

Markus Gabriel

Die metaphysische Wahrheit des Skeptizismus bei Schelling und Hegel*

In memoriam Rüdiger Bubner (1941-2007)

Taking off from Kant's skeptically motivated thesis that the world as a whole is not a possible content of propositional knowledge, Schelling and Hegel oppose liberal as well as reductive forms of naturalism. Whereas reductive naturalism obviously makes a metaphysical claim, liberal naturalism attempts to exempt the second nature of human beings from reduction. This form of naturalism thus employs a kind of antimetaphysical quietism against attempts at delimiting the whole. Schelling and Hegel reject quietism in that they reinterpret skepticism as a metaphysical lesson about the presence of the infinite within human (finite) knowledge. In this way, against both forms of naturalism, they defend the specific freedom that human beings have, in being always already beyond all that is given. The proper concept of the unconditional, or infinite, allows a repudiation of both forms of naturalism in the name of the metaphysical truth of skepticism, namely, that all finite knowing is possible only within the horizon of an infinite that cannot itself immediately become a determinate content of finite knowing. By placing skepticism within the heuristic of infinite true freedom, or true infinity, Schelling and Hegel each interpret metaphysics in a way that means to overcome both skepticism and naturalism.

I.

Man kann mindestens zwei Formen des Naturalismus unterscheiden. Auf der einen Seite steht ein *reduktiver Naturalismus*, der die metaphysische These vertritt, daß es in Wahrheit nur diejenigen Gegenstände gibt, die sich als notwendige ontologische Annahmen unserer besten naturwissenschaftlichen Theorien herausstellen. Alle anderen ontologischen Annahmen, die wir alltäglich oder in einer anderen als naturwissenschaftlichen theoretischen Einstellung treffen, müssen auf naturwissenschaftliche Annahmen reduzierbar sein. Auf der anderen Seite steht ein *liberaler Naturalismus*, der zwar ebenfalls davon ausgeht, daß es nichts Über- oder Außernatürliches gibt, dabei aber einräumt, daß es auch eine menschliche oder zweite Natur gibt, die

* Diese Arbeit wurde mit der freundlichen Unterstützung eines Stipendiums im Rahmen des Postdoc-Programms des DAAD ermöglicht.

nicht auf die erste Natur reduziert werden kann, die Gegenstand unserer besten naturwissenschaftlichen Theorien ist.¹ Auf diese Weise soll der Stellung des Menschen im Kosmos Rechnung getragen werden, ohne eine mysteriöse außernatürliche Dimension anzunehmen.

Der reduktive Naturalismus erhebt explizit metaphysische Ansprüche auf die Erkenntnis der Wirklichkeit im ganzen, indem er behauptet, daß es nichts gibt, was nicht Gegenstand unserer besten naturwissenschaftlichen Theorien ist oder sein kann. *Metaphysik* kann man dabei grundsätzlich als das Projekt verstehen, die Welt *als* Welt zu denken, d.h. eine Theorie der Totalität zu entwickeln, die Aussagen über die Welt *als* Welt und keinen bestimmten Weltinhalt trifft. Die Metaphysik zeichnet sich also durch einen Ausgriff auf das Ganze aus, in dem bestimmt werden soll, was das Ganze eigentlich ist. In diesem Sinne ist auch der reduktive Naturalismus eine *Metaphysik*, indem er behauptet, daß alles, was überhaupt Inhalt der Welt ist, von der Art der wissenschaftlich beschreibbaren Natur ist.² Damit wird ein Begriff des Ganzen antizipiert, der nicht induktiv an einer endlichen Menge empirischer Daten abgelesen werden kann. Vielmehr wird ein Weltbegriff für die Logik der Forschung unterstellt, der dazu anhält, alle jeweils verfügbaren Informationen als mögliche Inhalte einer anzustrebenden Einheitstheorie zu verzeichnen, selbst wenn noch nicht abgesehen werden kann, wie eine Reduktion von scheinbar Nicht-Natürlichem auf Natürliches konkret durchgeführt werden könnte.

Sowohl der reduktive als auch der liberale Naturalismus werden vom Skeptizismus herausgefordert, der die Berechtigung von Aussagen über die Natur der Welt *als* Welt in Frage stellt. Während der reduktive Naturalismus voraussetzt, daß unsere empirische Informationsverarbeitung zuverlässig ist, und seine Antizipation des Ganzen sich allmählich induktiv bewähren läßt, wendet der Skeptizismus bekanntlich ein, daß dieser metaphysische Anspruch nicht gerechtfertigt werden könne. Der Skeptizismus bedient sich dabei einer Menge klassischer Argumente und Paradoxa, um den reduktiven Naturalismus zu einer Reaktion herauszufordern.

Der liberale Naturalismus hingegen ist von vornherein als antiskeptische Strategie und als Therapie des reduktiven Naturalismus zugleich gedacht. Er wendet gegen den Skeptizismus ein, daß die menschliche zweite Natur letztlich sowohl das menschliche Zusammenleben als auch die Verwaltung unserer Überzeugungen ermögliche, so daß die skeptischen Zweifel nur Schein-

¹ Zu diesen beiden Formen des Naturalismus vgl. Strawson, 1985; McDowell, 1998a. Leiter 2004, S. 2 f., setzt entsprechend *Naturalismus* und *Quietismus* entgegen. Den kleinsten gemeinsamen Nenner aller Formen von Naturalismus sieht er in der Behauptung, daß es nichts Außer- oder Übernatürliches gibt. Strawson und McDowell vertreten im Anschluß an Wittgenstein selbst einen liberalen Naturalismus.

² Zu diesem Begriff von Metaphysik vgl. in Anlehnung an Luhmann und Heidegger ausführlicher Gabriel, 2006a.

probleme seien, die sich einer theoretisch entfremdeten Subjektivität stellen, die sich aus der Welt gleichsam herausreflektiert hat.³ Es hat in der zeitgenössischen Erkenntnistheorie bisher wenig Beachtung gefunden, daß der liberale Naturalismus ein wichtiges Moment des antiken (Pyrrhonischen) Skeptizismus ist, der mithilfe einer freilich paradoxen Variante des liberalen Naturalismus den Vorwurf abwehrt, daß seine Urteilsenthaltung zu einer vollständigen praktischen Paralyse führe.⁴ Während der reduktive Naturalismus unverblümt metaphysische Ansprüche erhebt, tritt der liberale Naturalismus gewöhnlich als antimetaphysischer Quietismus auf, der den Skeptizismus als Resultat des metaphysischen Transzensus auffaßt. Deswegen bedürfe es einer therapeutischen Diagnose, die uns darüber aufklärt, warum der Übergang von unseren endlichen diskursiven Praktiken zu einem allumfassenden Blick von Nirgendwo überhaupt eine Versuchung darstellt.⁵

Schelling und Hegel argumentieren beide sowohl gegen den reduktiven als auch gegen den liberalen Naturalismus. Dem reduktiven Naturalismus werfen sie im Anschluß an das *Antinomien*-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* eine Verdinglichung der Totalität vor, die mithilfe einer skeptischen Methode destruiert werden kann. Dabei gehen sie von Kants berühmter Diagnose aus, daß die Metaphysik so lange ein „Kampfplatz endloser Streitigkeiten“ (KrV, A VIII) bleibe, als die Theoriebedingungen von Metaphysik nicht selbst zum Inhalt einer Theorie gemacht und damit der nochmaligen Reflexion unterzogen werden.

Der Quietismus des liberalen Naturalisten hingegen wird von Schelling und Hegel einer dialektisch inkonsistenten Gedankenfigur überführt. Sie attackieren ihn, indem sie den Nachweis antreten, daß dem Quietismus *malgré lui* eine skeptische Motivation zugrunde liegt, die inkompatibel mit dem Eintreten der reflektierten Naivität ist, die der Quietismus für sich in Anspruch nimmt. Die vermeintliche Befreiung von metaphysischen Ansprüchen, d.h. die Therapie unserer natürlichen Tendenz zur Metaphysik, führe

³ So v.a. McDowell, 1998b.

⁴ Wichtige Ausnahmen sind Williams, 1988, und Heidemann, 2007, die darauf aufmerksam machen, daß der Pyrrhonische Skeptizismus mit seiner Dekonstruktion der Erkenntnistheorie ein wesentlich praktisches Programm verfolgt. Darin sieht Fogelin zu Recht einen wichtigen Vorläufer von Wittgensteins Quietismus. Vgl. Fogelin, 1981.

⁵ Der *locus classicus* für den zeitgenössischen Quietismus sind Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*. „Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen. [...] Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.“ (PU, § 133) In Wittgensteins Hoffnung, die Philosophie zur Ruhe zu bringen, klingt die skeptische *Ataraxie* an. Nicht zufällig versteht sich der Mediziner Sextus Empiricus auch als Seelenarzt, „der als Philanthrop den Selbstbetrug und die Voreiligkeit der Dogmatiker nach Möglichkeit mit den Mitteln des Denkens heilen (*ἰασθα λόγῳ*) will.“ (PH, III, 280).

selbst zur Verabschiedung der spezifisch menschlichen Freiheit, als deren Advokat der Quietismus gegen den reduktiven Naturalismus auftritt.

Schelling und Hegel verfolgen in diesem Zuge beide die Strategie eines *integrativen Antiskeptizismus*.⁶ Dabei setzen sie den Skeptizismus zunächst gegen den reduktiven Naturalismus ein. Auf diese Weise wird ein metatheoretischer Standpunkt motiviert, der die Theoriebedingungen von Metaphysik überhaupt thematisiert. In dieser Optik stellt sich sodann heraus, daß der liberale Skeptizismus die menschliche Freiheit hintergeht, die Hegel und Schelling darin sehen, über alles Gegebene jederzeit hinauszusein und Dinge überhaupt nur im Horizont eines Unbedingten, Unendlichen oder Absoluten begreifen zu können. Denn der liberale Naturalismus versucht, die *conditio humana* von ihrem Transzensus zu reinigen, da dieser potentiell zu einem skeptischen Weltverlust führe. Das bedeutet aber, daß er uns der spezifisch menschlichen Dimension einer unbedingten Freiheit beraubt, die er Schelling und Hegel zufolge in seiner antireduktionistischen Einstellung gleichwohl immer schon in Anspruch nimmt.

Man kann geradezu eine Erfolgsbedingung der Metaphysik im Deutschen Idealismus darin sehen, ob es gelingt, den Skeptizismus in die Konstruktion der metaphysischen Theorie so einzubauen, daß damit gleichzeitig der Quietismus unmöglich gemacht wird. Hegel hat diese Strategie so verfolgt, daß er zunächst die Antinomien des antiken Skeptizismus gegen den *Common Sense* und seinen impliziten Anspruch auf sinnliche Gewißheit eingesetzt hat. Der Nachweis der impliziten philosophischen Annahmen des *Common Sense* sowie deren Zerstörung dient der Dialektik, die daher ein skeptisches Moment hat, wie Hegel nachdrücklich einschärft. Doch die Dialektik domestiziert den Skeptizismus letztlich dadurch, daß sie ihn reflexiv in ihre Konstruktion einbaut. Gleichzeitig weist sie dem Quietismus (des Pyrrhonischen Skeptizismus) die Figur einer vermittelten Unmittelbarkeit nach, die unter genuin skeptischen Bedingungen zu einem dialektischen Widerspruch führt. Diese Gedankenfigur liegt sowohl Hegels frühem *Skeptizismus-Aufsatz* als auch seiner Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus in der *Phänomenologie des Geistes* sowie in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zugrunde.

Schelling schlägt in seiner Erlanger Periode ebenfalls die Strategie eines integrativen Antiskeptizismus ein, was im folgenden am Beispiel seines Erlanger Vortrags *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* erläutert werden soll.⁷ Schelling faßt den Skeptizismus dort als eine Lektion über die

⁶ Vgl. zu Hegel bes. Heidemann, 2007, Vieweg, 1999 und Forster, 1989. Franks, 2005, zeigt, daß sich der nachkantische Idealismus als solcher prinzipiell als Debatte um den Status des (Pyrrhonischen) Skeptizismus auslegen läßt.

⁷ Schellings Erlanger Vorlesungen sind zwar seit einiger Zeit im ganzen als *Initia philosophiae universae* ediert. Der Text der *Sämtlichen Werke* enthält allerdings die ge-

Struktur des menschlichen Wissens auf, in dessen konstitutiver Endlichkeit er überraschenderweise das Unendliche ausmacht. Während Hegel den Skeptizismus instrumentalisiert, um den Weg des Bewußtseins ins absolute Wissen genealogisch nachzuvollziehen, rekonstruiert Schelling den Weg des metaphysischen Wissens als die Entdeckung des Nichtwissens im Scheitern aller dogmatischen Bestimmungen des Ganzen, wie ich im folgenden ausführlich nachzuweisen versuche. Beide grenzen sich mit ihren Konzeptionen von einem metaphysischen Wissen ab, das beansprucht, einen bestimmten Begriff des Ganzen angeben und verteidigen zu können, womit sie an Kants These anknüpfen, daß das Ganze kein möglicher Inhalt eines objektiven Wissens sein kann.

