

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung von <i>Hans Friedrich Fulda</i>	9

I. Die antike Skepsis und ihre Hegelsche Interpretation

<i>Franco Chiereghin:</i> Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel	29
<i>Martin Gessmann:</i> Skepsis und Dialektik. Hegel und der Platonische Parmenides	50
<i>Michael Forster:</i> Hegel on the Superiority of Ancient over Modern Skepticism	64

II. Hegels Kritik des neuzeitlichen Skeptizismus

<i>Jean-Claude Bourdin:</i> La figure du scepticisme dans l'intellection (die Einsicht) des Lumières	85
<i>Achim Engstler:</i> Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes	98

III. Der „sich vollbringende Skeptizismus“ der *Phänomenologie des Geistes*

<i>Ulrich Claesges:</i> Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	117
<i>Félix Duque:</i> Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs	135

<i>Kenneth R. Westphal:</i>	
Vom Skeptizismus in bezug auf die Sinne oder Das Ding und die Täuschung	153

IV. Das skeptisch-dialektische und das positiv-vernünftige Moment spekulativer Erkenntnis

<i>Luc de Vos:</i>	
Absolute Wahrheit? Zu Hegels spekulativem Wahrheitsverständnis	179
<i>Robert Stern:</i>	
Hegel, Scepticism and Transcendental Arguments	206
<i>Michael Wolff:</i>	
Die ‚Momente‘ des Logischen und der ‚Anfang‘ der Logik in Hegels philosophischer Wissenschaft	226

V. Skeptische Agogé, spekulatives Denken und philosophische Lebensführung

<i>Bernard Bourgeois:</i>	
Dialectique et Morale chez Hegel	247
<i>Michael O. Hardimon:</i>	
Skepticism, Speculation, and Guidance: Hegel on the Pyrrhonian Guide to Action	263
<i>Giuseppe Varnier:</i>	
Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer ‚skeptischen Wissenschaft‘	285

Vorwort

Der hier vorgelegte Band enthält Arbeiten zu Hegels Umgang mit den verschiedenen Formen des Skeptizismus und zur Rolle, die Hegel dem Skeptizismus in seinem eigenen systematischen Denken zugemutet hat. Alle diese Arbeiten gehen auf Vorträge zurück, die auf der Arbeitstagung der Internationalen Hegel-Vereinigung in Pisa im Herbst 1995 gehalten worden sind. Über Problemstellung und Aufbau des Bandes berichtet die Einleitung. Was die drucktechnische Gestaltung des Bandes betrifft, so sind alle Beiträge, besonders bezüglich der Anmerkungen, Literaturangaben und der Zitierweise, in der von den Autoren gewählten Form belassen worden.

Die Finanzierung der genannten Arbeitstagung ist durch folgende italienische Institutionen gesichert worden:

Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma

Scuola Normale Superiore di Pisa

La Cassa di Risparmio di Pisa.

Ihnen sei im Namen der Vereinigung herzlich gedankt.

Für die Organisation, die Einwerbung der Finanzmittel und die Mithilfe bei der Vorbereitung der Tagung ist die Internationale Hegel-Vereinigung Claudio Cesa und Valerio Verra zu Dank verpflichtet. Unser Dank gilt natürlich auch den Referenten und den Sektionsleitern, Frau Bücherl und Frau Martin (München) für freundliche Hilfe bei der Vorbereitung der Tagung und der Drucklegung dieses Bandes sowie D. Emundts, B. Glatzeder, S. Grüne und U. Schlösser (Berlin) für das Lesen der Korrekturen.

Die Herausgeber

Einleitung

Fragen und Überlegungen zum Thema

Wer Hegels Philosophie erforscht, bedarf keiner umständlichen Rechtfertigung, wenn er wissen will, wie sich das spekulative Denken zum Skeptizismus verhält. Sobald er die Interessen dieser Philosophie in seine eigenen einbezieht, kann er sich auf einige markante Äußerungen berufen, in denen Hegel hervorgehoben hat, welche Rolle der Skeptizismus für sein Konzept wahrer Philosophie spielt. Der Skeptizismus, heißt es z. B. im Journal-Aufsatz von 1802, „kann als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden“ (I, 243¹). Auch scheint es Hegel nicht unwichtig, das Verhältnis zu erörtern, in dem sich der Skeptizismus zur Philosophie befindet, — und dies sogar deshalb, weil der Skeptizismus selbst mit jeder wahren Philosophie „aufs innigste Eins“ ist (I, 229), während die Begriffe, die sich über den Skeptizismus in Umlauf befinden, sein „wenn er wahrhaft ist, edles Wesen“ verkehren „in einen allgemeinen Schlupfwinkel und Ausrede der Unphilosophie“ (I, 216).

Ganz auf derselben Linie liegen spätere programmatische Äußerungen: Die „Phänomenologie des Geistes“ wird gleich in der Einleitung als „sich vollbringender Skeptizismus“ (67) bezeichnet, der sich „auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins“ richtet (68); und die „Encyclopädie“ erklärt in allen Auflagen am Ende einer historisch und rätsonnierend verfahrenen Einleitung in die „Logik“ (HEnc § 36, Enc § 78): der Skeptizismus, „als eine durch alle Formen des endlichen Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft“ würde sich ebenso wie die „Phänomenologie des Geistes“ als Einleitung in die spekulative Philosophie darbieten, wenngleich er auch etwas Überflüssiges wäre, sofern das Dialektische all jener Formen, das der Skeptizismus aufzeigt, „selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist“, in die er einzuleiten hätte; und weil die Forderung eines solchen „vollbrachten Skeptizismus“ eigentlich „in dem Entschluß, rein denken zu wollen, . . . vollbracht“ ist.

1 Seitenzahlen des Aufsatzes über den Skeptizismus sind diejenigen der Glocknerischen Jubiläumsausgabe der Sämtlichen Werke Hegels (Band I, Stuttgart 1927); desgleichen die Seitenzahlen der Vorlesungen über Philosophiegeschichte (Bände XVII—XIX, Stuttgart 1959). Die „Phänomenologie des Geistes“ wird nach der Ausgabe von Johannes Hoffmeister zitiert (Hamburg 1952).

Man braucht nicht viel von Hegel zu wissen, um alle diese Formulierungen zu kennen. Bei bloßer Kenntnis aber sollte es nicht bleiben. Denn zu einer Beschäftigung mit ihrem Thema, die daraus *Erkenntnis* macht, besteht einiger *Anlaß*: Methodenfragen, wie sie die Hegelsche Philosophie aufwirft und zu beantworten verspricht, wurden in den letzten Jahrzehnten vornehmlich vom Marxismus bzw. seinem Interesse an Dialektik und von der hermeneutischen Philosophie aus diskutiert. Beide Anstöße blieben defizitär im Hinblick auf Überlegungen zur Epistemologie spekulativen Denkens und bestätigten damit im Grunde das alte, aus dem 19. Jahrhundert stammende Vorurteil, die Hegelsche Philosophie befinde sich in einem Mißverhältnis zu der Aufgabe nachzuweisen, daß sie tatsächlich erkennen kann, was sie zu erkennen beansprucht. Dieses Vorurteil ist zu überprüfen und das Defizit zu beheben, wenn philosophiehistorische Hegel-Legenden nicht wieder einmal die Position überleben sollen, um derentwillen sie in die Welt gesetzt oder weitererzählt wurden. Nichts aber eignet sich dazu besser, als eine Untersuchung des Hegelschen Umgangs mit dem Skeptizismus.

