

Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus

International Yearbook of German Idealism

Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus *International Yearbook of German Idealism*

5 · 2007 **Metaphysik im Deutschen Idealismus**
Metaphysics in German Idealism

Herausgegeben von/*edited by*

Karl Ameriks (Notre Dame) und/*and* Jürgen Stolzenberg (Halle/S.)

Redaktion/*Associate editors*

Paul Franks (Toronto), Fred Rush (Notre Dame) und/*and*

Oliver-Pierre Rudolph (Halle/S.)

Wissenschaftlicher Beirat/*Editorial Board*

Andreas Arndt (Berlin), Manfred Baum (Wuppertal), Frederick C. Beiser (Syracuse), Robert Brandom (Pittsburgh), Daniel Breazeale (Lexington), Rüdiger Bubner † (Heidelberg), Claudio Cesa (Pisa), Konrad Cramer (Göttingen), Klaus Düsing (Köln), Michael N. Forster (Chicago), Eckart Förster (Baltimore), Manfred Frank (Tübingen), Hans Friedrich Fulda (Heidelberg), Karen Gloy (Luzern), Henry S. Harris (Toronto), Vittorio Hösle (Notre Dame), Rolf-Peter Horstmann (Berlin), Michael Inwood (Oxford), Wilhelm G. Jacobs (München), Jörg Jantzen (München), Walter Jaeschke (Bochum), Salvi Turró (Barcelona), Charles Larmore (Chicago), Béatrice Longuenesse (New York), Frederick Neuhouser (New York), Robert B. Pippin (Chicago), Claude Piché (Montreal), Terry Pinkard (Georgetown), Alain Renaut (Paris), Michael Rosen (Oxford), Birgit Sandkaulen (Jena), Hans-Jörg Sandkühler (Bremen), Dieter Schönecker (Siegen), Ludwig Siep (Münster), Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig), Dieter Sturma (Essen), Charles Taylor (Montreal), Violetta L. Waibel (Wien), Michael Wolff (Bielefeld), Allen W. Wood (Stanford), Günter Zöller (München)



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Online-Zugang für Subskribenten/*Online access for subscribers:*
<http://www.degruyter.de/journals/ijbdi>

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

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar

ISSN 1613-0472

ISBN 978-3-11-019242-1 (Br.)
ISBN 978-3-11-019243-8 (online)
ISBN 978-3-11-019244-5 (Br./online)

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Datenkonvertierung/Satz: Fotosatz Voigt, Berlin
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider

In memoriam Rüdiger Bubner
(1941–2007)

Inhalt

In memoriam Rüdiger Bubner (1941–2007)	IX
Vorwort	XI
Preface	XIII
<i>Karl Ameriks, Jürgen Stolzenberg</i>	
Einleitung.	
Metaphysik im Deutschen Idealismus	1
Introduction.	
Metaphysics in German Idealism	17
I. BEITRÄGE	
<i>Wolfgang Carl</i>	
The Highest Point of Transcendental Philosophy	33
<i>Rolf-Peter Horstmann</i>	
Fichtes anti-skeptisches Programm.	
Zu den Strategien der Wissenschaftslehren bis 1801/02	47
<i>Sebastian Gardner</i>	
The Status of the Wissenschaftslehre.	
Transcendental and Ontological Grounds in Fichte	90
<i>Markus Gabriel</i>	
Die metaphysische Wahrheit des Skeptizismus bei Schelling und Hegel	126
<i>John McDowell</i>	
Hegel's Idealism as Radicalization of Kant	157
<i>Sebastian Rödl</i>	
Eliminating Externality	176
<i>Friedrich Anton Koch</i>	
Die schlechte Metaphysik der Dinge.	
Metaphysik als immanente Metaphysikkritik bei Hegel	189
<i>Wolfgang Bartuschat</i>	
Hegels neue Metaphysik	211

VIII Inhalt

<i>Birgit Sandkaulen</i> Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische „Widerlegung“ der Spinozanischen Metaphysik	235
<i>Robert Stern</i> Peirce, Hegel, and the Category of Firstness	276
<i>Robert M. Wallace</i> Hegel and Kant on Theodicy, Evil, and Freedom	309
<i>Songsuk Susan Hahn</i> Organic Holism and Living Concepts	331
II. REZENSIONEN	
<i>Faustino Fabbianelli</i> Daniela Tafani: <i>Virtù e felicità in Kant</i>	359
<i>Willem de Vries</i> Johannes Haag: <i>Erfahrung und Gegenstand.</i> Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand	368
<i>Dale E. Snow</i> Harald Korten ed.: <i>F.W.J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Akademieausgabe, Abt. I, Bd. 9</i>	376
<i>David Farrell Krell</i> Lore Hühn, ed.: <i>Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)</i>	381
<i>Holger Gutschmidt</i> T.L.S. Sprigge: <i>The God of Metaphysics</i>	385
Autoren/Authors	391
Hinweis an die Verlage/Note to the Publishers	393
Hinweis auf das <i>European Journal of Philosophy</i> / Note on the <i>European Journal of Philosophy</i>	398

In memoriam Rüdiger Bubner (1941–2007)

Am 9. Februar 2007 ist der Philosoph Rüdiger Bubner in Heidelberg gestorben. Das Studium der Philosophie und Klassischen Philologie in Tübingen, Wien, Heidelberg und Oxford schloß er mit einer Dissertation über Jean-Paul Sartre bei Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas ab. 1973, im Alter von 32 Jahren, trat er die Nachfolge von Theodor W. Adorno in Frankfurt an. Sein Weg führte ihn 1979 nach Tübingen und 1996, als Nachfolger auf dem Lehrstuhl seines Lehrers Hans-Georg Gadamer, zurück nach Heidelberg.

Rüdiger Bubner war Ordentliches Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und Ehrendoktor der Universität Fribourg. Von 1996 bis 2007 war er Präsident der Internationalen Hegel-Vereinigung.

Die Philosophie der Antike und der deutsche Idealismus waren, neben der Philosophie der Gegenwart, die bevorzugten Forschungsgebiete Rüdiger Bubners. Daß die Philosophie, insbesondere die politische Philosophie, sich unter den Bedingungen der Gegenwart ihrer Ursprünge vergewissern muß und daß die großen Theorien der Tradition als unversiegbare Quellen der Inspiration und als Korrektiv gegenüber den flüchtigen Tendenzen des Zeitgeistes ernst zu nehmen sind, hat Rüdiger Bubner in seinen zahlreichen Publikationen deutlich gemacht.

Die ihn kannten, schätzten seine intellektuelle Brillanz, seinen persönlichen Charme, seine Liberalität und Humanität.

Dem Idealismus-Jahrbuch war er als Mitglied des Beirats verbunden.

In memoriam Rüdiger Bubner (1941–2007)

The philosopher Rüdiger Bubner died in Heidelberg on February 9, 2007. After studying philosophy and classical philology in Tübingen, Vienna, Heidelberg, and Oxford, he completed his dissertation on Jean-Paul Sartre under Hans-Georg Gadamer and Jürgen Habermas. In 1973, at the age of 32, he succeeded Theodor W. Adorno in Frankfurt. He accepted a call to Tübingen in 1979, and in 1996 he returned to Heidelberg to take the chair of his teacher, Hans-Georg Gadamer.

Rüdiger Bubner was a member of the Heidelberg Academy of Sciences and received an honorary doctorate from the University of Fribourg. He was President of the International Hegel-Vereinigung from 1996 to 2007.

Besides contemporary philosophy, Rüdiger Bubner's primary areas of research were ancient philosophy and German Idealism. His numerous publications made clear that, as a corrective against the fleeting tendencies of the contemporary age, philosophy, and political philosophy in particular, must preserve its origins and take seriously the main theories of our tradition as vital sources of inspiration.

Those who knew him valued his brilliant intellect, his personal charm, and his liberal humanity.

He served the Yearbook as a member of its Editorial Board.