Im folgenden (II.) wird zunächst Schellings Konstruktion eines metaphysischen „wissenden Nichtwissens“ (Bd. IX, S. 222) im Ausgang von Kants Konzeption der Totalität rekonstruiert. In diesem Zusammenhang soll gezeigt werden, daß Schelling den Skeptizismus als eine Lektion über die Struktur des menschlichen Wissens versteht. Im Unterschied zum liberalen Naturalismus reinterpretiert er das Resultat des Skeptizismus, daß unsere Einstellung zum Ganzen kein Wissen sein kann, metaphysisch, was mit Stanley Cavells These von der „Wahrheit des Skeptizismus“ erläutert wird. Anschließend (III.) wird Hegels skeptische Heuristik des Begriffs des *wahrhaft Unendlichen* im Ausgang von seiner eigenen Behauptung skizziert, daß die zehn Tropen des antiken Skeptizismus den naiven Realismus des *Common Sense* und damit die sinnliche Gewißheit unmöglich machen. Abschließend (IV.) soll gezeigt werden, daß Hegel dem liberalen Naturalismus eine dialektische Instabilität attestiert, die daraus resultiert, daß seine Motivation, die „Freiheit des Selbstbewußtseins“, inkompatibel mit seinem Ergebnis sei, daß er sich alles Gegebene gefallen lassen müsse, solange es nicht mit philosophischen Ansprüchen auftritt.

II.

Kant zufolge ist es die Natur der Vernunft, auf das Ganze auszugreifen, weil sie als Organ der Erkenntnissuche an der „Idee der absoluten Totalität“ (KrV, B, S. 534) orientiert sei. Ohne die Antizipation eines Ganzen, d.h. ohne Weltbegriff, könnte gar nicht damit gerechnet werden, daß unsere Vorstellungen sich auf eine vorstellbare Welt beziehen, die immer mehr Informationen bereitstellt, als wir in jeder einzelnen Erkenntnis fassen können. Der Weltbegriff steht somit für die Einheit der Wirklichkeit im ganzen ein. Mit der Einheit der Wirklichkeit im ganzen müssen wir aber rechnen, wenn

samte Vorlesung *in nuce*, so daß ich mich im folgenden der Einfachheit halber stets auf diesen beziehen werde.

andere alles Existierende dadurch bestimmt sein soll, daß es sich durch seine Eigenschaften von allem anderen unterscheidet und folglich in prädikativ nachvollziehbaren Inklusions- und Exklusionsbeziehungen steht. Alles, was existiert, steht zu allem anderen in Exklusions- oder Inklusionsbeziehungen, und hat daher Schranken, die es von anderem unterscheiden. Das garantiert nach Kant, daß alles Existierende Teil einer umfassenden Einheit ist, so daß es als Einschränkung dieser Einheit aufgefaßt werden kann. „Die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis)“ und damit „das Unbeschränkte (das All)“ (KrV, B, S. 603 f.) leite uns dazu an, unsere Suche nach den richtigen Prädikaten für ein gegebenes Ding niemals aufzugeben, was uns progressiv Einsicht in die Prädikatentotalität verschafft. Das Unbeschränkte kann dabei selbst nicht beschränkt werden, indem man es *als* Etwas bestimmt. Das Unbeschränkte selbst ist also nichts Bestimmtes, was der Fall ist. Daher kann das Unbeschränkte auch nicht mit der Natur der Naturwissenschaften identifiziert werden.⁸ Zwar gehört es zur Logik der naturwissenschaftlichen Forschung, mit einem Ganzen zu rechnen, dessen Gesetze durch Theoriebildung transparent gemacht werden. Die Unterstellung eines Ganzen kann aber nicht induktiv bewährt werden, sondern ist eine heuristische Voraussetzung, ohne die kognitive Projekte überhaupt nicht in Gang gesetzt werden könnten. Es ist dabei unmöglich, daß empirische Daten für oder gegen einen bestimmten Weltbegriff sprechen, ohne daß vorgängig wiederum ein anderer Weltbegriff im Spiel wäre, der in die Heuristik der empirischen Daten eingebaut ist, die gegen diesen oder jenen Weltbegriff sprechen. Die Welt selbst kann als der ultimative Zusammenhang alles Existierenden *trivialiter* nicht selbst innerweltlich repräsentiert werden. Daher kann die Welt kein bestimmter Gegenstand unter anderen sein. Die Totalität existiert daher nach Kant unabhängig von der menschlichen Erkenntnisuche weder als ein *summum ens* noch als bloßer Naturmechanismus. Der Weltbegriff selbst hat somit keine objektive Realität, da der ontologische Gesamtzusammenhang in keiner Anschauung gegeben werden kann. Die Idee des Weltganzen hält den Verstand zwar an, danach zu streben, ein optimales System wahrer Aussagen über die Wirklichkeit zu formulieren und sie damit progressiv epistemisch durchsichtig zu machen. Die Erkennt-

⁸ Die Vernunft ist angehalten, ihre „Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Ding machen sollen“ (KrV, B, S. 600), für jedes einzelne Ding an der Idee einer Totalität auszurichten, da sie ansonsten nicht berechtigt wäre anzunehmen, daß alle Dinge vollständig bestimmt sind, selbst wenn wir niemals alle Bestimmungen auch nur eines Dings entdecken können. Die Synthesis aller Prädikate kann einem endlichen epistemischen Subjekt niemals *gegeben*, sondern jederzeit nur *aufgegeben* werden (KrV, B, S. 536). Der reduktive Naturalismus ist demnach genau dadurch vom Vorwurf einer Verdinglichung betroffen, daß er *behauptet*, daß es nichts anderes als die erste, rein quantitativ beschreibbare Natur gibt, womit er das Ganze bestimmt und wie einen Gegenstand behandelt.

nissuche kann aber nicht darin terminieren, daß sie einen Gegenstand entdeckt, der dem Begriff des Ganzen entspricht, weil es einen solchen Gegenstand prinzipiell nicht geben kann.

Schelling interpretiert Kants Einsicht seit seinen philosophischen Anfängen so, daß der Mensch *qua* Vernunftwesen Dinge überhaupt nur im Horizont eines Unbedingten begreifen kann.⁹ Dieser Horizont könne selbst kein Ding sein, so daß das Weltganze nicht selbst als ein Gegenstand gedacht werden dürfe, dem Eigenschaften zukommen, durch die es sich von anderem unterscheidet. In diesem Sinne sieht Schelling bereits in der *Ich-Schrift* die Aufgabe der Philosophie darin, „etwas zu finden, was schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.“ (Bd. I, S. 368) Ohne das Unbedingte gäbe es nämlich für uns auch keine Dinge im Horizont eines Ganzen, wodurch allein die durchgängige Bestimmtheit alles Innerweltlichen *a priori* sichergestellt werden kann.¹⁰

Wenn es die Natur der Vernunft selbst ist, auf das Ganze zu gehen, kann die Verdinglichung der Totalität kein künstliches und damit kontingentes Resultat philosophiegeschichtlicher Holzwege sein. Darin weiß sich Schelling mit Kant einig, da dieser auch und gerade der „gemeinen Vernunft“ eine „ganz natürliche Täuschung“ (KrV, B, S. 528) attestiert, weil sie eine Tendenz zur Verdinglichung ihrer eigenen Aktivität habe, die darin bestehe, die ultimative Möglichkeitsbedingung von Erkenntnissuche (die Totalität) zu einem bestimmten Inhalt der Erkenntnis (einem Totum) zu machen.

Um die Vernunft über ihre Verdinglichung aufzuklären, bedarf es Kant zufolge einer „skeptischen Methode“ (KrV, B, S. 451), die eine Isostenie-Situation im Versuch ausmacht, die Tätigkeit der Vernunft zu verding-

⁹ Die Metapher des Horizonts gebraucht Kant selbst in seiner Analyse der holistischen Struktur (systematische Einheit) aller Begriffe. „Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt des Zuschauers, seinen Horizont hat, d.i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellt und gleichsam überschauet werden. Innerhalb diesem Horizonte muß eine Menge von Punkten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen engeren Gesichtskreis hat [...]. Aber zu verschiedenen Horizonten, d.i. Gattungen, die aus eben so viel Begriffen bestimmt werden, läßt sich ein gemeinschaftlicher Horizont, daraus man sie insgesamt als aus einem Mittelpunkte überschauet, gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist, bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist, der aus dem Standpunkte des höchsten Begriffs bestimmt wird, und alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten, unter sich befaßt.“ (KrV, B, S. 686 f.)

¹⁰ Freilich bestimmt der frühe Schelling das Unbedingte im menschlichen Wissen als absolutes Ich (*Ich-Schrift*, § 3), wobei das absolute Ich niemals zum Objekt werden kann. Man kann sich ihm als der Dimension, in der alles Wissen von Bestimmtem erscheint, nur in einer reflexiven Analyse der minimalen Bedingungen von Bezugnahme auf Gegenstände in der Welt nähern. In seinen Erlanger Vorträgen verallgemeinert Schelling die Struktur des Unbedingten und sucht konsequenterweise gar nicht mehr nach einem möglichen Repräsentanten des Unbedingten, wie im folgenden deutlich werden soll.

lichen.¹¹ Die Methode ist deshalb skeptisch, weil sie zeigt, daß es überhaupt keine Welt unabhängig von der Funktion des Weltbegriffs in der epistemischen Ökonomie endlicher kognitiver Wesen gibt.¹² Sie verpflichtet aber auf keinen Skeptizismus, weil sie vielmehr eine Aufklärung über die eigentliche Funktion des Weltbegriffs in unserer epistemischen Ökonomie als eine Urteilsenthaltung in einer sinnvollen Frage impliziert.

Schelling knüpft in seinem Erlanger Vortrag *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* mit Kant an eine Entdeckung des antiken Skeptizismus an, die er als eine *metaphysische* Lektion über den eigentlichen Status des Unbedingten in der epistemischen Ökonomie endlicher Wesen reinterpretiert. Die Methodologie des *Antinomien*-Kapitels der *Kritik der reinen Vernunft* spielt dabei eine zentrale Rolle, indem bereits dort der Skeptizismus in die Reflexion der Vernunft auf sich selbst integriert worden war. Der Skeptizismus wird bei Schelling zum integrativen Moment der metaphysischen Reflexion selbst, indem er darüber unterrichtet, von welcher Art das metaphysische Wissen sein kann und muß, wenn es den Vorwurf der Verdinglichung der Totalität von sich weisen will. Um das Unbedingte nicht zu verdinglichen, müsse man es dabei wie Kant in einer Reflexion auf die Struktur des menschlichen Wissens gewinnen. Damit übernimmt Schelling Kants Verortung der Totalität in der *Erkenntnissuche*.¹³ Um sich auf Erkenntnissuche begeben zu können, müsse jederzeit ein unbedingter Erwartungshorizont angesetzt werden, der vorgängig darüber entscheidet, was überhaupt als ein *Ding* in Frage kommt. Doch wenn es Dinge für uns nur im Horizont eines Unbedingten gibt, auf das wir zwar abgestellt sind, ohne daß wir es selbst aber jemals als Inhalt der Welt feststellen und objektiv erfassen können, kann man sagen, daß es Dinge für uns nur insofern gibt, als wir über alles Gegebene jeweils hinaus sind. Dinge gibt es für uns also nur aufgrund eines ständigen Transzensus, der der Motor der Vernunft selbst ist. Daher sind wir genötigt, das Ganze begrifflich zu antizipieren, um die *systematische Einheit* unserer empirischen Informationsverarbeitung zu garantieren, ohne daß daraus aber eine Berechtigung abgeleitet werden könnte, wahrheitsfähige Aussagen über das Ganze zu treffen. Totalität ist daher ein Vernunftprojekt,

¹¹ Zum Zusammenhang von Isosthenie und Antinomie bei Kant und Hegel vgl. neuerdings Hoffmann, 2005. Hegel verbindet den Antinomiebegriff explizit mit dem skeptischen Prinzip (TWA, Bd. 2, S. 230). Hegel war sich also schon früh dessen bewußt, daß das Kantische Antinomienproblem antike (skeptische) Ursprünge hat.

¹² Der transzendente Idealismus i.allg. und Kants Auflösung der Antinomien im Weltbegriff im besonderen behauptet explizit, daß die Welt „gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existiert [...]. Sie ist nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen.“ (KrV, B, S. 533). Zur Rolle des Skeptizismus bei Kant vgl. neuerdings Forster, 2008.

¹³ Metaphysik wird bei Schelling daher zur Fundamentalheuristik, wie Wolfram Hogrebe in seiner Deutung der *Weltalter* gezeigt hat. Vgl. Hogrebe, 1989.

aber kein möglicher Gegenstand eines objektiven Wissens (vgl. KrV, B, S. 673 ff.).

Die systematische Einheit im Wissen, die Schelling selbst als „Cohärenz“ (Bd. IX, S. 244) bezeichnet, kann daher niemals vollkommen realisiert werden, was sich in der Pluralität der metaphysischen Systeme ausdrückt, die Schelling gleich zu Beginn seines Vortrags aufgreift. Die Diagnose der Pluralität metaphysischer Systeme wurde seit der Antike zur Motivation eines Skeptizismus *in metaphysicis* eingesetzt. So folgt dem Pyrrhonischen Skeptizismus gemäß aus dem vermeintlich unentscheidbaren Meinungsstreit (ἀνεπίκριτος στάσις) der Philosophien, daß ihre Probleme konstitutiv unlösbar seien. Der Skeptizismus schließt damit aus dem „inneren Widerstreit“ (Bd. IX, S. 209) des metaphysischen Wissens auf dessen Unmöglichkeit, was sich vermeiden lassen muß, wenn die skeptische Methode nicht auf einen handfesten Skeptizismus verpflichten soll.