Ein weiterer Anlaß für eine solche Untersuchung ist die Tatsache, daß der Skeptizismus in der epistemologischen Debatte der analytischen Philosophie seit den siebziger Jahren wieder aktuell geworden ist. Die skeptizistische Herausforderung der Philosophie hat zu einer Diskussion um „transzendente Argumente“² geführt. Die Diskussion ist allerdings eher enttäuschend verlaufen. Aber sie hat die Erforschung antiker Paradigmen philosophischer Skepsis verstärkt, die schon vorher durch epistemologische Fragen der analytischen Philosophie³ neu belebt⁴ worden war und von der auch Hegel mit seiner Antwort auf die skeptizistische Herausforderung ausgeht — wenigstens in sachlicher Hinsicht, wenn auch vielleicht nicht im Gang seiner philosophischen Entwicklung. Ich glaube, die Auseinandersetzung mit dieser Antwort verspricht mehr an Aufschluß über Möglichkeiten philosophischer Erkenntnis als die Diskussion um das Für und Wider transzendentaler Argumente.

Weder hinsichtlich der Hegelschen Philosophie und ihrer Wirkungs-

2 Ich denke hier insbesondere an P. F. Strawson's Versuch, dem Skeptizismus mit Hilfe solcher Argumente paroli zu bieten. Vgl. P. F. Strawson, *Scepticism and Naturalism. Some Varieties*. London 1985. A. C. Grayling, *The Refutation of Scepticism*. London 1985.

3 Vgl. insbesondere P. Unger, *A defense of Scepticism*. In: *Philosophical Review* 80 (1971), pp. 198—218. Ders., *Ignorance. A Case for Universal Scepticism*. Oxford 1975. B. Stroud, *Hume*. London 1977. Ders., *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford 1984.

4 Siehe z. B. M. Schofield, M. Burnyeat & J. Barnes, eds., *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford 1980. M. Burnyeat, ed., *The Sceptical Tradition*. Berkeley & Los Angeles 1983. J. Annas & J. Barnes, eds., *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge 1985.

geschichte noch hinsichtlich der gegenwärtigen Debatte über philosophische Erkenntnisverfahren führt demnach das hier verhandelte Thema ins Abseits. Ein zusätzliches Motiv, sich seiner anzunehmen, hat die Internationale Hegel-Vereinigung darin, daß ihre Arbeitstagungen die jüngsten Veröffentlichungen über Hegel und den Skeptizismus noch nicht berücksichtigt hatten, obwohl einige von ihnen die intensive Beschäftigung damit durchaus nahegelegt hätten. Es war also höchste Zeit, das Versäumte nachzuholen.

Keiner Erläuterung bedarf die *Gliederung* in fünf Sektionen, die im folgenden vorgenommen ist. Wenn Hegels Umgang mit dem Skeptizismus zur Diskussion steht, so will man natürlich wissen, in welchem Sinn das Skeptische angeblich ein Moment aller philosophischen Erkenntnis ist (IV); man will ferner wissen, in welchem Sinn die „Phänomenologie des Geistes“ als ein Skeptizismus zu betrachten ist (III); als Voraussetzung hierfür muß geklärt werden, wie Hegel einerseits den neuzeitlichen Skeptizismus verstand, den er scharf kritisierte (II), andererseits aber den antiken, an dem er sich orientierte (I); und da der letztere, in Hegels Augen einzig echte Skeptizismus vor allem eine auf die Erlangung von Ataraxie gerichtete Agogé oder eine „Erziehung zu einer Lebensweise“ (I, 244) war, möchte man am Ende darüber ins Bild gesetzt werden, wie sich das Hegelsche Philosophiekonzept zu dieser Zielsetzung des Skeptizismus verhält (V).

Nicht nur das Thema des vorliegenden Bandes, sondern auch die Art, wie es hier aufgegriffen und strukturiert wird, ist also auf eine Einleitung eigentlich nicht angewiesen. Doch das ist nur die eine Seite der Münze ‚Skeptizismus in der Sicht Hegels‘ – oder vielmehr deren abgegriffener Rand. Innerhalb der flach gewordenen Umrandung hat diese Münze ein sehr markantes, zerklüftetes Profil mit ziemlich rätselhaften Zügen. Rätselhaft muten dabei gerade diejenigen „Züge“ oder vielmehr Bezüge zum Skeptizismus an, die Hegel ausdrücklich herstellt und die von Bedeutung fürs methodische Konzept seiner Philosophie sind. Bereits mit Hegels Deutung des antiken Skeptizismus beginnen die Probleme; und sie enden erst mit der Frage, welche Rolle es für die Lebensbedeutsamkeit einer spekulativen Philosophie spielt, daß Hegel in diese einen Skeptizismus zu integrieren versucht. Die Probleme sind vor allem dann ziemlich quälend, wenn man sich bemüht, so weit wie möglich mit Hegel zu denken. Man tut gut, sich ihnen mit einigem Bangen zu nähern, zumal sie sich in einem Einleitungsreferat kaum so präzise umreißen lassen, daß sich die wichtigsten Bedingungen ihrer Lösbarkeit abzeichnen oder man gar hoffen dürfte, sie zu lösen, soweit sie lösbar sind. Aber *Fragen*, deren Beantwortung Schwierigkeiten macht, sollten hier wenigstens benannt sein und *Vermutungen* zu Richtungen, in denen Antworten zu suchen sind, nicht verschwiegen werden.

Nach Anordnung der erwähnten, in diesem Band unterschiedenen Teilthemen ist es zunächst um Hegels Interpretation des *antiken* Skeptizismus zu tun. Wie jede Interpretation wirft sie viele Fragen auf. Doch drei von ihnen, die man jeweils noch in sich differenzieren kann, sind wohl vorrangig, da sie sich im Hinblick auf die zentralen Themen der dritten und vierten Sektion aufdrängen:

1. Hegel hat 1802 den Platonischen „Parmenides“ als das vollendetste (und für sich stehende) „Dokument und System des echten Skeptizismus“ bezeichnet (I, 230). Wenn man sich klarmachen will, wie er darauf verfällt, muß man auf Hegels damaliges Logik-Konzept zurückgehen und die Erklärung etwa auf der Linie suchen, die Klaus Düsing⁵ gezogen hat: Die im „Parmenides“ einander entgegengesetzten Hypothesen und vorgetragenen Beweise sind als Aufweis von „Isostenie“ zu verstehen, deren Feststellung der „negativen Erkenntnis des Absoluten“ dient, also einem Unternehmen, das nach Hegels seinerzeitiger Auffassung einer der Metaphysik vorauszuschickenden Logik vorbehalten ist. So weit so gut.

Aber läßt sich am Platonischen Dialog einerseits und andererseits an der Pyrrhonischen Skepsis etwas finden, das zugunsten der These spricht, der Platonische *Parmenides* sei ein *vollendetes System des echten Skeptizismus*? Hält Hegel an dieser These fest — oder hat er sie stillschweigend fallengelassen, wenn er in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ den „Parmenides“ nur noch als „das größte Kunstwerk der alten Dialektik“ (57) bezeichnet?