Vorwort

Der vorliegende fünfte Band des *Internationalen Jahrbuchs des Deutschen Idealismus* vereinigt Beiträge zum Thema „Metaphysik im Deutschen Idealismus“. Damit ist ein ebenso breites wie facettenreiches Themenspektrum angesprochen. Dem entspricht eine überaus komplexe Metamorphose des Begriffs der Metaphysik selbst. Während Kants Kritik der traditionellen Metaphysik, insbesondere der Metaphysik Christian Wolffs, zu einer neu begründeten Metaphysik der Erfahrung führte, und eine Metaphysik der Freiheit den „Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft“ bilden sollte, suchte Fichte das kantische Programm einer Metaphysik der Freiheit mit einer apriorischen Theorie der Subjektivität zu verbinden. Im Anschluß an Fichte und im Rückgriff auf die Ontologie Spinozas und Leibniz’ bemühte sich Schelling darum, die Metaphysik der Subjektivität mit einer nicht-empirischen Begründung der Naturphilosophie zu verbinden. Dieser Konzeption suchte Hegel unter der Leitung seines Geistbegriffs eine neue und mit Bezug auf die gesamte Tradition der Metaphysik überlegene Form zu geben.

Davon handeln die hier versammelten Aufsätze. Wie in den bisher vorliegenden Bänden des Jahrbuchs sind hierbei systematische Fragestellungen leitend, die auch für die philosophische Diskussion der Gegenwart zentral sind. Darüber hinaus kommen sie dem Anliegen des Jahrbuchs nach, die Problemstellungen nicht auf einen Autor zu beschränken, sondern in vergleichender Perspektive zu verfolgen. Allen Beiträgern sei für ihre Mitwirkung und ihr Engagement sehr herzlich gedankt.

Dem Verlag de Gruyter ist wie stets für die großzügige und entgegenkommende Betreuung des Jahrbuchs zu danken. Katja Crone, Jason Miller und Danaë Seeber danken wir für die Hilfe bei der Einrichtung der Manuskripte für den Druck.

Als neue Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirats begrüßen wir sehr herzlich Pirmin Stekeler-Weithofer, Dieter Schönecker und Violetta L. Waibel.

Der sechste Band des Jahrbuchs wird die Romantik, der siebte Band das Verhältnis von Glauben und Wissen zum Thema haben.

Der vorliegende Band ist dem Andenken an Rüdiger Bubner (1941–2007) gewidmet.

Karl Ameriks
Notre Dame

Jürgen Stolzenberg
Halle (Saale)

Preface

The present fifth volume of the *International Yearbook of German Idealism* brings together various articles on the topic “Metaphysics in German Idealism”. The subject matter here is wide-ranging and covers many different facets. This has to do with an extremely complex metamorphosis within the concept of metaphysics itself. First Kant’s critique of traditional metaphysics, in particular the metaphysics of Christian Wolff, led to a new foundation of the metaphysics of experience, and the metaphysics of freedom was intended to form “the keystone of the whole structure of a system of pure reason”. Thereafter Fichte strove to combine Kant’s programme of the metaphysics of freedom with an *a priori* theory of subjectivity. Following on Fichte and making use of the ontology of Spinoza and Leibniz Schelling was concerned to combine the metaphysics of subjectivity with a non-empirical foundation of natural philosophy. Guided by his own concept of spirit Hegel strove to give these ideas a new form, one which should be superior to the whole tradition of metaphysics so far.

This is the subject of the present collection of essays. As in the previous volumes of the Yearbook systematic questions which are of particular relevance to present-day philosophical discussion are placed firmly in the foreground. Furthermore these essays are in keeping with the aims of the Yearbook, inasmuch as the range of problems is not limited to one author alone but covers the subject in a comparative perspective. We are extremely grateful to all contributors for their co-operation and enthusiasm.

As on previous occasions we would like to thank the publishers de Gruyter for their generous and helpful support of the Yearbook. In particular we would like to thank Katja Crone, Jason Miller and Danaë Seeber for their help in preparing the manuscripts for print.

We welcome to our advisory team of experts Pirmin Stekeler-Weithofer, Dieter Schönecker and Violetta L. Waibel.

The sixth volume of the Yearbook will be devoted to Romanticism, while the seventh will deal with the relationship between faith and knowledge.

The present volume is dedicated to the memory of Rüdiger Bubner (1941–2007).

Karl Ameriks
Notre Dame

Jürgen Stolzenberg
Halle (Saale)

Karl Ameriks, Jürgen Stolzenberg

Einleitung. Metaphysik im Deutschen Idealismus

I.

Wenn von Metaphysik im Deutschen Idealismus die Rede ist, dann ist an eine Bemerkung Hegels in der *Vorrede* zur ersten Auflage seiner *Wissenschaft der Logik* zu erinnern. Im Blick auf die Veränderungen, die Kants Kritizismus in der Philosophie seiner Zeit bewirkt habe, führt Hegel das Folgende aus:

Dasjenige, was vor diesem Zeitraum *Metaphysik* hieß, ist, sozusagen, mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden. Wo lassen, oder wo dürfen sich Laute der vormaligen Ontologie, der rationalen Psychologie, der Kosmologie oder selbst gar der vormaligen natürlichen Theologie noch vernehmen lassen? Untersuchungen, zum Beispiel über die Immaterialität der Seele, über die mechanischen und die Endursachen, wo sollten sie noch ein Interesse finden? Auch die sonstigen Beweise vom Dasein Gottes werden nur historisch oder zum Behufe der Erbauung und Gemütshebung angeführt.¹

Was Hegel meint, ist klar: Es ist der durch Kants *Kritik der reinen Vernunft* herbeigeführte Sturz jenes Systems der Metaphysik, das Christian Wolff in seinen deutschen und lateinischen Schriften vorgelegt und zu europäischer Dominanz gebracht hatte. Den Sturz der Wolffschen Metaphysik und, wie Hegel es sieht, die Zeitenwende in der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik hatte Kant mit dem Nachweis herbeigeführt, daß Wolffs *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* – so der Titel seiner deutschen Metaphysik aus dem Jahre 1719 – zwar *Gedanken* sind, auf die die menschliche Vernunft in ihrem Bestreben nach abschließenden Erklärungen notwendig geführt wird, daß diesen Gedanken aber keine *Erkenntnis* von wirklichen Gegenständen entspricht. Dieser Nachweis war Kant mit einer grundstürzenden Entdeckung hinsichtlich des logischen Status der Urteile der Metaphysik gelungen. Sie bestand in der Einsicht, daß den vermeintlich analytischen Urteilen dieser Metaphysik ein anderer, bis dahin gänzlich unbekannter Urteilstyp zugrunde liegt – die von Kant sog. synthetischen Urteile a priori. Damit verband Kant die kritische These, daß eben diese Urteile nur als Prinzipien

¹ G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. 1. Band. Die objektive Logik. Nürnberg 1812 (Nachdr. Göttingen 1966), S. III f.

einer Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung gerechtfertigt werden können. Über Gegenstände wie Gott, die Welt und die Seele des Menschen sind keine objektiv gültigen Urteile möglich. Und so muß, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt, „der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben [...], dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des Verstandes, Platz machen.“² Das also meint Hegel, wenn er im Rückblick von der mit Stumpf und Stiel ausgerotteten Metaphysik spricht.

Hegels Diagnose seines eigenen, des nachkantischen Zeitalters, ist mit dem Hinweis auf Kants Destruktion der traditionellen Metaphysik indessen nicht erschöpft. Die Bilanz von Kants kritischem Unternehmen hat in der Sicht Hegels noch eine andere, durchaus dramatische Seite. Es ist der Umstand, daß, wie Hegel es ausdrückt, „ein Volk seine Metaphysik verliert, wenn der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist kein wirkliches Dasein mehr in demselben hat.“³ Das ist die Folgelast des kantischen Kritizismus, und darin sah Hegel einen Skandal, den die Philosophie auszuräumen berufen sei.

Hegels Überzeugung war es, daß dies nicht in einem restaurativen Sinne, sondern nur auf dem Wege einer nochmaligen ‚Revolution der Denkart‘ zu geschehen habe. Sie führte zu einer völlig neuen Begriffs- und Begründungsform, für die der bis heute umstrittene Titel der *Dialektik* steht. Ihr liegt die Überzeugung zugrunde, daß eine begründete Auskunft über die logischen Grundstrukturen des Wirklichen nur in einem Argumentationsgang gegeben werden kann, in dem das, was Hegel den Gegensatz von Bewußtsein und Sein bzw. von Erkenntnis und ihrem Gegenstand nennt – und den er nicht nur in der Wolffschen Metaphysik, sondern auch noch in der Philosophie Kants am Werke sah –, daß dieser Gegensatz als konzeptioneller Rahmen für die Erkenntnis des Wirklichen als prinzipiell unangemessen dargestellt und durch ein anderes Modell ersetzt wird, in dem dieser Gegensatz als ein Moment des Begriffs des Geistes selber verstanden werden kann. Hierfür steht die Formel von der Selbstbeziehung des Geistes in seiner Beziehung auf Anderes. *Metaphysik* ist die Philosophie Hegels insofern, als sie die Wahrheit dieses Grundgedankens mit Bezug auf alle Bereiche des Wirklichen unter Beweis zu stellen sucht. Hegels *Wissenschaft der Logik* ist in dieser Perspektive die Nachfolgedisziplin der Ontologie Christian Wolffs und der transzendentalen Logik Kants in einem.

