und Eigentum aneignet. Und dieses Aufheben sei eine Art skeptische Praxis.²⁸

Die historische Konkretisierung dieses Zusammenhanges erfolgt in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Auch dort wird der römischen Welt das „Prinzip der abstrakten Innerlichkeit“ zugesprochen, „welche sich nun als Persönlichkeit im Privatrecht realisiert.“ (*PhdGesch*, 12.383 f.). Das sittlich-politische Leben der Römer trägt nach Hegel folgende Charakterzüge:

„Das Privatrecht nämlich ist dies, daß die Person als solche gilt, in der Realität, welche sie sich gibt – im Eigentum. Der lebendige Staatskörper und die römische Gesinnung, die als Seele in ihm lebte, ist nun auf die Vereinzelung des toten Privatrechts zurückgebracht. Wie, wenn der physische Körper verwest, jeder Punkt ein eigenes Leben für sich gewinnt, welches aber nur das elende Leben der Würmer ist, so hat sich hier der Staatsorganismus in die Atome der Privatpersonen aufgelöst. [...] Es ist der Stolz der Einzelnen, absolut zu gelten als Privatpersonen; denn das Ich erhält unendliche Berechtigung; aber der Inhalt derselben und das Meinige ist nur eine äußerliche Sache, und die Ausbildung des Privatrechts, welches dieses hohe Prinzip einführte, war mit der Verwesung des politischen Lebens verbunden. – Der Kaiser herrschte nur und regierte nicht; denn es fehlte die rechtliche und sittliche Mitte zwischen dem Herrscher und den Beherrschten.“ (*PhdGesch*, 12.384).²⁹

Aus dem Rückzug des römischen Bürgers von der politischen Welt resultiert nach Hegel seine „vollkommene Gleichgültigkeit des Lebens“, die entweder in die „Freiheit des Gedankens“ oder in den „sinnlichen Genuß“ als Hedonismus umschlage. Ersteres verwirkliche sich in den zeitgenössischen philosophischen Systemen des Stoizismus, Epikureismus und eben des Skeptizismus, der in dieser sittlichen Verfallslage die „Unerschütterlichkeit“ (*ataraxia*) im Denken bewirke, indem er „zum Zweck des Willens die Zwecklosigkeit selbst“ machte (*PhdGesch*, 12.384 f.). Dieses Oxymoron des ‚Zwecks der Zwecklosigkeit‘ steht sinnbildlich für die innere Widersprüchlichkeit des moralischen Skeptizismus. Zwar handelt der moralische Skeptiker, doch er „handelt nach Gesetzen, die ihm nicht für wahr gelten“, das heißt die er nicht als objektive moralische Werte, Überzeugungen oder Normen anerkennt. Denn der Handlungskreis des Moralskeptikers, wie ihn

28 Vgl. dazu Kersting (1974, 160 ff.). Ihre Entsprechung haben diese Darlegungen zum Rechtszustand in der *Rechtsphilosophie*, wo sich die Person im abstrakten Recht eine „äußere *Sphäre ihrer Freiheit*“ (*Rpb*, § 41) gibt und auf ein „absolutes *Zueignungsrecht* [...] auf alle Sachen“ (*Rpb*, § 44) Anspruch erhebt, sofern sie nicht im Besitz anderer sind. Unter expliziter Berufung auf das römische Recht führt Hegel aus, dass sich die Person im „Privateigentum“ realisiere, in dem ihr Wille objektiv werde (*Rpb*, § 46).

29 Ich abstrahiere hier von der Frage, ob Hegels Darstellung der römischen Verhältnisse aus historischer Sicht zutrifft. In seiner negativen Deutung der römischen Welt hängt Hegel aber offenkundig von Gibbons *Geschichte des Verfalls und Untergangs des Römischen Reiches* (1805) ab, nach dessen Darlegung die Wirkung der in Rom kursierenden „skeptischen Schriften“ (der Pyrrhoneer) nicht auf ihre „Leser“ beschränkt blieb, sondern vom „Philosophen zu dem Welt- und Geschäftsmanne, von dem edlen zu den gemeinen Ständen und von dem Herren bis zu den niedrigsten Sklaven“ drang (ebd., 236). Vgl. auch Hegels Berufung auf Gibbons Werk in GW, IV, 456. Hardimon (1996, 271 ff.) sieht m. E. richtig, dass Hegel die skeptische *agogé* der Pyrrhoneer als Strategie versteht, mit einer entfremdeten Welt, wie Gibbon sie schildert, zurechtzukommen.

Hegel beschreibt, ist eingeschränkt auf die Sphäre des Privaten, so dass „Gutes [...] nur als individuelles Wirken hervorgebracht werden [kann] in jedem einzelnen Falle“ (*GdPh*, 19.401 f.). Diese Partikularisierung des Moralischen lässt den moralischen Skeptiker bei Hegel als moralischen Relativisten erscheinen: Moralische Werte, Überzeugungen oder Normen gelten nicht objektiv, sondern sind Privatsache eines jeden einzelnen. Theoretische Grundlage dieses moralischen Partikularismus ist anders als bei den Pyrrhoneern allerdings kein Kulturrelativismus, sondern die Historisierung des Skeptizismus selbst. So ist der moralische Skeptizismus in der Gestalt der pyrrhonischen Skepsis für Hegel in erster Linie eine historische Erscheinung, die durch den Fortschritt der Geschichte nach dem Ende des römischen Kaiserreiches bereits im Christentum überwunden worden sei. Diese historisierende Diagnose hängt neben der Annahme eines grundsätzlichen Vernunftfortschritts im Verlauf der Philosophiegeschichte von der starken geschichtsmetaphysischen Prämisse ab, dass die weltgeschichtliche Entwicklung vernünftig ist und nach dem Prinzip zunehmender politischer Freiheit vonstatten geht.³⁰

Solche Voraussetzungen sind mehr als strittig. Fasst man Hegels historisierende Diagnose des (nicht-epistemologischen) moralischen Skeptizismus aber als idealtypische Darstellung der Formationsbedingungen von Moralskepsis auf, so wird man sie als einen durchaus plausiblen Befund bewerten können. Demnach ist die Entstehungsbedingung des moralischen Skeptizismus eine bestimmte Form von Freiheitsauffassung, die gemäß der *Phänomenologie des Geistes* als individuelles skeptisches Selbstbewusstsein auftritt. Obwohl Hegel die methodischen Probleme sehr wohl zur Kenntnis genommen hat, die die Pyrrhoneer gegen Moralbegründung vorbringen,³¹ gilt ihm die Relativierung der Moral durch das freie, skeptische Selbstbewusstsein doch als entscheidendes Kennzeichen des moralischen Skeptizismus. Damit ist der inhaltliche Kern dieser Form des Skeptizismus insofern getroffen, als man Moralskepsis im Grunde eher als Relativierung moralischer Werte, Überzeugungen oder Normen denn als Bestreiten ihrer Rechtfertigung zu begreifen hat. Zwar lässt sich die Objektivität moralischen Wissens auch mit rein formalen Argumenten wie denen des Begründungstrilemmas in Zweifel ziehen, doch zeigt eine solche skeptische Strategie lediglich, dass es objektives moralisches *Wissen* nicht geben kann, nicht aber wieso Moral historisch in Bezug auf bestimmte Kulturen oder Individuen nur relative Gültigkeit besitzt. Für den moralischen Skeptizismus ist letzteres gemäß Hegel aber signifikanter als ersteres, so dass es im wesentlichen inhaltliche Gründe sind, die der moralische Skeptiker gegen die objektive Gültigkeit moralischer Werte, Überzeugungen und Normen geltend macht bzw. machen muss. Dies

30 Zu Hegels Theorie der Philosophie der Weltgeschichte siehe *PhdGesch*, 12.11 ff., bes. 29 ff. und 74 ff. Vgl. Forster (1989, 47 ff.), der in diesem Zusammenhang von der „sceptical culture“ spricht, die Hegel vor allem auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht vor Augen habe.

31 Vgl. *GdPh*, 19.384 sowie *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Garniron/Jaeschke, 148).

unterscheidet den nicht-epistemologischen wesentlich vom epistemologischen moralischen Skeptizismus.

Mit dem Fürwahrhalten des skeptischen Selbstbewusstseins liefert Hegel dabei in der *Phänomenologie des Geistes* eine plausible Erklärung für die reale Entstehung des moralischen Skeptizismus, von dem er meint, er habe in der pyrrhonischen Skepsis seine historische Entsprechung. Als solcher ist der moralische Skeptizismus für ihn Produkt seiner Zeit, des römischen Kaiserreiches. Werden seine historischen Entstehungsgründe überwunden, so gehe auch er selbst zugrunde. Dieses historische Argument widerlegt den moralischen Skeptizismus nicht generell und dürfte daher weniger überzeugend sein als etwa der Einwand des performativen, in diesem Zusammenhang besser praktisch genannten Selbstwiderspruchs, in den Hegel in der *Phänomenologie* nicht nur den dogmatischen, sondern auch den Moralskeptiker verwickelt sieht. Denn dieser „spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus, und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns“ (*PhG*, 121). Das heißt, der Moralskeptiker bezweifelt die Objektivität der Moral, indem er ihre Gültigkeit restringiert, doch sieht er sich in der Praxis letztlich dazu gezwungen, sie anzuerkennen, was sich, wie Hegel meint, widerspreche.

Auch wenn sich Hegel in seiner Kritik des moralischen Skeptizismus auf spezifische Aspekte beschränkt, ist dieser Einwand durchaus berechtigt, umso mehr wenn er vor dem Hintergrund des prozessualen Skeptizismus der *Phänomenologie des Geistes* bewertet wird. Innerhalb des systematischen Gesamtaufbaus der *Phänomenologie* ereilt den moralischen Skeptizismus dasselbe Schicksal wie die vorangehenden Weisen des Fürwahrhaltens. Denn Maßstab des Selbstbewusstseins ist die Selbstgewissheit, die im skeptischen Selbstbewusstsein nicht erreicht wird. Das heißt das skeptische Fürwahrhalten der Moral durch das skeptische Selbstbewusstsein führt zu internen Widersprüchen dieser Bewusstseinsgestalt und muss gemäß der methodischen Systematik der *Phänomenologie* zugunsten eines anderen Fürwahrhaltens, dem des „unglücklichen Bewusstseins“, aufgegeben werden. Auch hier verfährt der prozessuale Skeptizismus rein intern: Es wird geprüft, ob das skeptische Fürwahrhalten der Moral dem Maßstab der Selbstgewissheit, den sich das Bewusstsein selbst gibt, entspricht. Nun zeigt sich, dass dies aufgrund der internen Widersprüchlichkeit dieses Fürwahrhaltens nicht der Fall ist. Also kann sich das skeptische Fürwahrhalten der Moral, durch das das Selbstbewusstsein die Realisierung seiner Selbstgewissheit anstrebt, nicht durchhalten.

Innerhalb des methodischen Gesamtaufbaus der *Phänomenologie* handelt es sich hierbei zwar um ein epistemologisches skeptisches Argument. Wie zu sehen war, sind die von Hegel angeführten moralskeptischen Argumente selbst aber nicht epistemologischer Natur. Der von ihm geschilderte moralische Skeptizismus zählt eben zum nicht-epistemologischen moralischen Skeptizismus. Als solcher weist er Ähnlichkeiten mit dem moralischen Irrealismus bzw. Anti-Realismus auf. Denn da für das skeptische Selbstbewusstsein nur das mora-

lich wahr oder objektiv ist, was es für wahr hält, gibt es unabhängig von seinem Fürwahrhalten keine moralische Wahrheit. Seine durch reale historische Umstände bestimmte epistemische Situation, führt dabei zu einem rein skeptisch-subjektivistischen Fürwahrhalten moralischer Überzeugungen. Vom Standpunkt der inneren Systematik der *Phänomenologie des Geistes* aus betrachtet, erfolgt jedoch die Widerlegung des moralischen Skeptizismus als Bewusstseinsgestalt durch epistemische Gründe, nämlich dem Scheitern der Realisierung von Selbstgewissheit durch das skeptische Fürwahrhalten der Moral. Auch wenn man Hegels Widerlegung dieses skeptischen, rein subjektiven Fürwahrhaltens moralischer Überzeugungen aufgrund bestimmter historischer Formationsbedingungen als separates antiskeptisches Argument für überzeugend erachten kann, drängen sich in diesem Kontext doch dieselben Einwände auf wie schon früher im Zusammenhang der Analyse der Methode des prozessualen Skeptizismus als solchen. Davon bleibt dieses Argument selbst allerdings unberührt. Da Hegel den moralischen Skeptizismus als Bewusstseinsgestalt intern widerlegt, setzt er in seiner Kritik zudem nicht seine eigene Moraltheorie voraus.

VII. Kapitel

Interner und externer Skeptizismus

§ 35 Die Formen des internen und externen Skeptizismus

Im zweiten Kapitel (§ 15) dieser Untersuchung wurde zwischen zwei grundsätzlichen antiskeptischen Strategien unterschieden, der Strategie der immanenten Widerlegung und der Strategie der Immunisierung. Während die Strategie der immanenten Widerlegung argumentiert, der Skeptiker widerspreche sich selbst bzw. vertrete eine inkonsistente Auffassung, zum Beispiel weil sein Zweifel von ihm selbst bestrittene argumentative Voraussetzungen machen muss, versucht die Strategie der Immunisierung nachzuweisen, dass die Argumentation des Skeptikers nur aufgrund bestimmter verfehlter Annahmen über Wissen bzw. epistemische Rechtfertigung aufrecht erhalten werden kann und dass es möglich ist, die eigene Position gegen den skeptischen Zweifel zu immunisieren, indem man diese Annahmen aufgibt. Dies kann prinzipiell auf zweierlei Weise geschehen. Durch den eliminativen Antiskeptizismus, der die Immunisierung der eigenen Position dadurch zu erreichen beabsichtigt, dass er den Skeptizismus als ein ihr gegenüber externes Problem diagnostiziert, oder durch den integrativen Antiskeptizismus, der den Skeptizismus in die eigene Position inkorporiert und als ein internes Problem betrachtet, das zwar unausweichlich, im Rahmen der eigenen Position aber rational beherrschbar ist.

Im Verlauf der Erörterungen der verschiedenen Formen des Skeptizismus hat sich die Hegelsche Skeptizismus-Kritik als ein solcher integrativer Antiskeptizismus erwiesen. Auf unterschiedliche Weise unternimmt Hegel im *Skeptizismus-Aufsatz*, in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* sowie in der *Phänomenologie des Geistes* den Versuch, den Skeptizismus in seine eigene philosophische Konzeption zu integrieren und in Dienst zu nehmen, um ihn auf diesem Wege unter Kontrolle zu halten. Im wesentlichen hat er dabei die Rechtfertigungsaporien der pyrrhonischen Skepsis vor Augen, vor allem Agrippas Trilemma. Auf die Schwierigkeiten des Hegelschen Ansatzes wurde ausführlich eingegangen. Vor allem im Zuge der Analyse des prozessualen Skeptizismus der *Phänomenologie des Geistes* hat sich gezeigt, dass die Hegelsche Strategie trotz subtiler argumentativer Anstrengungen die Frage, inwiefern mit dem Skeptizismus integrativ verfahren werden kann, nicht mit letzter Befriedigung beantwortet. Diese Problematik ist in der folgenden Auseinandersetzung mit den Formen des internen und externen Skeptizismus noch einmal aufzugreifen, da Hegel in der

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften unter Beibehaltung der Strategie des integrativen Antiskeptizismus einen weiterentwickelten internen Ansatz zur Lösung der Skeptizismus-Frage präsentiert. Die Explikation dieses weiterentwickelten Ansatzes anhand des internen und externen Skeptizismus macht in diesem Abschnitt zunächst die konzeptionelle Klärung dieser Formen des Skeptizismus erforderlich. Vor dem Hintergrund dieser Begriffsbestimmung wird im darauffolgenden Abschnitt die Kritik Isaak von Sinclairs erörtert, wonach Hegel in dem Versuch, den Skeptizismus durch die philosophische Wissenschaft integrativ zu überwinden, zirkulär verfähre. Thema ist hier das systematische Verhältnis von *Phänomenologie des Geistes* und Logik, in dem sich die Problematik des internen und externen Skeptizismus spiegelt (§ 36). Diese Kritik kann als sachliche Grundlage der abschließenden Untersuchung der Hegelschen Argumentation in der *Enzyklopädie* dienen, die den Skeptizismus als Dialektik in die Philosophie inkorporiert und sich der skeptischen Aporien durch den „Entschluß, rein denken zu wollen“ (*Enz*, § 78) zu entledigen versucht (§ 37).

Man kann den Skeptizismus ganz grundsätzlich entweder als ein internes oder als ein externes philosophisches Problem beschreiben. In seiner methodischen Bedeutung wird der Skeptizismus als ein externes philosophisches Problem verstanden. Im methodischen Skeptizismus ist der Zweifel nicht Zweck, sondern Mittel der Evaluation von Wissen. Seine strikte Durchführung dient der systematischen Ausschaltung aller Gründe und Indizien, die gegen die Möglichkeit und den Bestand von Wissen sprechen, mit dem Ziel, Gewissheit und Erkenntnis zu etablieren. Gegenüber Gewissheit oder Erkenntnis verhält sich der methodisch durchgeführte Zweifel als ein *externes* philosophisches Problem, das heißt der externe Skeptizismus attackiert Wissen, gleich was es sei, kann aber letztlich zurückgewiesen bzw. widerlegt werden, so wie man, mit Wittgenstein gesprochen, die Leiter wegwirft, mit deren Hilfe man aufgestiegen ist. Als extern kann man ihn bezeichnen, insofern er für philosophisches Wissen nicht konstitutiv ist und sich sein Zweifeln epistemischen Ansprüchen gegenüber letztlich nicht behaupten kann. Wenn man so will, bezieht der externe Skeptizismus gegenüber Wissen einen externen Standpunkt, da er mit dem Anspruch auftritt, dass prinzipiell jede Meinung mit der Forderung nach umfassender Rechtfertigung konfrontiert und aufgrund der von ihm behaupteten Unerfüllbarkeit dieser Forderung zugleich in Zweifel gezogen werden kann.

Anders verhält es sich mit dem internen Skeptizismus. Als ‚intern‘ lässt sich der Zweifel bezeichnen, wenn er nicht von außen an eine philosophische Theorie oder Position herangetragen wird, sondern deren systematischer Bestandteil ist. Im internen Skeptizismus erfüllt der Zweifel eine konstitutive Funktion, indem er sich – zum Beispiel wie im Rahmen der Strategie des integrativen Antiskeptizismus – auf bestimmte epistemische Ansprüche destruktiv auswirkt, für die Begründung von Wissen insgesamt aber eine konstruktive Funktion hat. Zwar kann auch der interne Skeptizismus als radikaler Zweifel auftreten, doch im Unterschied zum externen Skeptizismus stellt er epistemische Ansprüche bzw. die

Rechtfertigung von Wissen nicht insgesamt in Frage, sondern er restringiert seinen Zweifel auf bestimmte Formen oder Bereiche des Wissens. Intern ist dieser Zweifel, insofern er für die Etablierung gesicherten Wissens als unverzichtbar erachtet, aber nicht als dessen Bedrohung angesehen wird.¹

Man kann diese zunächst abstrakte Unterscheidung zwischen dem *internen* und *externen* Skeptizismus anhand der Cartesischen Zweifelsbetrachtung erläutern. In den *Meditationen* kommt der skeptische Zweifel als methodischer Zweifel zum Einsatz. Descartes führt ihn in der ersten und zweiten Meditation auf verschiedenen Stufen durch. Bezweifelt wird zunächst die Verlässlichkeit der Außenwelt- sowie der körperlichen Selbstwahrnehmung. Es folgt das Traumargument, der Zweifel an den Wissenschaften und schließlich die Hypothese des *genius malignus*, wonach es möglich sei, dass wir in allem getäuscht werden. Resultat der Zweifelsbetrachtung ist die erste Gewissheit des *ego cogito, ego sum*, die gegen den Zweifel immun ist, so dass sich der Skeptizismus ihr gegenüber als ein externes philosophisches Problem darstellt und letztlich als überwunden gilt. Descartes operiert dabei mit der skeptischen Hypothese, dergemäß Wissen solange nicht als gerechtfertigt gelten kann, bis die Möglichkeit des globalen Irrtums vollständig ausgeschlossen ist. Das heißt die skeptische Hypothese muss als falsch erwiesen werden, wenn es Wissen geben soll. Nachdem Descartes im Kontext des *genius malignus*-Arguments die Möglichkeit vollkommener Täuschung in Erwägung gezogen hat, formuliert er sie wie folgt:

„[...] und so sehe ich mich endlich gezwungen, zuzugestehen, daß an allem, was ich früher für wahr hielt, zu zweifeln möglich ist und das nicht aus Unbesonnenheit oder Leichtsinne, sondern aus triftigen und wohlwogenen Gründen; daß ich folglich auch diesem allen, nicht minder als dem offenbar Falschen, fortan meine Zustimmung aufs vorsichtigste versagen muß, wenn ich zu etwas Gewissem gelangen will.“ (*Meditationen*, 15).²

Das methodische Verfahren, mit dem hier die prinzipielle Möglichkeit der Zweifelhafteit bzw. Falschheit allen Wissens ausgeschlossen werden soll, vergleicht

- 1 Eine in manchen Punkten ähnliche Unterscheidung zwischen *internem* und *externem* Skeptizismus findet sich bei Bartelborth (1996, 237 ff., 242 ff.). Ohne an eine systematische Integration des Skeptizismus zu denken, versteht Bartelborth den *internen* Skeptiker als eine Art internen Kritiker der eigenen Position. Den *externen* beschreibt Bartelborth als radikalen (cartesischen) Skeptiker, der alle Überzeugungen zugleich in Zweifel ziehe und daher für den Wissens- und Rechtfertigungsbegriff eine sehr viel größere Bedrohung darstelle. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, dass sich meine Unterscheidung zwischen *internem* und *externem* Skeptizismus nicht auf die Differenzierung zwischen sinnvollen ‚internen‘ und sinnlosen ‚externen‘ Fragen bezieht, die Stroud (1984, 117 ff., 181 ff.) in Erinnerung an die entsprechende Einteilung bei Carnap in seine Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus aufnimmt.
- 2 Vgl. auch Descartes' Bemerkungen zu den siebten Einwänden: „Alles was ich einst geglaubt habe, was ich früher gewußt habe, halte ich, da es zweifelhaft und ungewiß ist, für falsch und lehne es ganz und gar ab [...]. Dann, nachdem jene allgemeine Ablehnung erfolgt ist und ich bekannt habe, daß es nichts gibt, tue ich einen Schritt tief in meine Philosophie hinein und forsche unter ihrer Führung nach dem Wahren und Gewissen, vorsichtig, klug, ganz so, als wenn es irgendeinen sehr mächtigen, sehr verschlagenen Geist gäbe, der mich zum Irrtum verleiten wollte.“ (*Meditationen*, 402 f.; siehe auch *Discours*, AT VI, 13 f.).