2. Hegel nimmt den antiken Skeptizismus als ein Verfahren (sowie eine dementsprechende Einstellung) des Denkens, und zwar so, daß das Verfahren bzw. die Einstellung gegen Denkbestimmungen des Endlichen und die Verabsolutierung des Denkens in ihnen gerichtet ist. Zweifellos steht auch hinter dieser Interpretation eine nachkantische, auf Vernunftkenntnis gerichtete Fragestellung. Man möchte daher wissen, ob die Interpretation denn auch von den antiken Berichten über den Skeptizismus her Sinn macht und sich an den Texten, die unbestreitbar Zeugnisse des alten Skeptizismus sind, nahelegt oder ob sie bloß von außen an diese Texte herangetragen wird. Wahrscheinlich ist eher letzteres der Fall, so daß weiterzufragen wäre, ob die Interpretation sich gleichwohl rechtfertigen läßt. Hegel scheint zur Rechtfertigung auf die skeptischen Tropen verweisen zu wollen und diese als eine Art *Topoi* zu deuten, aus denen die Argumente zu holen sind, mit deren Hilfe zugunsten der Notwendigkeit von *Epoché* argumentiert wird (I, 241). Das sieht so aus, als unterstelle er, der

⁵ Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt 1983. S. 84 ff.

Skeptiker mache für seine Epoché theoretische Gründe geltend, die geltend zu machen die Behauptung genereller Aussagen verlangt. Damit aber spitzt sich alles auf die Frage zu:

Wie verträgt sich diese Interpretation mit dem Programm des Skeptikers, es gerade ohne solche „theoretischen“⁶ Behauptungen zur Einsicht in die Isosthenie einander entgegengesetzter Aussagen und Argumente zu bringen? Hat Hegel sich mehr, als er wußte, von modernen, theoretischen Auffassungen des Skeptizismus anstecken lassen? Oder benutzt er auch sie — echt skeptisch — nur, um am Ende gegen sie zu argumentieren?

Ich vermute, man muß ihm die Absicht auf letzteres zuschreiben. Er betrachtet die Skepsis nur als ein Mittel, das dazu dient, den Dogmatismus zu destruieren, wo immer der auftritt — sei's im gemeinen Menschenverstand, sei's als philosophische Überzeugung. Nicht aber scheint ihm die Skepsis tauglich als Mittel gegen eine Philosophie, die sich von allem Dogmatismus freihält (I, 247). Gerade eine solche Philosophie soll die Begriffsspekulation sein, die zur Erkenntnis des Absoluten führt. Dann aber fragt sich:

3. *Was soll diese Begriffsspekulation vor erfolgreichen skeptischen Äquipollenzattacken bewahren*, in denen geltend gemacht wird, daß die Gründe gegen eine den Begriff darlegende Aussage ebenso stark sind wie die Gründe dafür? Etwa dies, daß wir bei solcher Spekulation bloß problematische Urteile fällen? Wo bliebe da die erhoffte Erkenntnis, zu der die Spekulation uns führen soll? Oder sollen wir mit der Spekulation überhaupt nicht mehr urteilen? Was könnte den Philosophen dann noch am Anspruch intuitiver Erkenntnis hindern und diesen Anspruch vor erfolgreichen skeptischen Attacken mit Hilfe des Tropus der Voraussetzungen retten? Oder führt die Begriffsspekulation zu einer Art simplex comprehensio, gegen die der Skeptiker nicht mehr erfolgreich argumentieren kann? Wenn „ja“: Wie gelangt man im Argumentieren mit dem Skeptiker dahin?

Ich glaube, daß Hegel eine sehr gewichtige Antwort auf diese Frage geben kann und daß eben dies die eigentliche Stärke seines Philosophiekonzepts ausmacht. Nur ist damit nicht gesagt, daß das auch zugunsten irgendeines anderen, vorhegelschen Philosophiekonzepts gesagt werden darf, also z. B., wie Hegel es wohl haben will, zugunsten von Platon. Jedenfalls wüßte man hier gerne mehr darüber, wie Hegel zu dieser Platonauffassung kommt und sie belegen könnte. Auch wäre in diesem Zusammenhang zu fragen, ob man den Unterschied zwischen Platonscher Einstellung zu den Ideen und skeptischem Gehorsam gegenüber Natur-

⁶ Vgl. M. Williams, *Scepticism without Theory*. In: *Review of Metaphysics* 41 (1988), pp. 547–588.

notwendigkeiten unter geltenden Gesetzen so bagatellisieren darf, wie Hegel es versucht (I, 237 f.). Hegel meint, wenn man zwischen beidem differenziere und jene Einstellung verwerfe, diesen Gehorsam hingegen empfehle, so sei das entweder bloß eine formale Mäkelei, weil der Skeptiker, indem er sich Naturnotwendigkeiten fügt, nur bewußtlos das Vorziehen betreibe, das die Platonische Philosophie bewußt vollziehbar machen wolle; oder die Unterscheidung betreffe die Erkenntnis der Vernunft durch sich selbst — also die Frage, ob der Skeptiker erfolgreich gegen die wahre, sich vom Dogmatismus freihaltende Philosophie argumentieren kann. Aber die Rede von einer „bloß formalen Mäkelei“ spielt genau den Unterschied herunter, auf den es dem Skeptiker mit seinem therapeutischen Konzept unseres auf Eudämonie ausgerichteten Argumentierens ankam. Sie ist daher einigermaßen suspekt. Damit ist aber auch fraglich, ob sich die antike Skepsis für die Zwecke spekulativer Philosophie so gut brauchen läßt, wie Hegel uns suggerieren möchte.

II

Komplementär zum Bisherigen macht die Hegelsche Kritik am *neuzeitlichen* Skeptizismus gleichfalls Schwierigkeiten. Im Gegenzug zum Verdacht, daß Hegel gewichtige Unterschiede zwischen pyrrhonischer Skepsis und platonischer Philosophie bagatellisiert, mag man sich fragen:

4. Ist der *Unterschied* zwischen antikem und neuzeitlichem Skeptizismus so *einschneidend*, wie ihn Hegel einschätzt, und besteht er in *jeder Hinsicht* darin, daß der neuzeitliche Skeptizismus *weniger radikal* ist als der antike, pyrrhonische? Ist der Skeptizismus in seinen verschiedenen Varianten nicht dimensionenreicher, als er in Hegels Darstellung erscheint, also sich demjenigen präsentiert, der an Bestimmungen des Denkens bzw. an deren Funktion für eine Erkenntnis des Absoluten interessiert ist? Gibt es nicht Dimensionen im neuzeitlichen Skeptizismus, hinsichtlich deren dieser mit einigen seiner Varianten, wie z. B. der Descartesschen, aber auch der Humeschen, radikaler ist als der antike; und zwar gerade deswegen, weil er sich — cartesisch — auf alles richtet, was man mit Hilfe von Argumenten bezweifeln kann, und nicht nur auf jeweiliges, das von dogmatischen Philosophen oder vom Repräsentanten des gesunden Menschenverstandes behauptet bzw. für wahr gehalten wird? Ist der moderne Skeptizismus m.a.W. nicht gerade deswegen zumindest in einer Hinsicht radikaler als der antike, weil er — wie bei Hegel selbst — schlechthin allgemeine Aussagen betrifft und auf ihre Überprüfung aus ist? Verkennt Hegel diese Radikalität des neuzeitlichen Skeptizismus nicht bloß deswegen, weil er sie fälschlich bereits dem antiken Skeptizismus der fünf späteren Tropen zuspricht? — Wiederum komplementär hierzu möchte man wissen:

5. Ist der neuzeitliche Skeptizismus *nicht* auch *in sich differenzierter* und *variantenreicher*, als ihn Hegel — jedenfalls nach dem Anschein der Vorlesungen über Philosophiegeschichte — wahrgenommen hat? Ist er nicht auch am Werk, wo Hegel ihn gar nicht als solchen diagnostizierte, wie z. B. in der Aufklärung? Und ist die neuzeitliche Skepsis nicht auch da durchaus philosophisch, wo Hegel sie, wie z. B. die Montaignesche, aus der Geschichte der Philosophie ausgegrenzt und in die Geschichte der allgemeinen Bildung des europäischen Geistes verwiesen hat? Ich denke, daß man das einfach zugeben sollte — zugunsten einer angemessenen respektvollen Würdigung philosophiehistorischer Arbeit wie z. B. derjenigen Richard H. Popkins.⁷

6. Aber mit diesem Zugeständnis an eine andere Tradition der Philosophie und Philosophiehistorie als die Hegelsche stellt sich sogleich die Anschlußfrage: Ist irgendeine der neuzeitlichen Skeptizismusvarianten (etwa die Humesche oder eine der nachkantischen, wie z. B. diejenige G. E. Schulzes) eine ernsthafte *Bedrohung für das Hegelsche Konzept* einer spekulativen Philosophie, die den radikalen Skeptizismus integriert und die sich eben dadurch ihre epistemologische Überlegenheit über andere, konkurrierende Konzepte der Philosophie verschaffen möchte?

III

Mit dieser Frage ist man ein weiteres Mal von der Hegelschen Philosophiehistorie an die systematische Philosophie Hegels verwiesen; aber nun nicht mehr nur an das Konzept und die Ausführung einer „Wissenschaft der Logik“, sondern auch ans Konzept einer *Phänomenologie des Geistes*. Denn diese soll ja ein „sich vollbringender Skeptizismus“ sein oder dem natürlichen Bewußtsein zur Verzweiflung an seiner vermeintlichen Wahrheit den Weg weisen. Auch gegen dieses Programm erheben sich grundsätzliche Bedenken, die man ernst nehmen und in Erwägung ziehen muß.

Die „Phänomenologie des Geistes“ kann der bewußtseinstheoretischen Skepsis, die Descartes inaugurierte und der Empirismus der ideas in anderer Weise zu einem die ganze Philosophie umspannenden Programm machte, offenkundig nur gewachsen sein, wenn das Bewußtsein auf einer jeden Stufe seines erscheinenden Wissens mindestens gezeigt bekommt, daß es sich nicht nur mit seiner vermeintlichen Wahrheit im Irrtum befindet, sondern daß überdies sein Ideal einer Wahrheit („Das Wahre“) und

⁷ The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza; zuerst 1960, revidiert und erweitert 1979. University of California Press, Berkeley/Calif.; ders., eds. R. A. Watson, J. E. Force, The High Road to Pyrrhonism, 1980 Austin Hill Press, San Diego.

sein Kriterium (das es gebraucht, um dies oder das Gegenteil festzustellen) verfehlt sind, weil unter den jeweils gegebenen Voraussetzungen gar nicht erfüllbar; und zwar muß dies dem Bewußtsein gezeigt werden mit argumentativen Mitteln, deren Einsatz und Anwendungsergebnis es als eigene akzeptieren kann. Ein Anwendungsergebnis solch bewußtseinsskeptischer Agogé zu akzeptieren darf für das akzeptierende Bewußtsein aber nicht nur bedeuten, daß es zu skeptischer Einsicht in sein bisheriges Nichtwissen gelangt und an seiner bisherigen vermeintlichen Wahrheit sowie an deren Standpunkt verzweifelt. Es muß auch bedeuten, daß ihm von hier aus ein anderer Bewußtseinsstandpunkt als aussichtsreicher zumindest plausibel wird. Sonst könnte seine Agogé nicht als *Weg* der Verzweiflung beschrieben werden, sondern höchstens als Vorgehen, das zu einer völlig unbestimmten Menge disparater Erfahrungen führt, mag auch jede dieser Erfahrungen für das Bewußtsein eine zum Verzweifeln sein. Auf *Kontinuität* und mögliche *Vollständigkeit*, wie sie mit dem Ausdruck „Weg“ unterstellt sind, wäre in diesem Fall keine Aussicht. Ohne diese Aussicht wäre aber auch keine Hoffnung für die Philosophie, der bewußtseinstheoretischen Skepsis gewachsen zu sein.

7. Die grundsätzliche Frage an Hegels Konzept eines sich vollbringenden, bewußtseinstheoretischen Skeptizismus ist daher: Wie steht es mit der Aussicht auf Kontinuität und mögliche Vollständigkeit der skeptischen Betrachtung verschiedener Einstellungen des Bewußtseins (auf Wahrheit seines vermeintlichen Wissens hin), wenn diese Betrachtung eine Selbstbetrachtung des Bewußtseins sein soll?

Ich neige dazu, dem geistesphänomenologischen Unternehmen Hegels in dieser Hinsicht große Erfolgchancen zuzusprechen, wenn das Unternehmen wirklich als dasjenige skeptischer Selbstbetrachtung des Bewußtseins verstanden wird und nicht, wie es lange üblich war, als historisch-metaphysische Anthropologie. Aber die Chancen hängen von der Erfüllbarkeit weiterer Forderungen ab, die zu neuen Fragen führen. Mindestens zwei von ihnen sollten nicht übergangen, sondern ernsthaft untersucht werden:

8. Wenn man von der Beschäftigung mit Hegels Skeptizismus-Aufsatz herkommt, möchte man wissen, ob die in diesem Aufsatz enthaltene, gegen Schulzes *bewußtseinstheoretische Skepsis* gerichtete Argumentation für die epistemologische Verteidigung der spekulativen Philosophie wirklich ausreicht; ob sich m.a.W. Schulzes Skepsis bereits durch die Feststellung zufriedenstellen läßt, daß die antike Skepsis recht verstanden mit der Philosophie verträglich, aber radikaler als die neuzeitliche Skepsis ist; oder ob es für die spekulative Philosophie gegen diese Variante der nachkantischen Skepsis in Wahrheit zusätzlicher Verteidigungsmittel bedarf. K. R. Meist hat die These aufgestellt, daß Hegel sich erst durch Schulzes Aufsätze von 1803 („Aphorismen über das Absolute ...“) und 1805

(„Hauptmomente der skeptischen Denkart“) provozieren ließ, sein Konzept einer einleitenden, endliche Formen des Denkens kritisierenden Logik durch dasjenige einer „Phänomenologie des Geistes“ zu ersetzen und mit der Vorrede zu diesem Werk auf Distanz zu Schelling zu gehen, um wenigstens sein eigenes Verständnis einer Erkenntnis des Absoluten vor dem ihm von Schulze her drohenden Debakel zu bewahren.