Doch war es bekanntlich nicht Hegel, sondern Fichte, der der Philosophie nach Kant zuerst das Programm gemacht hat. Fichte sah es als die Aufgabe der Philosophie an, die Bedingungen, unter denen das Verhältnis von

² KrV, B 303.

³ Hegel, *Logik*, Vorrede, IV.

Bewußtsein und Gegenstand begriffen werden kann, als die Bedingungen der Selbsterkenntnis des Subjekts des Bewußtseins darzustellen. Dies ist das Programm der von Fichte in seiner frühen *Wissenschaftslehre* inaugurierten *pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes*. Mit ihm wird die Ontologie mit einer Metaphysik der Subjektivität ineins gesetzt. Dem hat Schelling wenig später den Titel einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* gegeben, in die er auch die Philosophie der Natur und den Gang der Geschichte der Menschheit zu integrieren suchte. Insofern Hegel sein eigenes System in der Auseinandersetzung mit den Konzeptionen Fichtes und Schellings entwickelte, darf es als die anspruchsvollste und avancierteste Realisierung dieses Programms einer Neubegründung der Metaphysik nach Kant gelten. Hegels Anspruch, auf diese Weise auch die Metaphysik *Spinozas* durchgreifend kritisiert zu haben, ist in dem berühmten Wort Hegels aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* zum Ausdruck gebracht, daß das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken sei. In der gegenwärtig zu beobachtenden Renaissance des Deutschen Idealismus in der angelsächsischen Philosophie und den daran anschließenden Diskussionen um die Möglichkeit von Metaphysik sollte der Focus des Interesses daher nicht länger, wie es bisher der Fall ist, nur auf Hegel ausgerichtet sein.

II.

Fragt man nach dem systematischen Ort, von dem aus sich sowohl Kants Konzeption einer Metaphysik der Erfahrung als auch der Ansatz Fichtes verständlich machen lassen, dann ist die Funktion zu nennen, die Kant dem Prinzip des Selbstbewußtseins für seine kritische Erkenntnistheorie zugewiesen hat. Von hieraus nahm die Philosophie Fichtes ihren eigenen Gang. Steht somit Kants Konzeption von Metaphysik und ihr Verhältnis zu den nachfolgenden Entwürfen zur Diskussion, dann liegt es nahe, sich zunächst mit dem Begriff und der Funktion von Kants Begriff des Selbstbewußtseins zu beschäftigen. Das ist das Thema des Beitrags von *Wolfgang Carl*. Carl macht zunächst darauf aufmerksam, daß Kants Auszeichnung der Vorstellung *Ich* und ihre enge Verbindung zur Funktion des Verstandes nicht zu den spezifischen Errungenschaften von Kants kritischer Philosophie zu zählen ist. Sie begegnet bereits in Kants vorkritischen Schriften. Zu fragen ist daher, worin deren Bedeutung besteht und was sie in Kants Sicht geeignet erscheinen läßt, den *höchsten Punkt der Transzendentalphilosophie* zu bezeichnen. Einer verbreiteten Ansicht entgegen, ist Kants Idee des Ich nicht als eine direkte Antwort auf David Humes skeptizistische Position hinsichtlich des Ich zu verstehen. Hume und Kant, so führt Carl aus, sprechen in Sachen ‚Selbstbewußtsein‘ auf verschiedene Weise über verschiedene Dinge.

Hatte Hume unter der Leitung des Wahrnehmungsmodells von Selbstbewußtsein als einem „Bündel oder Ensemble“ verschiedener Wahrnehmungen“ gesprochen, ohne seinem eigenen Eingeständnis zufolge eine befriedigende Erklärung der Einheit dieses Ensembles anbieten zu können, so ist Selbstbewußtsein Kant zufolge gar nicht auf der Grundlage eines Wahrnehmungsmodells und daher auch nicht als ein Fall von Selbstidentifikation zu verstehen. Selbstbewußtsein ist für Kant vielmehr als eine von einem epistemischen Subjekt spontan hervorgebrachte reflexive Tätigkeit zu verstehen, durch die es sich bestimmte mentale Zustände zuschreiben und seine Einstellungen zu ihnen in Form von Urteilen zum Ausdruck bringen kann. Dasselbe gilt für Kants Idee der Identität des Selbstbewußtseins. Sie meint nicht die Eigenschaft eines biographischen Subjekts mit Bezug auf die Geschichte seiner mentalen Zustände und Erlebnisse, sondern lediglich die formale Voraussetzung für die Selbstzuschreibung verschiedener Vorstellungen auf seiten des urteilenden Subjekts. Ohne ein solches Bewußtsein der Identität seiner selbst mit Bezug auf eine Vielzahl von Vorstellungen ist Kant zufolge die Anwendung des Verstandes in Urteilen gar nicht möglich. Im Rahmen der Deduktion der Kategorien ist dieses Identitätsbewußtsein mit Kants Theorie der Synthesis aufs engste verbunden. Denn das Bewußtsein der Identität des epistemischen Subjekts ist die notwendige Bedingung dafür, daß es gegebene Vorstellungen nach Regeln, für die die Begriffe von Kategorien stehen, untereinander verbinden und über das Bewußtsein von eben dieser Verbindung verfügen kann, die es in der Form von Urteilen zum Ausdruck bringt. Daher ist Kant zufolge von Selbstbewußtsein im Sinne einer *ursprünglich synthetischen Einheit des Selbstbewußtseins* zu reden, das aufgrund dieser seiner Funktion der höchste Punkt der Transzendentalphilosophie ist.

Fichte, so zeigt *Rolf-Peter Horstmann*, hat insbesondere seine Theorie des Ich als Widerlegung des zeitgenössischen Skeptizismus' verstanden. Aus dieser Strategie läßt sich nicht nur Fichtes frühe Konzeption des Ich und die Anlage der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95, sondern auch die Folge der veränderten Fassungen der Wissenschaftslehre bis zur *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02* verstehen. Horstmanns leitende These ist es, daß es Fichte nicht schon mit den frühen Fassungen, sondern erst mit dem Ansatz der Wissenschaftslehre von 1801/02 gelingt, eine skeptisresistente Position aufzubauen. Die entscheidenden Defekte sind Horstmann zufolge methodologischer Natur. Zu unterscheiden sind „rechtfertigungstheoretische“ und „grundlegungsinteressierte“ Strategien. Nur die letzteren sind Horstmann zufolge in der Lage, skeptischen Einwänden wirkungsvoll zu begegnen. Für den Fall Fichtes läßt sich nun zeigen, daß der frühe Fichte gerade seine grundlegungsinteressierten Überlegungen noch mit einem rechtfertigungstheoretischen Modell entwickelt, von dem sich erst die Fassung von 1801/02 befreit. Rechtfertigungstheoretisch

ist eine Argumentation, die Gründe für die Wahrheit von Urteilen liefert, während grundlegungsorientierte Strategien von unhintergehbaren Sachverhalten ausgehen, die einer weiteren Begründung weder fähig noch bedürftig sind. Fichtes reines Ich, das sein eigenes Sein setzt, ist ein solcher Sachverhalt. In der Hinführung zu diesem reinen Ich geht Fichte jedoch fraglos davon aus, daß es Wissen gibt. Eine solche Voraussetzung, die auf etwas Gegebenes bzw. Vorgefundenes rekurriert, kann dem Skeptiker zufolge aber nicht als eine Garantie von Wissen in Ansatz gebracht werden, und daher kann Fichtes frühe Konzeption einer Widerlegung des Skeptizismus nicht überzeugen. Dasselbe gilt Horstmann zufolge auch für die ab 1796 vorgetragene *Wissenschaftslehre nova methodo*. Sie geht nun direkt von dem Ich als *Tathandlung* aus, das als paradigmatischer Fall eines sich selbst verifizierenden und insofern zweifelsfreien Wissens gilt und dessen epistemischer Status als ‚intellektuelle Anschauung‘ bezeichnet wird. Hierbei bleibt jedoch der Status und die Funktion des Subjekts des Bewußtseins unklar: Offenbar muß für den Vollzug der intellektuellen Anschauung ein Subjekt vorausgesetzt werden, von dem aber unklar ist, wie seine Identität mit dem Ich der intellektuellen Anschauung eingesehen werden kann. Die *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02* geht zwar ihrerseits von dem Faktum aus, daß es Wissen gibt, analysiert aber nunmehr unter dem Begriff des *absoluten Wissens* die allem bestimmten Wissen invariant zugrunde liegende Form von Wissen, in der auch das Verhältnis von Ich und Welt fundiert ist. Damit, so Horstmann, ist zum ersten Mal eine skepsisimmune Position erreicht, denn ein Skeptiker, der diesen Wissensbegriff in Frage stellt, müßte sich außerhalb seiner selbst als bewußtes Wesen und der Welt, mit Bezug auf die auch er Erkenntnisansprüche unterhält, aufhalten können. Ein solcher Standpunkt ist absurd.