Descartes an anderer Stelle auch mit der Selektion gesunder Äpfel. Wenn eine Person verhindern möchte, dass sich in einem Korb unter den gesunden auch faule Äpfel befinden, würde sie den Korb vollständig entleeren, sodann jeden Apfel einzeln prüfen und nur die nicht verdorbenen in den Korb zurücklegen.³ So wie in diesem Bild durch das vollständige Entleeren des Korbes verhindert werden soll, dass durch Unachtsamkeit unter den gesunden noch faule Äpfel zurückbleiben, fungiert die skeptische Hypothese als methodisches Instrument, durch die radikale Annahme der Zweifelhaftigkeit bzw. Falschheit aller Meinungen wahre und falsche Meinungen zu selektieren. Der skeptische Zweifel tritt dabei als externer Zweifel auf, indem er gleichsam aus der Perspektive eines außenstehenden Betrachters alle Meinungen begutachtet und verlangt, dass jede einzelne gerechtfertigt werden muss, wenn sie wahr sein soll – die skeptische Prüfung findet sozusagen ‚außerhalb des Korbes‘ statt, während der interne Skeptiker sie ‚im Korb‘ selbst durchführt. Fördert die externe skeptische Prüfung wahre Meinungen zutage, wie nach Descartes die erste Gewissheit, so gilt der Skeptizismus selbst als überwunden und spielt in der weiteren Struktur der Rechtfertigung von Wissen keine relevante Rolle mehr. Dagegen bedeutet die Klassifizierung des Skeptizismus als internes philosophisches Problem, wie wir bei Hegel noch im Einzelnen sehen werden, dass sich der Zweifel nie vollständig ausschalten lässt und sogar in Kauf genommen werden muss, aber nach bestimmten internen theoretischen Maßgaben beherrschbar ist.

Die Differenzierung zwischen dem internen und externen Skeptizismus spiegelt also in gewisser Weise unsere frühere Unterscheidung zwischen dem integrativen und eliminativen Antiskeptizismus wider, wobei diese antiskeptische Strategien, jene aber eigenständige Formen des Skeptizismus repräsentieren. Während der integrative Antiskeptizismus den Zweifel als konstitutives und daher internes Element des Wissensbegriffs diagnostiziert, behandelt der eliminative Antiskeptizismus den Zweifel als ein dem Wissensbegriff gegenüber externes Problem. Aus systematischer Sicht fragt sich allerdings, ob der Skeptizismus überhaupt auf die Form des internen Zweifels reduziert werden kann und der philosophische Zweifel nicht vielmehr grundsätzlich als externer Zweifel zu begreifen ist. Schließlich geht der Skeptiker in seinem Selbstverständnis davon aus, dass sein Zweifel, wenn er wie bei Descartes radikaler Zweifel ist, prinzipiell gegen jegliche Wissensansprüche gerichtet werden kann; zumindest ist nicht leicht zu sehen, was ihn davon abhalten sollte, sämtliche epistemischen Ansprüche zu unterminieren. Aus diesem Bedenken ergibt sich für das interne Verständnis des Skeptizismus nicht nur das Erfordernis, die bloß interne Reichweite des skeptischen Zweifels plausibilisieren, sondern zunächst einmal erklären zu müssen, warum die Konzeption des externen Zweifels verfehlt ist. Das heißt aus dem Begriff des internen Skeptizismus muss hervorgehen, wie der Zweifel davon abgehalten werden kann, zu einer weitreichenden externen Bedrohung

3 Vgl. *Meditationen*, 416.

philosophischen Wissens auszuarten. Folgendes ist hierbei von entscheidender Bedeutung. Während der externe Skeptizismus wie der Cartesische methodische Zweifel mit skeptischen Hypothesen und daher mit einem realistischen Wahrheitsbegriff operiert, verfährt der interne Skeptizismus so, dass Wahrheit vollständig epistemisch verstanden werden muss. Nach intern-skeptischer Auffassung muss sich die Wahrheit unserer Meinungen aus den internen Strukturen unseres Meinungssystems rekonstruieren lassen, so dass die Wahrheitsbedingungen unserer Meinungen durch dieses System definiert werden und nicht unabhängig von ihm sind.

Im Folgenden soll diese intern-skeptische Option anhand der Hegelschen These, dass „die Philosophie das Skeptische als ein Moment in sich enthält“ (*Enz*, § 81, Z 2), analysiert werden. Hegel ist in der *Enzyklopädie* weiterhin der Auffassung, dass die Philosophie dem Skeptizismus integrativ begegnen muss. Wie sich bereits im Zusammenhang mit dem *Skeptizismus-Aufsatz*, den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* sowie der *Phänomenologie des Geistes* gezeigt hat, muss man von dieser Strategie insbesondere Aufklärung über die von ihr selbst vorausgesetzten Prämissen erwarten können, was Hegel dort jedoch nicht in jeder Hinsicht leistet. Von den skeptischen Begründungsproblemen, die vor allem anhand der pyrrhonischen Rechtfertigungsaporien bereits mehrfach thematisiert wurden, versucht er sich in der *Enzyklopädie* zu befreien, indem er den Skeptizismus nun als ein spezifisch internes epistemisches Problem begreift. Als Einführung in die Problemkonstellation des internen und externen Skeptizismus kann die aufschlussreiche Auseinandersetzung dienen, die Hegel und Sinclair um die systematische Rolle und den theoretischen Status des methodischen Zweifels in der Philosophie austragen.

§ 36 Die „spanischen Stiefel der Methode“. Hegel, Sinclair und der theoretische Status des methodischen Zweifels

Hegel hoffte, mit der *Phänomenologie des Geistes* wesentliche Probleme epistemischer Rechtfertigung gelöst zu haben und der skeptischen Bedrohung von Wissen Herr geworden zu sein. Wie aus dem berühmten Brief an Schelling vom 1. Mai 1807 bekannt ist, beschlich ihn nach der Veröffentlichung seines ersten großen Werkes aber schon bald das Gefühl, durch „Hineinarbeiten in das Detail [...] dem Überblick des Ganzen geschadet“ zu haben, was nicht zuletzt durch die „größere Unform der letzten Partien“ augenfällig werde.⁴ In diesem Gefühl hatte sich Hegel nicht getäuscht. Noch Jahre später beklagt sich Isaak von Sinclair bei Hegel, ab dem Selbstbewusstseins-Kapitel der *Phänomenologie* den roten „Faden“ des Gedankenganges verloren und dann nicht wieder aufgefunden zu

⁴ Vgl. *Briefe*, Bd. 1, 161.

haben: „Ich konnte Dir, ich gestehe es, dann nicht mehr folgen.“⁵ Solche offenerherzige Kritik durfte sich Sinclair durchaus erlauben, verband ihn mit Hegel doch seit ihrem ersten Zusammentreffen 1797 im Frankfurter und Homburger Freundeskreis eine enge Freundschaft, die, wie der Briefwechsel zeigt, nicht nur auf persönliche Verbundenheit, sondern auch konkret auf gemeinsame philosophische Ideen und Interessen zurückging. Letztere betreffen insbesondere den Skeptizismus, der in Form des systematisch durchgeführten Zweifels auch für Sinclair unverzichtbares Konstituens der Rechtfertigung von Wissen ist.

Nachdem Hegel und Sinclair sich aufgrund ihrer jeweiligen äußeren Lebensumstände aus den Augen verloren hatten, wendet sich Sinclair im Mai 1807 mit der Bitte an Hegel, ihm die *Phänomenologie des Geistes* zuzusenden.⁶ Hegel kam dieser Bitte offensichtlich zunächst nicht nach, da Sinclair drei Jahre später im August 1810 erneut an ihn herantritt, ihm nun endlich das Werk zuzusenden. Anlass dieses Briefes war offensichtlich die Rezension der *Phänomenologie des Geistes* durch Bachmann in den „Heidelberger Jahrbüchern“ (1810), auf die Sinclair gestoßen war. Wenn man einmal von den deftigen Worten absieht, die Sinclair in diesem Brief wählt, wenn er von der „Scharlatanerie Schellings und seiner Konsorten“ sowie von deren „unerwiesene[m] Geschwätz“ und „läppi-schen Enthusiasmus“ spricht, so tritt bereits hier deutlich das philosophische Sachproblem zutage, um das es ihm in der sich anschließenden Debatte mit Hegel gehen wird: die „Methodelosigkeit“ der Philosophie.⁷ Hegel übersendet Sinclair schließlich die *Phänomenologie* und erklärt sie ihm als „konkrete Seite des Geistes“, der die „Wissenschaft selbst“ noch nachfolgen soll, um schließlich zu bemerken: „Wie wird Deine freie, um nicht zu sagen anarchische Natur die spanischen Stiefel der Methode, in denen ich ihn [sc. den Geist] sich bewegen lasse, aufnehmen?“ Zugleich schließt er sich Sinclair in der Meinung an, dass die Philosophie an „Methodelosigkeit“ leide und es daher an der Tagesordnung sei, ihr „wissenschaftliche Form“ zu geben.⁸

5 *Briefe*, Bd. 1, 396 (Brief vom 5. Februar 1812).

6 Zu diesen biographischen Umständen, die mit dem Hochverratsprozess gegen Sinclair in Homburg und seiner tragischen Freundschaft mit Hölderlin zu tun haben, sowie allgemein zum Leben Isaak von Sinclairs siehe Rosenkranz (1977, 80 ff., 268 ff.) und Frank (1998, 754 ff.). Sinclair hat 1792–1793 in Tübingen und 1794–1795 in Jena studiert, wo er bei Fichte Vorlesungen über Wissenschaftslehre hörte und zum „hartnäckige[n] Fichteaner“ wurde, wie Hegel ihn noch Jahre später nennt (vgl. *Briefe*, Bd. 1, 332). Es liegt nahe, dass Sinclair in diesem Zusammenhang auch mit den in Jena debattierten Problemen des Skeptizismus vertraut wurde, was seine philosophischen Ambitionen, über die er in einem Brief vom 23. Mai 1807 (*Briefe*, Bd. 1, 164) berichtet, geprägt haben dürfte. Philosophische Entwicklung und systematischer Ansatz Sinclairs werden aufschlussreich dargestellt von Hannelore Hegel (1971, 18 ff., 120 ff., 189 ff.). Vgl. auch Vieweg (1999, 85 ff.).

7 Vgl. *Briefe*, Bd. 1, 321 f. Sinclair kündigt in diesem Brief zudem ein eigenes philosophisches Werk an, das im Jahr darauf unter dem Titel *Wahrheit und Gewißheit* in drei Bänden erschien.

8 Vgl. *Briefe*, Bd. 1, 332. Dieser Brief Hegels an Sinclair von Mitte Oktober 1810 ist lediglich als Entwurf erhalten. Da Hegel von seinen Briefen zunächst Konzepte anzufertigen pflegte (vgl. Rosenkranz (1977, 270), kann man seinen Inhalt – auch vor dem Hintergrund des weiteren Briefwechsels – aber dennoch als authentisch werten.

Philosophische Methodenprobleme werden so zum eigentlichen Gegenstand der folgenden Debatte zwischen Hegel und Sinclair. In ihr geht es im wesentlichen um die begründungstheoretische Frage, wie philosophisches Wissen gegen den skeptischen Zweifel unabhängig von impliziten Voraussetzungen gerechtfertigt werden kann. Nach Erhalt und erster Lektüre der *Phänomenologie* erhebt Sinclair Hegel gegenüber den Anspruch, in seinem Werk *Wahrheit und Gewißheit* „das Wissen tiefer, als bisher geschehen, begründet und aus dem Leben selbst deduziert zu haben“. Er habe nämlich nicht „die Methode willkürlich gewählt“ oder „gratuito Prämissen“ gemacht.⁹ Worauf diese Bemerkungen Sinclairs abzielen, geht erst aus den weiteren Briefen hervor, die detaillierte Äußerungen zu philosophischen Begründungsfragen sowie spezifisch zum Status des methodischen Zweifels enthalten, durch den diese Fragen beantwortet werden sollen. In Erinnerung an die „Zeiten des Bunds unserer Geister“, gemeint ist der Frankfurter und Homburger Freundeskreis, stimmt Sinclair den Hegelschen Ausführungen in Vorrede und Einleitung der *Phänomenologie* voll und ganz zu. Durchaus nicht unzutreffend bestimmt er Hegels Konzeption als „Isagoge in den Standpunkt der Konstruktion“, was auf den skeptischen „Weg“ des Zweifels und den „sich vollbringenden Skeptizismus“ anspielt. Diesen „Weg“ hält Sinclair jedoch für den „weniger evidenten“, weil er „mit gewissen Annahmen im Voraus“ operiere – welche diese seien, sagt er nicht. Geboten sei vielmehr, das „Faktum des Zweifels“ zum Ausgangspunkt zu machen, das heißt den Zweifel „hypothetisch“ aufzustellen und von dieser skeptischen „Hypothese“ „historisch und nicht konstruierend“ fortzufahren.¹⁰

Mit diesen Erläuterungen bezieht sich Sinclair auf die Zweifels-Konzeption in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Gewißheit*. Sinclair vertritt in diesem mit streng systematischem Anspruch abgefassten Werk *Wahrheit und Gewißheit* eine ontologische Alleinheitskonzeption, deren Ziel die Bestimmung von Erfahrung als „das ganze Sein, das Bewußtsein, die Gottheit, das Leben, im Sein der Welt, in einem einzigen Sein“ ist (§ 3327). Obwohl er sich gedanklich im Rahmen idealistischen Philosophierens bewegt, lässt sich sein Ansatz im engeren Sinne doch nicht als idealistisch, das heißt als eine Konzeption bezeichnen, die das Ich bzw. Subjektivität zum Prinzip macht. Zwar ist das „Ich“ auch für Sinclair eine theoretische Grundkonstante, doch ihm vorgeordnet sei der Erfahrungsbegriff als „Übereinstimmung“ des Seins der Welt „mit dem Bewußtsein und dem Leben“. Erst wenn diese „Übereinstimmung“ bereits erfasst sei, nehme das freie Ich die Welt als solche an (*Wahrheit und Gewißheit*, §§ 3328 f.). Anders als in originär idealistischen Theorien wird sie also nicht durch das Denken überhaupt erst konstituiert.¹¹

9 Vgl. *Briefe*, Bd. 1, 354 (Brief vom 16. April 1811). Ungerechtfertigte Voraussetzungen zu machen, wird er Hegel später explizit vorwerfen (siehe unten).

10 Vgl. *Briefe*, Bd. 1, 395 (Brief vom 5. Februar 1812).

11 Vgl. Hannelore Hegel (1971, 193, 217, 240), die Sinclairs philosophische Konzeption vor allem aufgrund der „Gleichsetzung von Logik und Ontologie“ sowie der Annahme Gottes als „Sein des

Die Etablierung dieses Erfahrungsbegriffs und damit von Wahrheit und Gewissheit setzt nach Sinclair die Überwindung des philosophischen Zweifels voraus. Der systematische Aufbau des Werkes setzt an bei der Feststellung, dass das „Bedürfnis der Philosophie“ überhaupt nur demjenigen entsteht, der vom Zweifel ausgeht. Der Zweifel als das Gegenteil des Wissens bedürfe jedoch keines eigenen Beweises, da er unmittelbar aufgefunden werde. Insofern sei die bei der „Aufstellung“ des Zweifels gemachte Voraussetzung eine „bloß historische auf sich selbst gegründete“ (*Wahrheit und Gewißheit*, §§ 1–3, 55). Sinclair scheint damit den Skeptizismus als ein intuitives Problem anzusehen. Im so unproblematisch in Anspruch genommenen Zweifel habe die Philosophie den „Selbstwiderspruch“ aufzuweisen, und zwar indem sie die in ihm enthaltenen Entgegensetzungen und Unterscheidungen darstellt und gemäß der Devise auflöst: „Einigkeit soll sein“ (*Wahrheit und Gewißheit*, §§ 72, 51). Auf diese Weise werden schließlich in komplexen Argumentationsschritten, die nicht nur rein ontologische Bestimmungen, sondern unter anderem ebenso Naturwissenschaften, Religion, Ethik, Ästhetik und Geschichte umfassen, aus dem im gesamten Leben wirksamen Zweifel Wahrheit und Gewissheit systematisch entwickelt.¹²

Wenn Sinclair in dem Brief vom Februar 1812 an Hegel von seiner historischen Verfahrensweise spricht, bezieht er sich also auf seine Zweifelskonzeption in *Wahrheit und Gewißheit*. Unter „historisch“ versteht Sinclair soviel wie den empirischen Aufweis des Zweifels, so wie er sich in der Alltagserfahrung zum Beispiel an der Täuschungsanfälligkeit der sinnlichen Wahrnehmung dokumentiert. Von dem so empirisch aufgefundenen Zweifel sei dann allererst „unmittelbar in die philosophische Konstruktion“, das heißt zur Darstellung philosophischer Wahrheit überzugehen. Entscheidend an diesem Verfahren ist, dass Sinclair den Zweifel selbst nicht konstruiert, sondern, wie er sagt, „narrierend“ einführt, um sich durch diese historische Vorgehensweise von vornherein dem Erfordernis zu entziehen, in der methodischen Anwendung des Zweifels bereits bestimmte Voraussetzungen zu machen. Systematisch im Hintergrund stehen hier die Probleme epistemischer Rechtfertigung angesichts des skeptischen Zweifels. Sinclair sieht dabei sehr genau, inwiefern sich sein Ansatz vom methodischen Zweifel der *Phänomenologie* unterscheidet:

Seins“ meiner Meinung nach zutreffend als spinozistisch charakterisiert. Siehe auch die dortige Darstellung des Gesamtaufbaus von *Wahrheit und Gewißheit*, auf den hier nicht im Einzelnen einzugehen ist (ebd., 189 ff.).

- 12 Sinclairs Argumentationen machen oft einen eher inspirierten Eindruck und lassen vor allem begriffliche Eindeutigkeit vermissen, etwa hinsichtlich dessen, was den im Zweifel aufzuweisenden „Selbstwiderspruch“ auszeichnet und wie dieser zustande kommt. Gleichwohl sind Sinclairs Ausführungen zum Teil beachtlich. Zum Beispiel stellt er scharfsinnige sprachphilosophische Überlegungen an und diagnostiziert die Sprache auch als Ursache des philosophischen Zweifels: „Der Ausdruck, das Sprechen, erscheint als die Quelle, als der beständige Grund des Zweifels, denn die Sprache war die erste Bestimmung der Dinge, das erste eigentliche Gewißmachen der Dinge.“ (*Wahrheit und Gewißheit*, § 3361; vgl. § 2849 ff.).

„[M]an könnte auch den einen Zweifel aus allem entwickeln, und diesen Weg scheint mir Deine Phänomenologie einzuschlagen, denn wiewohl Du nicht eigentlich vom Zweifel ausgehst, gehst Du doch von der Ungewißheit der Dinge, von der sinnlichen Wahrnehmung aus, die eigentlich der Zweifel in concreto, der erfahrene Zweifel ist [...]. Deine Phänomenologie ist also eigentlich eine historische Darstellung, wie aus dem Leben die Wissenschaft entsteht, wie aus dem Zweifel der sinnlichen Wahrnehmung der tiefste Zweifel sich bildet, der seiner Auflösung nahe ist; und selbst die Regeln, die Deine Darstellung begleiten, gründest Du nicht auf Konstruktion, sondern bringst sie als Fakta des Bewußtseins zur Sprache.“ (*Briefe*, Bd. 1, 395).