Diese These ist für die Historie der Jenenser Entwicklung Hegels sehr anregend. Aber abgesehen von den vielfältigen Bezügen entwicklungs-geschichtlicher Betrachtung, die mit ihr angesprochen sind und auszudiskutieren wären, führt sie hinsichtlich der systematischen Probleme, vor denen Hegel sich mit seiner „Phänomenologie des Geistes“ befand und wußte, in eine Schwierigkeit oder rückt uns vielmehr diese Schwierigkeit, die eigentlich unabhängig von ihr besteht, drastisch vor Augen:

Wenn die antike Skepsis, die nach Hegels Auffassung in eine spekulative Philosophie zu integrieren ist, im Hinblick auf die neuzeitliche bewußtseinstheoretische Skepsis einer Ergänzung bedarf — *worin*, genau, hat dann diese *Ergänzung* zu bestehen? Worin der Sache nach und worin nach Hegels Auffassung? Und wie erklärt es sich, daß Hegel dem Zeugnis der „Phänomenologie des Geistes“ und der Vorlesungen über die Philosophiegeschichte zufolge sein Urteil über den antiken Skeptizismus (nebst dessen Beschreibung), wie auch sein Urteil über das Verhältnis des antiken Skeptizismus zur spekulativen Philosophie nach 1802 nicht nennenswert verändert oder gar erkennbar revidiert hat? In seinen späteren Äußerungen zum Skeptizismus ist jedenfalls eine solche Distanzierung von den früheren Äußerungen nicht zu erkennen — außer vielleicht im Hinblick auf den Platonischen „Parmenides“. Dann aber stellt sich nach dem fundamentalen Grundsatz hermeneutischer Gerechtigkeit — dem „principle of charity“ — auch die Frage:

Wie kann man beides vereinbaren: Hegels bleibende Wertschätzung des antiken Skeptizismus als des entscheidenden Lieferanten einer epistemologischen Rechtfertigung für die spekulative Philosophie und Hegels Einschwenken auf einen bewußtseinstheoretischen Skeptizismus neuer Art? Ist dieser Skeptizismus, der die „Phänomenologie“ sein soll, nur erforderlich, weil es einen anderen, unzulänglichen bewußtseinstheoretischen Skeptizismus mit spezifischen Vorurteilen gibt? Oder ist er ganz unabhängig von dessen Existenz erforderlich? Wenn das eine: Warum können diese Vorurteile nicht bereits durch antik-skeptische Agogé entkräftet werden? Wenn aber das andere: Warum ist der antike Skeptizismus dann nicht doch selber unvollkommen, und zwar nicht erst im Verhältnis zu einer positiven Erkenntnis des Absoluten, sondern auch bereits in bezug auf deren negative Voraussetzung?

Die Richtung, in der man eine Antwort auf diese Frage suchen muß und im Skeptizismuskapitel der „Phänomenologie des Geistes“ angedeutet

findet, scheint mir die zu sein: Hegel hält den antiken Skeptizismus im Gegensatz zu dem von ihm selbst entworfenen bewußtseinstheoretischen, nicht für fähig, aus eigener Kraft über sich selbst hinaus- und überzugehen zu spekulativer Erkenntnis, wovon auch immer. Man kann den echten Skeptizismus, wo wirklich Ernst mit ihm gemacht wird, nur sich selbst überlassen. Allenfalls darf man zusätzlich als Historiker feststellen, daß die Menschheit sich nicht lange auf seiner Höhe gehalten hat und also anscheinend nicht auskommt ohne ein Mehr an Philosophie, und sei's auch bei weniger Konsequenz, als dem antiken Skeptizismus eignet.

9. Das Verlangen nach solchem „Mehr“ bot die metaphysische Chance, die der Neuplatonismus durch die Jahrhunderte hindurch wahrgenommen hat. Aber es macht sogleich eine weitere Frage an die „Phänomenologie des Geistes“ dringlich:

Wenn die „Phänomenologie des Geistes“ auf *Selbstüberwindung der Skepsis* zielt — was genau soll es dann ermöglichen, daß sie dieses Ziel besser erreicht als der antike Skeptizismus? Was soll ihr zu dieser besseren Selbstüberwindung just angesichts des Umstandes verhelfen, daß es in ihr um eine grundsätzliche Überwindung des äußersten Gegensatzes geht, der überhaupt zu skeptischen Argumentationen Anlaß geben kann: des Gegensatzes zwischen Denken und Sein oder zwischen dem Subjekt solchen Denkens und einem Objekt, das im Bewußtsein als von diesem Subjekt und seinem Denken unabhängig vorausgesetzt ist? Was m.a.W. soll dem in der „Phänomenologie des Geistes“ betrachteten Bewußtsein zur Befreiung vom Bewußtseinsgegensatz verhelfen?

Hegels Versuch, diese Frage zu beantworten, hat ihre Pointe darin, daß die Antwort nicht formell, also unter Absehung von jeweiligem Bewußtseinsinhalt, zu geben versucht wird, sondern unter möglichst umfassender Berücksichtigung des Inhalts, den ein natürliches Bewußtsein in der intellektuellen Kultur der Hegelschen Gegenwart besitzt. Gewiß ist dies auch ein Erfordernis des wahrhaften Skeptizismus. Von daher versteht sich, daß es für die Antwort am Ende der „Phänomenologie des Geistes“ nicht genügt, Verlauf und Ergebnis der auf der letzten vorhergehenden Stufe gemachten Erfahrung des Bewußtseins unsererseits auszuwerten. Es bedarf vielmehr zugleich der Rückerinnerung an alle vorhergehenden Stufen des Bewußtseins und Bewegungen desselben, die von einer Stufe zur nächsten geführt haben, wenn auch vielleicht auf einem gewissen Niveau der Abstraktion, auf dem von dieser oder jener besonderen Gestalt des Bewußtseins abgesehen werden kann. Auf jeden Fall ist diese Rückerinnerung dem betrachteten, als erscheinendes Wissen auftretenden natürlichen Bewußtsein zuzumuten und nicht bloß „von uns“ anzustellen. Im Rückblick soll dem natürlichen Bewußtsein dabei eine ganze Menge plausibel werden:

1. daß die Überwindung des Bewußtseinsgegensatzes formell längst stattgefunden hat, wenn auch nicht am Inhalt des religiösen Bewußtseins der offenbaren, christlichen Religion; daß die Überwindung ferner stattgefunden hat unter allen für das religiöse Bewußtsein relevanten Gesichtspunkten; und daß dem natürlichen Bewußtsein nur zugemutet wird, im Bewußtsein seines religiösen Inhalts alle diese Gesichtspunkte bei der Auswertung der Erfahrung des religiösen Bewußtseins zu berücksichtigen;
 2. daß unter dem letzten der Gesichtspunkte, die dabei zu Bewußtsein gebracht werden (demjenigen, unter dem auf die schöne Seele und ihr Übergehen zum Handeln zurückzublicken ist) ohnehin eine Gestalt des religiösen Bewußtseins zu erwarten gewesen wäre, in welcher die Form des Bewußtseins mit dem fürs Bewußtsein als solchen charakteristischen Gegensatz überwunden ist; m.a.W. daß zu erwarten gewesen wäre genau die Gestalt des Bewußtseins, die nun entworfen wird unter dem Namen eines absoluten Wissens, welches den Inhalt religiösen Bewußtseins in einer nicht mehr dem Bewußtseinsgegensatz verhafteten Form denkt.
 3. Last not least soll dem natürlichen Bewußtsein auch plausibel werden, daß die „wirkliche Geschichte“ christlicher Spiritualität und aus ihr hervorgegangener neuzeitlicher Philosophie ein entsprechendes Konzept des Philosophierens nahelegt und daß innerhalb dieses Konzepts weder das philosophierende Ich sich in der Form des Selbstbewußtseins gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festhält (das ist Fichte, aber auch Schulze) noch das philosophierende Ich im Verhältnis zu diesen Formen ein Drittes ist, „das die Unterschiede in den Abgrund des Absoluten zurückwirft und ihre Gleichheit in demselben ausspricht“ (das ist Schulzes Deutung der Schelling-Hegelschen Position von 1802). Das nahegelegte Philosophiekonzept ist vielmehr dasjenige eines Wissens, das in dieser scheinbaren Untätigkeit besteht, „welche nur betrachtet, wie das Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt“ (56) — eines Wissens mithin, das sich genau so verhält, wie wir uns in der ganzen „Phänomenologie des Geistes“ zu verhalten hatten.
- So sieht, wenn ich recht verstehe, der in der „Phänomenologie des Geistes“ skizzierte Abschluß skeptischer Selbstprüfung und -erforschung des natürlichen Bewußtseins aus. Ob damit ein *bewußtseinstheoretischer Skeptizismus* endgültig zur *Verzweiflung an sich selbst* gebracht ist, d. h. ob er so zum definitiven Aufgeben all seiner bewußtseinstheoretischen Voraussetzungen motiviert sein könnte? Das scheint mir keineswegs ausgemacht, und zwar insbesondere deswegen, weil hier — im Unterschied zu in der „Phänomenologie des Geistes“ vorhergehenden Fortgängen — gar nicht mehr zu sehen ist, wie sich die angestellten Betrachtungen einer un-

ausweichlichen, auf Bewußtseinserfahrung beruhenden Epoché verdanken und daß diese Betrachtungen genau genommen nichts als Verarbeitung dieser Erfahrung unter Beibehaltung der erlangten Epoché sind. Die Ausführungen über „Das absolute Wissen“, die Hegel im so betitelten, letzten Kapitel der „Phänomenologie“ macht, haben einen verdächtig konstruktiven und thetischen Charakter. Oder gibt es eine einleuchtende Interpretation dieses Kapitels, die sie von solchem Verdacht freihält? Verdächtig ist jedenfalls, wie wenig sie bis jetzt in der Hegel-Literatur untersucht worden sind. Ein Kommentar zum letzten „Phänomenologie“-Kapitel, der diesen epistemologischen Fragen nachgeht, wäre ein dringendes Desiderat der Hegelforschung.

IV

Beim Thema der vierten Sektion liegen die Dinge zum Glück einfacher, da hier die Komplikationen, welche der Bewußtseinsbegriff schafft, nicht mehr eigens aufgelöst werden müssen. Aber wenn die Skepsis im Kontext des dialektischen und des spekulativen Moments philosophischer Erkenntnis eine integrale Rolle spielen soll, so kehren damit Schwierigkeiten zurück, die oben schon mit der zweiten und dritten Frage berührt wurden:

10. Ist das *Unternehmen einer negativen Erkenntnis des Absoluten*, das gegen endliche Bestimmungen des Denkens gerichtet ist und angeblich zum dialektischen oder negativ-vernünftigen Moment eines jeden Logisch-Reellen gehört, überhaupt *verträglich mit einem radikalen Skeptizismus*, der seinerseits doch auf gleich starke Pro- und Kontra-Argumente zu einer jeden — sei's positiven, sei's negativen — Behauptung ausgeht und dadurch auf Epoché bezüglich des Wahrheitsanspruchs dieser Behauptung und auf Ataraxie?

Um es mit der Angabe einer Richtung für die Antwort kurz⁸ zu machen: Ich glaube, man darf zumindest für das spätere Hegelsche Konzept des Logischen die Verträglichkeit bejahen. Denn innerhalb dieses Konzepts kommt das Unternehmen einer negativen Erkenntnis des Absoluten in jedem seiner Schritte gar nicht bis zu negativen Aussagen über das Absolute; geschweige denn zu solchen, die mit Erkenntnisanspruch behauptet und gegen mögliche skeptische Argumentation aufrecht erhalten werden.

11. Was aber soll eine Begriffsspekulation, die angeblich *zur positiven Erkenntnis des Absoluten* führt, vor erfolgreichen skeptischen Äquipollenzattacken verschonen?

⁸ Eine eingehendere Auskunft gibt meine Abhandlung: Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik. In: D. Pätzold, A. Vanderjagt, Hrsg., Hegels Transformation der Metaphysik. Köln 1991. S. 62 ff.

Die Richtung einer möglichen Hegelschen Antwort hierauf scheint mir die zu sein: Die Schritte dieser „Erkenntnis“ bestehen gar nicht im Aufstellen und Behaupten von Sätzen, in denen Aussagen über das Absolute gemacht werden, sondern vielmehr darin, daß ins Denken neue, durch skeptische Äquipollenzattacken gestützte Bestimmungen eingeführt werden, die durch weitere solche Attacken am Ende dahin gelangen, sich in eine einzige, umfassende Bestimmung zu integrieren, so daß nur noch Raum für die skeptische Frage bleibt, ob diese Bestimmung nicht ein leerer Begriff ohne alle Instantiierung sein könne. Gegen die dogmatische Behauptung aber, daß es sich so verhalte, kann — wiederum mit skeptischen Mitteln — argumentiert werden, sie könne nicht leer sein, da sie sich mit dem Verfahren des so betätigten Denkens bzw. dem durch und durch Vernünftigen in ihm identifizieren läßt. Michael Forster, soviel ich weiß, ist der erste gewesen, der versucht hat, sich Hegels affirmatives Verhältnis zum Skeptizismus im Kontext der Auskunft über ein handhabbares Verfahren spekulativen Denkens auf diese Weise plausibel zu machen.⁹ Wenn der Versuch erfolgversprechend erscheint und erfolgreich gemacht werden soll, stellt sich jedoch im Licht der Auseinandersetzung mit dem bewußtseinstheoretischen Skeptiker die weitere Frage:

12. Was rechtfertigt es, das so zu beschreibende Verfahren, das den Skeptizismus gegen alles Dogmatische im Denken mobilisiert, ein *Verfahren der Erkenntnis* (von was auch immer) zu nennen und im Betätigen des so Genannten bzw. im Gelangen zu ihm den Zweifel hinter sich zu lassen, ob nicht das darin angeblich Erkannte etwas bloß Subjektives ist, hinter dessen Inhalt sich ein Sein oder Seiendes an sich immer noch unerkannt und ewig unerkennbar verbirgt?

Eine Antwort auf diese Frage könnte uns die „Phänomenologie des Geistes“ selbst dann nicht geben, wenn sie ihrem Programm eines sich vollbringenden Skeptizismus voll gerecht würde. Denn sie hat nichts über das Verfahren spekulativer Erkenntnis und dessen Leistungsfähigkeit zu sagen. Ich vermute, man hat die Antwort am Ende der Hegelschen „Logik“ im Kontext des Übergangs von der Idee des Erkennens zur absoluten Idee zu suchen. Aber ich fürchte, daß das nicht ausreicht und sich die Antwort zusätzlich auf die Philosophie der Intelligenz im endlichen und im absoluten Geist stützen muß. Auf jeden Fall hat man es hier mit einem weiten Feld der Hegelforschung zu tun, das noch kaum bearbeitet ist.