Der Beitrag von *Sebastian Gardner* untersucht ebenfalls die methodologische Ausrichtung des fichteschen Systems. Gardner hebt auf einen prinzipiellen Gegensatz zwischen einem ontologischen und nicht-ontologischen Zugang zu philosophischen Erklärungen ab. Ein nicht-ontologischer Zugang betrifft eher eine Form der subjektiven Perspektive als ein Sein, indem er nicht primär und direkt auf Gegenstände bezogen ist, sondern auf die allgemeinen Bedingungen, aufgrund derer eingesehen werden kann, auf welche Weise Objekte einem Subjekt gegeben werden können. Dem entspricht ein transzendentaler Ansatz, der gegenüber metaphysischen Optionen wie Idealismus oder Realismus neutral ist. Gardner bemerkt, daß der nicht-ontologische Ansatz eine gewisse Nähe zu einigen neueren Interpretationen Fichtes aufweist, die Fichtes Primat des Tuns und der Praxis wie auch seine Annahme von lediglich regulativen Ideen betonen, sowie die durch Einwände von Jacobi und Schulze provozierte „agnostische“ Lesart hinsichtlich der Art von Existenz, die dem, was Kant die transzendentalen Bedingungen von Erfahrung nennt, zugrundeliegt. Zuweilen scheint Fichte allerdings selber

einer ontologischen Richtung zuzuneigen, so, wenn er sagt, daß das transzendente Ich, das die Philosophie auf dem Wege einer Selbstanschauung aufzeigt, eine Art von Sein hat und in einem gewissen Sinne einen höheren Rang als die Dinge einnimmt. Auch Fichtes Schriften von 1800 und 1804 sprechen offenbar auf eine ontologische Weise von dem „einen ewigen unendlichen Willen“ und von einem „reinen Sein“, das durch sich selbst existiert. Dies alles ist aber vereinbar mit Fichtes Unterscheidung seiner Position von der „traditionellen dogmatischen Metaphysik des Subjekts“, die das Subjekt in einem gegenständlichen Sinn als Substanz versteht. Anstatt zu behaupten, daß Fichtes Sicht letztlich in ontologischen Begriffen charakterisiert werden muß, kommt Gardner zu dem Schluß, daß Fichte selber deutlich zu machen sucht, daß die Unterscheidung zwischen einem ontologischen und nicht-ontologischen Zugang zureichend nur im Rahmen der Wissenschaftslehre selbst verstanden werden kann. Unter Voraussetzung ihrer eigenen umfassenden systematischen Perspektive scheint Fichtes System daher nicht nur einfach mit den begrifflichen Mitteln eines der beiden Ansätze von außen beschrieben werden zu können. Gleichwohl bleibt es eine offene Frage, ob man diese Sichtweise wirklich annehmen muß, zumal Fichte wohl nicht in der Lage ist, überzeugend zu zeigen, daß alle Alternativen zu seinem System „auf unzulässige Weise dogmatisch“ sind.

Der Beitrag von *Markus Gabriel* greift das von Rolf-Peter Horstmann verfolgte Problem des Skeptizismus unter den Perspektiven Schellings und Hegels auf. Schelling und Hegel suchen dem Skeptizismus dadurch zu begegnen, daß sie ihm eine systematische Funktion bei der Konstruktion menschlichen Wissens zuweisen. Eine solche Strategie läßt sich als ein *integrativer Anti-Skeptizismus* beschreiben. Er geht von der dem Skeptizismus zugrunde liegenden Option aus, die zugleich die menschliche Freiheit belegt, über alles Endliche und Bedingte hinauszugehen und auf eine ihrerseits unbedingte Dimension auszugreifen, die als das Ganze möglicher Prädikationen bzw. als *Welt* vorauszusetzen ist. Dieses Ganze kann selber nicht zum Gegenstand wahrheitsfähiger Aussagen gemacht werden, sondern ist ein Projekt der Vernunft, das die systematische Einheit aller Erkenntnisse möglich macht. Diese kantische Konzeption wird von Schelling und Hegel aufgegriffen und auf je verschiedene Weise in eine Theorie menschlichen Wissens integriert. In der Sicht Schellings ist der Skeptizismus als eine metaphysische Lektion über den epistemischen Status des Unbedingten zu verstehen, und zwar deswegen, weil er darauf aufmerksam macht, daß eine Antwort auf die Frage, wie die Welt als Ganze beschaffen sei, nicht von einer einzelnen metaphysischen Theorie gegeben werden kann, da sie ihrer Negation unvermittelt gegenüber steht, was das skeptische *Isosthenie-Prinzip* auf den Plan ruft. Daher muß eine metaphysische Theorie stets eine Metatheorie möglicher Wissenssysteme einschließen, in die zugleich das Wissen darum eingeht, daß das Ganze selber nicht angemessen konzeptualisiert und

zu einem unüberbietbaren Abschluß gebracht werden kann. Das ist die Lektion des Skeptizismus, die Schelling in Form einer *docta ignorantia* des Unbedingten aufnimmt. Er nimmt sie aber so auf, daß der Gegensatz zwischen dem endlichen menschlichen Wissen und dem Unbedingten nicht wieder ein nur äußerlicher und unvermittelter Gegensatz bleibt, sondern zu einem integralen Moment des Wissens selbst wird. Das geschieht dadurch, daß das menschliche Wissen mit seinen unterschiedlichen Versuchen, das Unbedingte zu erkennen, in einen Prozeß hineingezogen wird, in dem es jeweils sein Scheitern und am Ende seine „Selbstzerstörung“ erfährt. So erscheint das menschliche Wissen selber als der Prozeß der Konstruktion des Unbedingten, an dessen Ende die selbstvernichtende Einsicht in seine Nicht-Konstruierbarkeit steht.

Auch Hegel begreift die Sphäre endlichen Wissens als Manifestation eines Unendlichen. In Hegels Konzeption der *absoluten Idee* findet die meta-theoretische Einsicht ihren Ausdruck, daß das Unendliche nur im Prozeß sich selbst negierender endlicher Wissensformen dargestellt werden kann. Das Unendliche ist daher nur als Prozeß seiner Verendlichung und das Endliche nur als Prozeß seiner Selbstaufhebung greifbar. Gabriel zeigt u. a., auf welche differenzierte Weise Hegel sich auf den antiken Skeptizismus bezieht, in dem er eine „Ahnung des Vernünftigen“ und die „Freiheit des Selbstbewußtseins“ sieht, sofern er die Relativität aller endlichen Bestimmungen der Welt behauptet. Während der Verzicht auf die Erkenntnis eines Ansich-Seins den Skeptiker aber zu einem quietistischen Konservatismus führt, der sich zum Zwecke der Selbsterhaltung mit dem Gegebenen und Bestehenden vorgefundener Lebensformen und Normen begnügt und damit im Widerspruch zu sich selbst alle Freiheit verliert, sucht Hegel den Nachweis zu führen, daß das Ansich, auf das der Skeptizismus angewiesen bleibt, nicht als ein substantial Gegebenes, sondern vielmehr als Vermittlungsprozeß zu denken ist, in dem die Vernunft sich selbst objektiviert und das Subjekt des Wissens seine Freiheit realisiert. Das ist Hegels immanente Skeptizismus-Kritik. Darin ist die Haltung des Skeptikers aufgehoben, und das heißt, integriert und überwunden.