Sinclair gesteht Hegel also zu, in der *Phänomenologie* wie er selbst „historisch“ zu verfahren, um nach Abschluss eines skeptischen Argumentationsgangs, der sogar zum gemeinsamen Resultat der „Aufstellung des höchsten Zweifels“ führe, den Standpunkt der „Konstruktion“ philosophischer Wahrheit zu erreichen. Anders als er selbst lege Hegel den skeptischen Zweifel aber nicht von Anfang an zugrunde, sondern er lasse ihn jeweils an den untersuchten Weisen des Fürwahrhaltens systematisch hervortreten, um im Verlauf der Darstellung dann jedoch die „ruhige Beobachtung“ der Bewusstseinsgestalten aufzugeben und durch „mehr Kombinationskraft“ zu ersetzen.¹³ Sinclair moniert ganz offensichtlich, dass Hegel in der *Phänomenologie* die Stationen des Zweifels nicht wie angestrebt rein dokumentarisch oder berichtend („narrierend“), sondern in ihrem Zusammenhang letztlich artifiziell darstellt. Damit hat er – wenn auch aus der Perspektive seines eigenen Ansatzes – Hegels Grundanliegen insgesamt zutreffend umschrieben, doch zeigt er sich von der systematischen Durchführung des Zweifels letztlich nicht überzeugt. Denn, so sein zentraler Kritikpunkt, der von Hegel inaugurierte Zweifel sei kein im Erkennen vorgefundener, sondern werde aus den Formen des Erkennens allererst entwickelt. Der Zweifel dürfe jedoch nur als unmittelbares Faktum in Anspruch genommen werden, denn nur dies könne ohne ungerechtfertigte Voraussetzungen geschehen.

Augenscheinlich sah Hegel sich durch die von Sinclair angesprochenen Punkte herausgefordert, und so kam das Erscheinen des ersten Bandes der *Wissenschaft der Logik* (1812) gerade recht, die diskutierten methodischen Begründungsprobleme durch die Präzisierung des Verhältnisses von methodischem Zweifel und philosophischer Wissenschaft zu klären. Sinclair erhält den Band von Hegel und widmet sich sogleich der Lektüre.¹⁴ Zwar bekundet er daraufhin große Bewunderung für Hegels „System“, in der Sache verschärft er nun aber den Ton. Obwohl er nicht bestreitet, dass Hegel prinzipiell methodisch verfährt, hält er dessen „Methode doch nicht für Wahrheit“. So ist ihm zunächst unerklärlich, wie Hegel „ohne die Form einer wahren Methode [...] aus den Labyrinthen des Geistes“, gemeint ist die *Phänomenologie des Geistes*, hat her-

13 Vgl. *Briefe*, Bd. 1, 396.

14 Vgl. *Briefe*, Bd. 1, 416 (Brief vom 12. Oktober 1812). Den Mitteilungen der Briefe Sinclairs des Jahres 1812 lässt sich entnehmen, dass nicht mehr alle mit Hegel ausgetauschten Briefe erhalten sind. Die vorhandenen Briefe reichen aber aus, den Argumentationsverlauf angemessen nachzuvollziehen.

ausfinden können. Hegel mache „gratuito Prämissen“ und gehe von der „rein historischen genetischen Darstellung“ (der *Phänomenologie*) in die „dogmatische des Raisonierens“ und sodann „willkürlich“ zur philosophischen Betrachtung über. Als die „anfänglich gemachte[] Supposition“ identifiziert Sinclair die Selbstgleichheit des „Ganzen“, deren Begründung Hegel durch die vollständige, in sich abgeschlossene „Darstellung“ der Logik vom Ende her gesehen zu unrecht einzuholen glaube. Diese Kritik wird zu einem schwerwiegenden Einwand gegen die systematische Rechtfertigung der Logik zugespitzt:

„Ich hatte geglaubt, Deine Phänomenologie solle bloß als gleichsam historische Einleitung in die Metaphysik gelten (wiewohl mir diese allemal als etwas Unendliches und Willkürliches nicht gehörig geschehen hatte), ich sehe aber, daß Du Dich doch nachher in Deiner Logik darauf als auf ein Selbständiges und Begründendes berufst, und dies scheint mir ein Zirkel.“ (*Briefe*, Bd. 1, 417).

Sinclair ist wahrscheinlich der erste, der im systematischen Verhältnis von *Phänomenologie des Geistes* und *Wissenschaft der Logik* eine zirkuläre Begründungsrelation erblickt. Nicht zu unrecht erinnert er daran, dass Hegel die *Phänomenologie* ursprünglich als Einleitung in die Logik als philosophische Wissenschaft oder Metaphysik konzipiert. Dann aber in der Logik schreibe er der *Phänomenologie* explizit die Funktion der Begründung dieser Wissenschaft zu. Sinclair bezieht sich offenkundig auf eine einschlägige Stelle der Einleitung in die *Wissenschaft der Logik*, an der es heißt: „Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion [sc. Rechtfertigung] wird in gegenwärtiger Abhandlung also insofern vorausgesetzt, als die Phänomenologie des Geistes nichts anderes als die Deduktion desselben ist.“ (*WdL I*, 33). Der Zirkel besteht nach Sinclair also darin, dass die Logik den „Begriff der reinen Wissenschaft“ schon als gerechtfertigt voraussetzt, obwohl er nach Hegels Anspruch zugleich „innerhalb der Logik selbst hervorgeht“ (*WdL I*, 32).¹⁵

Das begründungstheoretische Sachproblem verschärft sich damit zur Frage, was die durch den skeptischen „Weg“ der *Phänomenologie* gerechtfertigte philosophische Wissenschaft in ihrem „Anfang“ nun eigentlich voraussetzen berechtigt ist. Sinclair beharrt Hegel gegenüber darauf, dass die Wissenschaft „eine Isagoge aus dem Leben zum philosophischen Standpunkt“ zu sein hat, um mit der Wissenschaft dann aber aus „völliger Unbefangenheit“, das heißt unter völliger Voraussetzungslosigkeit einen „Anfang“ machen zu können. Denn der Ausgang von vorausgesetzten „Prinzipien“ sei dogmatisch. Das einzige, das vorausgesetzt werden dürfe, sei das „Bedürfnis des Philosophierens“, und dies sei nichts anderes als die „Voraussetzung des Zweifels“, der „alle faktische und historische Gewißheit“ zerstöre, „bis aus dem Historischen das Spekulative genetisch“

15 Es handelt sich mithin nicht um den oben in § 25 identifizierten Zirkel im skeptischen Begründungsgang der *Phänomenologie* selbst. Im Folgenden (§ 37) wird das Problem der Voraussetzung der *Phänomenologie* für die Logik noch gesondert erörtert.

hervorgehe.¹⁶ Damit fordert Sinclair, den Zweifel als „faktisch und unbedingt“ anzuerkennen, um durch seine genetische Fortentwicklung zur Wissenschaft zu gelangen. Wie sich dieser Übergang im Einzelnen gestaltet, bleibt an dieser Stelle offen. Doch macht Sinclair deutlich, dass allein der faktische Zweifel unbedingt ist und die von ihm an Hegels Rechtfertigung der Logik durch den skeptischen „Weg“ der *Phänomenologie* kritisierte Voraussetzungsproblematik zu lösen imstande sei. Hegel begeht in seinen Augen nicht nur den Fehler, den Zweifel nicht rein empirisch aufzufassen, sondern auch den historischen Entwicklungsgang des skeptischen Zweifels nicht konsequent zu Ende zu führen. Folglich könne er auch den erforderlichen voraussetzungsfreien „Anfang“ der philosophischen Wissenschaft nicht gewährleisten.

Hegel reagiert auf diese grundlegenden Kritiken bestimmt, zugleich aber besonnen. In einem Brief vom Jahresbeginn 1813 an Sinclair heißt es zunächst: „Wir haben mit dem Anfang, wie billig, angefangen und uns damit methodisch genug verhalten.“¹⁷ Auch wenn Hegel die methodische Frage nach dem systematischen „Anfang“ in der Philosophie für zentral hält, so mahnt er doch andererseits, „nicht so viel daraus zu machen“. Inakzeptabel sei jedoch, ein „unumstößliches Primum“ einfachhin vorauszusetzen, womit er vielleicht auf Descartes' *fundamentum inconcussum* anspielt. Allerdings dürfe, und darin stimmt er mit Sinclair überein, der „Anfang“ nicht willkürlich gewählt werden, sondern er müsse „Anfang der Philosophie“ und damit selbst schon ein „Philosophieren“ sein. Daher reiche es nicht aus, wie Sinclair nur vom schlichten „Bedürfnis der Philosophie“ als dem skeptischen Zweifel auszugehen, der noch außerhalb der Sphäre der Philosophie verbleibe.¹⁸ Als „Anfang“ habe der Zweifel zwar die „Form einer Tatsache“ und folglich eines „Unmittelbaren“, doch sei er „seinem Inhalt nach [...] vielmehr das Gegenteil aller Tatsache oder des Unmittelbaren; – schon weit mehr als Anfang, die *media res*, das zwischen Anfang und Ende“.¹⁹ Der Auffassung Sinclairs, den methodischen Zweifel als voraussetzungsfreien

16 Vgl. *Briefe*, Bd. 1, 429 f. (Brief vom 29. Dezember 1812). Sinclair greift hier aus einem nicht mehr erhaltenen Brief Hegels an ihn den Begriff des Spekultativen auf. Und zwar assoziiert er, das Spekulative sei „die innere Dialektik und das Wesen des Fortgangs“, dergestalt dass die durch den Zweifel hervortretenden Widersprüche bei Hegel eine „spekulative Auflösung“ erhalten (vgl. *Briefe*, Bd. 1, 429 f.). Dass Hegel in seiner Theorie eine dialektische Auflösung skeptischer Widersprüche intendiert, zu der der Skeptizismus allein nicht in der Lage sei, ergab sich bereits in Kapitel II.

17 *Briefe*, Bd. 2, 3. Hegel bezieht sich mit dieser Feststellung auf den Abschnitt „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ des ersten Buches („Die Lehre vom Sein“) der *Wissenschaft der Logik*. Anders als in dem Antwortschreiben auf Sinclair verbindet er das Anfangs-Problem in der Logik allerdings nicht explizit mit dem methodischen Zweifel.

18 Dies ist wohl eine Reminiszenz an die *Differenzschrift*: „Das Bedürfnis der Philosophie kann als ihre Voraussetzung ausgedrückt werden, wenn der Philosophie, die mit sich selbst anfängt, eine Art von Vorhof gemacht werden soll, und es ist in unseren Zeiten viel von einer absoluten Voraussetzung gesprochen worden. Das, was man Voraussetzung der Philosophie nennt, ist nichts anderes, als das ausgesprochene Bedürfnis.“ Als Voraussetzungen gelten Hegel hier zum einen „das Absolute selbst“, zum anderen „das Herausgetretensein des Bewußtseins aus der Totalität“ (15).

19 Vgl. *Briefe*, Bd. 2, 3 ff.

historischen „Anfang“ der Philosophie zu begreifen, setzt Hegel die Konzeption entgegen, den Zweifel zwar auch als unmittelbaren „Anfang“, jedoch zugleich schon als „Philosophieren“ zu verstehen. Zu dieser Qualifizierung sieht er sich durch die Unterscheidung zwischen „Form“ und „Inhalt“ des Zweifels berechtigt. Formal sei der Zweifel als „Anfang“ ein unmittelbar Vorfindliches, das als „Tatsache“ nicht bestritten werden könne. In inhaltlicher Hinsicht gehe der Zweifel als „Anfang“ aber bereits über sich hinaus, da er, wie Hegel offensichtlich meint, nicht in sich verharret, sondern zur Ausführung gelangen muss. Insofern sei er „der Tat und Sache nach Philosophie“.²⁰

Die Differenzen dieser Zweifelsformen bei Sinclair und Hegel lassen sich an der Unterscheidung zwischen internem und externem Skeptizismus verdeutlichen. Sinclair fordert, dass der systematische Zugang zu philosophischem Wissen gewissermaßen von außen durch den ‚empirisch‘ aufgewiesenen Zweifel zu erfolgen hat, denn nur das unmittelbar ‚empirisch‘ Aufgewiesene setze nichts voraus. Man kann sagen, dass Sinclair den Skeptizismus damit als externen Skeptizismus versteht, der den Zweifel zwar methodisch konzipiert, seine Durchführung bis zum „höchsten“ Zweifel aber der Sphäre philosophischer Wahrheit und Gewissheit vorordnet. Denn würde der Zweifel von vornherein philosophisch, also nicht bloßes „Faktum“ sein, so gingen in ihn bereits Voraussetzungen des allererst noch zu entwickelnden philosophischen Standpunkts ein. Hegel hingegen begreift den Skeptizismus als internen Skeptizismus, weil die Durchführung des Zweifels letztlich schon ein Philosophieren sei und sich seiner Ansicht nach nicht außerhalb der Philosophie vollzieht. Daher ist der skeptische Zweifel Hegel zufolge philosophisch nicht so unschuldig, wie Sinclair ihn darstellt.

Auch wenn man die von Sinclair skizzierte Zweifelskonzeption für nicht überzeugend befinden kann, insbesondere weil er die postulierte Voraussetzungslosigkeit des „historischen“ Zweifels nicht klärt, kommt ihm doch das Verdienst zu, anhand des systematischen Verhältnisses von *Phänomenologie des Geistes* und Logik auf grundsätzliche Probleme des theoretischen Status des methodischen Zweifels aufmerksam gemacht zu haben. Diese Probleme sollen im Folgenden vor dem Hintergrund der hier rekapitulierten Debatte zwischen Hegel und Sinclair weiter konkretisiert werden. Vor allem in der *Enzyklopädie* kann man erkennen, dass Hegel – der Sache nach – die von Sinclair problematisierte Funktion des Zweifels im Verhältnis von *Phänomenologie* und Logik einer Neubewertung unterzieht. Im Fokus der weiteren Erörterungen wird die Frage stehen, ob und inwiefern die von Hegel intendierte Ausschaltung des externen durch den internen Skeptizismus überhaupt legitim ist.

²⁰ Vgl. *Briefe*, Bd. 2, 4.

§ 37 Interner oder externer Skeptizismus?

Aus den Einleitungspassagen der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* geht unzweideutig hervor, dass für Hegel die skeptischen Probleme epistemischer Rechtfertigung die entscheidenden methodischen Probleme der Begründung philosophischen Wissens darstellen. Lassen sich diese Probleme nicht lösen, so kann die Philosophie als Inbegriff wahren Wissens ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht einlösen. Das Ausgangsproblem der Philosophie als Wissenschaft besteht nach Hegel darin, ihren Gegenstand sowie ihre Methode zu rechtfertigen, ohne unzulässige „Voraussetzungen und Versicherungen zu machen“ (*Enz*, § 1). Wie für das Erkennen überhaupt so bestehe auch für das „Denken der philosophischen Erkenntnisweise“ das methodische Erfordernis, dass es „gerechtfertigt“ werden muss. Im Grunde gibt es für Hegel zwei Möglichkeiten, ihm nachzukommen: Entweder wird die Rechtfertigung philosophischen Erkennens „innerhalb der Philosophie“ oder außerhalb der Philosophie als „unphilosophische“, „vorläufige Explikation“ durchgeführt. Im letzteren Falle könne es sich dann aber nur um ein Voraussetzen „von zufälligen Behauptungen handeln, denen mit demselben Recht die entgegengesetzten gegenüber versichert werden könnten“ (*Enz*, § 10), wie es in impliziter Wiederaufnahme des pyrrhonischen „Hauptbeweisprinzip[s]“ heißt, wonach „jedem Argument ein gleichwertiges entgegensteht“ (*PH* I.12). Hegels skeptische Lösung dieser Probleme erfolgt „innerhalb der Philosophie“ und beruht mithin auf dem internen Skeptizismus. Im Folgenden geht es um die Prüfung dieser Lösung. Sie erfolgt in zwei Schritten: Zu rekonstruieren ist zunächst der Begründungszusammenhang von *Phänomenologie des Geistes* und *Wissenschaft der Logik* im Hinblick auf die darin anzutreffende systematische Rolle des Skeptizismus (i). Im zweiten Schritt wird dann untersucht, ob Hegels Strategie, den Skeptizismus intern als Dialektik zu konzipieren und den externen Zweifel durch den „Entschluß, *rein denken zu wollen*“ zugleich unschädlich zu machen, überzeugend ist. Damit wird sich auch die Frage beantworten lassen, ob der Skeptizismus überhaupt als interner Skeptizismus begriffen werden kann (ii).

(i) *Der Begründungszusammenhang von Phänomenologie des Geistes und Wissenschaft der Logik*: Hegels Präferenz des internen gegenüber dem externen Skeptizismus setzt die Präzisierung des zwischen *Phänomenologie des Geistes* und *Wissenschaft der Logik* bestehenden Begründungszusammenhangs voraus. Geklärt werden muss, ob und inwiefern der „Weg“ des Zweifels der *Phänomenologie* konstitutiv ist für den Eintritt in die philosophische Wissenschaft. Bekanntlich gilt Hegel die *Phänomenologie* bei ihrer Veröffentlichung als erster Teil des „Systems der Wissenschaft“.²¹ Das heißt die *Phänomenologie* ist zwar nicht zur Logik, aber gleichwohl zum philosophischen „System“ zu zählen, wenn auch nicht im

21 Siehe das Titelblatt der *Phänomenologie* (3). Vgl. zu den wichtigen entstehungsgeschichtlichen Hintergründen der Titelgebung Nicolin (1967).

engeren Sinne zur philosophischen „Wissenschaft“, die ihr, wie Hegel schon Sinclair gegenüber erklärt, „erst noch nachkommen“ soll.²² Den Titel „erster Teil des Systems der Wissenschaft“ nimmt Hegel später explizit zurück. In der zweiten Auflage der *Wissenschaft der Logik* (1831) kündigt er eine – dann nicht mehr realisierte – Neuauflage der *Phänomenologie* an, der dieser Titel „nicht mehr beigegeben“ (*WdL I*, 9) werden solle. Diese beabsichtigte Abänderung könnte darauf hindeuten, dass Hegel die *Phänomenologie* von 1807 später nicht mehr als Teil des „Systems“ ansah, obwohl er an ihrer Funktion als Rechtfertigung des „Begriffs der Wissenschaft“ bis zuletzt festhielt.

Worin besteht die systematische Bedeutung der *Phänomenologie* und ihres skeptischen „Wegs“ des Bewußtseins im Hinblick auf die Logik? Zunächst ist festzustellen, dass Hegel über drei Einleitungen in das „System“ oder den „Begriff der Wissenschaft“ verfügt, nämlich erstens über die *Phänomenologie des Geistes* als ganze, zweitens die „Einleitung“ der *Wissenschaft der Logik*, sowie drittens den Abschnitt „Drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität“ der *Enzyklopädie*. Es ist nun zu überlegen, in welchem Sinn es sich hierbei jeweils um systematische Einleitungen handelt. Denn den späteren Ausführungen sowohl der *Wissenschaft der Logik* als auch der *Enzyklopädie* ist zu entnehmen, dass Hegel mit der *Phänomenologie* einen spezifischen Sinn von systematischer Einleitung verbindet, den die „Einleitung“ der Logik sowie die „Drei Stellungen“ nicht erfüllen. Ferner heißt es in der *Enzyklopädie* (§ 78), der Skeptizismus sei als Einleitung „ein überflüssiger Weg“, so dass man zu dem Schluss kommen könnte, Hegel gebe die *Phänomenologie* mit ihrem „sich vollbringenden Skeptizismus“ als systematische Einleitung auf, was tatsächlich aber nicht der Fall ist. Hinsichtlich der Einleitungsproblematik und dem mit ihm zusammenhängenden Skeptizismus-Problem besteht also ein erhöhter Klärungsbedarf. Ich werde dafür argumentieren, dass Hegel zwei Bedeutungen von „Einleitung“ unterscheidet, und zwar erstens „Einleitung“ als Rechtfertigung und zweitens „Einleitung“ als (historische und rasonierende) Hinführung. Die erste Bedeutung kommt der *Phänomenologie*, die zweite der „Einleitung“ der Logik sowie den „Drei Stellungen“ zu. Die Klärung dieses Bedeutungsunterschieds von „Einleitung“ bildet die Voraussetzung für die Konzeption des internen Skeptizismus in der *Enzyklopädie*.²³

Schon die Vorrede zur ersten Auflage der *Wissenschaft der Logik* zeigt, dass Hegel die „Beziehung“ der *Phänomenologie* zur Logik in besonderem Maße für erläuterungsbedürftig hält. Im Lichte seiner früheren Auseinandersetzungen mit

22 Vgl. *Briefe*, Bd. 1, 332 (Brief von Mitte Oktober 1810). Siehe auch den Brief an Schelling vom 1. Mai 1807, in dem Hegel die *Phänomenologie* als „Einleitung“ bezeichnet (*Briefe*, Bd. 1, 161).