⁹ Vgl. Ders., *Hegel's Dialectical Method*. In: F. C. Beiser, ed., *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge 1993. 130 ff.

Bleibt das Thema der fünften Sektion, das ebenfalls noch darauf wartet, unter seinem eigenen Namen behandelt zu werden.

13. Bezüglich seiner ist zunächst einmal pauschal zu fragen, ob Hegels Bestreben, skeptisches Vorgehen in die spekulative Philosophie einzubauen, überhaupt etwas damit zu tun hat, daß der antike, für Hegel „wahre“ Skeptizismus eine Agogé oder „Erziehung zu einer Lebensweise“ (I, 244) war; und was es gegebenenfalls damit zu tun hat. Die Frage wird dringend und spitzt sich zu, wenn man sich klarmacht, daß Hegel *nicht* gut vom wahren Skeptizismus nur dessen *negative Seite* in die *spekulative Philosophie* aufnehmen kann, während er andererseits am Skeptizismus dessen „edles Wesen“ (I, 216, vgl. 243) rühmt und von ihm als ganzem sagt, er sei mit jeder wahren Philosophie aufs innigste Eins (I, 229), — dabei aber auch betont, der Skeptizismus habe seine „positive Seite ganz allein in dem Charakter“ und in der „vollkommenen Gleichgültigkeit“ des Charakters „gegen die Notwendigkeit der Natur“ (I, 241). Schon gar nicht kann Hegel sich unter diesen Umständen auf eine Rezeption der negativen Seite des Skeptizismus beschränken, wenn er gleichzeitig wie in seinen Jenenser Vorlesungen der Devise folgt, die Philosophie so zu entwickeln, daß man durch sie leben lernen kann. Aber nicht nur das. Die Frage, so pauschal gestellt, beantwortet sich auch durch eindeutige Hegelsche Äußerungen in dem hiermit zu erwartenden Sinn: Die Bildung zur Ataraxie, welche die positive Seite des Skeptizismus ausmacht, ist — wie ausdrücklich gesagt wird (I, 245) — „keiner Philosophie fremd“. Oder in einem speziell auf Pyrrho gemünzten Zitat: „Pyrrho war als ein origineller Mensch auf seine Faust ... Philosoph geworden; aber seine originelle Philosophie war darum nicht ein Eigentümliches, notwendig ... Andern Entgegengesetztes; die Individualität seines Charakters drückte sich nicht sowohl in einer Philosophie ab, als sie vielmehr seine Philosophie selbst, und seine Philosophie nichts als Freiheit des Charakters war; wie sollte aber eine Philosophie darin diesem Skeptizismus entgegenstehen?“ (I, 245) Hegels Antwort auf die pauschale Frage zu unserem fünften Thema ist also eindeutig: Die spekulative Philosophie hat in der Bildung des Charakters zur Ataraxie nicht weniger eine positive Seite als die Pyrrhonische Skepsis. Aber damit stellen sich sogleich mindestens zwei weitere Fragen:

14. Was hat es unter diesen Umständen damit auf sich, daß in Hegels Augen die Suche nach der Bestimmung und nach der Lebensführung des Weisen der Antike angehört, insbesondere aber der römischen Welt (vgl. XVIII, 425), während die Lebensumstände und *Lebensperspektiven* der Philosophen von Beginn der Neuzeit an anders aussehen?

Hegel hat den Unterschied so pointiert: „Wir sehen nicht mehr philosophische Individuen, die Philosophen bilden nicht einen Stand. Wir se-

hen hier die Philosophen im ganzen mit dem Zusammenhange der Welt in irgendeiner Tätigkeit, in einem gemeinschaftlichen Stande mit anderen im Staate; sie sind abhängig und in Verhältnis. Sie leben in bürgerlichen Verhältnissen, oder im Staatsleben; oder sie sind auch wohl Privatpersonen; so, daß der Privatstand sie ebensowenig von den anderen Verhältnissen isoliert“ (XIX, 276). Man möchte also auch wissen, *was es* unter solchen Umständen *noch heißen kann, daß jemandes Philosophie nichts als Freiheit des Charakters* ist und zur Ataraxie bildet. Es ist ja keineswegs selbstverständlich, daß der Philosophierende sich in der Abhängigkeit von Verhältnissen des modernen Staats und der bürgerlichen Gesellschaft seine Ruhe und innere Freiheit ebensogut erwerben und bewahren kann, wie die Weisen der Antike dies konnten, die sich dem zu ihren Vorstellungen von Eudämonie nicht passenden Zusammensein mit anderen zu entziehen vermochten.

Pyrrhonische Skepsis taugt vorzüglich dazu, sich von dogmatischen Beschränkungen freizumachen und sich offenzuhalten für unbegrenztes Forschen. Aber für unser Handeln hat eine aus der Epoché kommende Ataraxie mit dem bewußten Verzicht auf rational begründete Überzeugungen die Konsequenz, daß das Leben sich in Konformität mit dem Nächstliegenden vollzieht: mit den umgebenden Konventionen, Bräuchen oder positiven Gesetzen und Institutionen, wie sie nun einmal sind, wenn sie nur nicht im Konflikt mit den eigenen, jeweiligen Erfahrungen stehen; oder mit den eigenen psychischen Impulsen, denen man als Skeptiker keine kraftvolle Überzeugung ihrer Falschheit und Formbarkeit entgegenzusetzen kann. Der Skeptiker mag eine innere Distanz zu sich in seiner physischen Individualität und vor allem zum beschränkten, rationalen Selbst dieser Individualität besitzen, dessen integrierende Kraft der Stoiker überschätzt. Aber ohne daß der Skeptiker im Nirgendwo, von dem aus er diese Distanz zu sich selbst gewinnt, sozusagen einen archimedischen Punkt findet und ohne daß er von ihm aus Normen seines Lebens bestätigen oder kritisieren kann, muß er sich doch — besonders unter Verhältnissen der bürgerlichen Welt — den gewöhnlichen Autoritäten anvertrauen, solange nur ihre Forderungen seinen Erfahrungen nicht widerstreiten. Für eine Philosophie, die daran mitwirken will, die Vernunft über sich selbst aufzuklären und so zur Wirkung zu bringen, ist das eine schwere Hypothek. Die Frage, die sich nun noch stellt, ist daher:

15. Übernimmt Hegel mit seiner Zustimmung zur positiven Seite des Skeptizismus diese Hypothek, die auch die *ernstlichste Herausforderung*¹⁰ genannt worden ist, welche der Skeptizismus darstellt? Oder gibt

¹⁰ Vgl. D. R. Hiley, *The Deep Challenge of Pyrrhonian Scepticism*. In: *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987), pp. 185–213. Ders., *Philosophy in Question. Essays on a Pyrrhonian Theme*. Chicago & London 1988.

es — im Kontext der Philosophie des sittlichen und des absoluten Geistes — Hinweise, wie Hegelsches Denken diese Hypothek abzulösen vermag?