Die Beiträge von *John McDowell* und *Sebastian Rödl* sind neue Beiträge in einer Diskussion, die seit einiger Zeit zwischen beiden Autoren sowie unter anderen bedeutenden Anwälten der Aktualität Hegels ausgetragen wird. Zu nennen sind hier insbesondere Robert Pippin und Robert Brandom (siehe hierzu Band 2 und 3 des Jahrbuchs). In dieser Diskussion ist das Problem der Externalität zu einem zentralen Thema geworden. Ursprünglich betrifft es Hegels Irritation darüber, daß die von Kant auf der Grundlage seines transzendentalen Idealismus entworfene Metaphysik etwas übrig läßt, das zwar für das Denken wesentlich, ihm aber unerreichbar und insofern für es in einem schlechten Sinne „äußerlich“ ist. Ein damit zusammenhängendes Problem, das Kantianer Hegel vorlegen können, besteht

darin, daß der absolute Idealismus anscheinend eine holistische „immanente“ Metaphysik präsentiert, die keinen Platz für die Welt und ihre von uns natürlicherweise angenommene Wirkung auf den menschlichen Geist übrig läßt. McDowells erste Antwort ist der Vorschlag, daß Hegel Kants Argument aus der B-Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* übernimmt, daß selbst unsere Sinnlichkeit bzw. ihre räumliche und zeitliche Formiertheit notwendig den Verstandesformen unterworfen ist, und daß die Unterscheidung zwischen der Passivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Denkens genügt, um den Rollen, die der Welt und dem Geist jeweils zugewiesen werden, auf realistische Weise Rechnung zu tragen. Diese Vermögen treten in objektiven Urteilen über Einheiten von Mannigfaltigem zusammen, das in der Anschauung gegeben ist. Gleichwohl stimmt McDowell Hegels Einwand zu, demzufolge Kants System durch eine Form von Idealismus destruiert wird, die Urteile als „subjektive Zutat“ auf seiten des Geistes mit Bezug auf Gegenstände auffaßt und nicht als einen gänzlich objektiven Zugriff auf die Gegenstände selbst. Hierbei läßt Kant die spezifischen, räumlichen und zeitlichen Formen unserer Erfahrung letztlich zu etwas unaufhebbar Zufälligem werden; auf diese Weise aber wird der Welt durch unseren Geist etwas letztlich „Äußerliches“ und „Subjektives“ auferlegt. Mehr noch, Kant scheint zuzugeben, daß die „Materie“ der Erfahrung unabhängig vom Bewußtsein existiert; damit aber bleibt etwas übrig, das dem Geist prinzipiell äußerlich ist. McDowells Interpretation zufolge ist Hegels Alternative ein „brauchbarer Idealismus“, der eine strikte Trennung zwischen Raum und Zeit und anderen Aspekten der „unbegrenzten Freiheit der Vernunft“ vermeidet, einer Vernunft, die sich in ihrem Ausgriff auf die Welt, wie sie wirklich ist, stets vervollkommnet.

Rödls Antwort auf das Problem der Externalität besteht darin, die Ressourcen dessen, was man die „Entwicklung des reinen Denkens“ in Hegels *Logik* nennen kann, stark zu machen. Rödl weist darauf hin, daß bereits Kant den Begriff des reinen Denkens einführt, wenn er betont, daß wir das Mannigfaltige einer Anschauung a priori denken können, z.B. wenn wir etwas, das uns in der Anschauung gegeben ist, durch den reinen Begriff, d.h. die Kategorie der Substanz, als ein Objekt im allgemeinen denken – und sodann spezifischer, wenn wir es als ein Objekt für uns mittels eines Schema als etwas in Raum und Zeit denken. Rödl sucht nachzuweisen, daß McDowell allgemein bei seiner Bezugnahme auf Kant die Begriffe von Kategorie und Schema nicht angemessen unterscheidet, und daß sein Beitrag im vorliegenden Band Hegels Betonung der Existenz reiner Begriffe nicht gerecht wird sowie der Art und Weise, wie Hegel sie ableitet. Was Rödls Darstellung des Problems der Eliminierung der Externalität betrifft, so besteht der entscheidende Schritt darin zu zeigen, daß es möglich ist, reine Begriffe so abzuleiten, daß man einsieht, daß sie nicht nur analytische Bedingungen für das Denken eines Objekts sind, sondern auch Formen der Erkenntnis.

Mit diesem Ansatz, den Rödl ein „Hegelsches Verfahren“ nennt, werden reine Begriffe in einem Prozeß gefunden, bei dem wir sehen, wie ein reiner Begriff einen „anderen begrenzt“, d.h. bestimmt. Rödl argumentiert schließlich dafür, daß der Begriff der Zweckmäßigkeit nur abgeleitet werden kann, indem auf die Grenzen von Kants Diskussion der Kausalität in der dritten Antinomie reflektiert wird – eine Überlegung, die uns über die Grenzen einer „endlichen Erklärung“ zu einer wirklichen metaphysischen Deduktion der Teleologie hinausführt.

Schlechte Metaphysik, so Anton Friedrich Koch, ist eine Philosophie, die theoretische Entitäten postuliert, ohne einen direkten Beweis für deren Existenz liefern zu können. Dies gilt aus kantischer Sicht für die traditionelle *metaphysica specialis*, die keinen Existenzbeweis für ihre Gegenstände Seele, Gott und Welt geben kann; das gilt ebenfalls für David Lewis' Annahme einer Vielzahl von Welten, die zum Zwecke der Lösung bestimmter theoretischer Probleme postuliert werden, zu denen es aber keinen epistemischen Zugang gibt; und das gilt, so Koch, indirekt auch für die deskriptive Metaphysik P.F. Strawsons, sofern sie raumzeitliche Einzeldinge sowie Personen als grundlegende Entitäten in unserem Denken über die Welt annimmt. Unter dieser Perspektive wendet sich Koch, zu recht skeptisch gegenüber Heideggers Wort vom Ende der traditionellen Metaphysik und im Blick auf die bis heute nicht bewältigten Schwierigkeiten im Verständnis der hegelschen Logik, der Philosophie Hegels zu, um sie nicht als eine revisionäre Metaphysik, sondern als eine „kritische Darstellung und Überwindung der Metaphysik von Innen“ darzustellen. Die immanente Metaphysik-Kritik der *Phänomenologie des Geistes* erscheint in der Sicht Kochs als eine Kritik von Ontologiekernen, die von einer minimalen und basalen Voraussetzung ausgeht, die mit Wahrheitsansprüchen verbunden ist. Es ist die Annahme, daß das Reale unabhängig von einem Wahrheitsanspruch der Fall ist, und daß es epistemisch zugänglich ist. Mit Bezug auf die Kritik einer extrem nominalistischen Ontologie wie die Position der *sinnlichen Gewißheit* zeigt sich unter diesen Prämissen, daß sie eine extrem „platonistische“ Epistemologie zur Folge hat: Wird diskretes Einzelnes nämlich als an sich Reales genommen, dann wäre es für uns im Sinne einer extrem platonistischen, universell realistischen Epistemologie vollkommen allgemein und ohne Relationen, sei es zu Anderem, sei es im Blick auf ein zeitliches oder räumliches Koordinatensystem, was nicht der Fall ist. Die Position der Wahrnehmung, die das Ansichsein als ein Mannigfaltiges sinnlicher Universalien, denen Eigenschaften von Dingen entsprechen, auffaßt, verstrickt sich aus Gründen, die sich ebenfalls nur aus dem Mißverhältnis zwischen ontologischen Annahmen und der in Einsatz gebrachten Epistemologie ergeben, erneut in eine Antinomie. Am Ende des kritischen Weges, der von Hegel bekanntlich als der Weg eines „sich vollbringenden Skeptizismus“ konzipiert ist, ist mit der Position des absoluten Wissens nicht eine neue Ontologie erreicht, sondern das Integral

aller vorangegangenen Gestalten des Bewußtseins, in dem zum ersten Mal das An-sich mit dem Für-es übereinstimmt, ohne sich jedoch schon als eine in sich differenzierte und gegliederte und insofern konkrete Form von Wissen präsentieren zu können.

Das ist Aufgabe der *Wissenschaft der Logik*. Auch sie operiert mit einer extrem minimalen Voraussetzung, nämlich dem Gedanken, daß in jedem Wahrheitsanspruch ein Der-Fall-sein impliziert ist. Das ist Koch zufolge der Sinn des hegelschen Anfangs mit dem reinen Sein. Koch sucht im weiteren zu zeigen, auf welche Weise aus der Negation als einer Operation an diesem Sein die Entwicklung der weiteren Bestimmungen der Logik verstanden werden kann. Darin sind Spielarten ‚schlechter Metaphysik‘ eingeschrieben, deren Auftreten von Hegel als ebenso notwendig wie deren Destruktion dargestellt wird. Die *absolute Idee* am Ende der *Wissenschaft der Logik* ist die Reflexion auf diesen Gang und seine Methode. Sie kann, damit endet Kochs Beitrag, auch noch gegen Spielarten der analytischen – ‚schlechten‘ – Metaphysik in der Tradition Russels, Wittgensteins und Carnaps in Stellung gebracht werden.