23 Die erhellende Abhandlung von Fulda (1965) kann immer noch als der entscheidende Forschungsbeitrag zum systematischen Problem einer Einleitung in Hegels Logik gelten. Eine der zentralen Thesen Fuldas lautet, dass der Skeptizismus nicht als Einleitung dienen kann. Dies wird hier noch zu diskutieren sein. Was im Rahmen unserer Untersuchung auf das Skeptizismus-Thema beschränkt bleiben muss, wird von Fulda sehr viel breiter erörtert.

dem Skeptizismus beschreibt er dort den skeptischen „Weg“ der *Phänomenologie*, auf dem es zu Entgegensetzungen endlicher Verstandesbestimmungen komme, die die Vernunft bzw. der Geist positiv auflöse, als „sich selbst konstruierenden Weg“. Durch diesen „Weg“ allein sei „die Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein.“ (*WdL I*, 8). Demnach tritt die *Phänomenologie* also den Beweis der Philosophie als Wissenschaft und damit der Logik an, und zwar indem sich das Bewusstsein als Geist von seiner „Unmittelbarkeit und äußerlichen Konkretion“ befreie und zum „reinen Wissen“ werde. Aber auch hier wird man Hegel mit dem bereits an früherer Stelle identifizierten Begründungszirkel konfrontieren, nämlich dass die „Fortbewegung“ des phänomenologischen Bewusstseins auf dem „Weg“ des Zweifels schon durch die „Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen“, geregelt ist (*WdL I*, 8), obwohl die Logik durch diesen „Weg“ erst bewiesen werden soll. Was aber allererst zu beweisen ist, darf im Beweis noch nicht in Anspruch genommen werden.²⁴ Die „Einleitung“ der *Wissenschaft der Logik* scheint diesen Einwand dann aber abzumildern. Dort heißt es, die Logik dürfe nichts voraussetzen und müsse sowohl ihre „Methode“ als auch den „Begriff selbst der Wissenschaft“ durch sich selbst begründen. Tritt damit nicht ein Konflikt auf zwischen den Thesen, die *Phänomenologie* sei als Beweis der Logik notwendig vorauszusetzen, einerseits, und die Logik begründe Methode und Begriff der Wissenschaft voraussetzungs-frei, andererseits? Auf den ersten Blick ist dies nicht der Fall, da Hegel spezifiziert, welchen systematischen Stellenwert er der „Einleitung“ der Logik zugeben will:

„Was daher in dieser Einleitung [sc. der Logik] vorausgeschickt wird, hat nicht den Zweck, den Begriff der Logik etwa zu begründen, oder den Inhalt und die Methode derselben zum voraus wissenschaftlich zu rechtfertigen, sondern, durch einige Erläuterungen und Reflexionen, in rasonierendem und historischem Sinne, den Gesichtspunkt, aus welchem diese Wissenschaft zu betrachten ist, der Vorstellung näher zu bringen.“ (*WdL I*, 27).

Die „Einleitung“ der Logik ist demzufolge nicht in einem rechtfertigungstheoretischen Sinn systematische Einleitung in die philosophische Wissenschaft, sondern sie verdeutlicht auf *historische* und *rasonierende* Weise lediglich den Standpunkt dieser Wissenschaft. Die „Rechtfertigung“ des „Begriffs der Wissenschaft“ im eigentlichen Sinne leistet die *Phänomenologie*, indem sie das Bewusstsein letztlich von den endlichen Entgegensetzungen und skeptischen Widersprüchen befreit, woraus schließlich der „Begriff der Wissenschaft“ resultiere: „Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, dass er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst [sc. in der *Phänomenologie*] erhalten hat“ (*WdL I*, 32).

Was ist nun aber unter einer *historischen* und *rasonierenden* im Gegensatz zu einer *rechtfertigenden* Einleitung, die wie in der *Phänomenologie* mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit auftritt, zu verstehen? Legt man den Text der

24 Auch Fulda (1965, 33 f.) diagnostiziert hier in ähnlicher Weise einen Zirkel. Vgl. Röttges (1987, 67 f.).

„Einleitung“ der Logik sowie der „Drei Stellungen“ der *Enzyklopädie* zugrunde, so handelt es sich bei der *historischen* und *räsonierenden* Einleitung um eine „Begründung oder Erläuterung des Begriffs der Wissenschaft“, die diesen Begriff zum einen durch Rückgriff auf geschichtlich überlieferte Vorstellungen von Philosophie bzw. Logik sowie zum anderen anhand des durch Überlegung allgemein vorauszusetzenden Vorverständnisses der Sache vor Augen führt. Hegel versucht dies in den genannten Texten durch entsprechende Hinweise unter anderem auf Anaxagoras, Platon, Descartes, Hume und Kant sowie durch vorläufige Erörterungen zu bewerkstelligen. Allerdings ist ihm klar, dass das „Räsonnement“ (*WdL I*, 33) über den in Frage stehenden Gegenstand keinen begründenden, sondern lediglich explikativen Charakter hat und nicht verbindlich sein kann. Denn das Verfahren des „Räsonnements“ kann einen Begriff, wenn auch mit überlegten Gründen, nur plausibel machen, bleibt letztlich aber offen für gänzlich unterschiedliche Inhalte, die eine Person mit ihm verbindet, eine andere aber nicht. In der Logik muss Hegel daher daran festhalten: „Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion wird in gegenwärtiger Abhandlung insofern vorausgesetzt, als die *Phänomenologie* des Geistes nichts anderes als die Deduktion desselben ist.“ (*WdL I*, 33).²⁵

Die Situation stellt sich offenkundig so dar, dass der „Begriff der Wissenschaft“ auf der einen Seite zwar von der *Phänomenologie* deduziert oder gerechtfertigt wird und der Logik damit vorauszusetzen ist, auf der anderen Seite aber soll die Logik ihn selbst hervorbringen, wobei deren Einleitung nur eine Art propädeutische Hinführung zu ihrem Standpunkt ist. Eben dies ist auch die Ausgangslage der *Enzyklopädie*, deren „Drei Stellungen“ Hegel ebenfalls ausdrücklich als „nähere Einleitung, um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher hier der Logik gegeben ist, zu erläutern und herbeizuführen“, bezeichnet. Sie gehe „nur historisch und räsonierend“ vor und zeige,

„daß die Fragen, die man in der Vorstellung über die Natur *des Erkennens*, über *Glauben* und so ferner vor sich hat und für ganz *konkret* hält, sich in der Tat auf *einfache* Gedankenbestimmungen zurückführen, die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten.“ (*Enz*, § 25).

Man wird sich fragen müssen, warum Hegel überhaupt den Unterschied in Anschlag bringt zwischen einer den „Begriff der Wissenschaft“ rechtfertigenden und einer lediglich zu ihm hinführenden Einleitung. Die Antwort auf diese

25 Im Abschnitt „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ der Seinslogik heißt es auch: „Es ist in der Einleitung bemerkt, daß die *Phänomenologie* des Geistes die Wissenschaft des Bewußtseins, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtsein den Begriff der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen, zum Resultate hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt, enthält und aufzeigt.“ (*WdL I*, 54 f.). Es ist also nicht so, dass Hegel die *Phänomenologie* in der Logik aufgibt, wie Schnädelbach (2000, 59) vermutet. Im übrigen ist interessant, dass Sinclair seine Methode Hegel gegenüber bereits ähnlich als Vorgehensweise erläutert, die „allein historisch und nicht konstruierend, sondern narrierend“ verfährt. Vgl. *Briefe*, Bd. 1, 395, ebenso 417, 429; siehe auch *Enz*, § 12.

Frage hängt wesentlich mit dem Skeptizismus-Problem zusammen. Wie zu sehen ist, hält Hegel noch in der *Enzyklopädie* an der *Phänomenologie des Geistes* von 1807 fest, obwohl der „Begriff der Wissenschaft“ seiner Meinung nach im Prinzip durch die Logik selbst hervorgebracht wird. Einerseits bleibt somit der Vorwurf bestehen, dass in der Logik der durch die *Phänomenologie* bewiesene „Begriff der Wissenschaft“ schon zirkulär vorausgesetzt ist. Andererseits meint Hegel sich aber auch auf die rechtfertigungstheoretische Autarkie der Logik berufen zu können, die ihre Begründung aus sich selbst schöpft und also bis auf eine lediglich *historische* und *räsonierende* Einleitung in ihren Standpunkt, die jedoch nicht als Rechtfertigung fungiert, nichts voraussetzt. Insofern die *Phänomenologie* als „sich vollbringender Skeptizismus“ dem Standpunkt der Wissenschaft vorgeschaltet ist, erweist sie sich nebst ihrem „Weg“ des Zweifels der ausgeführten Wissenschaft gegenüber als externe Position. Wird wie in der *Enzyklopädie* so verfahren, dass die *Phänomenologie* nicht als systematische Einleitung in die philosophische Wissenschaft in Anspruch zu nehmen ist, um die Problematik des unrechtmäßigen Voraussetzens zu entschärfen, so bedarf es jedoch immer noch einer eigenen Begründung ihres Anfangs, will Hegel sich nicht den Vorwurf des Skeptikers zuziehen, die Logik bloß dogmatisch zu setzen. Die Unterscheidung zweier Bedeutungen von „Einleitung“ allein reicht zur Lösung des Problems der Rechtfertigung des „Begriffs der Wissenschaft“ also nicht aus. Denn der Verzicht auf die *Phänomenologie* und die Durchführung einer historisch und räsonierend verfahrenen Einleitung dispensiert nicht von dem Erfordernis, eigenständige Argumente zu entwickeln, die ihn legitimieren. Diese Argumente entwickelt Hegel in der *Enzyklopädie*. Dort versucht er die gesamte Rechtfertigungsproblematik durch den „Entschluß, *rein denken zu wollen*“ zu beheben – ein „Entschluß“, der die skeptische Forderung nach vollständiger „*Voraussetzungslosigkeit*“ (*Enz*, § 78) einlöse und den Skeptizismus zugleich als Dialektik und internes Moment der philosophischen Wissenschaft zu erkennen gebe.

(ii) *Skeptizismus und Dialektik*: Die stärkste Waffe des Rechtfertigungsskeptizismus, so hatte sich gezeigt, ist Agrippas Trilemma. Demnach führt epistemische Rechtfertigung notwendig in den unendlichen Regress, zur dogmatischen Voraussetzung oder in den Zirkel und macht auf diese Weise die Begründung von Wissen unmöglich. Die besondere Stärke des Trilemmas scheint dabei in seiner Immunisierung gegen jeglichen Versuch zu bestehen, es zu widerlegen. Denn der Skeptiker kann sich solange in Sicherheit wiegen, wie solche Versuche von nicht legitimierten Voraussetzungen ausgehen. Und dass antiskeptische Argumente von bestimmten, nicht legitimierten Voraussetzungen ausgehen, ist unvermeidbar. So sieht es zumindest der Skeptiker.

Im Grunde repräsentiert der Begründungszusammenhang zwischen *Phänomenologie des Geistes* und *Wissenschaft der Logik* nichts anderes als eine Variante dieser Schwierigkeit, nämlich den „Begriff der Wissenschaft“ unabhängig von bestimmten Voraussetzungen rechtfertigen zu müssen. Aus den dargeleg-

ten Gründen kommt die *Phänomenologie* als Rechtfertigung der Logik nicht in Frage. In der *Enzyklopädie* präsentiert Hegel daher eine neue Argumentation, mit der er die von ihm durchaus anerkannte skeptische „Forderung“ nach „*Voraussetzungslosigkeit*“ einzulösen glaubt. Man kann diese Argumentation als einen – nicht pejorativ zu verstehenden – intuitiven Dezisionismus bezeichnen. Denn nach Hegel sei die vom Skeptiker geforderte „*Voraussetzungslosigkeit*“ „eigentlich in dem Entschluß, *rein denken zu wollen*, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfaßt.“ (Enz, § 78). Dieser „Entschluß, *rein denken zu wollen*“ ist nach Hegel das geeignete argumentative Mittel, dasjenige zu gewährleisten, was der Skeptiker für unerreichbar hält und worauf sich sein Zweifeln beständig stützt: den voraussetzungslosen Anfang philosophischen Begründens aus sich selbst heraus. Zwei Thesen verbindet Hegel mit diesem Argument: *Erstens* sei der Skeptizismus als „Einleitung“ überflüssig. *Zweitens* sei der Skeptizismus als das „Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft“, was durch den „Entschluß“ erkannt würde. Im Hinblick auf die von Hegel favorisierte Form des internen Skeptizismus kommt es darauf an, den Zusammenhang beider Thesen herzustellen und zu analysieren.

Isoliert betrachtet, dürfte das „Entschluß“-Argument wenig Überzeugungskraft besitzen und sogar irreführend sein. Um es verständlich zu machen, muss es in dem Kontext betrachtet werden, in dem es von Hegel eingeführt wird. Für das Skeptizismus-Thema ist hier der Begriff der „*Voraussetzungslosigkeit*“ ausschlaggebend, die beim – von Hegel so bezeichneten – „Eintritt in die Wissenschaft“ (Enz, § 78) gefordert wird und diesen in formaler Hinsicht charakterisiert. Es muss also geklärt werden, was „*Voraussetzungslosigkeit*“ bedeutet und wichtiger noch wie sie sich herstellen lässt. Halten wir uns an Hegel, so muss dieser Begriff ‚radikal‘ verstanden werden. Das heißt die „Forderung“ nach „*Voraussetzungslosigkeit*“ meint nicht nur, sämtliche herkömmlichen Annahmen, Versicherungen, Auffassungen, Behauptungen, Vorurteile usw. und sogar das Unmittelbare, das dem Denken direkt Bekannte, aufzugeben. Aufgegeben werden müsse zudem und insbesondere der „*Gegensatz* von einer selbständigen Unmittelbarkeit des Inhalts oder Wissens und einer dagegen ebenso selbständigen Vermittlung“ (Enz, § 78). Das heißt beim „Eintritt in die Wissenschaft“ darf nicht einmal die Auffassung zum Tragen kommen, dass „Unmittelbarkeit“ gegenüber „Vermittlung“ einen begründungstheoretischen Vorzug genießt. Hegel zufolge stehen zwei Optionen zur Verfügung, mit denen man der „Forderung“ nach „*Voraussetzungslosigkeit*“ nachkommen kann: Zum einen böte sich hierzu der Skeptizismus an, der „als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft [...] die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen“ aufweist. Damit würde man ihn zugleich als „Einleitung“ in die Wissenschaft erwägen können (Enz, § 78). Zum anderen aber ließe sich „*Voraussetzungslosigkeit*“ ebenso herstellen durch den „Entschluß, *rein denken zu wollen*“. Dieser würde die

Überflüssigkeit des Skeptizismus bestätigen, der als das „Dialektische“ ohnehin internes Moment der Philosophie sei.

Die Spannung zwischen diesen beiden Optionen ist unübersehbar. Auf der einen Seite sei der Skeptizismus als „Einleitung“ überflüssig, auf der anderen Seite aber als das „Dialektische“ integraler Bestandteil der Philosophie. Es sieht so aus, als werde der Begriff ‚Skeptizismus‘ von Hegel hier nicht in derselben Bedeutung verwendet. Zwei Fragen stellen sich, deren Beantwortung zur Klärung beitragen kann: (a) Welcher Form des Skeptizismus ist mit dem einleitenden, ‚überflüssigen‘ Skeptizismus der ersten Option überhaupt angesprochen? (b) Was bedeutet gemäß der zweiten Option die Assimilation von Skeptizismus und Dialektik und um welchen Skeptizismus handelt es sich hier? Im Folgenden wird dafür argumentiert, dass es der externe Skeptizismus ist, der sich nach Hegel als ‚überflüssig‘ erweist, während der interne Skeptizismus als Dialektik der wahre Begriff des Skeptizismus ist. Darin dokumentiert sich Hegels doppeldeutige Verwendung von „Skeptizismus“ in diesem Zusammenhang, nämlich zum einen als herkömmlicher skeptischer Zweifel, zum anderen im Sinne seines dialektischen Methodenbegriffs. Die folgenden Analysen werden zeigen, dass der Bedeutungsunterschied zwischen internem und externem Skeptizismus durch den Hegelschen Begriff des Skeptizismus nicht nivelliert werden kann.

(a) Die begriffliche Analyse des einleitenden, ‚überflüssigen‘ Skeptizismus macht es erforderlich, noch einmal kurz auf die Einleitungsproblematik zurückzukommen. Hegel erhebt den Anspruch, mit der Logik „die reine Wahrheit selbst“ (*Enz*, § 19) darzustellen. Ihre Inhalte seien nicht nur die Bestimmungen der formalen „gewöhnlichen Logik“, sondern „objektive Gedanken“, die die „Wesenheiten der Dinge“ ausdrücken. Insofern ist die Logik für Hegel als Ontologie reiner Gedankenbestimmungen zugleich „Metaphysik“ (*Enz*, § 24). Als Wissenschaft der reinen Gedankenbestimmungen entwickelt sie ein System von Kategorien, deren Wahrheit oder Gültigkeit sich nicht – wie in Kants transzendentaler Deduktion – aus der Beziehung auf sinnliche Gegenstände ergebe, sondern durch das reine Denken selbst. Für die Erfüllung des Anspruchs, mittels der „reinen Form des Denkens“ die Wahrheit selbst zu erkennen, ist nach Hegel vorab der „Beweis“ erforderlich, dass die endlichen „Formen des Erkennens“ defizitär sind. Noch in der *Enzyklopädie* hält er daran fest, dass dies die Aufgabe des (antiken) Skeptizismus zu sein hat: „Der hohe, antike Skeptizismus hat dieses vollbracht, indem er an allen jenen Formen aufgezeigt, dass dieselben einen Widerspruch in sich enthalten.“ (*Enz*, § 24, Z 3).²⁶ In dieser Funktion, die Widersprüchlichkeit und Beschränktheit endlichen Erkennens aufzuweisen, wäre der Skeptizismus als Einleitung in die Logik denkbar. In der *Enzyklopädie* behält Hegel die Aufgabe einer Einleitung allerdings den „Drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität“ vor, die den Standpunkt der Logik aber nicht

26 Vgl. *Enz*, § 81, Z 2, wo Hegel sich nochmals auf den antiken pyrrhonischen als sein Paradigma des Skeptizismus beruft.

rechtfertigen, sondern lediglich erläuternd herbeiführen (*Enz*, § 25). Konkret geschieht dies anhand der kritischen Würdigung dreier signifikanter, historisch überlieferter Grundkonzeptionen von Metaphysik und Erkennen, die allesamt mit ihnen eigentümlichen *Voraussetzungen* operieren. Sie lassen sich wie folgt resümieren:

(1) Die „Erste Stellung“ repräsentiert nach Hegel die vorkantische Metaphysik, die im wesentlichen die Auffassung voraussetzt, dass die „Denkbestimmungen als *Grundbestimmungen der Dinge*“ nichts anderes als „*Prädikate des Wahren*“ (*Enz*, § 28) sind. Im Grunde handle es sich hierbei, was schon die „alten Skeptiker“ kritisierten, um einen „*Dogmatismus*“ des „*Entweder – Oder*“, da diese Metaphysik in ihren Abteilungen der *metaphysica specialis* und *generalis* von dem Theorem ausgehe, dass „von *zwei entgegengesetzten Behauptungen* [...] die eine *wahr*, die andere aber *falsch* sein müsse“. Dies – so Hegel – gelte aber nur für „endliche Bestimmungen“ (*Enz*, § 32).

(2) Repräsentanten der „Zweiten Stellung“ sind der Empirismus und die kritische Philosophie. Der Empirismus argumentiert Hegel zufolge wie die Metaphysik, nur dass er das Wahre nicht im Denken, sondern in der „*Erfahrung*“ findet. Dabei setzte er wie zum Beispiel Hume die „*Wahrheit* des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung“ voraus. Doch sei er bereits vom antiken Skeptizismus widerlegt worden, indem dieser die ‚Unwahrheit‘ des Sinnlichen aufzeigte (*Enz*, § 37, 39). An der kritischen Philosophie bemängelt Hegel vor allem die fehlende Einsicht, dass die Untersuchung des Erkennens bereits als Erkennen zu gelten habe. Kant habe es versäumt, die „*Tätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen*“ zu vereinigen (*Enz*, § 41, Z 1). So werde die Vernunft zu einem Endlichen herab- und die Restriktion der Verstandeserkenntnis auf Erscheinungen „als *etwas Absolutes*“ (*Enz*, § 60) vorausgesetzt.

(3) Die „Dritte Stellung“ bezeichnet Hegel als das sogenannte „Unmittelbare Wissen“. Vertreter dieses Standpunkts ist für ihn F. H. Jacobi, der das „nur unmittelbare Wissen von Gott und von dem Wahren behauptet“. Als Voraussetzung identifiziert Hegel hier „*Wissen, Glauben, Denken, Anschauen*“ als „nach bloßen psychologischen Vorstellungen und Unterscheidungen willkürlich gebraucht[e]“ Kategorien, denen das Prinzip der „Unmittelbarkeit“ untergeschoben sei (*Enz*, § 62 f.).²⁷

Ob die in den „Drei Stellungen“ kritisierten Standpunkte tatsächlich die von Hegel herausgestellten Voraussetzungen machen, ist für das Skeptizismus-Thema nicht von Belang. Für Hegel bedeutet das unmittelbare Wissen in der „Dritten Stellung“ auf jeden Fall die Rückkehr zur unbefangenen Metaphysik der „Ersten Stellung“. So dokumentiere sich die Einheit aller drei Standpunkte idealtypisch im Unmittelbarkeitsanspruch des Wissens der Philosophie Descar-

27 Hegel zufolge hat Descartes Jacobi konzeptionell schon vorweggenommen (*Enz*, § 64). Siehe dazu Wolff (1996, 239 f.), detailliert zu Hegels dortiger Jacobi-Kritik Halbig (2002, 279 ff.), zu Jacobi im Kontext der Skeptizismus-Debatte um 1800 Franks (2005, 154 ff.). Generell zu den „Drei Stellungen“ siehe Schnädelbach (2000, 65 ff.) und Halbig (2002, 219 ff.).

tes' samt ihren „unbewiesenen und für unbeweisbar angenommenen Voraussetzungen“ (Enz, § 77). Diese aber müssen beim „Eintritt in die Wissenschaft“ aufgegeben werden, was die bloß historisch einleitenden „Drei Stellungen“ jedoch nicht zu leisten vermögen. Von daher ist nachvollziehbar, wenn Hegel nun zunächst auf den Skeptizismus zurückkommt, von dem zu erwarten wäre, dass er als „negative Wissenschaft“ die geforderte „Voraussetzungslosigkeit“ durch die skeptische Destruktion von Wissensansprüchen zustande bringt. Hegel denkt an dieser Stelle an einen *externen* Zweifel, der in die Logik einleitet, indem er wie in der pyrrhonischen Skepsis mittels Entgegensetzungen zeigt, dass jegliche Voraussetzung mangels Rechtfertigung ihren Geltungsanspruch nicht einlöst und daher aufgegeben werden muss. Von welchem der bisher erörterten Formen des Skeptizismus aber ist hier überhaupt die Rede?