Die skeptische Methode läßt sich besonders deutlich an der Struktur der sogenannten fünf Tropen ablesen, die ein Trilemma begründen, das in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie als *Agrippas Trilemma* firmiert.¹⁴ Die fünf Tropen stellen ein skeptisches *argumentum ex dissensu* dar, dessen Struktur sich folgendermaßen rekonstruieren läßt. Der einleitende Schritt aller Instanzen des skeptischen Arguments ist der „Tropus der Meinungsverschiedenheit“ (ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας). Die theoretische Arbeit des Skeptikers besteht zunächst darin, die Pluralität dogmatischer Behauptungen so zusammenzustellen, daß er unauflösbare Konflikte inszenieren und Agrippas Trilemma einleiten kann. Das Trilemma stellt sich effektiv ein, wenn ein prinzipieller Dissens zwischen zwei Parteien dazu führt, daß ein Entscheidungsversuch, (1) in einen unendlichen Begründungsregreß führt, indem beide dialektischen Opponenten jederzeit eine weitere Begründung der fundamentalen Annahmen ihres Gegners verlangen können (ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων). (2) Dem infiniten Regreß kann entweder ausgewichen werden, indem mindestens eine der beiden Parteien ihre Position entweder grundlos behauptet (ὁ ὑποθετικός) oder (3) sich einer *petitio principii* schuldig macht (ὁ διάλληλος). (1)-(3) stellen aber allesamt begründungstheoretisch äußerst fragwürdige Optionen dar.

Das Trilemma dient im Pyrrhonischen Skeptizismus dazu, absolutistische Vorurteile zu erschüttern und alle doxastischen Systeme (also *a fortiori* alle metaphysischen Systeme) einer Reihe von Hintergrundannahmen zu überführen, die sie weder durch Anführung weiterer Hintergrundannahmen

¹⁴ Vgl. etwa Williams, 1988; Williams, 2001, S.58-68; Fogelin, 1994. Die fünf Tropen finden sich bei Sextus Empiricus: PH, I, 164-177, wo Sextus sie den „jüngeren Skeptikern“, insbesondere Agrippa zuschreibt, der daher eponym für das Trilemma ist. Franks, 2005, rekonstruiert neuerdings bereits den transzendentalen Idealismus als eine metaphysische Reaktion auf Agrippas Trilemma.

noch durch blinde Akzeptanz oder durch Hinweis auf ihre logischen Implikationen rechtfertigen können. Daher gehört der Tropus der Relativität ($\delta\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$) in den Kanon der fünf Tropen. Sextus argumentiert somit für einen globalen Relativismus, dem zufolge wir zwischen verschiedenen doxastischen Systemen niemals begründet entscheiden können. Die fünf Tropen sind daher, mit Strawson gesagt, Sextus' „relativierender Zug“.¹⁵ Aus diesem Grunde ist er ein fleißiger Philosophiehistoriker gewesen, der die Geschichte der Philosophie als Testimonium der Unentscheidbarkeit ihrer Probleme aufruft.

Schelling konzidiert dem Skeptiker grundsätzlich, daß die Pluralität der metaphysischen Systeme dem einen wahren System der Totalität vorhergehen muß.¹⁶ Ohne „Asystasie“ (Bd. IX, S. 209, 211) sei kein System möglich. Die reflexive Einsicht in die vom Skeptiker behauptete allgemeine Antinomie der reinen Vernunft setzt die Pluralität inkompatibler metaphysischer Systeme somit voraus. Ohne die reflexive Einsicht in die Antinomie der reinen Vernunft könne der eigentlich metaphysische Grund der Antinomie aber nicht entdeckt werden. Der Skeptizismus lädt daher zur Konstruktion einer Systemtheorie ein, d.h. einer Theorie, deren Inhalt die Theoriebedingungen von Metaphysik sind. Metaphysik als Theorie der Totalität muß Schelling zufolge daher als Metatheorie konstruiert werden. Sie kann nicht *intentione recta* ein System entwerfen, das alsbald mit seiner Negation konfrontiert würde, was die Einsicht des skeptischen Isostenie-Prinzips ist, daß jeder Behauptung eine äquivalente entgegengesetzt werden kann (vgl. etwa PH, I, 202 f.). Wenn Metaphysik mit dem Skeptizismus konfrontiert wird, muß sie ihre Theoriekonstruktion demnach so einrichten, daß ihr Inhalt nicht die Totalität *tout court*, sondern vielmehr die Totalität metaphysischer Systeme ist. Metaphysisches Wissen ist Schelling zufolge somit nur im Kontext einer Theorie möglich, die die Möglichkeitsbedingungen der Plura-

¹⁵ Nach Strawson motiviert insbesondere der radikale Konflikt zwischen dem reduktiven Naturalismus und unserer gewöhnlichen Welteinstellung den relativierenden Zug, der den Konflikt dadurch auflöst, daß der Begriff der Realität relativ auf ein Bezugssystem genommen wird. Auf diese Weise sollen die Phänomene der moralischen und sinnlichen Wirklichkeit gerettet werden, die durch die Konfrontation mit der qualitätslosen Welt des reduktiven Naturalismus bedroht sind. Der Konflikt könne gelöst werden „by what I called the relativizing move: relativizing the concept of reality to distinct, even opposed, but not strictly incompatible, standpoints or points of view.“ (Strawson, 1985, S. 64) Strawson setzt den relativierenden Zug selbst ein, um einen liberalen Naturalismus zu begründen, „a non-reductive variety – which recognizes the human inescapability and metaphysical acceptability of those various types of conception of reality which are challenged or put in doubt by reductive or traditionally skeptical arguments.“ (ebd., S. 68).

¹⁶ Der Nachweis der Pluralität der metaphysischen Systeme wird nach Schelling in der „Dialektik“ erbracht, die er selbst nur als eine „Propädeutik“ (Bd. IX, S. 214) seiner systemtheoretischen Reflexion voraussetzt. Darin klingt eine Hegel-Kritik an.

lität metaphysischer Systeme zum Gegenstand hat, so daß Metaphysik immer auch eine Metatheorie ihrer selbst ist.

Der Skeptizismus unterrichtet den Metaphysiker darüber, daß eine Theorie der Totalität keine einfache Antwort auf die Frage bereitstellen kann, was das Ganze ist. Als Beispiel für einfache Antworten nennt Schelling den Naturalismus (einiger vorsokratischer Naturphilosophen), den Dualismus von Geist und Natur (den er Anaxagoras zuschreibt) sowie den abstrakten spirituellen Monismus (den er den Eleaten attestiert) (Bd. IX, S. 209). Sowohl der reduktive Naturalismus, der Dualismus von Geist und Natur als auch der spirituelle Monismus scheitern in seinen Augen daran, daß sie ihre Negation nicht in ihre eigene Theoriekonstruktion einbauen, sondern ihrem Gegensatz unvermittelt gegenüberstehen, so daß das skeptische Isosthenie-Prinzip greift. Der Skeptizismus habe dem Dogmatismus deshalb stets die Einsicht voraus, daß das Ganze nicht umstandslos bestimmt werden kann, ohne daß eine metaphysische Isosthenie-Situation entsteht. Die metaphysische Systemtheorie und damit das gesuchte System muß nach Schelling die Form einer „Einheit der Einheit und des Gegensatzes“ (Bd. IX, S. 209) annehmen, damit der Skeptizismus zum eigentlichen Agens der Metaphysik umgedeutet werden kann.¹⁷

Der Widerstreit der metaphysischen Systeme ist kein zufälliger Meinungsstreit der Denker, sondern Ausdruck eines „inneren unauflöselichen Widerstreits im menschlichen Wissen“ (Bd. IX, S. 213). Diese skeptische Diagnose stößt Schelling zufolge auf eine grundlegende Antinomie im menschlichen Wissen, die darin besteht, notwendig zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit zu oszillieren. Diese Antinomie ist keine akzidentelle Bestimmung unseres Nachdenkens über die Wirklichkeit im ganzen, sondern ist konstitutiv für *menschliches* Wissen als solches. Denn menschliches Wissen als solches ist antinomisch, indem es einerseits über alles Gegebene hinausgeht und Dinge daher nur im Horizont eines Unbedingten begreift, andererseits aber etwas nur dadurch weiß, daß es es konzeptualisiert und *ipso facto* bestimmt. Wissen setzt nämlich „ein sich zum Gegenstand machen“ (Bd. IX, S. 222) voraus, da Fürwahrhalten eine notwendige Komponente des Wissensbegriffs ist. Man kann nichts wissen, was man nicht mindestens für wahr hält. Was man für wahr hält, muß aber begrifflich bestimmt und demnach von anderem epistemisch unterscheidbar sein. Fürwahrhalten impliziert also eine diskriminatorische Fähigkeit, inferentielle Zusammenhänge zu erkennen. Da Wissen Fürwahrhalten impliziert und Fürwahrhalten ohne die

¹⁷ Das erinnert gewiß nicht zufällig an Hegels berühmte Formulierung in der *Differenzschrift*: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.“ (TWA, Bd. 2, S. 95) Allein diese Struktur erlaube es nämlich, das Absolute dem Endlichen nicht mehr entgegenzusetzen und es damit zu bestimmen.

inferentielle Fähigkeit, Inklusions- und Exklusionsverhältnisse zu erkennen, nicht möglich wäre, ist aller bestimmte Gehalt des menschlichen Wissens Moment eines Ganzen, das freilich nicht seinerseits ein Gehalt des menschlichen Wissens *inter alia* sein kann. Das „Eigenthümliche des Wissens“ sieht Schelling daher im holistischen „eins- und doch immer ein-anderes-Seyn“ (Bd. IX, S. 244): „Wissen ist weder in dem, das immer eins bleibt, nicht aus sich hinausgeht, noch in dem, das schlechthin auseinander fällt, im Einheits-, im Zusammenhanglosen; Wissen ist Cohärenz, eins und doch vieles, stets ein anderes und doch immer eins.“ (Bd. IX, S. 244) Die für Fürwahrhalten unerläßliche begriffliche Bestimmtheit verweist so auf ein Unbedingtes, die systematische Einheit alles Wissens, den „logischen Raum der Gründe“¹⁸. Doch dieses Unbedingte kann nicht ein Inhalt des Wissens unter anderen sein, da Wissen immer Wissen von Etwas und damit bestimmtes Wissen ist.

Das menschliche Wissen unternimmt in den metaphysischen Systemen den Versuch, seine Antinomie dadurch aufzulösen, daß es einen Gegenstand seines Transzensus fixiert, womit es versucht, das Unendliche „in bestimmte Grenzen einzuschließen“ (Bd. IX, S. 216). Das menschliche Wissen strebt so nach einer *De-finition* des Unendlichen im Wortsinne der Begrenzung (ὄρισμός). Was sich definieren läßt, muß aber an ihm selbst definit sein. „Definieren läßt sich [...] nichts, als was von Natur in bestimmte Grenzen eingeschlossen ist.“ (Bd. IX, S. 216) Das Projekt des menschlichen Wissens, das Ganze als Etwas zu bestimmen und seinen unbedingten Horizont zu einem Gegenstand zu machen, konstituiert die Dialektik des menschlichen Wissens, das nur dadurch endliches Wissen von Etwas sein kann, daß es auf Unendliches aus ist, das es aber nicht wissen kann.

Man kann diese Antinomie auch so explizieren, daß das Unendliche als Bedingung der *Erkenntnissuche* in der Einstellung der *Erkenntnissicherung* notwendig abhanden kommt.¹⁹ Jede erkenntnissichernde Anstrengung besteht in der buchstäblichen Definition eines Gegenstandes, d.h. in der Suche nach dem richtigen Begriff, der einen betreffenden Gegenstand von allen anderen für das Erkennen hinreichend unterscheidet. Wendet sich die erkenntnissichernde Anstrengung nun auf das Unendliche als die Möglichkeitsbedingung der Erkenntnissuche, löst sich das Unendliche auf. „Hier also der Widerspruch, daß der Mensch das, was er will, *durch* sein Wollen zunichte macht. Aus diesem Widerspruch entsteht jene innere umtreibende Bewegung, indem das Suchende das, was es sucht, gleichsam in einer beständigen Flucht vor sich her treibt.“ (Bd. IX, S. 235)

Alles endliche Wissen von Bestimmtem ist Schelling zufolge darauf aus, das Unendliche zu definieren. Jede gelungene Prädikation verfehlt dieses Ziel aber konstitutiv, indem sie zwar eine „Gestalt“ (Bd. IX, S. 217) erfäßt,

¹⁸ So die mittlerweile klassische Metapher von Wilfrid Sellars. Vgl. Sellars, 2000, S. 76.