Um hierauf zu antworten, müßte man zeigen, was den Skeptizismus in Hegels Augen nicht nur epistemologisch unvollständig, sondern auch zu einer *defizienten*, weil die einzelnen mit sich entzweierenden¹¹, *ethischen Orientierung* macht und was ihn, wenn er ins Konzept spekulativer Philosophie integriert wird, vor solcher Orientierungswirkung bewahrt. Der Punkt, auf den es dabei ankommt, scheint mir zu sein, daß sich ein sittliches Selbst in seiner von Hegel konzipierten Verfassung durch eine Agogé auszeichnet, mit der es nicht dazu verdammt ist, in der ebenso unwirklichen wie weltdistanzierten Selbstgewißheit einer durch und durch moralischen „schönen Seele“ zu zerfließen; aber auch nicht so verdimmt, daß es aufgehen muß in Nachgiebigkeit gegenüber alltäglichen natürlichen Zwängen und gesellschaftlichen Konventionen. Ohne daß es auch den Platonismus beerbt, könnte es zu solcher Verfassung allerdings nicht gelangen. Seine „Konformität“ ist diejenige mit dem Vernünftigen, das objektiver und absoluter Geist in der Einheit beider ist. Oder mit einer einprägsamen Formulierung der „Phänomenologie“ gesprochen: Ein solches Selbst „führt das Leben des absoluten Geistes durch“ (554) — wie der Komponist ein Thema, das er sich gegeben hat, durchführt oder Exekutivorgane eines Staats dessen Politik und die für diese erforderlichen Maßnahmen nicht nur aus-, sondern auch durchführen, indem sie sie notfalls gegen äußere Widerstände durchsetzen.

VI

Meine Fragen zu den fünf Sektionen sind so zahlreich und wurden oben so stark kontextverflochten exponiert, daß es nützlich sein dürfte, sie abschließend in übersichtlicher, möglichst prägnanter Form zusammenzustellen. Es waren die folgenden:

I

1. Wie verfällt Hegel darauf, den Platonischen „Parmenides“ als das vollendetste Dokument und System des echten Skeptizismus zu bezeichnen; und gibt es dafür eine Rechtfertigung?
2. Darf man den antiken Skeptizismus als ein Verfahren interpretieren, das gegen endliche Bestimmungen des Denkens gerichtet ist; und die

¹¹ Als ähnliche Interpretation vgl. M. L. McPherran, *Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism: is the Sceptic really happy?* In: J. J. Cleary, D. C. Shartin, eds., *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. V. University Press of America 1990, pp. 135 ff., esp. 169 f.

skeptischen Tropen als Topoi, aus denen der Skeptiker seine Argumente schöpft?

3. Wenn eine Philosophie sich als die wahre dadurch auszeichnet, daß sie mit den argumentativen Mitteln des Skeptikers unangreifbar ist: gibt es dann vor Hegel überhaupt eine wahre Philosophie, und kann als eine solche insbesondere diejenige Platons angesehen werden — trotz des Unterschieds, der zwischen der platonischen Einstellung zu den Ideen und dem skeptischen Gehorsam gegenüber Naturnotwendigkeiten und geltenden Gesetzen besteht?

II

4. Ist der Unterschied zwischen antikem und neuzeitlichem Skeptizismus wirklich so einschneidend, wie Hegel meint, der neuzeitliche Skeptizismus aber in jeder Hinsicht weniger radikal als der antike?
5. Ist der neuzeitliche Skeptizismus nicht in sich differenzierter und variantenreicher, als ihn Hegel wahrgenommen hat?
6. Ist tatsächlich keine der neuzeitlichen Skeptizismusvarianten eine ernsthafte Bedrohung für das Hegelsche Philosophiekonzept, wenn man dieses nur richtig versteht?

III

7. Wie steht es in der „Phänomenologie des Geistes“ mit der Aussicht auf Kontinuität und Vollständigkeit der skeptischen Betrachtung von Einstellungen des Bewußtseins?
8. Läßt sich G. E. Schulzes Skepsis bereits durch die Feststellung abfertigen, die antike Skepsis sei recht verstanden mit der wahren Philosophie verträglich, aber radikaler als die neuzeitliche Skepsis, diejenige Schulzes eingeschlossen; oder bedarf die spekulative Philosophie zu ihrer Verteidigung gegen Schulze vielmehr einer Ergänzung des antiken Skeptizismus, also auch der Auskunft darüber, worin diese Ergänzung zu bestehen hat?
9. Wenn die „Phänomenologie des Geistes“ auf Selbstüberwindung des Skeptizismus geht: Was soll es dann ermöglichen, daß sie dieses Ziel überhaupt erreicht und daß sie es besser erreicht als der antike Skeptizismus?

IV

10. Ist das Unternehmen einer negativen Erkenntnis des Absoluten, das gegen endliche Bestimmungen des Denkens gerichtet ist, überhaupt verträglich mit einem Skeptizismus von der Art des antiken?
11. Was soll eine Begriffsspekulation, die angeblich zu positiver Erkenntnis des Absoluten führt, vor skeptischen Äquipollenzattacken schützen?

12. Was rechtfertigt es, Hegels Verfahren eines der Erlangung von Erkenntnis zu nennen; und ermöglicht es, den Zweifel zu beschwichtigen, das im Verfahren Erkannte könnte etwas bloß Subjektives sein, hinter dem sich das Ansichseiende verbirgt?

V

13. Hat Hegels Integration des Skeptizismus in die spekulative Philosophie überhaupt etwas mit Skeptizismus als Agogé und Erziehung zu einer Lebensweise zu tun?
14. Wie verträgt sich Hegels bejahende Antwort hierauf mit der fundamental anderen Stellung, welche die neuzeitlichen Philosophen verglichen mit den antiken in der Welt innehaben?
15. Antiker Skeptizismus hat praktisch die Konsequenz eines Lebens in Konformität mit dem Nächstliegenden. Übernimmt die Hegelsche Integration des Skeptizismus in die spekulative Philosophie diese Konsequenz oder vermag sie sich von ihr zu lösen?

Keine dieser Fragen ist einem der nachfolgenden Aufsätze entnommen oder gar dazu ausersehen, den einen oder anderen vor den übrigen auszuzeichnen. Jede soll vielmehr mit allen zusammen auf die dichte Vernetzung der Fäden aufmerksam machen, durch welche die spekulative Philosophie Hegels in Auseinandersetzung, Koordination und Problematik mit dem Skeptizismus verknüpft ist. Die „Fäden“ beziehen die philosophiehistorische und kritische Arbeit Hegels auf den Skeptizismus in vielen seiner Varianten und heben die zahlreichen sachlichen Motive heraus, die Hegel aus dem Skeptizismus aufgenommen und dem eigenen spekulativen Denken einzuverleiben versucht hat. Wie kaum ein anderes ist das Thema ‚Skeptizismus und spekulatives Denken‘ geeignet, das Ganze des Hegelschen Philosophiekonzepts und dessen Außenbezüge so zu diskutieren, daß man damit nicht bloß doxographischer Neugier frönt, sondern das vornehmste Interesse einer philosophischen Beschäftigung mit Philosophiegeschichte wahrnimmt: auszumachen, was an einer vergangenen Philosophie bedeutsam war und unabgeholte Forderung ist. Wenn die aufgelisteten Fragen einige wichtige Koordinaten angeben, die das Verhältnis Hegels zum Skeptizismus bestimmen, so dienen sie vielleicht auch dazu, die Einzelgegenstände der folgenden Beiträge in ihrem Zusammenhang zu sehen.