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als handelte es sich bei diesem einleitenden Skeptizismus um den „sich vollbringenden Skeptizismus“ der *Phänomenologie des Geistes*. Denn der „Darstellung des erscheinenden Wissens“ wurde ja die Aufgabe übertragen, auf dem skeptischen „Weg“ der Widerlegung der Weisen des Fürwahrhaltens in die Logik einzuleiten. Zwei Gründe sprechen jedoch gegen diese Möglichkeit: *Erstens* heißt es, jener einleitende Skeptizismus hätte die von ihm zu destruierenden Voraussetzungen und Erkenntnisformen „nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und aufzunehmen.“ Dies aber trifft nicht auf die *Phänomenologie* zu, denn deren „sich vollbringender Skeptizismus“ stellt – zumindest dem Hegelschen Anspruch nach – eine *wissenschaftliche* Einleitung in die Logik dar. *Zweitens* wird jener einleitende Skeptizismus als ein letztlich „überflüssiger Weg“ bezeichnet, denn als das „Dialektische“ sei der Skeptizismus ein „wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft“ (Enz, § 78). Auch dies trifft nicht auf den „sich vollbringenden Skeptizismus“ zu, da, wie sich erwies, Hegel die *Phänomenologie* auch in der *Enzyklopädie* nicht als grundsätzlich ‚überflüssig‘ erachtet. Aus diesen Gründen wird man sagen können, dass es sich bei dem von Hegel letztlich für ‚überflüssig‘ befundenen, einleitenden Skeptizismus um den *externen* Skeptizismus handelt. Dieser Skeptizismus bleibt dem „Begriff der Wissenschaft“ äußerlich, vermag aber in ihrem Sinne zur „Voraussetzungslosigkeit“ des Denkens zu führen. Doch sei er letztlich ‚überflüssig‘, weil „Voraussetzungslosigkeit“ ebenso durch den „Entschluß, *rein denken zu wollen*“ zu erreichen sei. Es lässt sich nun zeigen, dass sich von diesem externen Skeptizismus der interne Skeptizismus als das „Dialektische“ grundlegend unterscheidet.²⁸

(b) Hegels Begründung der Entbehrlichkeit des Skeptizismus als „Einleitung“ lautet: Er ist als „das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft“ (Enz, § 78). Während der Skeptizismus bisher als de-

28 Zwar trifft es zu, dass, wie Fulda (1965, 50 f., 160 f.) darlegt, Hegel den Skeptizismus als solchen nie als Einleitung durchgeführt hat. Von dieser Feststellung ausgenommen werden muss aber Hegels frühe Logik als Skeptizismus sowie der „sich vollbringende Skeptizismus“ der *Phänomenologie* als Einleitung in die Logik.

struktiver externer Zweifel thematisch war, gehen die Erörterungen nun über zu einem konstitutiven, internen Bestandteil der Hegelschen Lehre – zum Methodenbegriff der Dialektik. Vollzieht sich, so wird man fragen müssen, in Hegels Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus damit aber nicht ein Themenwechsel? Aus der Perspektive Hegels ist diese Frage zu verneinen. Schon im *Skeptizismus-Aufsatz* verfolgt Hegel die Strategie, den Skeptizismus mit der Philosophie als deren „negative Seite“ (*SkepA*, 207) zu vereinigen und dadurch unschädlich zu machen. So zeigt der Skeptizismus nach Hegel ein Janusgesicht, weil er auf der einen Seite die epistemischen Ansprüche des endlichen Verstandesdenkens zerstört, auf der anderen Seite der negativen Vernunftkenntnis aber den Weg bereitet.²⁹ Die *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* erklären den Skeptizismus dabei dann nicht nur zum internen „*Moment der Philosophie*“ (*GdPh*, 19.372), sondern setzen ihn darüber hinaus explizit mit der Dialektik gleich. Hinter der inhaltlichen Assimilation der beiden zunächst einmal völlig heterogen erscheinenden Begriffe „Skeptizismus“ und „Dialektik“ verbirgt sich die integrative Strategie, den Skeptizismus zu einem notwendigen Konstituens der philosophischen Wissenschaft zu machen und die Philosophie so gegen die Bedrohung durch den skeptischen Zweifel zu immunisieren. Denn wenn der Skeptizismus konstitutiv sein sollte für philosophisches Wissen, stellt er für es keine Bedrohung dar. Damit wird der Skeptizismus – dem Hegelschen Verständnis nach – letztlich als interner Skeptizismus begriffen. In der folgenden Prüfung dieser Strategie wird zunächst der von Hegel hergestellte Zusammenhang von Skeptizismus und Dialektik rekonstruiert und abschließend der epistemologische Stellenwert des internen Skeptizismus bewertet.

Der Begriff der Dialektik zählt zu den schillerndsten nicht nur der Hegelschen Philosophie. Während dem Skeptizismus bisher die Funktion des destruktiven, externen Zweifels zugeschrieben wurde, eröffnet sich durch Hegels Einführung des Zusammenhanges von Skeptizismus und Dialektik eine völlig neue Dimension des Problems. Diese Dimension thematisiert einen konstitutiven, internen Bestandteil der Hegelschen Theorie. Für Hegel ist die Verbindung von Skeptizismus und Dialektik nicht willkürlich, sondern systematisch begründet. Diese Begründung lässt sich wie folgt skizzieren: Die Erkenntnistätigkeit des Verstandes erschöpft sich nach Hegel letztlich in der Fixierung seiner Begriffe, die er für wahr hält (1). Bei dieser einseitigen Bestimmtheit aber könne es nicht bleiben. So seien die endlichen Verstandesbestimmungen in ihren Entgegensetzungen, das heißt Widersprüchen wie den Kantischen Antinomien, aufzuheben (2), und vom spekulativen Denken zur Einheit zu bringen (3). Unter diesen sogenannten drei Momenten des Logischen, dem *abstrakten* (1), dem *dialektischen* (2) und dem *spekulativen* (3), falle das „Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten“ unter das „*dialektische Moment*“ (2). An eben dieser Stelle habe auch der Skeptizismus seinen systematischen

29 Siehe oben § 18.

Ort: „Das Dialektische, vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht, insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt, den *Skeptizismus* aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen.“ (*Enz*, § 81). Der Zusammenhang von Skeptizismus und Dialektik liegt demnach begründet nicht im komplexen „Sichaufheben“ und „Übergehen“ logischer Bestimmungen, sondern in der „Negation“, dem also, was den Widerspruch bedeutet. Wie ist dies zu verstehen?

Die Verbindung von Skeptizismus und Dialektik bedarf einer begrifflichen Präzisierung. Hegel ist nicht der Auffassung, Skeptizismus und Dialektik seien vollends identisch.³⁰ Zwar zeigt die Dialektik die „Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen“ und damit ihre „Negation“ auf. Dies unternimmt auch der Skeptizismus, indem er epistemische Ansprüche anhand von Entgegensetzungen in Zweifel zieht und so ihre „Negation“ als ihr Nichtgelten demonstriert. Anders als die Dialektik belasse es der Skeptizismus jedoch beim Aufweis der „Negation“, doch erkenne er nicht wie diese den positiven Gehalt, der im negativen Resultat seines Zweifelns liege. Skeptizismus und Dialektik sind sich folglich lediglich darin ähnlich, dem Verstandesdenken die ihm eigentümliche Negativität zu Bewusstsein zu bringen. Für das Verstandesdenken tritt die Dialektik insofern nicht selbst, sondern als Skeptizismus in Erscheinung. Unabhängig von dialektischen Einsichten stelle der Skeptizismus für das Verstandesdenken daher auch eine Bedrohung dar, da es selbst die durch den Zweifel aufgewiesenen Widersprüche nicht aufzuheben vermöge. Den Skeptizismus nicht zu fürchten habe hingegen die „Philosophie“, die „das Skeptische als ein Moment in sich enthält, nämlich als das Dialektische“:

„Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dies mit dem Skeptizismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d. h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe.“ (*Enz*, § 81, Z 2).³¹

Ihren Berührungspunkt haben Skeptizismus und Dialektik in der „Negation“, durch deren Spezifizierung sie aber wiederum auch begrifflich verschieden sind. Skeptizismus und Dialektik operieren zwar jeweils mit der „Negation“; wäh-

30 Von einer im Grunde identitären Relation geht Röttges (1987, 60, 72f.) aus.

31 Siehe auch *GdPh*, 19.360: „So ist denn der Skeptizismus gegen das verständige Denken gerichtet, welches die bestimmten Unterschiede als letzte, als seiende gelten läßt. Der logische Begriff ist ebenso selbst diese Dialektik; denn die wahrhafte Kenntnis der Idee ist diese Negativität, die im Skeptizismus ebenso einheimisch ist. Und der Unterschied liegt nur darin, dass die Skeptiker bei dem Resultat als einem Negativen stehen bleiben: dies und dies hat einen Widerspruch in sich, also löst es sich auf, also ist es nicht. Dies Resultat ist so das Negative; aber das Negative selbst ist wieder eine einseitige Bestimmtheit gegen das Positive, d. h. der Skeptizismus verhält sich nur als Verstand. Er verkennt, daß diese Negation ebenso affirmativ ist, ein bestimmter Inhalt in sich [...]“. Vgl. auch *Enz*, § 11. Abgesehen von der „Gleichsetzung von Skeptizismus und Verstandesdialektik“ beschreibt Röttges (1987, 60, 68) den Sachverhalt m. E. zutreffend so, dass die Dialektik der „begriffene Skeptizismus“ ist, der (gewöhnliche) Skeptizismus hingegen die „unreflektierte, dogmatisierte Dialektik“.

rend die skeptische aber die bloß einfache, „abstrakte Negation“ ist, enthalte das dialektische „Resultat“ der „Negation“ das, „woraus es resultiert“. Damit greift Hegel die Unterscheidung zweier Negations-Arten der *Phänomenologie des Geistes* erneut auf: Die „abstrakte Negation“ des Skeptizismus des endlichen Verstandes beschränke sich darauf, das Negierte stets „in denselben leeren Abgrund zu werfen“. Die ihr gegenüber wahre, „bestimmte Negation“, mit der schon der „sich vollbringende Skeptizismus“ der *Phänomenologie* operiert, aber begreife, dass das Negierte „bestimmt, das Nichts dessen ist, woraus es resultiert“ (*PbG*, 57).³²

Die Bestimmung des Skeptizismus als „Moment der Philosophie“ und damit als interner Skeptizismus erfolgt bei Hegel also auf Grundlage der Differenzierung zwischen einem Skeptizismus der „abstrakten“ und der „bestimmten Negation“. Ersterer, so wird man sagen können, verhält sich gegenüber der Wissenschaft als *externer* Skeptizismus, letzterer als *interner* Skeptizismus, indem er als das „dialektische Moment“ der Philosophie selbst auftritt. Wie es aussieht, kann die Entscheidung für den Begriff des internen oder externen Skeptizismus also nicht unabhängig von der Einnahme des Standpunkts der Wissenschaft fallen, von dem die Einsicht in dialektische Zusammenhänge überhaupt erst möglich wird. Es ist daher abschließend zu überlegen, ob das „Entschluß“-Argument für die Akzeptanz dieses Standpunkts ausreicht und den internen als den philosophisch allein angemessenen Begriff des Skeptizismus auszuweisen in der Lage ist.

Die Gesamtproblematik der Unterscheidung zwischen dem internen und externen Skeptizismus, wie sie in der *Enzyklopädie* der Sache nach anzutreffen ist, lässt sich zur systematischen Alternative zuspitzen, den Unterschied zwischen diesen beiden Formen des Skeptizismus entweder semantisch oder durch eine perspektivische Verschiebung zu erklären. Im ersten Fall würde die Argumentation wie folgt lauten: Zwischen internem und externem Skeptizismus besteht ein fundamentaler Bedeutungsunterschied, da der interne eine grundlegend andere Funktion erfüllt als der externe Zweifel. Während der externe Skeptizismus die klassischen Formen des skeptischen Zweifels bedeutet, handelt es sich beim internen Skeptizismus um eine Umwidmung von Skeptizismus in Dialektik, die in Wirklichkeit einem unter der Hand vollzogenen Themenwechsel gleichkommt. Im zweiten Falle würde der Unterschied zwischen internem und externem Skeptizismus schlicht durch die perspektivische Verschiebung zwischen dem Standpunkt der Logik sowie des Verstandesdenkens erklärt. Während der Skeptizismus als solcher vom Standpunkt der Logik als der wahre, nämlich interne Skeptizismus erkannt wird, bleibt das dem Verstand verhaftete Denken hinter dieser Erkenntnis zurück und hält den Skeptizismus für den externen Skeptizismus. Auf die Frage, wie denn der Standpunkt der Logik und die Er-

32 Siehe oben § 24.

kennntnis des Skeptizismus als Dialektik erreicht werden könne, antwortet Hegel in der *Enzyklopädie*: durch den „Entschluß, *rein denken zu wollen*“.

Soll die Hegelsche Gesamtstrategie des integrativen Antiskeptizismus erfolgreich durchgeführt werden können, so muss sich die erste zugunsten der zweiten Alternative ausräumen und letztere durch das „Entschluß“-Argument stützen lassen. Hier stellen sich gravierende systematische Probleme. Zwar wird Hegel sich gegen die Auffassung, beim Übergang vom externen zum internen Skeptizismus handle es sich um einen Themenwechsel, mit dem Argument zur Wehr setzen können, dass der externe Skeptiker mit denselben Zweifelsargumenten zu Werke geht wie der interne Skeptiker, nur dass der erstere anders als der zweite ihre dialektische Bedeutung nicht erkenne.³³ Für den externen Skeptiker aber dürfte diese Argumentation wenig Überzeugungskraft besitzen, da er Hegel den Vorwurf machen würde, eben das vorauszusetzen, wogegen sein Zweifel sich richtet: wahres philosophisches Wissen. Wohl würde er zugestehen, dass sich sein Zweifeln dem Wissen gegenüber *negativ* verhält. Der Identifikation von Skeptizismus und Dialektik aber würde er entgegenhalten, dass damit in den Begriff des Zweifels völlig neue Inhalte gelegt werden, die ihm ursprünglich nicht zukommen. Denn Zweifeln bedeute im allgemeinen die skeptische Infragestellung epistemischer Ansprüche, und nicht darüber hinaus die dialektische Überführung skeptisch aufgewiesener Widersprüche in ein positives Resultat. Letzteres müsste nach Überwindung der Skepsis noch in einer eigenen Theorie bewiesen werden, kann jedoch nicht zuvor schon in Anschlag gebracht werden. Der Zweifel des internen Skeptizismus wäre aus Sicht des externen Skeptikers mithin nichts anderes als eine Kunstfigur. So gesehen, beansprucht der externe Skeptizismus mit Recht, seinen Zweifel gegen jegliche epistemische Ansprüche richten zu können, und anders als Hegel meint, nicht vor der philosophischen Wissenschaft halt machen zu müssen.³⁴

Zur Verteidigung des internen Skeptizismus gegen diese Einwände bliebe schließlich der Rückzug auf das „Entschluß“-Argument, das nach Hegel den voraussetzungslosen „Eintritt in die Wissenschaft“ eröffnet. Worum es sich bei diesem Entschluss handelt, bleibt jedoch weitgehend unklar, da Hegel dieses Argument nicht näher expliziert. Zur Erläuterung heißt es in der *Enzyklopädie* lediglich, dieser Entschluss sei der „freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und *sich* hiermit *seinen Gegenstand selbst erzeugt* und *gibt*“ (*Enz*, § 17). Mit „Akt“ ist wohl der „Entschluß“ jedes *einzelnen* gemeint, der sich durch Abstraktion von allen Voraussetzungen auf individuelle Weise einen instantanen Zugang zum Denken reiner logischer Begriffe (Katego-

33 Diese Argumentationslinie verfolgt Röttges (1987, 58 ff., 68).

34 Hegel hat dies im Prinzip genauso gesehen, da diejenigen, die „die Natur der Idee nicht kennen“, das heißt die nicht über wahres philosophisches Wissen verfügen, auch nicht den Skeptizismus als „*Moment der Philosophie selbst*“ erkennen und folglich den Skeptizismus stets als externen Skeptizismus verstehen (*GdPh*, 19.372).

rien) verschafft.³⁵ Durch diesen Entschluss würde sich jeder zum reinen Denken Fähige auf den Standpunkt der Logik stellen können, von dem aus zu erkennen wäre, dass es sich bei der begrifflichen Differenzierung zwischen internem und externem Skeptizismus nicht um einen semantischen Unterschied, sondern um eine perspektivische Verschiebung handelt, die den externen als endlichen Verstandesskeptizismus, den internen hingegen als wahren, rational beherrschbaren dialektischen Skeptizismus der Wissenschaft darstellt. Aber auch das Argument der Perspektivenverschiebung kann nicht überzeugen, da zum einen der – ohnehin konstruiert wirkende – „Entschluß, *rein denken zu wollen*“ voluntaristische Züge trägt und daher dem skeptischen Zweifel kaum Stand halten würde. Selbst wenn zum anderen der „Entschluß“ erfolgreich gefasst werden könnte, stellt sich immer noch die Frage, durch was garantiert ist, dass die Inhalte des freien Denkens als solche zugleich auch wahr und gegen skeptische Angriffe immun sind. Zwar besteht der „Entschluß“ darin, sich von anderen Inhalten ab- und dem Denken zuzuwenden. Dies ist insofern durchaus nachvollziehbar, als man sich zum Beispiel tatsächlich dazu entschließen kann, in einem Moment konzentrierter Überlegung reine Begriffe und ihre logischen Beziehungen zum Objekt des eigenen Denkens zu machen. Die sich hier ergebende Alternative ist dann zunächst nur die, sich zu entschließen oder das reine Denken bleiben zu lassen. Wird der voraussetzungsfreie „Entschluß“ aber gefasst, so kann noch nicht vorentschieden sein, welche Inhalte gedacht werden. Das heißt es ist nicht ohne weiteres ersichtlich, inwiefern das reine Denken gerade auf diejenigen Inhalte trifft, die den Bestand der von Hegel intendierten logischen Wissenschaft ausmachen, und sich nicht erneut vor die Wahl gestellt sieht, zwischen diesen oder jenen reinen Begriffen des Denkens zu entscheiden.

Aufgrund solcher Unbestimmtheiten und Probleme wird man Hegels Versuch, die skeptischen Probleme epistemischer Rechtfertigung in der *Enzyklopädie* im Rahmen seiner eigenen Theorie durch den „Entschluß, *rein denken zu wollen*“ einer prinzipiellen Lösung zuzuführen, als gescheitert bewerten müssen.³⁶ Wie ich nun im Anschluss an eine resümierende Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Untersuchung zeigen möchte, lassen sich aus Hegels Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Formen des Skeptizismus gleichwohl gewichtige positive Schlussfolgerungen ziehen. Diese betreffen insbesondere die Erkenntnis, dass der Skeptizismus nicht als ein dem Wissen gegenüber externes Problem, sondern als internes, konstitutives Moment der von rationalen Subjekten erhobenen epistemischen Ansprüche zu begreifen ist.

35 Vom „Entschluß“ des *einzelnen* gehen auch Fulda (1965, 43) und Wolff (1996, 238) aus.

36 Daher halte ich Röttges' (1987, 154) These, „daß Hegel, und nur Hegel, den Skeptizismus aufhebt“, für nicht erwiesen.

VIII. Kapitel

Schluss

§ 38 Zweifeln und wissen

In der Einleitung zu dieser Untersuchung wurde die These aufgestellt, dass wir nur dann über einen Begriff des Skeptizismus verfügen, wenn wir den skeptischen Zweifel als konstitutives Element von Wissen und damit als integrativen Bestandteil menschlicher Rationalität verstehen. Den Skeptizismus auf diese Weise auf den Begriff zu bringen, bedeutet auch, ihn nicht als ein intuitives Problem zu behandeln, als ein Problem also, das sich einstellt, sobald wir in eine philosophische Erörterung über Wissen eintreten. Denn wäre der Skeptizismus ein intuitives Problem, das heißt läge der skeptische Zweifel unüberwindbar in der Natur unserer Rationalität, so wäre nicht zu sehen, wie wir unsere fundamentalsten, von uns nicht hinterfragten Überzeugungen jemals mit der Philosophie in Einklang bringen könnten. Den Aristotelischen Grundsatz der *Metaphysik* (980a), dass alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben, könnte der Skeptiker dann als Indiz dafür ansehen, dass wir deswegen eben auch alle von Natur aus Skeptiker sind. Da wir uns nämlich nicht gegen unsere Natur, Wissen erwerben zu wollen, zur Wehr setzen können, müssten wir schließlich die Unausweichlichkeit des skeptischen Zweifels mit allen Konsequenzen einräumen. In Hegels Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus geht es in ganz entscheidendem Maße um den Versuch, die rationale Unausweichlichkeit des skeptischen Zweifels einzuräumen, ohne globale skeptische Konsequenzen zuzugestehen. Insofern ist Hegel der Ansicht, menschliches Wissen mit dem Skeptizismus versöhnen zu können, und zwar im Rahmen einer Theorie, die den skeptischen Zweifel nicht als intuitives Problem ansieht, ihn aber gleichwohl in das menschliche Wissen integriert.