¹⁹ Vgl. Hoguebe, 1989, S. 47 f.

d.h. etwas Bestimmtes, *ipso facto* das Unendliche aber wieder „vor sich her treibt“, so daß dem Urteilenden stets aufgegeben ist, seine prädikative Praxis *ad infinitum* fortzusetzen. Der Skeptizismus belehrt uns darüber, daß es eine konstitutive Ignoranz im menschlichen Wissen gibt, die nicht etwa das menschliche Wissen, sondern den Versuch unmöglich macht, es zu einem unüberbietbaren Abschluß zu bringen. Hier besteht eine bemerkenswerte Parallele zum Pyrrhonischen Skeptizismus und zur zeitgenössischen Skeptizismus-Debatte.

Sextus Empiricus unterscheidet bekanntlich die *Pyrrhonische* von der *akademischen* Skepsis. Während diese *behauptet*, daß wir nichts wissen können, und damit die Erkenntnissuche abbricht, fährt jene mit der Erkenntnissuche fort, die in keiner Behauptung, auch nicht in derjenigen der Unmöglichkeit des Wissens terminieren kann.²⁰ Die Pyrrhonische Erkenntnissuche kommt dabei nicht dadurch zur Ruhe, d.h. zur Ataraxie, daß sie eine bestimmte Erkenntnis festhält, sei es auch die Erkenntnis, daß wir nichts wissen können. Die Ataraxie stelle sich vielmehr erst dann ein, wenn das Wissen grundlos aufgegeben werde (vgl. PH, I, 28 f.). Erst im letzten Akt der Verzweiflung der Vernunft in der Erfahrung ihrer Antinomie lernt der Pyrrhoneer, die Welt richtig zu sehen, was er nicht ohne Parallelen zu Wittgenstein durch das berühmte Gleichnis ausdrückt, daß das Aufgeben des Wissens damit vergleichbar sei, die Leiter hinter sich umzustoßen, auf der man hinaufgestiegen ist (M, VII, 481). Darin kann man mit Stanley Cavell die „Wahrheit des Skeptizismus“ (*the truth of skepticism*) sehen, die darin besteht, daß „unsere Beziehung zur Welt als solcher nicht eine des Wissen ist“²¹. Cavell erkennt diese Einsicht (wie Schelling) in Kants Lehre vom transzendentalen Ideal wieder, die in seiner Deutung darauf verweist, daß unser Verhältnis zum Weltganzen nicht theoretisch sei.²² Indem die Kantische Gottesidee ihren eigentlichen Ort in der praktischen Philosophie habe, zeige Kant, daß wir uns zur Welt *als Welt* nicht so verhalten, daß wir etwas über sie *wissen*. Kants kritische Intention der Begrenzung des menschlichen Wissens sieht Cavell folgerichtig darin „zu zeigen, daß Wissen nicht in dem Sinne begrenzt ist, daß es *Dinge* jenseits seines Zugriffs gibt [...]. Dies ist etwas, was seine Idee Gottes zeigen soll: Daß ich als rationale Kreatur not-

²⁰ Die Pyrrhoniker sind *per definitionem* diejenigen, „die stets immer noch suchen.“ (οἱ δὲ εἴτι ζητοῦσιν [PH I 2]) Es gibt also eine explizite Verbindung zwischen Erkenntnissuche und Pyrrhonischem Skeptizismus. Vgl. Hiley, 1988, S. 30.

²¹ „[...] that our relation to the world as such is not one of knowing“ (Cavell, 1999, S. 48; vgl. S. 45, 241 u. ö.).

²² Schelling erklärt selbst einmal, daß der gesamte nachkantische Idealismus seinen Ausgang von Kants Lehre vom transzendentalen Ideal genommen habe. Vgl. Bd. XI, S. 283, Anm. 1. Diesem (bereits von Högrefe, 1989, unterstrichenen) Hinweis bin ich in Gabriel, 2006b, § 5 f. nachgegangen. Die zentrale Rolle der Dialektik des transzendentalen Ideals hebt zu Recht auch Longuenesse, 2005, S. 211-223, hervor.

wendig eine Beziehung auf die Realität habe, die nicht die des Wissens ist.“²³

Die Lektion, die uns der Skeptizismus erteilt, ist Cavell zufolge also, daß unser Verhältnis zur Welt im ganzen nicht theoretisch und damit kein Wissen sein kann. Die Welt im ganzen ist kein Gegenstand, der entweder existiert oder nicht existiert, so daß man sich gegen etwaige skeptische Zweifel der Existenz dieses übermäßigen Gegenstandes versichern müßte. Die Erkenntnistheorie selbst ist Cavell zufolge vielmehr davon betroffen, überhaupt das Projekt zu starten, unsere Erkenntnis der Welt zu erkennen, was dazu führe, die Welt als Erkenntnisgegenstand zu distanzieren und „sie anzusehen, als ob sie ein weiteres *Objekt* wäre.“²⁴ Doch daraus schließt er nicht etwa, daß die Metaphysik überhaupt ein unsinniges Unternehmen ist, sondern daß der erkenntnistheoretische Blick auf unser Wissen diesem nicht gerecht werde und daher den Skeptizismus provoziere.

Cavells Diagnose setzt ein metaphysisches Potential frei, wie man mit Schelling zeigen kann. Denn Schelling akzeptiert die Wahrheit des Skeptizismus mit der Modifikation, daß er sie als eine recht verstandene metaphysische Lektion über das Unbedingte auffaßt, das in der Tat prinzipiell kein *Gegenstand* des Wissens und damit unserer erkenntnissichernden Einstellung sein kann. Die systemtheoretische Reflexion auf die Möglichkeit einer Theorie der Totalität zeigt nämlich, daß alle metaphysischen Systeme darauf aus sind, das Unendliche zu bestimmen und es damit zu verendlichen. Diese Lektion teilt Schelling mit Sextus Empiricus. Daraus schließt er allerdings nicht auf einen liberalen Naturalismus oder Quietismus, dem zufolge dem menschlichen Wissen nichts anderes übrig bleibt, als sich auf die Praktiken der Gemeinschaft zurückziehen, und keinen Ausgriff auf das Ganze mehr zu unternehmen.²⁵ Die Wahrheit des Skeptizismus mache vielmehr darauf aufmerksam, daß wir in der Metaphysik nicht dasjenige erhalten können, was wir ursprünglich erwarten, nämlich eine Antwort auf die Frage, was das Ganze ist, da das Ganze nichts Bestimmtes ist.

²³ „[...] to show that knowledge is limited not in the sense that there are *things* beyond its reach [...]. This is something his Idea of God is meant to show: that I have, and must have if I am a rational creature, a relation to reality which is not that of knowing.“ (Cavell, 1999, S. 54).

²⁴ „[...] looking at the world as though it were another *object*“ (Cavell, 1999, S. 236).

²⁵ Schelling widerspricht *expressis verbis* dem Modell „eines absoluten wissenschaftlichen Quietismus, der wohltätig erscheinen kann gegenüber den blinden Bestrebungen eines vergeblich ringenden Denkens, aber zugleich dem Denken eine Verzichtleistung auferlegt, der es sich seiner Natur gemäß nicht unterwerfen kann.“ (Bd. XI, S. 277) Damit attackiert er überraschenderweise Spinoza, ist aber eigentlich darauf aus, Jacobis Quietismus (bzw. Fideismus) anzugreifen, was man daran sieht, daß Schelling mit dem „wissenschaftlichen Quietismus“ seine Debatte mit Jacobi aufgreift, in welcher der Ausdruck zum ersten Mal fällt (vgl. Bd. VIII, S. 111).

Diese *docta ignorantia* des Unbedingten ist selbst ein reflexives Wissen, in dem das konstitutive Nichtwissen des menschlichen Wissens gewußt wird. Damit wird aber scheinbar „das Indefinible [...] zur Definition“ (Bd. IX, S. 218) des Unbedingten gemacht. Dadurch würde das Unbedingte bzw. Unendliche im Gegensatz zum Endlichen als „die Negation der Endlichkeit“ (Bd. IX, S. 219) bestimmt. Das bedeutete aber, daß es *faute de mieux* durch seine Opposition zur Endlichkeit bestimmt würde. Schelling wehrt diese „Gefahr des Verneinens“ (Bd. IX, S. 219) allerdings ab, indem er das Problem zu lösen sucht, „wie die Einheit mit dem Gegensatz und der Gegensatz mit der Einheit zugleich bestehe, ja wie es zum Besten des anderen nothwendig sey“ (Bd. IX, S. 209). Dies sei nur dadurch möglich, daß das Unbedingte als der Prozeß seiner Verdinglichung im endlichen Bewußtsein gedeutet werde.

Alle metaphysischen Systeme sind bestrebt, das Ganze zu bestimmen, so daß es „das absolute Subjekt“ (Bd. IX, S. 217) aller metaphysischen Urteile ist. Dennoch kann es in keinem Urteil erfolgreich bestimmt werden, ohne *ipso facto* zum Gegenstand, zu einem bestimmten Subjekt eines Urteils, zu werden. Es ist also unvermeidlich, das Ganze systemtheoretisch so zu fassen, daß es damit kompatibel ist, in einer Theorie des Ganzen als ihr Subjekt (ihr Inhalt) zu fungieren, ohne in irgendeiner Theorie aufzugehen. Das Unendliche muß also damit kompatibel sein, daß es jederzeit als das Endliche erscheint, weil es *als* das Unendliche nicht erscheinen kann.

Um Unendlichkeit und Endlichkeit nicht in Opposition zu setzen, was dazu führte, daß das Unendliche bestimmt würde, identifiziert Schelling das Unendliche mit der „Selbsterstörung“ (Bd. IX, S. 224) des menschlichen Wissens im reflexiven Akt der *docta ignorantia*. Die reflexive metatheoretische Einsicht in die Antinomie des menschlichen Wissens ist so selbst das Unendliche, das sich in unserer Einsicht in die Antinomie selbst erkennt, ohne dabei Gegenstand eines Wissens zu werden. Die unvereinbaren Bestimmungen des metaphysischen Wissens, die zur Pluralität der metaphysischen Systeme führen, existieren nur, damit sich letztlich das Unendliche manifestieren kann, das ohne diese Manifestation in einer ungehörlichen, es selbst bestimmenden Opposition zum Bestimmten stünde. Nur „indem es Gestalt annimmt, aber aus jeder wieder siegreich austritt, zeigt es sich als das an sich Unfaßliche, Unendliche.“ (Bd. IX, S. 219) Das menschliche Wissen selbst ist deshalb das Unendliche, indem es einerseits darauf aus ist, das Unendliche zu bestimmen, um es als bestimmten Gegenstand zu haben, andererseits aber über alles Gegebene jeweils hinaus ist. Das Unendliche ist dem menschlichen Wissen daher nicht entgegengesetzt, durch welchen Gegensatz es bestimmt würde. Das Unendliche ist vielmehr der Transzensus des menschlichen Wissens, ohne den es keinen logischen Raum gäbe, in den alle bestimmten Distinktionen eingetragen werden können.

Die spezifisch menschliche Freiheit im Wissen besteht darin, über alles Gegebene hinauszusein. Dadurch ist sie aber zugleich auf Gegebenes angewiesen, um über es hinausgehen zu können. In der menschlichen Freiheit zeigt sich auf diese Weise die „ewige Freiheit“ (Bd. IX, S. 220, u. ö.), über alles Gegebene hinauszusein. Zwar versucht das menschliche Wissen, seine ewige Freiheit als Gegenstand einzuholen, wodurch es einen Gegenstand als Ding im Horizont des Unbedingten allererst erzeugt. Damit erscheint die ewige Freiheit dem Bewußtsein *qua* endliches Wissen aber jederzeit notwendig als Nicht-Freiheit, d.h. als verdinglichte Totalität. Wäre das Unbedingte nun „nur so die Freiheit, daß es nicht auch Nicht-Freiheit werden könnte, daß es Freiheit bleiben müßte, so wäre ihm die Freiheit selbst zur Schranke, selbst zur Nothwendigkeit geworden, es wäre nicht wirklich absolute Freiheit.“ (Bd. IX, S. 220) Das wissende Nichtwissen des Unbedingten allein führe zur wahren Bestimmung der menschlichen Freiheit im Wissen als ewige Freiheit.²⁶ Der „Begriff der ewigen Freiheit“ könne somit nicht „so entfernt von unserem Wissen“ (Bd. IX, S. 221), d.h. kein unerreichbarer Gegenstand sein. Die Identifikation des Unendlichen mit der Endlichkeit des menschlichen Wissens, die um sich selbst weiß, vollzieht Schelling daher so, daß sich unsere Erkenntnissuche in der systemtheoretischen Reflexion als die Suche des Unendlichen nach sich selbst erweist. Die ewige Freiheit in der *docta ignorantia* sei „ein Suchen ihrer selbst“ (Bd. IX, S. 224), das in der Einsicht terminiere, daß metaphysisches Wissen nur in seiner „Selbsterstörung“ (Bd. IX, S. 224) wirklich ist. Die ewige Freiheit kann also nur dadurch erkannt werden, daß der Versuch unternommen wird, sie zu verdinglichen und eine bestimmte metaphysische Theorie der Totalität zu verteidigen. Der metaphysische Irrtum des Dogmatismus, sein konstitutives Scheitern ist daher eine Theoriebedingung der *docta ignorantia*. Die ewige Freiheit erkennt sich folglich nur am Ende eines Prozesses. Dieser Prozeß ist die Geschichte der Philosophie als Geschichte des Scheiterns des Dogmatismus.