Wenn Hegel davon spricht, daß die vormalige Metaphysik durch die Philosophie Kants „mit Stumpf und Stiel ausgerottet“ worden sei, so heißt dies nicht, daß Hegel sie hinsichtlich der in ihr verhandelten Problembestände als irreversibel überholt angesehen hat. Im Gegenteil ist Hegel der Ansicht, daß die Philosophie dem Verfall des in ihr dokumentierten Problembewußtseins entgegentreten müsse, und daß die kantische Metaphysik-Kritik ihrerseits einer durchgreifenden Kritik zu unterziehen sei. Hegels Neubegründung der Metaphysik ist daher als Reaktion auf die seiner Meinung nach verfehlte kantische Kritik der traditionellen Metaphysik zu verstehen.

Dem geht der Beitrag von *Wolfgang Bartuschat* im Blick auf die Peripetien der Metaphysik vor und nach Kant nach. Unter dem Titel eines *Vorbegriffs* der *Wissenschaft der Logik* stellt Hegel in der *Encyclopädie* eine Typologie philosophischer Prinzipien vor, für die die klassische Metaphysik, der Empirismus, die kritische Philosophie Kants und schließlich die Philosophie Jacobis stehen. Sie kommen darin überein, daß sie unter konzeptuellen und epistemologischen Bedingungen thematisiert werden, die Hegel als *Verstandes-Ansicht* bzw., wie im Falle Jacobis, als eine auf Gefühl und Glauben beruhende Philosophie der Unmittelbarkeit beschreibt. Beide Typen sind Hegel zufolge prinzipiell nicht in der Lage, das, was er als die eigentlichen Gegenstände der Philosophie ansah, auf eine methodisch und begrifflich angemessene Weise zu behandeln. Als eigentliche Gegenstände der Philosophie gelten Hegel „Vernunftgegenstände“, das heißt das, was er *das Absolute* bzw. *das Unbedingte* nennt. Auch im Blick auf diesen Zusammenhang ist die Spannung zwischen dem Denken als einer Tätigkeit des Subjekts und dem Sein der Dinge selbst der Ausgangspunkt, von dem aus die „Stellung des Gedankens zur Objektivität“ im Blick auf vorliegende philo-

sophische Theorien untersucht wird. Der systematisch einschlägige Ort dieser Untersuchung ist indessen die *Wissenschaft der Logik*, da sie eine Theorie objektiver Gedanken darstellt, die das wahre Wesen der Dinge zum Ausdruck bringen. Insofern ist die *Wissenschaft der Logik* die Nachfolgedisziplin der Metaphysik, deren Grundanliegen Hegel auf diese Weise gegen den Empirismus, die kritische Philosophie Kants und die Philosophie Jacobis zu restituieren und auf eine ihnen überlegene Weise einzulösen sucht. Daraus wird auch Hegels kritische These gegen die Kantische Philosophie verständlich: Die traditionelle Metaphysik habe, so Hegel, den Vorzug, davon auszugehen, daß das Denken die Dinge so zu erfassen vermag, wie sie an sich sind und nicht als durch subjektive Verstandesformen interpretierte Erscheinungen. Diesen an sich zutreffenden Standpunkt hat die Metaphysik der Tradition in der Sicht Hegels jedoch mit ungeeigneten Mitteln dargestellt, indem sie Prädikate verwendet, unter denen endliche Dinge, aber nicht die für die Philosophie allein relevanten „Vernunftgegenstände“ gedacht werden können. Darin sieht Hegel den Dogmatismus der Metaphysik, der durch eine gänzlich neue Begriffs- und Begründungsform überwunden werden muß, in der das Denken als ein Denken des Unbedingten zur Geltung zu bringen ist.

An dieser Stelle und im Blick auf Hegels höchst allgemein gehaltene Kritik der traditionellen Metaphysik bietet sich ein Blick auf Spinoza ein. Denn Spinoza zufolge ist das Denken in der Lage, die Dinge in ihrem An-sich-sein zu erkennen und dies sub specie eines Unbedingten, das Spinoza *Gott* nennt. Hegel wendet sich indessen gegen die Art und Weise, wie dies in der spinozanischen Ontologie begründet wird. Denn indem sie zwar behauptet, daß die Denkbestimmungen als Grundbestimmungen der Dinge anzusehen sind, aber keine Theorie über den Zusammenhang dieser Denkbestimmungen untereinander und im Verhältnis zum Absoluten zu liefern vermag, bleiben das Denken und das Absolute, das das Prinzip des Denkens sein soll, einander äußerlich.

Dem hat Spinoza eine gänzlich andere Konzeption entgegengestellt. Sie sieht vor, daß das Absolute nicht als unendliche Vernunft, sondern als Macht bestimmt wird, die in jedem einzelnen Ding präsent ist. Nur unter dieser Bedingung und nur aus dieser Perspektive ist eine Erkenntnis des Absoluten für den Menschen möglich; und dies ist auch die Grundlage, auf der der Mensch sein Handeln in der Welt zum Zwecke der Erhaltung seiner selbst rational gestalten kann. So ließe sich sagen, daß der Mensch als Teil der Welt, in dem sich das Absolute darstellt, die *ratio cognoscendi* des Absoluten ist, während dieses die *ratio essendi* des Menschen, der Welt und der Erkenntnis des Absoluten selbst ist. Genau darin aber, in der Erkenntnis des Absoluten unter der Perspektive eines endlichen Bewußtseins, sah Hegel eine Verstandesansicht am Werk, die Kant mit der Reduktion des Begriffs des Unbedingten auf ein transzendentes Ideal radikalisiert hatte, dem nur

noch die Funktion einer Einheit im Fortschritt der Erkenntnis zukommt. In dieser Entwicklung der Philosophie sah Hegel den Verfall der Metaphysik. Dem entgegenzuwirken heißt, die Differenz zwischen endlichem Denken und Erkennen und dem Absoluten aufzuheben. Dies leistet Hegels Begriff des Geistes, durch den nun der Begriff des Absoluten bestimmt ist, mit dem der Gegensatz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit aufgehoben ist und Spinozas Monismus der Substanz in einen Monismus des Geistes, der sich in seinen Äußerungsformen selbst erkennt, verwandelt wird. Auf welche Weise dies gedacht werden kann, hat die Philosophie darzustellen. Das ist Hegels revisionäre Metaphysik, die sich zugleich als Kritik aller traditionellen Metaphysik und ihrer kantischen Kritik zumal versteht.

Dem Verhältnis Hegels zu Spinoza gilt auch der Beitrag von *Birgit Sandkaulen*. Es ist in der berühmten, eingangs erwähnten Programmformel Hegels angezeigt, daß „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“ sei. Dem gegenüber ist zu konstatieren, daß Hegel sich an keiner Stelle seines systematischen Werks ausdrücklich und ausführlich zu Spinoza geäußert hat. Umso wichtiger ist es, sich Klarheit über Hegels Spinoza-Rezeption und -Interpretation zu verschaffen. Der Beitrag von Sandkaulen zeigt, wie hintergründig-versteckt und kompliziert hier die Dinge liegen. Vordergründig greifbar ist Hegels Verhältnis zu Spinoza in dem, was man als den Monismus Hegels bezeichnen kann, den Hegel selber als „Einheit der Substanz“ bezeichnet. Gemeint ist indessen ein Begriff von Substanz, der durch die Grundform der Selbstbeziehung von Subjektivität in der Beziehung auf Anderes charakterisiert ist. Die Explikation dieses Typs von Selbstbeziehung galt Hegel als die „einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus“. Dies geschieht, darauf macht Sandkaulen mit Nachdruck aufmerksam, im Namen und im Horizont einer spekulativen Theorie der Freiheit, mit der sich Hegel u. a. gegen das Verdikt Jacobis wendet, daß Freiheit im Rahmen einer monistisch verfaßten philosophischen Theorie ausgeschlossen ist. Was Hegel selber aber unter Substanz bzw. unter dem „Standpunkt der Substanz“ verstanden hat, ist alles andere als klar. Sandkaulen zufolge bietet Hegel zwei verschiedene, miteinander nicht verträgliche Versionen an. Die erste Version identifiziert die spinozianische Substanz mit dem Begriff des Absoluten. Damit verbindet sich jedoch die Kritik, daß mit ihm die Differenz des Endlichen nicht zu begründen sei. Die zweite Version versteht den Substanzbegriff so, daß mit ihm die Struktur einer Manifestation der Substanz in endlichen Dingen gedacht wird. Während die erste Lesart sich nur an den *Definitionen* der *Ethik* orientiert, berücksichtigt die zweite die ausgeführte Lehre Spinozas. Sandkaulen zeigt, daß Hegel diese beiden Lesarten bewußt und in strategischer Absicht inszeniert. Hierbei macht er die erste, der spinozianischen Ontologie offenkundig unangemessene Lesart insbesondere in der *Encyclopädie* und in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zur Grundlage seiner promi-

nent gewordenen Spinoza-Kritik, um auf diese Weise das eigene Programm und die Lösung des von Spinoza angeblich nicht bewältigten Problems der Begründung der Individuation aus dem Absoluten umso nachdrücklicher zu empfehlen.