Vor dem Hintergrund der skeptischen These, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, wurde diese Grundidee anhand der systematischen Unterscheidung von Formen des Skeptizismus im Einzelnen entwickelt und geprüft. Gegenstand des ersten Kapitels war der praktische Skeptizismus, der sich als die radikalste und insofern als paradigmatische Form des skeptischen Zweifels herausstellte. Analysiert wurde der praktische Skeptizismus in der konkreten Gestalt der pyrrhonischen Skepsis. Die pyrrhonische Skepsis zählt zur Form des praktischen Skeptizismus, weil sie die Seelenruhe oder *ataraxia* zum Ziel des Zweifels macht. Charakterisieren lässt sie sich als skeptischer Eudaimo-

nismus, demzufolge die durch den Zweifel erlangte Seelenruhe den Zweifelnden glücklich macht. Das Erleben von Glück im Zustand der *ataraxia* stellt sich nicht von selbst ein. Der Pyrrhoneer führt es herbei durch die Entgegensetzung (*diaphonia*) von Argumenten, den Aufweis ihrer Gleichwertigkeit (*isosthenia*) sowie die sich daraus ergebende Urteilsenthaltung (*epoché*), der die Seelenruhe folgt. Als skeptische Argumente verwenden die Pyrrhoneer die sogenannten Tropen. Die zehn Tropen richten sich gegen das Sinnliche. Ihnen zugrunde liegt ein Perspektivenrelativismus, demgemäß Außenweltmeinungen nie objektiv sind, weil dem Wahrnehmenden alle Dinge relativ erscheinen. Die weiterentwickelten fünf Tropen richten sich sowohl gegen die sinnliche Wahrnehmung als auch gegen das Geistige und damit gegen die epistemische Rechtfertigung von Meinungen überhaupt. Von zentraler Bedeutung ist das von den Pyrrhoneern in diesem Zusammenhang entwickelte skeptische Rechtfertigungstrilemma, das in der gegenwärtigen Skeptizismus-Debatte noch von Fogelin für unüberwindbar gehalten wird. Die eingehende Analyse dieses Trilemmas ergab, dass es für das deduktiv-inferentielle Modell epistemischer Rechtfertigung unhintergebar ist.

Dieses skeptische Grundgerüst entfaltet seine ganze argumentative Kraft im Kontext des skeptischen Dogmaproblems. Da sich aus der Anwendung der Tropen die Unentscheidbarkeit argumentativer Streitfälle ergibt, teilt der Pyrrhoneer mit, zwar Aussagen über Erscheinendes zu treffen, aber nicht im Besitz von Meinungen (*dogmata*) zu sein. Die für den Begriff des praktischen Skeptizismus entscheidende Frage lautete, ob sich für die pyrrhonische Meinungslosigkeit überhaupt konsistent argumentieren lässt. Zur Beantwortung dieser Frage wurde die radikale von der partiellen Meinungslosigkeit unterschieden. Es zeigte sich, dass dem Pyrrhoneer die partielle Meinungslosigkeit zugeschrieben werden muss, weil er Meinungen darüber, *dass* ihm etwas erscheint, zulässt, dogmatische Meinungen über das den Sinnen Verborgene hingegen bezweifelt. Entscheidend für diese Argumentation war die Analyse des pyrrhonischen Erscheinungsbegriffs. Bestimmt wurde der pyrrhonische als zweistelliger, nicht-komparativer Erscheinungsbegriff, demgemäß nicht bestritten wird, *dass* x erscheint, ohne mehr behaupten zu müssen als dieses. Die skeptischen Meinungen des Pyrrhoneers ließen sich schließlich charakterisieren als doxastische, veridische Überzeugungen von Erscheinungen. Dieser Erscheinungs- und Meinungsbegriff zeichnet den pyrrhonischen Skeptizismus als einen skeptischen Phänomenalismus aus, der insbesondere nicht auf die Einführung skeptischer Hypothesen angewiesen ist. Wie die skeptische Behauptungsunfähigkeit verdeutlicht, wird die pyrrhonischen Skepsis darüber hinaus nicht durch den Einwand der Selbstwiderlegung getroffen. Gleiches ergab sich für die Konzeption der skeptischen Lebensform, die den pyrrhonischen Skeptiker trotz moralphilosophischer Bedenken nicht grundsätzlich von der Teilnahme an einem sittlich-moralischen Leben ausschließt.

Aus den Untersuchungen zur pyrrhonischen Skepsis ließ sich die Schlussfolgerung ziehen, dass der praktische Skeptizismus eine widerspruchsfrei vertret-

bare, rationale philosophische Position darstellt. Der praktische Skeptizismus gilt Hegel als die radikalste Form des skeptischen Zweifels. Es ist im wesentlichen diese Radikalform des Skeptizismus, die er als eine in Grenzen berechnete philosophische Position anerkennt. Grundzug der Hegelschen Deutung ist der Versuch, mit dem Skeptizismus integrativ zu verfahren. Im zweiten Kapitel wurde dies zunächst an seiner von eigenen geschichtsphilosophischen Prämissen geprägten historisch-systematischen Verortung des praktischen Skeptizismus der Pyrrhoneer in den antiken Streit mit dem stoischen bzw. epikureischen Dogmatismus deutlich. Diese Einordnung machte die Spezifizierung zweier antiskeptischer Strategien erforderlich, der Strategie der immanenten Widerlegung und der Strategie der Immunisierung. Hegel verfolgt eine Immunisierungsstrategie, und zwar die Strategie des integrativen Antiskeptizismus, die den Skeptizismus im engeren Sinne nicht zu widerlegen, sondern konstruktiv in die eigene Position aufzunehmen versucht, ohne selbst skeptisch zu werden.

Wie Hegel diese Strategie entwickelt, konnte anhand des *Skeptizismus-Aufsatzes* sowie der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* auf der Folie der pyrrhonischen Tropen anhand von drei spezifischen Formen des Skeptizismus rekonstruiert werden. Den phänomenalistischen Skeptizismus der zehn Tropen bewertet Hegel insbesondere anhand einer subtilen Kritik der Schulzesehen Theorie der „Tatsachen des Bewußtseins“ als berechnete Form philosophischen Zweifels im Bereich des Sinnlichen. Dass die Pyrrhoneer die These der partiellen Meinungslosigkeit vertreten und lediglich die Meinung zulassen, *dass* etwas erscheint, wird von ihm klar erkannt. Am theoretischen Skeptizismus der fünf Tropen unterscheidet Hegel eine vernünftige und eine dogmatische Seite. Vernünftig seien die fünf Tropen, insofern sie sich im Endlichen gegen das Geistige richten und dabei die dem endlichen Erkennen immanenten Widersprüche aufzeigen, worin sich negativ das Absolute dokumentiere. Dogmatisch seien die fünf Tropen, insofern sie sich unberechtigter Weise gegen das Absolute selbst richten. Wie wir gesehen haben, können Hegels Argumente für diese Restriktion der fünf Tropen nicht überzeugen, doch erfasst er scharfsinnig Aufbau und Probleme ihrer Beweise. Schließlich wurde im Zuge der Erörterung des philosophischen Skeptizismus der absoluten Vernunft ersichtlich, wie der Jenaer Hegel den Skeptizismus gemäß seiner frühen Logik als Einleitung in die Metaphysik konzipiert. Demnach zerstört der skeptische Zweifel die endlichen Wissensansprüche und bereitet so die Erkenntnis des Absoluten vor. Insbesondere an dieser Konzeption tritt die Strategie des integrativen Antiskeptizismus klar zutage, durch die dem skeptischen Zweifel auf der einen Seite Konzessionen gemacht werden, um ihn auf der anderen Seite zugleich einer rationalen Kontrolle zu unterwerfen. Hegels Argumentation erwies sich allerdings aufgrund der Präsupposition des Absoluten als zu voraussetzungsreich, um diese Strategie zum Erfolg zu führen. In der *Phänomenologie des Geistes* versucht er diese Defizite zu beseitigen.

Gegenstand des dritten Kapitels war die Form des erkenntnistheoretischen Skeptizismus und dessen These, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, weil wir sie nicht rechtfertigen können. Für diese These argumentiert der erkenntnistheoretische Skeptizismus, ohne praktische Zwecke zu verfolgen. Daher ist er auch vom praktischen Skeptizismus zu unterscheiden. Den Ausgangspunkt der Analyse bildete die skeptische Aporie des Kriteriums, die Hegel aus der pyrrhonischen Skepsis bekannt ist und die ihm in der *Phänomenologie des Geistes* als ein zentrales erkenntnistheoretisches Grundproblem vor Augen steht. Gelöst werden soll dieses begründungstheoretische Problem durch den „sich vollbringenden“, prozessualen Skeptizismus, der als Prüf- und Rechtfertigungsprozess des Maßstabs (Kriteriums) des erscheinenden Wissens fungiert. Dabei geht es um den Nachweis, dass das Bewusstsein auf verschiedenen Stufen den Wahrheitsanspruch seines Wissens an einem Maßstab prüft, an skeptischen Widersprüchen jeweils eine Nichtentsprechung feststellt, um daraufhin in einer dialektischen Erfahrung sowohl sein Wissen als auch den Maßstab zu ändern, und zwar solange bis es zur Übereinstimmung von Fürwahrhalten und Maßstab im absoluten Wissen kommt. Entscheidend ist, dass das Bewusstsein sich seinen Maßstab selbst gibt und nicht ungerechtfertigt aneignet, so dass sich die skeptische Aporie des Kriteriums nicht einstellt. Methodisch liegt der Durchführung des prozessualen Skeptizismus die Konzeption der idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins zugrunde, die das sein Wissen prüfende Bewusstsein bei zunehmender inhaltlicher Komplexitätssteigerung seines Fürwahrhaltens Stufe für Stufe durchläuft. Zwar ist der prozessuale Skeptizismus als Prüf- und Rechtfertigungsprozess von Wissen systematisch ebenso originell wie innovativ, doch scheitert seine Durchführung letztlich an der zirkulären Inanspruchnahme desjenigen wahren Wissens, dessen Begründung allererst erzielt werden soll.

Für den Begriff des Skeptizismus konstitutiv ist der Zusammenhang von Realismus und Skeptizismus. Dieser Zusammenhang wurde im vierten Kapitel anhand der Form des Außenweltskeptizismus untersucht, demzufolge wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen über die äußere Realität wahr sind. Hegels diesbezügliches Interesse gilt nicht nur der Argumentation des Außenweltskeptikers selbst, sondern insbesondere dem aus seiner Sicht verunglückten Versuch des unmittelbaren Realismus, den mentalen Zugang zur Außenwelt als unmittelbar zu beschreiben, um dadurch skeptische Konsequenzen in Bezug auf unsere Außenweltmeinungen zu vermeiden. Mit dem skeptischen Asymmetrie-Argument entwickelt er einen Einwand, der zeigt, dass der unmittelbare Realismus die Wahrheit von Außenweltmeinungen nicht sicherzustellen vermag und daher selbst skeptische Konsequenzen einräumen muss.

Überzeugend ist ebenso Hegels Argument gegen die Form des dogmatischen Skeptizismus, dem sich das sechste Kapitel widmete. Der dogmatische Skeptizismus, der in der *Phänomenologie* mit der pyrrhonischen Skepsis assoziiert wird, weitet den Zweifel des Außenweltskeptikers auf Meinungen überhaupt

aus. Hegel weist dem dogmatischen Skeptiker einen performativen Selbstwiderspruch nach, da dieser nicht nur die Gegenstände der Wahrnehmung, sondern Wahrnehmung selbst bezweifelt und sich dabei auf Wahrnehmung stützt. Sowohl den Außenweltskeptizismus als auch den dogmatischen Skeptizismus meint er mittels der Strategie des integrativen Antiskeptizismus im Rahmen des prozessualen Skeptizismus kontrollieren zu können.

Die pyrrhonische Skepsis steht auch im Hintergrund der im sechsten Kapitel erörterten Auseinandersetzung Hegels mit der Form des moralischen Skeptizismus. Zunächst wurde die These des moralischen Skeptizismus, dergemäß wir nicht wissen können, ob unsere moralischen Meinungen wahr sind, analysiert und zum ethischen Relativismus in Verhältnis gesetzt. Für Hegel ist der moralische Skeptizismus kein primär theoretisches, sondern ein historisches Phänomen. Insofern beruht der moralische Skeptizismus auch auf kulturrelativistischen Argumenten, die schon die antiken Pyrrhoneer entwickeln. Den moralischen Skeptizismus der Pyrrhoneer deutet er als ein reales politisch-kulturelles Degenerationsphänomen des zerfallenden römischen Kaiserreichs, das historisch überwunden werde. Diese Deutung beruht zwar auf problematischen geschichtsmetaphysischen Voraussetzungen, auf deren Grundlage der moralische Skeptizismus in den realen Geschichtsverlauf integriert und historisch aufgehoben wird. Doch gelingt es Hegel in seiner Diagnose, mit der Privatheit sittlicher Subjektivität die Formationsbedingung des moralischen Skeptizismus freizulegen und damit zu zeigen, inwiefern die Gründe für Moralskepsis empirischer Natur sind.

Schließlich wurden im siebten Kapitel die Formen des internen und externen Skeptizismus in Anlehnung an die frühere Unterscheidung zwischen dem integrativen und eliminativen Antiskeptizismus analysiert. Demnach kann der skeptische Zweifel verstanden werden als interner Bestandteil einer philosophischen Position bzw. von Wissen oder als externe Bedrohung von Wissen. Diese Problematik ließ sich zunächst verdeutlichen an der Debatte Hegels mit Sinclair über den theoretischen Status des methodischen Zweifels. Der Hegelsche Begriff des internen Skeptizismus wurde sodann im Einzelnen expliziert anhand des systematischen Begründungszusammenhanges von *Phänomenologie des Geistes* und Logik. In der *Enzyklopädie* wird die Logik als Ort philosophischer Wahrheit nicht extern – etwa durch den „sich vollbringenden Skeptizismus“ der *Phänomenologie* – gerechtfertigt; zu ihrem Standpunkt werde lediglich historisch-räsonierend hingeführt. Um den skeptischen Einwänden der pyrrhonischen Rechtfertigungsaporien, vor allem demjenigen der dogmatischen Voraussetzung zu entgehen, ist nach Hegel lediglich der „Entschluß, *rein denken zu wollen*“ erforderlich, der unmittelbar Zugang zur philosophischen Wissenschaft verschaffe. Vom Standpunkt dieser Wissenschaft aus tritt der Skeptizismus dann als interner Skeptizismus, nämlich als Dialektik auf, die die Widersprüche des Verstandesdenkens aufzeigt und aufhebt. Von außerhalb dieser Wissenschaft besehen, ist der Skeptizismus lediglich der negativ-destruktiv bleibende, externe und damit falsch verstandene Skeptizismus des endlichen Erkennens. Wie

sich ergab, kann diese Argumentation nicht zufrieden stellen, weil zum einen das ‚Entschluss‘-Argument inhaltlich unbestimmt bleibt und zum anderen das interne Verständnis des Skeptizismus immer schon auf den sich gegen den Zweifel immunisierenden Standpunkt der philosophischen Wissenschaft rekurrieren muss.

Besitzen wir nun aufgrund der durchgeführten Analyse unterschiedlicher Formen des skeptischen Zweifels einen Begriff des Skeptizismus? Trotz der aufgewiesenen Probleme lässt sich diese Frage auf der Grundlage der in dieser Untersuchung erzielten Ergebnisse positiv beantworten. Zunächst ist auf das in der Einleitung formulierte Ziel der Untersuchung zurückzukommen, eine Perspektive für den integrativen Umgang mit dem Skeptizismus zu eröffnen. Es ging also weder darum, für den Skeptizismus zu argumentieren, noch darum, ihn zu widerlegen. Anhand der Hegelschen Auseinandersetzung mit dem (pyrrhonischen) Skeptizismus sollte vielmehr gezeigt werden, dass der Skeptizismus nur dann begriffen wird, wenn wir seinem Anliegen in einem umfassenden Sinne konstitutive Bedeutung für unser Verständnis dessen zuschreiben, was es heißt, Wissen zu erwerben, zu rechtfertigen und zu besitzen. Der Skeptizismus ließ sich dabei nur anhand der Analyse seiner systematischen Formen und Argumente auf den Begriff bringen.

Dass es sich bei der in dieser Untersuchung zugrunde gelegten These des Skeptizismus, dass wir nicht wissen können, ob unsere Meinungen wahr sind, zwar nicht um eine beweisbare, aber gleichwohl widerspruchsfrei vertretbare und zugleich sinnvolle philosophische Behauptung handelt, muss uns nicht beunruhigen. Wenn wir den skeptischen Zweifel als globale Bedrohung unserer epistemischen Ansprüche ansehen, so liegt dies daran, dass wir ihn als ein dem Wissen gegenüber externes epistemisches Phänomen bewerten, auf das man nur eliminativ reagieren kann. Die eliminative Reaktion auf die skeptische Bedrohung macht es dann allerdings erforderlich, eine alternative, zweifelsresistente theoretische Option jenseits des Skeptizismus aufbieten zu müssen. Die Erörterung der verschiedenen Formen des Skeptizismus und ihrer Argumente hat deutlich machen können, welche schwerwiegenden Probleme entstehen, wenn man dem Skeptizismus auf diese Weise begegnet.

Die Interpretation des skeptischen Zweifels als ein dem Wissen gegenüber externes Problem scheint mir aus diesen Gründen in der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus ein prinzipiell verfehltter Zugriff zu sein. Den Begriff des Skeptizismus durch den integrativen Umgang mit dem skeptischen Zweifel zu bilden, bietet sich m. E. als die demgegenüber vielversprechendere Strategie für die Bewältigung des Problems an. Wenn wir den Skeptizismus nämlich nicht als ein intuitives Problem bewerten, ihn aber auch nicht für direkt widerlegbar und ebenso wenig für eliminierbar halten, so haben wir damit noch nicht erklärt, in welchem Verhältnis unsere epistemischen Ansprüche dann zu ihm stehen. Die Erklärung liefert der integrative Umgang mit dem skeptischen Zweifel. Die in diesem Zusammenhang zu beantwortende Frage lautet

nämlich, warum der Skeptizismus für uns überhaupt epistemische Relevanz besitzt, wenn wir ihn nicht als ein intuitives Problem akzeptieren und ihn auch nicht für eine theoretische Konstruktion oder Erfindung aufgrund verfehlter erkenntnistheoretischer Präsuppositionen halten. Die Antwort auf diese Frage resultiert aus der Natur unserer epistemischen Ansprüche. Wir rechtfertigen unsere epistemischen Ansprüche, weil wir sie durch den Skeptizismus bedroht sehen. Epistemische Rechtfertigung ist gewissermaßen die angemessene Reaktion auf die Bedrohung unseres Wissens durch den skeptischen Zweifel. Denn in vielen Fällen gehen unsere Meinungen fehl. Durch das Befolgen korrekter Rechtfertigungsverfahren sind wir daher bestrebt, epistemische Misserfolge, die der philosophischen Reflexion Anlass zu skeptischen Schlussfolgerungen geben (können), zu vermeiden. Wenn man so will, stellt der Skeptizismus eine Verstehensbedingung epistemischer Ansprüche dar. Denn es gehört schlicht zu unserem epistemischen Selbstverständnis, über alltägliche Irrtumsfälle hinaus mit der Enttäuschung von Wissensansprüchen rechnen zu müssen. Durch diese Möglichkeit des Enttäuschtwerdens wird für ein rationales Subjekt überhaupt erst verständlich, was es bedeutet, Wissen zu besitzen. Denn wäre die Möglichkeit undenkbar, dass unsere Bemühungen um objektiven Wissenserwerb in der epistemischen Praxis auch erfolglos bleiben und sogar umfassende skeptische Konsequenzen haben können, so dürfte es überhaupt schwer fallen, das Erfordernis zu begreifen, Wissensansprüche auch begründen zu müssen. In diesem Fall würde sich einem epistemischen Subjekt nämlich der für den Begriff epistemischer Rechtfertigung konstitutive Unterschied zwischen wahren und falschen Urteilen nicht erschließen.