Die Antinomie des menschlichen Wissens führt zu einem „Zustand des zerreißensten Zweifels, der ewigen Unruhe“ (Bd. IX, S. 231), von dem der antimetaphysische Quietismus Befreiung und damit Ataraxie verspricht. Doch in der Metaphysik steht die spezifisch menschliche Freiheit auf dem Spiel, über alles Gegebene hinauszusein. Diese Freiheit führt nur solange in

²⁶ Hier liegt eine doppelte bemerkenswerte Parallele zu Jacobi vor. Jacobi behauptet nämlich nicht nur, daß er seine „ganze Philosophie“ auf einem „wissenden Nichtwissen“ (Jacobi, 1815, S. 20) aufgebaut habe, sondern sieht wie Schelling im Freiheits-Begriff das Unbedingte. „Der Freyheits-Begriff, als wahrer Begriff des Unbedingten, wurzelt unverilgbar im menschlichen Gemüthe, und nöthigt die menschliche Seele nach einer über das Bedingte hinaus liegenden Erkenntniß des Unbedingten zu streben. Ohne das Bewußtseyn dieses Begriffs würde niemand von den Schranken des Bedingten wissen, daß sie *Schranken* sind“ (Jacobi, 1815, S. 80 f.).

eine Antinomie, wie nicht eingesehen wird, daß Freiheit nicht dadurch begrenzt werden kann, daß man sie an einen bestimmten Inhalt bindet, wodurch sie nämlich ihr Spezifikum verlöre. Die metaphysische Einsicht in die konstitutive Endlichkeit und damit in das Nichtwissen als Voraussetzung des Wissens ist die einzig mögliche Ataraxie, die zugleich das Spezifikum der menschlichen Freiheit bewahrt. Schelling wendet damit gegen den Quietismus ein, daß er einen konstitutiven blinden Fleck hat, nämlich seine eigene Freiheit, die er mit der Antinomie des menschlichen Wissens entdeckt, aber zugleich verschenkt, indem er sie durch einen Rückzug auf die diskursiven Praktiken der Gemeinschaft zum Schweigen bringen will. Die Motivation des Quietismus bedient sich zwar der Freiheit des Transzensus, die dem menschlichen Wissen eingebaut ist, um den Versuch der Verdinglichung der Freiheit *qua* Erkenntnissicherung der Erkenntnissuche *ad absurdum* zu führen. Dabei gelingt es ihm aber nicht, sein eigenes Tun als Moment des Ganzen zu reflektieren. Deswegen widerfährt dem Skeptiker die Ataraxie zwar wie eine Erleuchtung, was ihn aber wider Willen in die äußerste Unfreiheit der unreflektierten, unmittelbaren Endlichkeit führt.

Schelling wendet sich demnach gegen beide Formen des Naturalismus. Der *reduktive* Naturalismus wird der Operation einer Verdinglichung des Ganzen überführt, die der Rolle der Totalität im menschlichen Wissen nicht gerecht wird. Der *liberale* Naturalismus hingegen ist zwar das kleinere Übel, indem er zum Verzicht auf den metaphysischen Ausgriff auf das Ganze aufruft, um immerhin die subreptiven Erkenntnisansprüche des reduktiven Naturalismus zu entlarven. Dabei gelingt es ihm aber nicht, die spezifisch menschliche Freiheit zu garantieren, die Schelling im Anschluß an Kant darin sieht, daß der Mensch als Vernunftwesen zur Metaphysik tendiert, worin er die ewige Freiheit selbst ausmacht.

III.

Hegel knüpft bekanntlich ebenfalls an das *Antinomien*-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* an, das er freilich einer kritischen Revision unterzieht.²⁷ Zwar habe Kant entdeckt, daß die Vernunft selbst antinomisch sei, dabei aufgrund seiner Fixierung auf Endlichkeit aber verkannt, daß die Antinomie nicht bloß zur Entgegensetzung von Endlichkeit und Unendlichkeit führe, sondern zum Vehikel einer positiven Dialektik gemacht werden könne, die bei Hegel wie bei Schelling den Status einer Metatheorie annimmt. Hegel übernimmt Kants Einsicht, daß das Absolute (Unbedingte) kein Ding sein kann und modifiziert sie wie Schelling dahingehend, daß die Aufhebung des

²⁷ Ein Überblick über Hegels Auseinandersetzung mit Kants *Antinomien*-Begriff findet sich in Düsing, 2004.

endlichen Wissens eine Tätigkeit des Unendlichen ist, das in dieser Aufhebung zu sich kommt. Wie Schelling ist Hegel also darauf aus, die Endlichkeit als Manifestation des wahrhaft Unendlichen aufzufassen, dessen Struktur daher im Zentrum von Hegels systemtheoretischen Reflexionen steht.²⁸

Man kann in Hegels Aussage, daß das metaphysische Wissen sich in der spekulativen Metatheorie (der *Wissenschaft der Logik*) als eine Abfolge von „Definitionen des Absoluten“ (TWA, Bd. 5, S. 73; Bd. 8, S. 180, 366 f., u. ö.) darstellen läßt, ebenfalls eine Parallele zu Schelling sehen. Denn alle Definitionen des Absoluten bis auf eine (d.h. die der *Absoluten Idee*) scheitern daran, Verendlichungen (*De-finitionen*) des Unendlichen zu sein, in denen das Unendliche dem Endlichen entgegengesetzt wird. Die Idee dient Hegel als der Abschluß des dialektischen Kreises, weil sie die Reflexion auf den Prozeß der Verendlichung selbst zum Inhalt hat. Auch hier gilt also, daß das Unendliche nur in der metatheoretischen Reflexion auf die Struktur der Endlichkeit aufgeht.

Um das Denken auf den spekulativen Pfad der Definitionen des Absoluten zu bringen, bedarf es Hegel zufolge einer Einleitung. Denn das natürliche Bewußtsein ist zunächst und zumeist nicht damit beschäftigt, sich Rechenschaft über seine eigene Struktur abzulegen. Das Einleitungsproblem ergibt sich also daraus, daß wir uns nicht immer schon in der Position befinden, uns im philosophischen Wissen unseres alltäglichen Wissens versichern zu müssen. Deshalb bedarf das natürliche Bewußtsein für seinen Übergang zum philosophischen Wissen einer „Entzweiung“ (TWA, Bd. 2, S. 19 f.) bzw. einer skeptischen „Verwirrung“: „Es ist Verwirrung, mit der die Philosophie überhaupt anfangen muß und die sie für sich hervorbringt; man muß an allem zweifeln, man muß alle Voraussetzungen aufgeben, um es als durch den Begriff Erzeugtes wiederzuerhalten.“ (TWA Bd. 18, S. 465 f.) Ohne Skeptizismus gibt es nach Hegel demnach überhaupt keinen philosophischen Impuls des natürlichen Bewußtseins, mit dem auch der Philosoph anfängt.

Der Übergang in die Philosophie wird so konstruiert, daß seine Notwendigkeit innerhalb des philosophischen Wissens thematisiert wird, wodurch dieses seine eigene Genealogie explizit macht. Es geht dabei darum, die Kluft zwischen empirischem und transzendentelem Bewußtsein zu überwinden, die durch den Skeptizismus aufgerissen wird. Das geschieht aber nicht etwa dadurch, daß das philosophische Wissen sich vor dem *Common Sense* bescheidet, sondern vielmehr dadurch, daß es seinen eigenen Standpunkt nachträglich rechtfertigt. Hegels Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Skeptizismus ist somit auf zweierlei aus. *Einerseits* spielt der Skeptizismus die Rolle, das natürliche Bewußtsein von sich selbst zu entfremden, was eine Startbedingung der philosophischen Reflexion ist. *Andererseits* darf der

²⁸ Vgl. dazu auch meine ausführlichere Darstellung in Gabriel, 2009.

Skeptizismus nicht dazu führen, daß das natürliche Bewußtsein reflexiv wiederhergestellt wird, worin Hegel einen dialektischen Widerspruch ausmacht. Die doppelte Rolle des Skeptizismus, einerseits Theoriebedingung der Philosophie zu sein, diese aber andererseits auch zu gefährden, führt Hegel dazu, zwei Formen von Skeptizismus zu unterscheiden, was bereits im *Skeptizismus*-Aufsatz vorgeführt und im *Skeptizismus*-Kapitel der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (TWA, Bd. 19, S. 358-403) wiederholt wird.

(1) Ein ursprünglicher antiker Skeptizismus wird gegen den gesunden Menschenverstand eingesetzt, indem er als eine Lektion über die Endlichkeit aufgefaßt wird, die zur Einsicht in eine ontologische Realdialektik führt. Hegel ordnet den ursprünglichen antiken Skeptizismus Sextus' Katalog von zehn Tropen zu, die in seiner Deutung historisch älter als die fünf Tropen sind, die erst von den Pyrrhonischen Skeptikern gegen das metaphysische Wissen eingesetzt worden seien.

(2) Der spätere Pyrrhonische Skeptizismus der fünf Tropen wird als Skeptizismus aufgefaßt, der sich gegen die Philosophie wendet. Dieser kulminiert in einem skeptischen Quietismus. Der Pyrrhonische Skeptizismus ist in Hegels Augen konsequenter als der neuzeitliche Skeptizismus, der sich ebenfalls gegen die spekulative Metaphysik wende, dabei aber die Überzeugungen des gesunden Menschenverstandes sowie der Physik und angewandten Mathematik unberührt lasse (TWA, Bd. 2, S. 246). Hegels skeptische Motivation der positiven Dialektik muß den Beweis antreten, daß sie gegen den skeptischen Quietismus immun ist, der *prima facie* kaum zur Begründung der Metaphysik und ihrer notorisch weitreichenden Erkenntnisansprüche tauglich ist. Hegel zeigt daher, daß der skeptische Quietismus dialektisch instabil ist, was zu einer Aufwertung des scheinbar bloß destruktiven Kapitals des Skeptizismus einläßt (vgl. insbes. TWA, Bd. 19, S. 401-403).

Zu (1): Im *Skeptizismus*-Aufsatz erklärt Hegel die skeptische Zurückweisung der sinnlichen Gewißheit des gesunden Menschenverstandes *expressis verbis* für „die edelste Seite des Skeptizismus“ (TWA, Bd. 2, S. 249). Denn durch seinen Nachweis konstitutiver Antinomien in der vermeintlichen sinnlichen Gewißheit des gesunden Menschenverstandes überführe er das Sinnliche und damit konstitutiv Endliche seiner „Unwahrheit“ (TWA, Bd. 2, S. 240). Das Sinnliche sei deshalb konstitutiv endlich, weil alle sinnlichen Gehalte eine bestimmte Raum-Zeit-Position innehaben und sich dadurch von allen anderen unterscheiden, ohne daß sie dabei als solche zugleich auf die Beziehung verweisen, die sie zu allem anderen unterhalten.

Hegel begründet seine Kritik der sinnlichen Endlichkeit im Rückgriff auf die zehn Tropen. Diese destruieren die sinnliche Gewißheit, „weil sie gegen das Endliche des Dogmatismus das Entgegengesetzte, wovon er abstrahierte, auftreten lassen, also die Antinomie herstellen“ (TWA, Bd. 2, S. 246). Hegel liegt mit seiner Interpretation der zehn Tropen insofern richtig, als diese in der Tat gegen den Dogmatismus eines naiven Realismus gerichtet sind, der

die sinnliche Welt und ihre theoretisch unverstellte Rezeption für das Kriterium der Wahrheit ausgibt. Bereits die akademischen Skeptiker haben sich gegen den stoischen Begriff der „erfassenden Vorstellung“ (καταληπτική φαντασία) gerichtet, die die Eigenschaft haben sollte, daß ihre *Gewißheit* zugleich ihre *Wahrheit*, d.h. ihre objektive Realität, impliziert, was durch das mentale Vorkommen einer erfassenden Vorstellung bereits verbürgt sein soll.²⁹

Die zehn Tropen bedienen sich klassischer skeptischer Argumente gegen die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, die bereits der vorsokratischen Kritik der Wahrnehmungswelt zugrunde liegen. Die Argumentation, die sich hinter den zehn Tropen verbirgt und in der Erkenntnistheorie seit jeher eine wichtige Rolle gespielt hat, läßt sich *modo grosso* folgendermaßen zusammenfassen: Wenn wir einen unmittelbaren Zugang zur Welt ohne Vermittlung durch sinnliche Vorstellungen hätten, so daß wir jederzeit imstande wären, Informationen zu verarbeiten, die uns von außen (durch kausalen Einfluß auf die Sinnesorgane) gegeben werden, könnte man nicht erklären, wie Sinnestäuschungen (Illusionen, Halluzinationen) möglich sind. Um zu erklären, wie Sinnestäuschungen möglich sind, muß damit gerechnet werden, daß unsere Vorstellungen (πάθη, φαντασίαι) potentiell von dem externen Ding verschieden sind, das in ihnen vorgestellt wird, indem es sie verursacht (τὸ ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν).³⁰ Um die Möglichkeit der

²⁹ Die antiken Skeptiker argumentieren gegen die Stoiker mit dem „Prinzip der Apallaxie“, dem zufolge sich zu jeder objektiv gehaltvollen Vorstellung eine entsprechende leere Vorstellung denken lasse, die phänomenologisch von jener ununterscheidbar sei, woraus zu schließen ist, daß leere und gehaltvolle Vorstellungen einen gemeinsamen Nenner haben (ἢ τούτων κοινὴ φαντασία) (M, VII, 163 f.). Die antiken Skeptiker schließen also aus dem Vorstellungsbegriff auf einen Skeptizismus, da wir unseren Vorstellungen im Vollzug des Vorstellens niemals ansehen können, ob sie leer oder gehaltvoll sind, d.h. ob sie lediglich eine leere repräsentationale Absicht aufweisen oder ob diese Absicht tatsächlich gelingt. Bereits Karneades macht gegen den stoischen Vorstellungsbegriff offensichtlich dasjenige geltend, was McDowell das Modell des „highest common factor“ nennt (vgl. McDowell, 1998c). Der Außenweltskeptizismus ist also keineswegs eine abwegige Erfindung des neuzeitlichen Repräsentationalismus, sondern findet sich schon in der Antike, besonders deutlich etwa in Sextus’ Repräsentationalismuskritik, wie Gail Fine neuerdings in einer Reihe von Aufsätzen gegen Miles Burnyeat verbreitete These gezeigt hat, daß der Außenweltskeptizismus eine neuzeitliche Erfindung sei. Vgl. etwa Fine, 2003a, 2003b. Vgl. dazu auch Gabriel, 2007a, 2008a, 2008b.