Der Beitrag rekonstruiert sodann in Naheinstellung Hegels intrikate Darstellung und Kritik Spinozas, insbesondere in der *Wesenslogik*. Hier sucht Hegel in die „Stärke des Gegners“ einzudringen, indem er Spinoza mit Bezug auf das Verhältnis von Absolutem und Endlichem einerseits „äußere Reflexion“ und eine einseitige „negative Ansicht“ vorwirft, andererseits den Nachweis zu erbringen sucht, daß und auf welche Weise die Inklusion beider Bestimmungen in Spinozas Konzeption der Substanz doch angelegt sei. Seine Kritik wendet Hegel der Sache nach auch gegen Jacobis Spinoza-Interpretation; sie ist, so Sandkaulen, die eigentliche Folie, vor der Hegel seine Spinoza-Kritik entwickelt. Diese Kritik ist indessen offenkundig zirkulär, da Hegel Spinozas Konzeptionen des Attributs und des Modus von vornherein als Produkte einer äußerlichen Reflexion interpretiert.

Hegels zweite Version der Interpretation der spinozanischen Substanz geht darauf aus zu zeigen, wie Spinozas Begriff der Substanz in Wahrheit als Subjekt zu denken ist. Das bedeutet, das Attribut des Denkens aus der spinozanischen Verstellung durch die äußere Reflexion herauszulösen und als immanente Bestimmung der Substanz darzustellen. Dies geschieht in Hegels *Wissenschaft der Logik* im Rahmen der Theorien der Modalität bis zur Wechselwirkung innerhalb der *Logik des Wesens*. Ihr Ziel ist es, den Gedanken der *causa sui* aus substanztheoretischen Konnotationen zu befreien und als Einlösung der selbstbezüglichen Struktur von Subjektivität darzustellen, mit der dann auch der Begriff der Freiheit seinen systematischen Ort und seine Interpretation enthält. Mit der Aufhebung des ontologischen Unterschieds zwischen Endlichem und Unendlichem kommt Hegels Kritik der Ontologie Spinozas, die sich auf diese Weise als Transformation und Neubegründung der Metaphysik in einem darstellt, in ihr Ziel.

Im Zuge des zunehmenden Einflusses des Deutschen Idealismus auf das gegenwärtige Denken ist zusätzlich eine wachsende Aufmerksamkeit auf die Frage zu beobachten, wie Systeme wie die Hegels in der Konfrontation mit anderen philosophischen Theorien eingeschätzt werden sollen. Das Verhältnis von Hegels Metaphysik zu alternativen philosophischen Theorien, wie denjenigen Kants und Schellings, kann zum Beispiel dann deutlicher werden, wenn man die Kritik von C.S. Peirce betrachtet. In seinem Beitrag zeigt *Robert Stern* en détail, in welchem Maße Peirces Kategorie der Erstheit (Firstness), mit der Status von Unmittelbarkeit und Individualität bezeichnet werden soll, aus der Absicht verstanden werden kann, Hegels Betonung von Begrifflichkeit und seine Auffassung von Idealismus in Frage zu stellen. Peirces Einwand, daß Hegel zu schnell sich von dem verabschiedet, was nicht auf Begriffe gebracht werden kann, ist nur einer der größeren

Posten, die als Reaktion auf Hegel sowohl in seiner eigenen Zeit als auch in der Gegenwart zu verzeichnen sind. Stern weist allerdings darauf hin, daß Peirces Position doch auch Hegels eigene grundsätzliche Ansicht aufnimmt, insofern Peirce dafür argumentiert, daß *Erstheit* letztlich nicht Individualität oder Wirklichkeit als solche ausmacht, und daß die *Drittheit* (Thirdness) bzw. begriffliche Vermittlungen auch in jeder angemessenen Metaphysik benötigt werden. Damit öffnet sich – im Gegensatz zumindest zu dem, was Peirce annimmt –, ein Weg, der Kategorie der Erstheit in Übereinstimmung mit Hegels Idealismus gerecht zu werden. Dies sollte allerdings nicht zu sehr überraschen, denn es fällt auf, daß Peirce selber betont, daß er seine kurze Liste der Kategorien – die Erstheit, die Zweitheit und die Drittheit – in Übereinstimmung mit Hegels „drei Stufen des Denkens“ sieht. Was Peirce hier genau vor Augen hat, ist ein viel diskutierter Gegenstand, aber Stern schlägt seinerseits auf willkommene Weise vor, daß diese Liste auf die grundlegenden Unterscheidungen in Hegels Logik zwischen *Sein*, *Wesen* und *Begriff* verweist. Mit Blick auf die Erstheit bezieht sich Peirce hauptsächlichlicher Einwand auf Hegels These, daß das reine Sein, verstanden als Unmittelbarkeit oder Gegenwärtigkeit, eher *abstrakt* als *konkret* genannt werden sollte. Denn für Peirce wird Unmittelbarkeit am besten durch die phänomenologische Qualität der Empfindung veranschaulicht, die er als offenkundig konkret und einzeln ansieht (z.B. die Röte dieser Tür). Stern argumentiert dafür, daß Hegel mit dieser Überlegung in der Tat übereinstimmt (in der Diskussion der *Encyclopädie* des sinnlichen Bewußtseins), und daß konkrete einzelne Bestimmungen in Hegels Holismus nicht negiert werden müssen, weil die Einzigkeit des Absoluten mit einer Welt von verschiedenen einzelnen Bestimmungen vereinbar ist. Daher ist sein System nicht ein zu kritisierender Monismus. Auf eine ähnliche Weise argumentiert Stern dafür, daß Hegels System nicht, wie Anhänger Kants und Schellings oft einwenden, ausschließlich in notwendigen oder apriorischen Begriffen verstanden werden kann, so, als ob die Existenz von Gegenständen gänzlich von bloßen Vorstellungen abgeleitet werden könnte.

Die Betonung von Notwendigkeit und Holismus in Systemen wie dem Hegels läßt die Frage aufkommen, ob der Idealismus nicht nur allgemeineren Themen wie Zufall und der Partikularität von Erfahrung gerecht werden kann, sondern auch bedeutenden besonderen Problemen wie dem des Bösen, der Freiheit und des Lebens. *Robert Wallace* kontrastiert Hegels System mit demjenigen Kants, indem er zeigt, daß das erstere eine mehr in sich geschlossene Behandlung des Bösen enthält. Weil unter dieser Perspektive unsere Verstrickung in das Böse als Teil der notwendigen Verwirklichung des Guten gesehen werden kann, kann der ganze Prozeß seiner Verwirklichung als eine Verkörperung von Andersheit verstanden werden kann. Dies erlaubt es, ein völliges Freisein zu gewinnen, und zwar in dem höherem Sinn, daß unsere Identität auch im Verstricktsein mit Erfahrungen von Andersheit ge-