Im Sinne dieser Verstehensbedingung, stets damit rechnen zu müssen, dass epistemische Rechtfertigung fehlgehen kann, kann man den Skeptizismus als integrativen Bestandteil des Wissensbegriffs verstehen. Der integrative Begriff des Skeptizismus geht davon aus, dass epistemische Rechtfertigung für Wissen grundsätzlich unverzichtbar ist. Denn durch epistemische Rechtfertigung verbinden wir unsere Meinungen mit Wahrheit als einer notwendigen Bedingung von Wissen. In der externen Deutung des skeptischen Zweifels scheint dies nicht der Fall zu sein, da hier davon ausgegangen wird, den Skeptizismus prinzipiell eliminieren zu können. Was immer es dabei bedeuten mag, über einen Wissensbegriff zu verfügen, der prinzipiell nicht mit skeptischen Angriffen zu rechnen hat, für Wissen wäre Rechtfertigung in dem soeben explizierten Sinne dann nicht konstitutiv. Für unser epistemisches Selbstverständnis ist dies jedoch höchst unplausibel.¹ Aus diesem Grunde scheint es angemessener, den Skeptizismus als

1 Daher spricht die integrative Bedeutung des Skeptizismus m. E. auch gegen Williamsons (2000) Versuch, den Begriff des Wissens entgegen der klassischen Analyse ohne Bezug auf den Begriff der Meinung zu definieren und dabei ebenso auf Begriffe wie „*justified, caused, and reliable*“ (ebd., 41) zu verzichten. Wäre der Begriff des Wissens unanalysierbar und damit unabhängig vom Begriff der Rechtfertigung, so wäre er auch unabhängig vom Begriff des Skeptizismus. Denn wie wir gesehen haben, ist es die Rechtfertigungsbedingung für Wissen, die der Skeptiker angreift. Möglicherweise ist

integrativen Bestandteil des Wissensbegriffs zu begreifen. Das heißt nicht, epistemische Rechtfertigung für ein grundsätzlich aussichtsloses Unterfangen mit impliziten skeptischen Konsequenzen für das menschliche Erkennen halten zu müssen. Hegels Strategie des integrativen Antiskeptizismus hat die Perspektive dafür eröffnet, wie man solche Konsequenzen vermeiden kann. Die Integration des Skeptizismus in den Wissensbegriff bedeutet vielmehr, dass wir Wissen nur dann adäquat verstehen, wenn der skeptische Zweifel als sein intrinsischer Bedeutungsbestandteil begriffen wird. Dieser Begriff des Skeptizismus sollte es uns möglich machen, einen Ausweg aus dem Labyrinth des Skeptizismus zu finden.

diese Auffassung auch der Grund dafür, warum Williamson den Skeptizismus als „disease“ (ebd., 165) bezeichnet.

Literaturverzeichnis

A. Nach Kurztiteln und Abkürzungen zitierte Werke

- Annas J./Barnes J.: The modes of scepticism. Ancient texts and modern interpretations. Cambridge 1985.
- Antike Glückslehren. Quellen in deutscher Übersetzung von M. Hossenfelder. Stuttgart 1996.
- Aristoteles, Philosophische Schriften. Bd. 1 (Kategorien, Lehre vom Satz, Erste Analytiken, Zweite Analytiken). Übers. von E. Rolfes. Hamburg 1995.
- Aristoteles: Metaphysik. Bücher I-VI. Übers. von H. Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar hrsg. von H. Seidl. Dritte Auflage. Hamburg 1989.
- Aristoteles: Metaphysik. Bücher VII-XIV. Übers. von H. Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar hrsg. von H. Seidl. Dritte Auflage. Hamburg 1991.
- Briefe von und an Hegel. 2 Bde. Hrsg. von J. Hoffmeister. Zweite Auflage. Hamburg 1961.
- Descartes, R.: Discours de la méthode. In: Oeuvres de Descartes. Hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery. Bd. VI. Paris 1965.
- Descartes, R.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Übers. und hrsg. von A. Buchenau. Hamburg 1994.
- Descartes, R.: Meditationes de prima philosophia. In: Oeuvres de Descartes. Hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery. Bd. VII. Paris 1964.
- Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentar. Hrsg. von A. A. Long und D. N. Sedley. Übers. von K. Hülser. Stuttgart 2000.
- Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Übers. von O. Apelt. Dritte Auflage. Hamburg 1990.
- Fichte, J. G., Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.
- Fichte, J. G.: Appellation an das Publikum. In: GA. Bd. I.5. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- Fichte, J. G.: Die Bestimmung des Menschen. In: GA. Bd. I.6. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky unter Mitwirkung von E. Fuchs, K. Hiller, W. Schieche und P. Schneider. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.
- Fichte, J. G.: Eigene Meditationen über ElementarPhilosophie. In: GA. Bd. II.3. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob unter Mitwirkung von H. Gliwitzky und P. Schneider. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.

- Fichte, J. G.: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. In: GA. Bd. I.4. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.
- Fichte, J. G.: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: GA. Bd. I.2. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob unter Mitwirkung von M. Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.
- Fichte, J. G.: Grundlage des Naturrechts. In: GA. Bd. I.2. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- Fichte, J. G.: Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre. In: GA. Bd. I.3. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob unter Mitwirkung von R. Schottky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- Fichte, J. G.: Rezension zu L. Creuzer: Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe (1793). In: GA. Bd. I.2. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob unter Mitwirkung von M. Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.
- Fichte, J. G.: System der Sittenlehre. In: GA. Bd. I.5. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- Fichte, J. G.: Über den Begriff der Wissenschaftslehre. In: GA. Bd. I.2. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob unter Mitwirkung von M. Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.
- Fichte, J. G.: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. In: GA. Bd. I.4. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.
- Gibbon, E.: Geschichte des Verfalls und Untergangs des Römischen Reiches. Übers. von K. G. Schreier. Bd. 3. Leipzig 1805.
- Hegel, G. W. F., Gesammelte Werke. Hrsg. im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff.
- Hegel, G. W. F., Jenaer Systementwürfe I. GW. Bd. 6. Hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerle. Hamburg 1975.
- Hegel, G. W. F., Jenaer Systementwürfe III. GW. Bd. 8. Hrsg. von R.-P. Horstmann. Hamburg 1976.
- Hegel, G. W. F., Schriften und Entwürfe (1799–1808). GW. Bd. 5. Hrsg. von M. Baum und K. R. Meist. Hamburg 1998.
- Hegel, G. W. F., Theorie-Werk-Ausgabe. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Bd. 1–20. Frankfurt am Main 1970 ff.
- Hegel, G. W. F.: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. In: GW. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968.
- Hegel, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). In: TWA. Bd. 8–10.
- Hegel, G. W. F.: Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie. In: GW. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968.
- Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: TWA. Bd. 7.

- Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes. In: GW. Bd. 9. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg 1980.
- Hegel, G. W. F.: Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. In: GW. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968.
- Hegel, G. W. F.: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten. In: GW. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968.
- Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: TWA. Bd. 18–20.
- Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: G.W.F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 8. Hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke. Hamburg 1996.
- Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: TWA. Bd. 12.
- Hegel, G.W.F.: Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme – Dargestellt an den Werken des Herrn Krug's. In: GW. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968.
- Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik I (zweite Auflage). In: GW. Bd. 21. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1985.
- Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik II. In: GW. Bd. 11. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1978.
- Hegels theologische Jugendschriften. Hrsg. von H. Nohl. Tübingen 1907.
- Hume, D.: An Enquiry Concerning Human Understanding. In: Enquiries Concerning Human Understanding And The Principles Of Morals. Hrsg. von L. A. Selby-Bigge und P. H. Nidditch. Dritte Auflage. Oxford 1988.
- Hume, D.: An Enquiry Concerning The Principles Of Morals. In: Enquiries Concerning Human Understanding And The Principles Of Morals. Hrsg. von L. A. Selby-Bigge und P. H. Nidditch. Dritte Auflage. Oxford 1988.
- Husserl, E.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie. In: Husserliana. Bd. III/1. Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag 1976.
- Husserl, E.: Logische Untersuchungen. Bd. 1. In: Husserliana. Bd. XVIII. Hrsg. von E. Holenstein. Den Haag 1975.
- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg 1998.
- Nietzsche, F.: Jenseits von Gut und Böse. In: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 5. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München, Berlin, New York 1980.
- Platon: Euthydemos. Übers. von O. Apelt. In: Platon – Sämtliche Dialoge. Bd. III. Hamburg 1988.
- Platon: Parmenides. Übers. von O. Apelt. In: Platon – Sämtliche Dialoge. Bd. IV. Hamburg 1988.

- Reid, Th.: *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Hrsg. von A. D. Woozley. London 1941.
- Schelling, F. W. J.: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. In: *Schellings Werke*. Bd. 1. Hrsg. von M. Schröter. München 1927.
- Schelling, F. W. J.: *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*. In: F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*. Bd. 2. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main 1985.
- Schelling, F. W. J.: *System des transzendentalen Idealismus*. Mit einer Einleitung von W. Schulz hrsg. von H. D. Brand und P. Müller. Hamburg 1992.
- Schelling, F. W. J.: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchener Vorlesungen. In: *Schellings Werke*. Bd. 5. Hrsg. von M. Schröter. München 1928.
- Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler. Hrsg., eingeleitet und mit Interpretationen versehen von K. Düsing. Köln 1988.
- [Schulze, G. E.:] *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. Hrsg. von M. Frank. Hamburg 1996.
- Schulze, G. E.: *Kritik der theoretischen Philosophie*. 2 Bde. Hamburg 1801.
- Sextus Empiricus, *Werke in vier Bänden*. Griech.-engl. Ausgabe von R. G. Bury. London, Cambridge 1955.
- Sextus Empiricus: *Against the Ethics*. Translation with an Introduction and Commentary by R. Bett. Oxford 1997.
- Sextus Empiricus: *Gegen die Dogmatiker*. *Adversus mathematicos libri 7–11*. Übers. von H. Flückiger. Sankt Augustin 1998.
- Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Eingeleitet und übersetzt von M. Hossenfelder. Dritte Auflage. Frankfurt am Main 1999.
- Spinoza, B. de: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*. Übers. von O. Baensch. Hamburg 1994.
- Stäudlin, C. F.: *Geschichte und Geist des Skeptizismus*. 2 Bde. Leipzig 1794.
- Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*. In: *Schriften*. Bd. 1. Frankfurt am Main 1969.
- Wittgenstein, L.: *Über Gewißheit*. Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt am Main 1984.
- Wolff, Chr.: *Vernuenfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen ueberhaupt*. Elfte Auflage. Halle 1741 (= *Deutsche Metaphysik*). In: *Christian Wolff, Gesammelte Werke*. Hrsg. und bearb. von J. École, H. W. Arndt, Ch. A. Chorr, J. E. Hofmann und M. Thomann. Bd. I.2. Hildesheim u. a. 1962 ff.

B. Weitere Literatur

- Albert, H. (1991): Traktat über kritische Vernunft. Fünfte Auflage. Tübingen.
- Alston W. P. (1993): The reliability of sense perception. Ithaca, London.
- Amico, R. P. (1993): The Problem of the Criterion. Lanham.
- Annas, J. (1986): Doing without objective values: ancient and modern strategies. In: M. Schofield und G. Striker (Hrsg.): The norms of nature. Studies in Hellenistic ethics. Cambridge, 3–29.
- Apel, K.-O. (1987): Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. In: Philosophie und Begründung. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt am Main, 116–211.
- Arrington, R. L. (1989): Rationalism, realism, relativism. Perspectives in contemporary moral epistemology, Ithaca, London
- Aschenberg, R. (1976): Der Wahrheitsbegriff in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. In: K. Hartmann (Hrsg.): Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Berlin, New York, 211–304.
- Austin, J. L. (1967): How to do Things with Words. Hrsg. von J. O. Urmson. London.
- Ayer, A. J. (1956): The Problem of Knowledge. Middlesex.
- Ayer, A. J. (1990): Language, Truth and Logic. Harmondsworth (Nachdruck der Ausgabe von 1936).
- Baghramian, M. (2004): Relativism, London, New York.
- Bailey, A. (2002): Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism. New York.
- Barnes, J. (1982): The beliefs of a Pyrrhonist. In: Proceedings of the Cambridge Philological Society 208, 1–29.
- Barnes, J. (1983): Ancient scepticism and causation. In: M. Burnyeat (Hrsg.): The sceptical tradition. Berkeley u. a., 149–203.
- Barnes, J. (1990): The toils of scepticism. Cambridge.
- Bartelborth, Th. (1996): Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie. Berlin.
- Baum, M. (1980): Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel. In: D. Henrich und K. Düsing (Hrsg.): Hegel in Jena. Bonn, 119–138 (Hegel-Studien Beiheft 20).
- Baum, M. (1986): Die Entstehung der Hegelschen Dialektik. Bonn.
- Beckermann, A. (2001): Zur Inkohärenz und Irrelevanz des Wissensbegriffs. Plädoyer für eine neue Agenda in der Erkenntnistheorie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 55, 570–593.
- Behler, E. (1972): Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines Hegelschen Themas. In: Hegel-Studien 7, S. 169–216.
- Beiser, F. (1987): The Fate of Reason: German Philosophy between Kant and Fichte. Cambridge/Mass.

- Beiser, F. (2002): *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge/Mass., London.
- Beiser, F. (2003): *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge/Mass., London.
- BonJour, L. (1985): *The structure of empirical knowledge*. Cambridge, London.
- BonJour, L. (1998): In *Defense of Pure Reason*. Cambridge.
- BonJour, L. (1999): *The Dialectic of Foundationalism and Coherentism*. In: J. Greco und E. Sosa (Hrsg.): *Epistemology*. Malden/Mass., Oxford, 117–142.
- Bowman, B. (2002): *Die Schreibfeder-Kontroverse. Zu Hegels Auseinandersetzung mit W.T. Krug im Kritischen Journal der Philosophie und ihrem Hintergrund bei Schelling*. In: *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 7, 131–146.
- Bowman, B. (2003): „Sinnliche Gewißheit“. *Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus*. Berlin.
- Bowman, B. (2006): *Ist Hegels frühe Logik eine Geschichte des Selbstbewusstseins?* In: R. Beuthan (Hrsg.): *Geschichtlichkeit der Vernunft beim Jenaer Hegel*. Heidelberg, 81–92.
- Bowman, B./Vieweg, K. (Hrsg.) (2006): *Die freie Seite der Philosophie. Skeptizismus in Hegelscher Perspektive*. Würzburg.
- Brandt, R. B. (2002): *Tales of The Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, London.
- Brandt, R. B., (2001): *Ethical relativism (zuerst 1959)*. In: P. K. Moser und T. L. Carson (Hrsg.): *Moral realism. A reader*. Oxford, New York, 25–31.
- Breazeale, D. (1992): *Über die Unhaltbarkeit und die Unentbehrlichkeit des Skeptizismus bei Fichte*. In: *Fichte-Studien* 5, 7–20.
- Breazeale, D. (2001): *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, 685–703.
- Brink, D. (1989): *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge.
- Brochard, V. (1923): *Les scetiques grecs. Zweite Auflage*. Paris.
- Brunschwig, J. (1990): *La formule *hoson epi to logo* chez Sextus Empiricus*. In: A.-J. Voelke (Hrsg.): *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*. Genf u. a. (= *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie* Bd. 15), 107–121.
- Bubner, R. (1973): *Problemgeschichte und systematischer Sinn der Phänomenologie Hegels (zuerst 1969)*. In: Ders.: *Dialektik und Wissenschaft*. Frankfurt am Main, 9–43.
- Buchner, H. (1969): *Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel*. In: H.-G. Gadamer (Hrsg.): *Hegel-Tage Urbino 1965 (Hegel-Studien Beiheft 4)*. Bonn, 49–56.
- Buchner, H. (1990): *Skeptizismus und Dialektik*. In: M. Riedel (Hrsg.): *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt am Main, 227–243.

- Burnyeat, M. (1976a): Protagoras and self-refutation in later greek philosophy. In: *Philosophical Review* 85, 44–69.
- Burnyeat, M. (1976b): Protagoras and self-refutation in Plato's *Theaetetus*. In: *Philosophical Review* 85, 172–195.
- Burnyeat, M. (1980): Can the sceptic live his scepticism? In: M. Schofield u. a. (Hrsg.): *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, 20–53.
- Burnyeat, M. (1993): Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed (zuerst 1982). In: M. Williams (Hrsg.): *Scepticism*. Aldershot, Vermont, 3–40.
- Burnyeat, M./Frede, M. (Hrsg.) (1997): *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis, Cambridge.
- Butchvarov, P. (1989): *Skepticism in Ethics*. Bloomington, Indianapolis.
- Cambiano, G./Repici, L. (1998): Hegel e la nuova accademia. In: G. Movia (Hrsg.): *Hegel e la filosofia ellenistica*. Cagliari, 113–132.
- Carson, T. L./Moser, P. K. (2001): Introduction. In: P. K. Moser und T. L. Carson (Hrsg.): *Moral realism. A reader*. Oxford, New York, 1–21.
- Cavini, W. (1981): Sesto Empirico et la logica dell'apparenza. In: G. Giannantoni (Hrsg.): *Lo scetticismo antico*. Bd. 2. Rom, 533–546.
- Chatzilysandros, A. E. (1970): *Geschichte der skeptischen Tropen*. Diss. München.
- Chiereghin, F. (1996): Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel. In: H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart, 29–49.
- Chisholm, R. M. (1941): Sextus Empiricus and modern empiricism. In: *Philosophy of Science* 8, 371–384.
- Chisholm, R. M. (1957): *Perceiving. A philosophical study*. London.
- Chisholm, R. M. (1973): *The Problem of the Criterion*. Milwaukee.
- Claesges, U. (1974): *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des Spekultativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*. Den Haag.
- Claesges, U. (1981): *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels *Phänomenologie des Geistes**. Bonn (Hegel-Studien Beiheft 21).
- Claesges, U. (1996): Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. In: H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart, 117–134.
- Couissin, P. (1983): The stoicism of the new academy. In: M. Burnyeat (Hrsg.): *The sceptical tradition*. Berkeley u. a., 31–63.
- Cramer, K. (1989): Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* (zuerst 1976). In: R.-P. Horstmann: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Zweite Auflage. Frankfurt am Main, 360–393.

- Csikós, E. (1995): Hegels Verhältnis zum Skeptizismus. In: Jahrbuch für Hegelforschung 1, 121–139.
- Csikós, E. (2002): Begründung und Skepsis – Zu Hegels *Skeptizismus*-Aufsatz. In: Kritisches Jahrbuch der Philosophie 7, 85–97.
- Dal Pra, M. (1975): *Lo scetticismo antico*. 2 Bde. Zweite Auflage. Rom, Bari.
- Dal Pra, M. (1981): *Scetticismo e realismo*. In: G. Giannantoni (Hrsg.): *Lo scetticismo antico*. Bd. 2. Rom, 737–751.
- Davidson, D. (1983): A Coherence Theory of Truth and Knowledge, in: D. Henrich (Hrsg.): *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, 423–448.
- DeLacy, P. H. (1958): *Ou mallon* and the antecedents of ancient scepticism. In: *Phronesis* 3, 59–71.
- DeNys, M. J. (1978): ‚Sense-Certainty‘ and Universality: Hegel’s Entrance into the *Phenomenology of Spirit*. In: *International Philosophical Quarterly* 18, 445–465.
- DeRose, K. (1999): Responding to Skepticism. In: K. DeRose und T. A. Warfield (Hrsg.): *Skepticism. A contemporary reader*. Oxford, New York, 1–24.
- DeRose, K./Warfield, T. A. (Hrsg.) (1999): *Skepticism. A contemporary reader*. Oxford, New York.
- Dreske, F. (1969): *Seeing and Knowing*. London.
- Dudley, W. (2003): Ancient Scepticism and Systematic Philosophy. In: D. A. Duquette (Hrsg.): *Hegel’s History of Philosophy. New Interpretations*. New York, 87–105.
- Düsing, E./Düsing K. (2004): Gesetz und Liebe. Untersuchungen zur Kantkritik und zum Ethik-Entwurf in Hegels Frankfurter Jugendschriften. In: B. Merker u. a. (Hrsg.): *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn, 1–14.
- Düsing, K. (1973): Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit. In: *Hegel-Studien* 8, 119–130.
- Düsing, K. (1983): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt.
- Düsing, K. (1984): Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels. In: *Giornale di Metafisica. Nuova Serie* 6, 315–358.
- Düsing, K. (1993): Hegels *Phänomenologie* und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins. In: *Hegel-Studien* 28, 103–126.
- Düsing, K. (1995): Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Dritte Auflage. Bonn (Hegel-Studien Beiheft 15).
- Düsing, K. (1997): *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München.
- Düsing, K. (2001): L’histoire idéaliste de la conscience de soi dans le *Système de l’Idéalisme Transcendantal* de Schelling. In: A. Roux und M. Vetö (Hrsg.): *Schelling et L’Élan du Système de l’Idéalisme Transcendantal*. Paris, 19–39.
- Düsing, K. (2001): Hegel e l’antichità classica. Neapel.

- Engelhard, K. (2007): Hegel über Kant. Die Einwände gegen den transzendenten Idealismus. In: D. H. Heidemann und Chr. Krijnen (Hrsg.): Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt, 150–170.
- Engstler, A. (1995): Urteilsenthaltung und Glück. Eine Verteidigung ethisch motivierter Skepsis. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 49, 194–219.
- Engstler, A. (1996): Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes. In: H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.): Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels. Stuttgart, 98–114.
- Falke, G.-H. H. (1996): Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Berlin.
- Fine, G. (2000): Sceptical dogmata: 'Outlines of Pyrrhonism' I 13. In: *Méthexis* 13, 81–105.
- Flay, J. C. (1984): Hegel's Quest for Certainty. Albany.
- Flintoff, E. (1980): Pyrrho and India. In: *Phronesis* 25, 88–108.
- Fogelin, R. J. (1994): Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification. New York.
- Forster, M. N. (1989): Hegel and scepticism. Cambridge/Mass., London.
- Forster, M. N. (1996): Hegel on the superiority of ancient over modern scepticism. In: H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.): Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels. Stuttgart, 64–82.
- Forster, M. N. (1998): Hegel's Idea of a *Phenomenology of Spirit*. Chicago, London.
- Frank, M. (1998): 'Unendliche Annäherung'. Zweite Auflage. Frankfurt am Main.
- Franks, P. W. (2005): All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism. Cambridge/Mass., London.
- Frede, M. (1979): Des Skeptikers Meinungen. In: *Neu Hefte für Philosophie* 15/16, 102–129.
- Frede, M. (1984): The sceptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge. In: R. Rorty u. a. (Hrsg.): *Philosophy in History*. Cambridge, 255–278.
- Fulda, H. F. (1965): Das Problem einer Einleitung in Hegels *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main.
- Fulda, H. F. (1966): Zur Logik der Phänomenologie von 1807. In: *Hegel-Studien. Beiheft* 3, 75–101.
- Fulda, H. F. (1996): Einleitung. In: H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.): Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels. Stuttgart, 9–26.
- Fulda, H. F./Horstmann R.-P. (Hrsg.) (1996): Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels. Stuttgart.
- Fumerton, R. (1995): *Metaepistemology and Skepticism*. Lanham.