³⁰ Sextus schreibt den Kyrenäikern in der Diskussion ihrer Erkenntnistheorie deutlich einen Außenweltskeptizismus zu, wenn er aus den Prämissen, die er ihnen attestiert, schließt: „Genaugenommen zeigt sich uns lediglich der sinnliche Eindruck. Was außerhalb ist und ihn verursacht, existiert zwar möglicherweise [τάχα μὲν ἔστιν ὄν], zeigt sich uns aber nicht. Und so sind wir im Hinblick auf unsere privaten Eindrücke [τὰ οἰκεία πάθη] zwar alle unfehlbar, im Hinblick auf dasjenige, was außerhalb ihrer zugrunde liegt [τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον], aber alle im Irrtum.“ (M, VII, 194) Anaxarchos und Monimos attestiert Sextus sogar einmal einen affirmativen Traumskeptizismus, da sie vertreten hätten, „daß alles Seiende ein Bühnenbild (σκηνογραφία) sei,

Täuschung und damit eines genuinen Meinungskonflikts über die Dinge, die sich uns sinnlich präsentieren, garantieren zu können, muß also angenommen werden, daß es zwei Subjekte geben kann dergestalt, daß sich dieselbe Sache einem Subjekt so und dem anderen anders präsentiert. Das gilt aber für alle sinnlichen Vorstellungen, so daß die bloße Präsenz einer Vorstellung allein keine hinreichende epistemische Erfolgsgarantie mit sich führt, selbst wenn sie uns eine bestimmte Überzeugung dahingehend abnötigt, daß ihr intentionaler Gehalt der Fall ist. Es gehört nämlich zur Phänomenologie von Sinnestäuschungen, daß wir sie als solche nicht notwendig durchschauen. Folglich muß ein sogenanntes Wahrheitskriterium (κριτήριον τῆς ἀληθείας) gefunden werden, das in allen Fällen einer veridischen Wahrnehmung erfüllt ist und das leere von gehaltvollen (veridischen) Vorstellungen unterscheidet. Läßt sich kein solches Wahrheitskriterium angeben, müssen wir darauf verzichten, einen unmittelbaren Zugang zur Welt und damit einen direkten Realismus zu vertreten und vielmehr annehmen, daß unser kognitiver Weltzugang in irgendeiner Form vermittelt ist. Ist unser Weltzugang aber vermittelt, kann nicht *a priori* ausgeschlossen werden, daß wir gar keine gehaltvollen Vorstellungen haben, da die Vermittlung zwischen uns und den Dingen an sich steht. Im äußersten Fall führt das Illusions-Argument also in einen skeptischen Solipsismus, der uns jeder Berechtigung beraubt anzunehmen, daß unsere Vorstellungen überhaupt auf einen Gegenstand bezogen sind, der nicht nur ihr intentionales, sondern ein robustes extramentales Korrelat ist.

Sextus Empiricus rechnet aber nicht nur explizit mit Sinnestäuschungen, sondern vor allem mit der offenkundigen Pluralität der sinnlichen und begrifflichen Ausstattung, mit der sich kognitive Wesen auf die Welt beziehen. Angenommen nämlich, ein anderes kognitives Wesen, dessen Weltbezug intentional ist, träte in Kontakt mit uns und bezöge sich auf dasjenige, was wir für einen Tisch halten, in irgendeiner uns *prima facie* unverständlichen Weise. Bereits an der (alltäglichen) Begegnung mit Tieren läßt sich ablesen, daß die Verschiedenheit sensorischer und begrifflicher Ausrüstungen dazu führt, daß kognitive Wesen die Welt verschieden einteilen, woraus zu folgen scheint, daß die Welt an sich hinter der Pluralität ihrer Erscheinungen für verschieden disponierte kognitive Wesen verschwindet.

Sextus Empiricus setzt die Tropen erklärtermaßen gegen den Dogmatismus der Epikureer und Stoiker ein, die er auf einen mentalen Repräsentationalismus verpflichtet, gegen den seine Tropen gewendet sind. Der mentale Repräsentationalismus folgt nach Sextus dabei aus der Annahme, daß unsere sinnlichen Vorstellungen durch kausalen Einfluß zustande kommen, so daß Wirkung (Vorstellung) und Ursache unterschieden werden können. Da nun

und den Bildern vergleichbar sei, die wir im Traum oder im Wahnsinn erfahren.“ (M, VII, 88).

dieselbe Wirkung von verschiedenen Ursachen hervorgerufen worden sein kann, steht nichts der Annahme im Wege, daß wir unsere Vorstellungen mit falschen Ursachen verknüpfen. Kann diese Annahme nicht aus dem Weg geräumt werden, muß der Dogmatismus dem Skeptizismus weichen.³¹ Sextus stellt dem Dogmatismus einen Relativismus entgegen, der seines Erachtens aus den zehn Tropen folgt, die sich letztlich auf den allgemeinsten (γενικώτατος) Tropus, nämlich den Tropus der Relativität (ὁ πρὸς τι τρόπος) zurückführen ließen (PH, I, 39).

Hegel sieht nun in Sextus' vermeintlich destruktivem Resultat, „daß alles relativ ist“ (PH, I, 135), eine Ahnung des Vernünftigen, das sich gegen die festen Bestimmungen des Verstandes wendet. Die Vernunft ist nach Hegels von Kant inspirierter Auffassung nämlich „das Vermögen des *Unbedingten*“ (TWA, Bd. 8, S. 121) und damit das „Prinzip der Totalität“ (TWA, Bd. 8, S. 99). Damit ist das Vernünftige aber „die Beziehung selbst“ (TWA, Bd. 2, S. 246), weil es den Inbegriff aller Relationen, das Ganze, anpeilt. Der eigentliche Motor des Skeptizismus ist die Vernunft, die auf das Ganze ausgreift, und daher beim Endlichen nicht stehenbleiben kann, ohne es im weiteren Horizont eines Unendlichen zu sehen. Der Skeptizismus dient dabei der Einsicht in diesen Zusammenhang, indem er das „*immanente* Hinausgehen“ (TWA, Bd. 8, S. 172) über den Verstand motiviert, womit nach Hegel das eigentlich spekulative Geschäft allererst beginnt. Der Aufweis der Zusammenhänge, in denen alles Seiende konstitutiv steht, führt dazu, daß kein Ding als An-sich behauptet werden kann, indem alles nur dadurch logisch-ontologisch bestimmt ist, daß es sich von allem anderen unterscheidet, das es nicht ist. Bestimmtheit ist daher „die Negation als affirmativ gesetzt“ (TWA, Bd. 5, S. 121), wie Hegel Spinozas *omnis determinatio est negatio* interpretiert.

Hegel begrenzt die heuristische Funktion des Pyrrhonischen Skeptizismus im *Skeptizismus*-Aufsatz zunächst auf den Nachweis, daß der direkte Realismus durch die zehn Tropen herausgefordert wird, eine Berechtigung für seine Annahme eines unmittelbaren kognitiven Weltzugangs zu erwerben. Daß eine solche Berechtigung nicht erworben werden kann, ist Hegels feste Überzeugung, da ansonsten kein Grund angegeben werden könnte, warum man von der sinnlichen Gewißheit zu irgendeiner anderen Bewußtseinsgestalt fortzuschreiten hätte.

Hegel entscheidet sich also nicht zwischen einem direkten Realismus und einem mentalen Repräsentationalismus, sondern ist vielmehr darauf aus, die erkenntnistheoretische Fixierung auf das Endliche rückgängig zu machen, das sich der sinnlichen Anschauung präsentiert. Es ist seine erklärte Absicht, einen Standpunkt zu motivieren, der imstande ist, das „wahrhaft“ oder „af-

³¹ Es gibt also eine offenkundige Verbindung zwischen einem kausalen Modell der Erfahrung und dem Skeptizismus. Vgl. Macarthur, 2004, S. 111.

firmitativ Unendliche“ und damit das Absolute zu erfassen. Dieser Standpunkt ist aber inkompatibel mit den Annahmen des natürlichen Bewußtseins, so daß ein Übergang des natürlichen Bewußtseins ins philosophische Wissen inszeniert werden muß, der nicht bereits voraussetzt, daß das philosophische Wissen das natürliche Bewußtsein beurteilt. Das natürliche Bewußtsein muß vielmehr durch einen immanenten Motor dazu angetrieben werden, nach einer philosophischen Verständigung über seine Struktur zu suchen. Ansonsten könnte man gar nicht erklären, warum es überhaupt philosophisches Wissen gibt. Dieser Motor ist der Skeptizismus, der seinerseits nur dadurch nicht in einen Widerspruch zum natürlichen Transzensus des Menschen gerät, daß er als eine metaphysische Lektion über das wahrhaft Unendliche gedeutet werden kann.

Hegel denkt das wahrhaft Unendliche als die Beziehung des Unendlichen und Endlichen, die nur in der Reflexion darauf möglich ist, daß das Unendliche und Endliche nicht entgegengesetzt werden können, ohne *ipso facto* aufeinander bezogen zu werden, so daß jeder Versuch, das Unendliche als das Andere des Endlichen zu fixieren, unweigerlich zu seiner Verendlichung führt. Diese reflexive Einsicht ist die einzige Möglichkeit, der Verdinglichung des Absoluten auszuweichen, ohne auf einem Standpunkt der Endlichkeit steckenzubleiben. Das Absolute wird von Hegel daher in die metatheoretische Reflexion eingeholt. Dies geschieht so, daß das Absolute nicht als ein ausgezeichnetes Objekt des Wissens und damit als ein *supremum ens* bestimmt wird, sondern sich vielmehr als dasjenige erweist, was allen Definitionen des Absoluten entwischt und zur Fortsetzung der Erkenntnissuche antreibt. Dies führt letztlich auf die reflexive Einsicht, daß das Absolute kein Gegenstand und demnach auch nicht das bestimmte Gegenteil des Endlichen sein kann. Will man vermeiden, das Absolute als das Gegenteil des Relativen (Bestimmten, Endlichen usw.) aufzufassen, muß man eine Denkfigur einsetzen, die erlaubt, das Absolute als dasjenige zu denken, was sich als das Nicht-Absolute darstellt. Dies führt bei Hegel zur Abwehr der klassischen Substanz-Metaphysik, die die Substanz (οὐσία) der Relation (πρός τι) entgegengesetzt hatte, und daher das Unendliche immer nur als ausgezeichnetes An-sich fixieren konnte, dem das Endliche zufällig entgegengesetzt ist, so daß es tendenziell unverständlich wird, warum es das Endliche überhaupt gibt (vgl. Bubner, 2004; Hoffmann, 2005, S. 129).