- Gettier, E. L. (1997): Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen? In: P. Bieri (Hrsg.): *Analytische Philosophie der Erkenntnis*. Vierte Auflage. Weinheim (zuerst 1963), 91–93.
- Giannantoni, G. (Hrsg.) (1981): *Lo scetticismo antico*. 2 Bd. Rom.
- Goedeckemeyer, A. (1905): *Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus*. Leipzig.
- Graeser, A. (1970): Demokrit und die skeptische Formel. In: *Hermes* 98, 300–317.
- Graeser, A. (1985): Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit und Platons Kritik der Sinneswahrnehmung im *Theaitet*. In: *Revue de Philosophie Ancienne* 2, 39–57.
- Graeser, A. (1988): G.W.F. Hegel. Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* – Kommentar. Stuttgart.
- Grayling, A. C. (1985): *The Refutation of Scepticism*. London.
- Grundmann, Th. (2001): Das erkenntnistheoretische Regreßargument. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55, 221–245.
- Grundmann, Th. (2003): *Der Wahrheit auf der Spur. Eine Verteidigung des erkenntnistheoretischen Internalismus*. Paderborn.
- Grundmann, Th. (2004): Was ist eigentlich ein transzendentes Argument? In: D. H. Heidemann und K. Engelhard (Hrsg.): *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlin, New York, 44–75.
- Haack, S. (1993): *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford, Cambridge.
- Habermas, J. (1973): *Erkenntnis und Interesse* (zuerst 1968). Frankfurt am Main.
- Halbig, Ch. (2002): *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Halbig, Ch. (2004): Das ‚Erkennen als solches‘. Überlegungen zur Grundstruktur von Hegels Epistemologie. In: Ch. Halbig, M. Quante und L. Siep (Hrsg.): *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main, 138–163.
- Haney, M. R. (1996): An Annotated Bibliography on Moral Epistemology. In: W. Sinnott-Armstrong und M. Timmons (Hrsg.): *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*. New York, Oxford, 326–337.
- Hardimon, M. O. (1996): Skepticism, Speculation, and Guidance: Hegel on the Pyrrhonian Guide to Action. In: H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart, 263–284.
- Harman G./Thomson, J. J. (1996): *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Malden, Oxford.
- Harman, G. (2000): What is moral relativism? In: G. Harman: *Explaining value*. Oxford, 20–38.

- Harris, H. S. (1997): Hegel's ladder. Bd. I: The pilgrimage of reason. Indianapolis, Cambridge.
- Hartmann, K. (1976): Hegel: A Non-Metaphysical View. In: A. MacIntyre (Hrsg.): Hegel: A Collection of Critical Essays. Notre Dame, 101–124.
- Hegel, Hannelore (1971): Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie. Frankfurt am Main.
- Heidemann, D. H. (1998): Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus. Berlin, New York (Kantstudien Ergänzungsheft 131).
- Heidemann, D. H. (2002a): Hegels Realismus-Kritik. In: Philosophisches Jahrbuch 109, 129–147.
- Heidemann, D. H. (2002b): Kann man sagen, was man meint? Untersuchungen zu Hegels ‚Sinnlicher Gewißheit‘. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 84, 46–63.
- Heidemann, D. H. (2003): Ethik ohne Theorie. Zum Problem der Moralbegründung. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 28 (2003), 147–165.
- Heidemann, D. H. (2004/05): Indexikalität und sprachliche Selbstreferenz bei Hegel. In: Hegel-Studien 39/40, 9–24
- Heidemann, D. H. (2004a): Vom Empfinden zum Begreifen. Kant im Kontext der gegenwärtigen Erkenntnistheorie. In: D. H. Heidemann und K. Engelhard (Hrsg.): Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart. Berlin, New York, 14–43.
- Heidemann, D. H. (2004b): Metaphysik und Realismus in der Erkenntnistheorie. Eine Problemanalyse bei Kant und Putnam. In: K. Gloy (Hrsg.): Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches? Würzburg, 277–290.
- Heidemann, D. H. (2005): Ethischer Relativismus. Die Pluralität der Moralvorstellungen als Problem der Moralepistemologie. In: K. Engelhard und D. H. Heidemann (Hrsg.): Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus. Berlin, New York, 389–422.
- Heidemann, D. H. (2008): Substance, Subject, System. The justification of science and the history of self-consciousness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: D. Moyar und M. Quante (Hrsg.): Hegel's *Phenomenology of Spirit*. A Critical Guide, Cambridge.
- Heidemann, D. H./Krijnen, Chr. (Hrsg.) (2007): Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt.
- Heinrich, J. (1974): Die Logik der *Phänomenologie des Geistes*. Bonn.
- Henrich, D./Düsing, K. (Hrsg.) (1980): Hegel in Jena. Bonn (Hegel-Studien Beiheft 20).
- Hiley, D. R. (1987): The deep challenge of Pyrrhonian Scepticism. In: Journal of the history of philosophy 25, 185–213.
- Hofweber, G. (2006): Skeptizismus als die „erste Stufe zur Philosophie“ beim Jenaer Hegel. Heidelberg.
- Huemer, M. (2001): Skepticism and the Veil of Perception. Lanham.

- Hyppolite, J. (1956): *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris (Nachdruck der Auflage von 1946).
- Kersting, W. (1974): *Die Ethik in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Diss. Hannover.
- Kettner, M. (1990): *Hegels „Sinnliche Gewißheit“*. Diskursanalytischer Kommentar. Frankfurt am Main, New York.
- Koch, A. F. (2002): Hegel über Indexikalität und sinnliche Gewißheit. In: Øfs-ti, P. Ulrich und T. Wyller (Hrsg.): *Indexicality and Idealism II. The Self in Philosophical Perspective*. Paderborn, 65–83.
- Krüger, G. (1970): Die dialektische Erfahrung des natürlichen Bewußtseins bei Hegel. In: R. Bubner u. a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*. Bd. 1. Tübingen, 285–303.
- La Sala, R. (2005): *Die Züge des Skeptikers. Der dialektische Charakter von Sextus Empiricus' Werk*. Göttingen.
- Mackie, J. L. (1990): *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth (Nachdruck der Ausgabe von 1977).
- Maio Neto, J. R./Popkin, R. H. (Hrsg.) (2004): *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought. New Interpretations*. Amherst, New York.
- Maluschke, G. (1974): *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*. Bonn (Hegel-Studien, Beiheft 13).
- Marx, We. (1981): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“*. Zweite Auflage. Frankfurt am Main.
- Marx, We. (1986): *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main.
- McDowell, J. (1994): *Mind and World*. Cambridge/Mass.
- Meist, K. R. (1993): ‚Sich vollbringender Skeptizismus‘. G. E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling. In: W. Jaeschke (Hrsg.): *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*. Hamburg, 192–230.
- Merker, N. (1960): Hegel e lo scetticismo. In: *Società* 16, 545–583.
- Moore, G. E. (1959): *Four Forms of Scepticism*. In: Ders.: *Philosophical Papers*. London, 196–226.
- Moore, G. E. (1969): *Beweis einer Außenwelt (zuerst 1939)*. In: Ders.: *Eine Verteidigung des Common Sense. Fünf Aufsätze*. Hrsg. von H. Delius. Frankfurt am Main, 153–184.
- Naess, A. (1968): *Scepticism*. London.
- Nagel, Th. (1989): *The View from Nowhere*. New York.
- Nicolin, F. (1967): Zum Titelproblem der *Phänomenologie des Geistes*. In: *Hegel-Studien* 4, 113–123.
- Nozick, R. (1981): *Philosophical Explanations*. Oxford.
- Opsomer, J. (1998): *In Search of Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*. Brüssel.

- Ottmann, H. H. (1973): Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie. Eine Analyse der *Phänomenologie des Geistes*. München.
- Pätzold, D. (2007): Hegels Bild von Descartes. In: D. H. Heidemann und Chr. Krijnen (Hrsg.): Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt, 84–100.
- Perler, D. (1996): Repräsentation bei Descartes. Frankfurt am Main.
- Perler, D. (2003a): Wie ist ein globaler Zweifel möglich? Zu den Voraussetzungen des frühneuzeitlichen Außenwelt-Skeptizismus. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 57, 481–512.
- Perler, D. (2003b): Wissen im Kontext. Zur Funktion skeptischer Argumente bei Montaigne (unveröffentlichtes Manuskript).
- Perler, D. (2004): Was there a „Pyrrhonian crisis“ in early modern philosophy? A critical notice of Richard H. Popkin. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 86, 209–220.
- Perler, D. (2006): Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter. Frankfurt am Main.
- Pinkard, T. (2003): Der sich vollbringende Skeptizismus und das Leben in der Moderne. In: B. Hüppauf und K. Vieweg (Hrsg.): Skeptizismus und literarische Imagination. München, 45–62.
- Pippin, R. B. (1989): Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness. Cambridge.
- Pippin, R. B. (1993): You Can't Get There from Here: Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: F. C. Beiser (Hrsg.): The Cambridge Companion to Hegel. Cambridge, 52–85.
- Pöggeler, O. (1961): Zur Deutung der *Phänomenologie des Geistes*. In: Hegel-Studien 1, 255–294.
- Pöggeler, O. (1966): Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*. In: Hegel-Studien. Beiheft 3, 27–74.
- Pöggeler, O. (1973): Hegels Idee einer *Phänomenologie des Geistes* (zweite Auflage 1993). Freiburg, München.
- Pöggeler, O. (1976): Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit. In: H. Wagner (Hrsg.): Sinnlichkeit und Verstand. Bonn, 167–185.
- Popkin, R. H. (1979): The history of scepticism from Erasmus to Descartes. Berkeley, Los Angeles, London.
- Popkin, R. H. (2003): The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle. Oxford, New York.
- Preti, G. (1974): Lo scetticismo e il problema della conoscenza. In: Rivista critica di storia della filosofia 29, 3–31, 123–143, 243–263.
- Price, H. H. (1996): Belief. The Gifford Lectures delivered at the University of Aberdeen in 1960. In: The Collected Works of Henry H. Price. Bd. 4. Hrsg. mit einer Einleitung von M. Kneale (zuerst 1969). Bristol.

- Puntel, L. B. (1973): Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie Hegels. Bonn (Hegel-Studien Beiheft 10).
- Purpus, W. (1905): Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik. Nürnberg.
- Purpus, W. (1908): Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel. Ein Beitrag zur Würdigung der *Phänomenologie des Geistes*. Schweinfurt.
- Putnam H. (1999): The Threefold Cord. Mind, Body and World. New York.
- Quante, M. (2004): Spekulative Philosophie als Therapie? In: Ch. Halbig, M. Quante und L. Siep (Hrsg.): Hegels Erbe. Frankfurt am Main, 324–350.
- Rescher, N. (1982): The Coherence Theory of Truth. Washington.
- Rheinwald, R. (2004): Die skeptische Herausforderung – eine Diagnose. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 58, 347–372.
- Ricken, F. (1994): Antike Skeptiker. München.
- Rinofner-Kreidl, S. (2002): Die Entdeckung des Erscheinens. Was die phänomenologische und skeptische ‚Epoché‘ unterscheidet. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 27, 19–40.
- Rippe, K. P. (1993): Ethischer Relativismus. Seine Grenzen, seine Geltung, Paderborn u.a.
- Robin, L. (1944): Pyrrhon et le scepticisme grec. Paris.
- Rockmore, T. (1986): Hegel's circular epistemology. Bloomington.
- Rockmore, T. (1997): Cognition. An Introduction to Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Berkeley, Los Angeles.
- Rorty, R. (1970): Incorrigibility as the Mark of the Mental. In: The Journal of Philosophy 67, 399–424.
- Rosenkranz, K. (1977): Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Darmstadt (Nachdruck der Ausgabe von 1844 mit einer Nachbemerkung von O. Pöggeler).
- Röttges, H. (1976): Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels. Meisenheim am Glan.
- Röttges, H. (1987): Dialektik und Skeptizismus. Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstverständnis und Kritik der Dialektik. Frankfurt am Main.
- Russell, B. (1989): The Problems of Philosophy (zuerst 1912). Oxford, New York.
- Schantz, R. (1990): Der sinnliche Gehalt der Wahrnehmung. München, Hamden, Wien.
- Schildknecht, C. (2002): Sense and Self. Perspectives of Nonpropositionality, Paderborn.
- Schlick, M. (1979): Allgemeine Erkenntnislehre (zuerst 1925). Frankfurt am Main.

- Schnädelbach, H. (2000): Hegels *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß von H. Drüe, C. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser und H. Schnädelbach. Frankfurt am Main.
- Sedley, D. (1983): The motivation of Greek scepticism. In: M. Burnyeat (Hrsg.): *The sceptical tradition*. Berkeley u. a., 9–29.
- Sellars, W. (1997): *Empiricism and the philosophy of mind* (zuerst 1956). Cambridge, London.
- Shafer-Landau, R. (2003): *Moral realism. A defence*, Oxford, New York.
- Siebel, M. (2000): *Erinnerung, Wahrnehmung, Wissen*. Paderborn.
- Siep, L. (2000): *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main.
- Simon, J. (1966): *Das Problem der Sprache bei Hegel*. Stuttgart.
- Sinnott-Armstrong, W. (1996): Moral Skepticism and Justification. In: W. Sinnott-Armstrong und M. Timmons (Hrsg.): *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*. New York, Oxford, 3–48.
- Sinnott-Armstrong, W. (2006): *Moral Scepticisms*. Oxford.
- Sinnott-Armstrong, W. (Hrsg.) (2004): *Pyrrhonian Scepticism*. Oxford.
- Solomon, R. C. (1983): *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York, Oxford.
- Sosa, E. (1999): Skepticism and the Internal/External Divide. In: J. Greco und E. Sosa (Hrsg.): *Epistemology*. Malden/Mass., Oxford, 145–157.
- Sosa, E./Kim, J. (Hrsg.) (2000): *Epistemology. An Anthology*. Oxford.
- Stahler, T. (2003): The History of Philosophy and the Role of Skepticism. In: D. A. Duquette (Hrsg.): *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*. New York, 107–120.
- Stegmüller, W. (1958): Der Phänomenalismus und seine Schwierigkeiten. In: *Archiv für Philosophie* 8, 36–100.
- Stegmüller, W. (1969): *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*. Zweite Auflage. Berlin, Heidelberg, New York.
- Stern, R. (1996): Hegel, scepticism and transcendental arguments. In: H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart, 206–225.
- Stern, R. (2000): *Transcendental Arguments and Scepticism*. Oxford.
- Stevenson, Ch. L. (1944): *Ethics and Language*. New Haven, London.
- Stewart, J. (Hrsg.) (1998): *The Phenomenology of Spirit Reader*. Albany.
- Stolzenberg, J. (2003): „Geschichte des Selbstbewußtseins“. Reinhold – Fichte – Schelling. In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 1, 93–111.
- Stough, Ch. L. (1969): *Greek scepticism. A study in epistemology*. Berkeley, Los Angeles.
- Stough, Ch. L. (1984): Sextus Empiricus on non-assertion. In: *Phronesis* 29, 137–164.

- Strawson, P. F. (1977): Wahrheit (zuerst 1950). In: G. Skirbekk (Hrsg.): Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main, 246–275.
- Striker, G. (1974): Κριτήριο τῆς ἀληθείας. Göttingen (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Nr. 2).
- Striker, G. (1980): Sceptical Strategies. In: M. Schofield u. a. (Hrsg.): Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Oxford, 54–83.
- Striker, G. (1981): Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern. In: Phronesis 26, 153–171.
- Striker, G. (1983): The ten tropes of Aenesidemus. In: M. Burnyeat (Hrsg.): The sceptical tradition. Berkeley u. a., 95–115.
- Striker, G. (1990): Ataraxia: Happiness as tranquility. In: The Monist 73, 97–110.
- Striker, G. (2004): Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism. In: W. Sinnott-Armstrong (Hrsg.): Pyrrhonian Scepticism. Oxford, 13–24.
- Stroud, B. (1968): Transcendental Arguments. In: Journal of Philosophy 65, 241–256.
- Stroud, B. (1984): The significance of philosophical scepticism. Oxford, New York.
- Stroud, B. (2004): Contemporary Pyrrhonism. In: W. Sinnott-Armstrong (Hrsg.): Pyrrhonian Scepticism. Oxford, 174–187.
- Sturma, D. (1993): Die Odyssee des Geistes. Schellings Konzept einer naturphilosophischen Geschichte des Selbstbewußtseins. In: H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs (Hrsg.): Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Bd. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt, 580–590.
- Taylor, Ch. (1972): The opening arguments of the *Phenomenology*. In: A. MacIntyre (Hrsg.): Hegel. A Collection of Critical Essays. Notre Dame, London, 151–187.
- Theunissen, M. (1989): Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs. In: R.-P. Horstmann (Hrsg.): Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Zweite Auflage. Frankfurt am Main, 324–359.
- Tugendhat, E. (1976): Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt am Main.
- Tugendhat, E. (1993): Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Fünfte Auflage. Frankfurt am Main.
- Ueberweg, F. (1994a): Grundriß der Geschichte der Philosophie. Begründet von F. Ueberweg. Hrsg. von H. Flashar. Bd. 4.1: Die Philosophie der Antike. Die hellenistische Philosophie. Basel.

- Ueberweg, F. (1994b): Grundriß der Geschichte der Philosophie. Begründet von F. Ueberweg. Hrsg. von H. Flashar. Bd. 4.2: Die Philosophie der Antike. Die hellenistische Philosophie. Basel.
- Verneaux, R. (1955): L'essence du scepticisme selon Hegel. In: Histoire de la Philosophie et Métaphysique. Recherche de Philosophie I. Paris, 109–151.
- Verra, V. (1981): Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi. In: G. Gianantoni (Hrsg.): Lo scetticismo antico. Bd. I. Rom, 47–60.
- Vetö, M. (2000): De Kant à Hegel. Les deux voies de l'Idéalisme allemand. Bd. 2. Grenoble.
- Vieweg, K. (1999): Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das ‚Gespenst des Skepticismus‘. München.
- Vieweg, K./Bowman, B. (Hrsg.) (2003): Wissen und Begründung. Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuzeitlicher Wissenskonzeptionen. Würzburg.
- Voelke, A.-J. (Hrsg.) (1990): Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques. Genf u. a. (Cahiers de la revue de théologie et de philosophie Bd. 15).
- Vogt, K. M. (1998): Skepsis und Lebenspraxis. Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen. Freiburg, München.
- Westphal, K. R. (1989): Hegel's Epistemological Realism. Dordrecht.
- Westphal, K. R. (1998): Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion. In: J. Stewart (Hrsg.): *The Phenomenology of Spirit* Reader. Albany, 76–101.
- Westphal, K. R. (1999): Hegel's epistemology? Reflections on some recent expositions. In: *Clio* 28, 303–323.
- Westphal, K. R. (2000): Hegel's internal critique of naive realism. In: *Journal of Philosophical Research* 25, 173–229.
- Westphal, K. R. (2003): Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the *Phenomenology of Spirit*. Indianapolis, Cambridge.
- Wiehl, R. (1966): Über den Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. In: Hegel-Studien. Beiheft 3, 103–134.
- Wieland, W. (1998): Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit. In: H. F. Fulda und D. Henrich (Hrsg.): Materialien zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Achte Auflage. Frankfurt am Main, 67–82.
- Willaschek, M. (2003): Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität. Frankfurt am Main.
- Williams, B. (1984): Die Wahrheit im Relativismus. In: B. Williams: *Moralischer Zufall*. Philosophische Aufsätze 1973–1980. Königstein/Ts., 155–174.
- Williams, B. (1985): *Ethics and the limits of philosophy*. London.
- Williams, M. (1988): Scepticism without theory. In: *Revue of Metaphysics* 41, 547–588.
- Williams, M. (1993): Realism and Scepticism. In: J. Haldane und C. Wright (Hrsg.): *Reality, Representation and Projection*. Oxford, 193–214.

- Williams, M. (1996): *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton.
- Williams, M. (1999): Scepticism. In: J. Greco und E. Sosa (Hrsg.): *The Blackwell Guide to Epistemology*. Malden, Oxford, 35–69.
- Williams, M. (2001): *Problems of Knowledge. A critical Introduction to Epistemology*. Oxford, New York.
- Williams, M. (2004): The Agrippan Argument and Two Forms of Scepticism. In: W. Sinnott-Armstrong (Hrsg.): *Pyrrhonian Scepticism*. Oxford, 121–145.
- Williamson, T. (2000): *Knowledge and its Limits*. Oxford.
- Wolff, M. (1996): Die ‚Momente‘ des Logischen und der ‚Anfang‘ der Logik in Hegels philosophischer Wissenschaft. In: H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart, 226–243.
- Wolterstorff, N. (2001): *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge.
- Yolton, J. W. (1984): *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis.
- Yolton, J. W. (1996): *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant*. Ithaca, London.
- Zande, J. van der/Popkin, R. H. (Hrsg.) (1998): *The skeptical tradition around 1800. Scepticism in philosophy, science, and society*. Dordrecht.