Hegel macht demnach beim Skeptizismus metaphysische Anleihen, indem er sein Prinzip, daß alles relativ ist, als eine Ahnung des Vernünftigen auffaßt. Denn für das Vernünftige kann es ebenso wie für den Skeptiker kein unmittelbares Sein geben, das nicht zugleich schon vermittelt ist, also in Beziehung steht. Dabei wendet sich Hegel mit seinem Modell der wahrhaften Unendlichkeit *expressis verbis* gegen die bloß negative Dialektik, deren Paradigma Platons *Parmenides* ist, die seines Erachtens zwar ebenfalls alles Endliche destruiert, im letzten Akt aber das Unendliche dem Endlichen entge-

gensetze, so daß sich das Problem ergebe, wie das Unendliche zum Endlichen übergehen könne.³² Zwar identifiziert Hegel die negative Dialektik in Platons *Parmenides* mit der eigentlichen Absicht des antiken Skeptizismus (TWA, Bd. 2, S. 228 ff.). Das Konzept einer positiven, prozessualen Dialektik, d.h. das integrativ antiskeptische Konzept der „bestimmten Negation“ (TWA, Bd. 3, S. 72), sei damit aber noch nicht erreicht. Das Prinzip der bestimmten Negation besagt nämlich, daß die Negation einer metaphysischen Bestimmung auf eine weitere Bestimmung führt, die die erste Bestimmung im dialektischen Dreifachsinne aufgehoben hat. Alle Position ist daher Negation einer Negation und verdankt sich somit der Tätigkeit einer Beziehung (Negation), die sich selbst zurücknimmt. Der erste Schritt der bestimmten Negation, das sogenannte „negativ-Vernünftige“ (TWA, Bd. 8, S. 167), besteht in der Kritik der Verdinglichung von Kategorien zu Gegebenem (Positionen). Der zweite Schritt, das entsprechende „positiv-Vernünftige“ bzw. „Spekulative“ (ebd.) hingegen führt auf eine weitere Bestimmung. Der Prozeß kommt erst dann zu einem Abschluß, wenn er sich *als* solcher durchschaut und nicht mehr darauf setzt, selbst etwas inhaltlich über das Absolute auszumachen. Das wahrhaft Unendliche kann folglich nicht etwas Bestimmtes sein, das sich vom Endlichen unterscheidet. Vielmehr muß das Endliche als der Prozeß seiner Selbstaufhebung und das Unendliche als der Prozeß seiner Verendlichung beschrieben werden können, der im methodischen Selbstbewußtsein des dialektischen Wissens kulminiert.³³

IV.

Zu (2): Hegel akzeptiert also wie Schelling die (metaphysische) Lektion des Pyrrhonischen Skeptizismus, daß das eigentliche metaphysische Wissen keine anderen Inhalte haben kann als die Verendlichungen, die das metaphysische Wissen in seiner Geschichte vorgetragen hat. Dies führt selbst zu einem prozessualen Inhalt, der Geschichte der Metaphysik, da die Verendlichung des Unendlichen die Erzeugung von Antinomien und ihrer sukzessiven Auflösung zur Folge hat. Dabei trägt das eigentliche metaphysische Wissen keine weiteren eigenen inhaltlichen Bestimmungen des Ganzen vor. Sowohl der reduktive Naturalismus als auch sein Widerpart, ein subjek-

³² Vgl. dazu ausführlicher Gabriel, 2007b.

³³ „Wie früher gezeigt, ist die Endlichkeit nur als Hinausgehen über sich; es ist also in ihr die Unendlichkeit, das Andere ihrer selbst, enthalten. Ebenso ist die Unendlichkeit nur als Hinausgehen über das Endliche; sie enthält also wesentlich ihr Anderes und ist somit an ihr selbst das Andere ihrer selbst. Das Endliche wird nicht vom Unendlichen als einer außer ihm vorhandenen Macht aufgehoben, sondern es ist seine Unendlichkeit, sich selbst aufzuheben.“ (TWA, Bd. 5, S. 160; vgl. TWA, Bd. 8, S. 127).

tiver Idealismus, der Natur auf Subjektivität reduziert, begehen den Fehler, das Unendliche zu bestimmen, so daß sie beide gleichermaßen als ein „trockenes Versichern“ auftreten, das nach Hegels Diktum „gerade soviel als ein anderes“ (TWA, Bd. 3, S. 70) gilt.³⁴ Sowohl der Versuch, das Absolute als Unmittelbares (Sein, Natur, Nicht-Ich) als auch der umgekehrte, es als Vermittlung allein (Ich, Denken) aufzufassen, müssen daran scheitern, daß eine einseitige Behauptung getroffen wird, der mit Äquipollenz widersprochen werden kann (vgl. TWA, Bd. 19, S. 391). Der Skeptizismus zeigt also, daß das Absolute nicht bestimmt werden kann, weshalb er sich nicht zufällig die Parole aufs Banner schreibt, „nichts zu bestimmen (οὐδὲν ὁρίζειν)“ (PH, I, 197). Weder der Naturalist noch der Idealist können ihren Opponenten überzeugen, woraus allerdings nicht darauf geschlossen werden muß, daß metaphysisches Wissen im anspruchsvollen Sinne unmöglich ist, sondern die Frage gestellt werden kann, wie man sich überhaupt auf das Ganze so *beziehen* kann, daß man es nicht *ipso actu* verdinglicht. Diese wichtige methodologische Frage steht daher im Zentrum von Hegels eigenem Programm einer prozessualen Kategorienkritik in der *Wissenschaft der Logik*, die sich selbst einer skeptischen Methode bedient, um alle Definitionen des Absoluten bis zu dem Punkt aufzuheben, an dem ein methodologisches Bewußtsein über das eigene Verfahren als der einzige angemessene Begriff des Absoluten übrig bleibt, d.h. dort, wo die *Absolute Idee* erreicht ist. Hegel instrumentalisiert dabei die bloß „negative Dialektik“ des Pyrrhonischen Skeptizismus, indem er sie selbst als Waffe gegen das Endliche einsetzt (TWA, Bd. 19, S. 396 f.).

Hegel ist aber selbst kein Skeptiker, da er die Dynamik des Pyrrhonischen Skeptizismus nach vollbrachter Aufstellung der skeptischen Methode, der Antinomie, gegen den Skeptiker selbst wendet. Dabei versichert er nicht seinerseits trocken, daß der skeptische Quietismus sich metaphysisch umdeuten läßt, sondern attestiert ihm einen dialektischen Widerspruch, der seine Aufhebung motiviert. Sextus Empiricus zieht sich nämlich letztlich auf einen paradoxen liberalen Naturalismus zurück. Paradox ist er deshalb, weil er unter skeptischen Bedingungen nicht als eine Theorie behauptet werden kann. Gleichwohl zeigt das skeptische Verfahren etwas, was ihm zu sagen notwendig verwehrt bleibt, daß nämlich die menschliche Natur dafür Sorge trägt, daß unser Leben gemeinhin so eingerichtet ist, daß wir gar keiner philosophischen Begründung unserer Lebensformen bedürfen. Die Praxis tritt so an die Stelle der Entdeckung der Pragmata. Der Pyrrhoneer ist dabei auf die Denkfigur einer vermittelten Unmittelbarkeit angewiesen, die er in He-

³⁴ Hegels berühmtes Diktum ist seinerseits eine Anspielung auf den Pyrrhonischen Skeptizismus. Entsprechend findet sich an einer Stelle bei Sextus Empiricus, die Hegel nachweislich gekannt hat, die griechische Fassung des Diktums: ψιλῆ γὰς φάσις ἴσον φέρεται ψιλῆ φάσις. (M, VII, 315).

gels Deutung allerdings so instantiiert, daß sich ein dialektischer Widerspruch einstellt.³⁵

In Anlehnung an Hegel kann man zwischen einem *analytischen* und einem *dialektischem Widerspruch* unterscheiden. Den Nachweis eines *analytischen Widerspruchs* einer Theorie erbringt man, indem man entweder offenkundige direkte logische Inkompatibilitäten expliziter Theoreme der Theorie nachweist (was selten gelingt) oder durch eine Analyse der inferentiellen Rolle von Ausdrücken und Theoremen der Theorie nachweist, daß diese logisch inkompatibel sind, d.h. unmöglich beide wahr sein können. Ein *dialektischer Widerspruch* liegt hingegen vor, wenn die Motivation der Theorie inkompatibel mit ihren Resultaten ist, ohne daß dabei ein logischer Widerspruch begangen worden sein muß.³⁶ Jede philosophische Theorie wird nämlich explizit oder impliziert motiviert, bevor sie ausgeführt werden kann. Hegel rechnet wie alle anderen Systemtheoretiker des nachkantischen Idealismus damit, daß die Motivation einer philosophischen Theorie in die Theorie selbst eintreten muß, damit die Bedingungen der Theorie innerhalb der Theorie begründet werden können. Hegel erzeugt seine Theorie daher *a limine* unter Bedingungen eines maximalen methodischen Selbstbewußtseins, um der Möglichkeit dialektischer Widersprüche in der eigenen Theorie vorzubeugen. Genau dies gelingt dem Skeptizismus aber nicht. „Die Gedankenlosigkeit des Skeptizismus über sich“ (TWA, Bd. 3, S. 162) müsse daher verschwinden.³⁷ Die Reflexion auf die Startbedingungen des Pyrrhonischen Skeptizismus, d.h. seine Beseitigung des Dogmatismus, ist nämlich genau besehen inkompatibel mit seinem Telos: der Freiheit von der philosophischen Verwirrung, die die Praxis befällt und ihre unkritische Fortsetzung unmöglich macht.

Der Skeptizismus hat in Hegels Theorie den entscheidenden dialektischen Vorsprung vor dem Dogmatismus, daß er sich der Entdeckung der „Freiheit des Selbstbewußtseins“ (TWA, Bd. 3, S. 158-162) verdankt. Das skeptische Selbstbewußtsein ist nämlich an keine bestimmten Inhalte gebunden, da ihm während der Erkenntnissuche die Urteilsenthaltung widerfährt,

³⁵ Vgl. dazu ausführlicher Gabriel, 2008a, §§ 6-7. Christoph Halbig zeigt am Beispiel von Hegels Jacobi-Kritik, daß Hegel sich gegen Jacobis Quietismus mit derselben Gedankenfigur wendet. Auch und v.a. Jacobi sei es nicht gelungen, eine reflektierte Unmittelbarkeit herzustellen. Vgl. Halbig, 2005, S. 276. Daraus schließt Halbig ebenfalls, daß sich die Philosophie Hegel zufolge „nicht wirklich mit einer rein therapeutischen Rolle zufriedengeben kann“ (Halbig, S. 280).

³⁶ Vgl. Hegels Theorie einer immanenten „wahrhaften Widerlegung“ philosophischer Systeme (TWA, Bd. 6, S. 249-252).

³⁷ Hegels positive Dialektik kann daher als „sich vollbringender“ (TWA, Bd. 3, S. 71) bzw. „vollbrachter Skeptizismus“ (TWA, Bd. 8, S. 167) auftreten, weil sie den Skeptizismus in ihre Theoriekonstruktion einbaut und seine Negativität auffängt, indem sie metatheoretisch über die Motivation des Skeptizismus und seine dialektische Instabilität informiert.

die alle möglichen Inhalte in Widersprüche verstrickt und damit ihre objektive Geltung aufhebt. In der skeptischen Ataraxie sieht Hegel daher einen Ausdruck der Freiheit von der Endlichkeit, den das skeptische Bewußtsein dadurch erringt, daß es alle Inhalte unter skeptische Vorbehalte setzt. Der „Gedanke wird zu dem vollständigen, das Sein der *vielfach bestimmten* Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbstbewußtseins wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität.“ (TWA, Bd. 3, S. 158)

Die Motivation des Skeptizismus ist in Hegels Deutung also die Freiheit des Selbstbewußtseins, die das Bewußtsein zu sich bringt und allem Nicht-Ich entgegensetzt, das in der Negativität des Selbstbewußtseins verschwindet, indem nachgewiesen wird, daß alles Seiende in Beziehung auf die Umstände seiner Rezeption steht, die gleichzeitig unmöglich machen, es so zu erfassen, wie es an sich ist. Das An-sich verschwindet in der skeptischen Argumentation, womit Hegel sicherlich eine zutreffende Beschreibung des skeptischen Vorgehens liefert. Es sind die Inhalte sowohl des alltäglichen Lebens als auch seiner philosophischen Thematisierung, die der Skeptizismus aufgreift und jeweils so entgegensetzt, daß ein Disput entsteht, der das skeptische *argumentum ex dissensu* und damit den Argumentationsgang der fünf Tropen einleitet. Das skeptische Bewußtsein nimmt also Inhalte auf, die ihm aus dem alltäglichen und philosophischen Bewußtsein zufällig bekannt sind und destruiert diese anhand seiner negativen Dialektik. Dadurch beweist es sich selbst seine Freiheit und gelangt zur Ataraxie (vgl. TWA, Bd. 3, S. 160).

Der skeptisch motivierte Quietismus erringt die Freiheit des Selbstbewußtseins aber nur dadurch, daß er alle theoretischen Ansprüche auf eine Erkenntnis des An-sich aufgibt und sich blind den Erscheinungen ausliefert, an die er sich notgedrungen halten muß, ohne sie ihrerseits für das wahre Sein ausgeben zu dürfen (vgl. PH, I, 23 f.). Das führt den Pyrrhonischen Skeptiker zu einem erklärten Konservativismus, indem er lediglich die Lebensformen, d.h. Bräuche und Gepflogenheiten (*νόμοι*), seiner Gemeinschaft übernehmen kann, ohne in irgendeiner Position zu sein, diese kritisch in der Funktion eines externen Beobachters zu prüfen.³⁸ Es bleibt ihm daher nichts anderes übrig, als der Notwendigkeit seiner Natur zu folgen und sein Leben zu erhalten, indem er sich den Gesetzen seiner Gemeinschaft unterstellt und jeweils dasjenige verfolgt, was ihm *hic et nunc* gut zu sein *scheint*, ohne damit irgendeinen Anspruch auf eine sachhaltige Erkenntnis dessen zu verbinden, was gut *ist* (vgl. etwa PH, I, 78). Dies bedeutet aber, daß der Skeptiker auf dem Gipfel seiner Freiheit angekommen alle Freiheit einbüßt und sich blind nach dem Gegebenen richtet, gegen das er nichts vorzuwei-

³⁸ Zu einer Kritik der skeptischen Apologie des *status quo* vgl. Hiley, 1988, S. 12, 141, u. passim.

sen weiß, solange dieses nicht mit destruirbaren Erkenntnisansprüchen auftritt. Der Skeptiker bekennt daher „ein ganz *zufälliges, einzelnes* Bewußtsein zu sein, – ein Bewußtsein, das *empirisch* ist, sich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das tut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat.“ (TWA, Bd. 3, S. 160) Dadurch büßt er aber die Freiheit ein, die das eigentliche Movens seines Standpunkts war. Die skeptische Freiheit des Selbstbewußtseins hebt sich also selbst in die blinde Einwilligung in alles Gegebene auf und verliert die philosophische Kritikfähigkeit, die ihr ursprüngliches Agens war. Der skeptische Quietismus ist somit dialektisch inkompatibel mit seiner Motivation, die jene kritische Distanz zum Gegebenen motiviert, die Hegel aufgreift und gegen den skeptischen Quietismus selbst wendet.

Der Skeptizismus ist somit „ein in sich selbst widersprechendes Bewußtsein“ (TWA, Bd. 3, S. 162). Er wird dadurch motiviert und aufrechterhalten, daß das skeptische Bewußtsein sich von allen Inhalten befreit und diese distanziiert. Die theoretische Distanznahme wird aber sogleich zurückgenommen, da sie zur Einsicht in die Unmöglichkeit metaphysischen Wissens führt. Die ursprüngliche Vermittlung resultiert also in einer zweiten Unmittelbarkeit, die aber inkompatibel mit der ursprünglichen Motivation der Vermittlung ist, die innerhalb eines bereits *philosophischen* Wissens vollzogen wurde. Die vermittelte Unmittelbarkeit des skeptischen Quietismus ist daher dialektisch inkonsistent, was dazu führt, daß der Pyrrhonische Skeptizismus ohne Reflexion gar nicht in die Unmittelbarkeit der Ataraxie führen kann. Die Ataraxie ist nämlich nicht das unmittelbare Leben der Gemeinschaft. Der Skeptizismus entdeckt vielmehr, daß die Philosophie in der Unmittelbarkeit der Gemeinschaft wurzelt, da ansonsten nicht erklärt werden könnte, woher der philosophische Impuls kommt, der aus der Unmittelbarkeit her austreibt und den Skeptizismus motiviert. Der Skeptizismus entdeckt also wider Willen, daß die Tendenz zum philosophischen Denken bereits in der Gemeinschaft angelegt sein muß, so daß diese skeptisch therapiert werden muß, bevor die reflektierte Unmittelbarkeit überhaupt eintreten kann (vgl. Hiley, 1988, S. 23). Die theoretisch unverstellte und von der Metaphysik purgierte Praxis ist folglich selbst *nolens volens* ein theoretisches Resultat bzw. ein Ideal, das der Skeptiker argumentativ nicht weiter verteidigen kann.

Hegel akzeptiert die Wahrheit des Skeptizismus, daß unsere Einstellung zum Ganzen kein objektives Wissen sein kann. Dies führt ihn aber nicht in einen Quietismus, sondern wird vielmehr zur Ausgangsposition seiner eigenen Metaphysik, die das Wahre nicht (nur) als Substanz, d.h. als An-sich (*οὐσία*), sondern (ebenso sehr) als Subjekt, das aber heißt: als einen Vermittlungsprozeß der Beziehung (*πρός τι*) denkt (TWA, Bd. 3, S. 21 f.). Dieser Vermittlungsprozeß ist Hegel zufolge letztlich die absolute Idee als Selbstbeziehung, die im Anderen bei sich selbst ist. Hegel setzt dem Rekurs auf alles Gegebene die Struktur einer Selbstbeziehung entgegen, die sich im Vermitt-

lungsprozeß der Beziehung auf ihre eigene konstituierende Aktivität besinnt. Um die metaphysische Umdeutung des Skeptizismus nicht als eine weitere trockene Versicherung ins Feld zu führen, weist Hegel dem skeptischen Quietismus einen dialektischen Widerspruch nach. Dieser weist darauf hin, daß der skeptische Relativismus eine Entdeckung der selbstbezüglichen Struktur der absoluten Idee ist, die der Skeptiker allerdings zugleich verfehlt, weil er die Relativität für eine rein destruktive These hält.

Hegel wendet gegen den reduktiven Naturalismus ebenso wie Kant und Schelling ein, daß er die Totalität verdingliche, so daß er einer Kategorienkritik unterzogen werden müsse, was v. a. innerhalb der *Seinslogik* geschieht. Der liberale Skeptizismus hingegen wird der Paradoxie einer vermittelten Unmittelbarkeit überführt, deren theoretische Vermitteltheit inkompatibel mit der Unmittelbarkeit ist, die erreicht werden soll. Die spezifisch menschliche Freiheit des Selbstbewußtseins, die der Pyrrhonische Skeptizismus entdeckt, geht demnach im Prozeß seiner Durchführung verloren. Der Transzensus des menschlichen Geistes, alles Gegebene nur im Horizont eines Unbedingten haben zu können, wird vom Quietismus im Namen der *conditio humana* verabschiedet, die aber dadurch verraten wird, daß sie in die Natur integriert wird, über die sie konstitutiv immer schon hinaus ist.

Schelling und Hegel sind sich in der Strategie eines integrativen Antiskeptizismus also grundsätzlich einig, was dadurch verstellt wird, daß Schelling eine *docta ignorantia*, Hegel hingegen ein *absolutes Wissen* in Anspruch zu nehmen scheint. Hegels absolutes Wissen hat aber ebenso wie die absolute Idee die systemtheoretische Struktur von Schellings *docta ignorantia*, die auf der Einsicht basiert, daß das Unendliche nicht objektiv gewußt werden kann, obwohl es gleichzeitig konstitutiv für das menschliche Wissen ist, das jederzeit zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit oszilliert. Beide greifen also Kants Abwehr der Verdinglichung der Totalität auf, womit sie sich gegen den reduktiven Naturalismus richten. Diese Einstellung teilen sie mit dem Skeptizismus, der daher sinnvoll zur Motivation ihrer eigenen Theorie eingesetzt werden kann, solange er die spezifisch menschliche Freiheit verteidigt, über alles Gegebene hinauszugehen. Diese Freiheit verliert der liberale Naturalismus aber aus dem Blick, obwohl sie ebenfalls zu seiner eigenen Motivationstheorie gehört, mit der er sich gegen den reduktiven Naturalismus richtet. An die Stelle eines skeptischen Quietismus muß daher ein „vollbrachter Skeptizismus“ (TWA, Bd. 8, S. 167) treten, ohne den Metaphysik, „der intellektuelle Zwilling des Skeptizismus“ (Cavell, 2005, S. 195), nicht möglich wäre. Denn wie Hegel an einer prominenten Stelle bemerkt, wäre es ebenso merkwürdig, „wenn ein Volk seine Metaphysik verliert“, wie „wenn einem Volke z.B. die Wissenschaft seines Staatsrechts, wenn ihm seine Gesinnungen, seine sittlichen Gewohnheiten und Tugenden unbrauchbar geworden sind“ (TWA, Bd. 5, S. 13).

Literatur

- Bubner, Rüdiger (2004): „Hegels Lösung eines Rätsels“, in: Menegoni, Francesca/Illetterati, Luca (Hrsg.): *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, Stuttgart, S. 17-32.
- Cavell, Stanley (1999): *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York.
- Cavell, Stanley (2005): *Philosophy the Day After Tomorrow*, Cambridge, MA./London.
- Düsing, Klaus (2004): „Antinomie und Dialektik. Endlichkeit und Unendlichkeit in Hegels Auseinandersetzung mit Kants Antinomienlehre“, in: Menegoni, Francesca/Illetterati, Luca (Hrsg.): *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, Stuttgart, S. 35-57.
- Fine Gail (2003a): „Sextus and External World Skepticism“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIV, S. 341-385.
- Fine, Gail (2003b): „Subjectivity, Ancient and Modern: The Cyrenaics, Sextus, and Descartes“, in: Miller, Jon/Inwood, Brad (Hrsg.): *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, S. 192-231.
- Fogelin, Robert J. (1981): „Wittgenstein and Classical Skepticism“, in: *International Philosophical Quarterly*, 21/1, S. 3-15.
- Fogelin, Robert J. (1994): *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford.
- Franks, Paul (2005): *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, MA./London.
- Forster, Michael (1989): *Hegel and Skepticism*, Cambridge, MA.
- Forster, Michael (2008): *Kant and Skepticism*, Princeton.
- Gabriel, Markus (2006a): *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*, Bonn.
- Gabriel, Markus (2006b): *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings „Philosophie der Mythologie“*, Berlin/New York.
- Gabriel, Markus (2007a): „Zum Außenweltproblem in der Antike – Sextus’ Dekonstruktion des Repräsentationalismus und die skeptische Begründung des Idealismus bei Plotin“, erscheint in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 12.
- Gabriel, Markus (2007b): „Hegel und Plotin“, in: Heidemann, Dietmar/Krijnen, Christian (Hrsg.): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, 70-83.
- Gabriel, Markus (2008a): *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Habilitationsschrift Heidelberg.
- Gabriel, Markus (2008b): *Antike und moderne Skepsis. Zur Einführung*, Hamburg.
- Gabriel, Markus (2009): „The Dialectic of the Absolute – Hegel’s Critique of Transcendent Metaphysics“, erscheint in: Nectarios, Limnatis (Hrsg.): *Hegel’s Dialectic*, Chicago.
- Halbig, Christoph (2005): „The Philosopher als Polyphemus? Philosophy and Common Sense in Jacobi and Hegel“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 3, S. 261-282.
- Hegel, Georg W.F. (1969 ff. a): *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie-Werk-Ausgabe, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/Main (zitiert als TWA), S. 9-138.

- Hegel, Georg W.F. (1969 ff. b): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: TWA, Bd. 8-10.
- Hegel, Georg W.F. (1969 ff. c): *Wissenschaft der Logik*, in: TWA, Bd. 5-6.
- Hegel, Georg W.F. (1969 ff. d): *Phänomenologie des Geistes*, in: TWA, Bd. 3.
- Hegel, Georg W.F. (1969 ff. e): *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in: TWA, Bd. 2, S. 213-272.
- Hegel, Georg W.F. (1969 ff. f): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: TWA, Bd. 18-19.
- Heidemann, Dietmar H. (2007): *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*, Berlin/New York.
- Hiley, Richard D. (1988): *Philosophy in Question: Essays on a Pyrrhonian Theme*, Chicago.
- Hogrebe, Wolfram (1989): *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*, Frankfurt/Main.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1815): *Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften*, in: *Werke*, Bd. 2, Leipzig, S. 3-125.
- Kant, Immanuel (1973): *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Gesammelte Schriften Bd. 4*, hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin (Nachdruck der Ausgabe 1903). (Zitiert als KrV und nach den Originalausgaben A und B.)
- Leiter, Brian (2004): „Introduction“, in: Ders. (Hrsg.): *The Future for Philosophy*, Oxford/New York, S. 1-23.
- Longuenesse, Béatrice (2005): *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge.
- MacArthur, David (2004): „Naturalism and Skepticism“, in: De Caro, Mario/MacArthur David (Hrsg.): *Naturalism in Question*, Cambridge/MA., S. 106-124.
- McDowell, John (1998a): „Two Forms of Naturalism“, in: Ders.: *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA./London, S. 167-197.
- McDowell, John (1998b): *Mind and World*, Cambridge, MA.
- McDowell, John (1998c): „Criteria, Defeasibility, and Knowledge“, in: Ders.: *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, MA./London, S. 369-394.
- Schelling, Friedrich W.J. (1856-1861): *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. K.F.A. Schelling, Bde. I-XIV (urspr. in zwei Abteilungen erschienen: I. Abt., Bd. 1-10 und II. Abt., Bd. 1-4), Stuttgart: 1856-1861. Bd. IX, S. 209-246.
- Schelling, Friedrich W.J. (1856-1861): *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 149-244.
- Sellars, Wilfrid (2000): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, with an Introduction by R. Rorty and a Study Guide by R. B. Brandom, Cambridge, MA./London.
- Sextus Empiricus (1933-1949), 4 Vols. ed. and tr. by R. G. Bury, Cambridge/MA.
- Strawson, Peter F. (1985): *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York.
- Vieweg, K. (1999): *Philosophie des Remis – Der junge Hegel und das ‚Gespenst des Skeptizismus‘*, München.
- Williams, Michael (1988): „Scepticism without Theory“, in: *Review of Metaphysics*, 61, S. 547-588.
- Williams, Michael (2001): *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, New York.
- Wittgenstein, Ludwig (1989): *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe in acht Bänden*, Bd. 1, Frankfurt/Main.