wahrt bleibt. Wallace stellt Hegels Logik als eine gänzlich realistische Theodizee dar, die nicht die Gegenwärtigkeit und Bedeutung des Bösen leugnet, aber ihm auch nicht das letzte Wort überläßt. Während Kant das radikale Böse eine irrationale und noumenale Bestimmung sein läßt, etwas, das von der endlichen Welt prinzipiell unterschieden ist, versteht Hegel das Böse als das „endliche“ Moment in einem Prozeß, der sein Ziel in rationaler Selbstbestimmung hat; ihm entspricht eine Situation, die Hegel „unendlich“ nicht in einem noumenalen oder transzendenten Sinn nennt, sondern schlicht in einem ganzheitlichen und nicht länger entfremdeten Sinn. Das wahrhaft freie Subjekt integriert und überwindet irrationale, verwerfliche und bloß naturhafte und kontingente Bestrebungen, um in der „wahrhaften Unendlichkeit“ des „Fürsichseins“ seine Erfüllung zu finden. Das ist wahrhaftig kein egoistisches Selbst, und doch ist der Rückfall in einen Egoismus eine der wesentlichen Stufen in seiner Selbstverwirklichung, der in der Überwindung seiner eigene Grenzen aufgehoben werden muß – so wie das Absolute, das Hegel „Gott“ nennt, die Existenz endlicher Wesen benötigt, um das wahrhafte Selbst (d.h. eine sich selbst verwirklichende Totalität) zu werden, das es ist. Dieses Modell spiegelt sich wider in unserer Bewegung vom bloßen Leben als Prozeß von Individuen, die ihre Art reproduzieren, bis hin zu dem Niveau, das für eine menschliche soziale Interaktion charakteristisch ist, in der die Erkenntnis und die Begriffe des Guten für das erschaffene Ganze wesentlich sind.

Ähnliche Punkte hebt *Songsuk Susan Hahn* hervor, wenn sie den Begriff des Lebens in das Zentrum ihrer Untersuchung von Hegels Theorie der Begriffe stellt. Hahn notiert den auffälligen Umstand, daß Hegel nicht nur in Begriffen über Leben spricht, sondern so weit geht zu sagen, daß Begriffe selber „lebendig“ sind. Hahn stellt dem das subjektive Modell Kants entgegen, das von Begriffen spricht, die in unseren uns gegebenen Strukturen der Erkenntnis angewendet werden, „als ob“ sie lebendig wären, und einem objektiven Modell Goethes, das der Natur einen organischen und ganzheitlichen Charakter zuspricht, das uns dazu auffordert, über statische und gegebene Begriffe hinauszugehen, um unseren Begriffsrahmen auszuweiten und neue und angemessenere Begriffe auszubilden. Hegels eigene häufige Bezugnahme auf organische Einheiten läßt deutlich werden, daß sein eigenes System sich in größerer Nähe zu dem letzteren Modell befindet, wie man es auch erwarten sollte, geht man von Hegels Vertrautheit und Sympathie mit Goethes Untersuchungen der Natur aus. Auch wenn Hegels Logik nicht direkt mit konkreten Aspekten des Lebens oder einem lebensähnlichen sozialen System befaßt ist, so versteht Hegel in seiner Logik doch reine philosophische Begriffe als logische Gebilde, die in Gestalt eines organischen Ganzen notwendig zu erweitern und zu entwickeln sind, und sich von einem statischen Begriff von Sein zu der dynamischen Vorstellung von Werden verändern. Sofern „Begriffe auf eine rational begründete Weise darauf-

hin angelegt sind, ihre Einheit und Identität mit sich durch eine dialektische Revision zu erhalten“, unterliegen sie einem Prozeß, der sehr viel Ähnlichkeit mit dem Wachstum von Pflanzen hat. Dieser Prozeß schließt das ein, was Hegel einen „vernünftigen Kern“ oder „Keim“ nennt, der einen Gehalt erzeugt, der neu ist und nicht schon darin enthalten ist wie in früheren Theorien der „Präformation“. Schließlich zeigt Hahn, wie Hegel im Kontext eines Versuches, die Wahrnehmung lebendiger Wesen zu verstehen, dafür argumentiert, daß wir über frühere philosophische Modelle hinausgehen müssen zu einer neuen Vorstellung des Selbst und seinen Begriffen, das „die sich selbst entzweiende und sich selbst korrigierende widersprüchliche Bewegung enthält, die für Leben charakteristisch ist“.

Damit lassen die im vorliegenden Band vereinigten Beiträge deutlich werden, daß das Thema „Metaphysik im deutschen Idealismus“ nicht nur von intrikater und weit ausgreifender Komplexität, sondern auch von einer beachtlichen und noch lange nicht erschöpften Aktualität ist.

Karl Ameriks, Jürgen Stolzenberg

Introduction. Metaphysics in German Idealism

I.

Whenever discussing metaphysics in German Idealism, it is appropriate to keep in mind a remark by Hegel in the Preface to the first edition of his *Science of Logic*. Hegel fills out in the following way the picture of the changes in philosophy that Kant's Critical approach had brought about at that time:

That which, prior to this period, was called *metaphysics* has been, so to speak, extirpated root and branch and has vanished from the ranks of the sciences. The ontology, rational psychology, cosmology, yes, even natural theology of former times – where is now to be heard any mention of them, or who would venture to mention them? Inquiries, for example, into the immateriality of the soul, into efficient and final causes, where should these arouse any interest? Even the former proofs of the existence of God are cited only for historical interest or for purposes of education and uplifting the emotions.¹

It is obvious what Hegel is referring to, namely, the collapse brought about by Kant's *Critique of Pure Reason* of the system of metaphysics that Christian Wolff had presented in Latin and German and that had taken on a dominant position in Europe. Kant had brought about the collapse of Wolff's metaphysics, and as Hegel realizes, an epochal turn in the history of modern metaphysics, by demonstrating that, although Wolff's *Rational Thoughts on God, the World, and the Human Soul, and all Things in General* (the title of his German metaphysics of 1719) are indeed *thoughts* that human reason necessarily pursues in striving for complete explanations, these thoughts do not correspond to any *cognition* of actual objects. Kant succeeded in demonstrating this by means of a foundation-shattering discovery with regard to the logical status of metaphysical judgments. The discovery consisted in the insight that there is a type of judgment, hitherto unknown, which Kant calls synthetic a priori, that is more fundamental than the supposedly analytic judgments of earlier metaphysics. Kant added the Critical thesis that these judgments can be justified only as principles for the cognition of objects of experience. No objectively valid judgments are possible about objects such as God, the world, or the human soul. Hence, as Kant writes in the *Critique of Pure Reason*, "the proud name of an On-

¹ G. W. F. Hegel: *Science of Logic*. Trans. A. V. Miller, London, 1969, p. 25.

tology that presumptuously claims to supply, in systematic doctrinal form, synthetic a priori knowledge of things in general [...], must give place to the modest title of a mere Analytic of pure Understanding.”² This is also what Hegel means when he speaks in retrospect about a rotten metaphysics that has to be extirpated root and branch.

Hegel’s diagnosis of his own era – that of post-Kantianism – is not exhausted, however, by his reference to Kant’s destruction of traditional metaphysics. In Hegel’s view, the significance of Kant’s Critical enterprise has another and much more dramatic side. This is the situation that Hegel expresses when speaking of how “a nation loses its metaphysics, when the spirit which contemplates its own essence is no longer a present reality in the life of a nation.”³ This is the burdensome consequence of Kant’s *Critique*, and Hegel regarded this situation as a scandal, one that philosophy was obliged to overcome.

Hegel was convinced that this had to happen not in the manner of a restoration but only by means of yet another “revolution in our way of thinking,” one leading to an entirely new form of concepts and of justification, which to this day carries the controversial name of “dialectic.” Fundamental to this approach is the conviction that justified information about the basic logical structures of actuality can be obtained only in an argumentative process that displays how what Hegel calls the model of an opposition of consciousness and being, or of cognition and its object, is in principle an inappropriate conceptual framework for the cognition of actuality. Hegel detected this opposition at work not only in Wolff’s metaphysics but also in Kant’s philosophy, and he argued for replacing it with another model in which this opposition can be understood as a moment within the notion of spirit itself. In this context he speaks of the self-relation of spirit as a relation to what is other. For Hegel, philosophy is metaphysics to the extent that it seeks to prove the truth of this fundamental thought in relation to all realms of actuality. From this perspective, Hegel’s *Science of Logic* is at once the successor discipline to both Christian Wolff’s ontology and Kant’s transcendental logic.

And yet, it is well known that it was not Hegel, but Fichte, who first developed a program for philosophy after Kant. Fichte regarded it as the task of philosophy to show that the conditions for understanding the relation of consciousness and object lie in the conditions of the subject’s self-cognition of consciousness. This is the program inaugurated in the “pragmatic history of the human mind” in Fichte’s early *Wissenschaftslehre*. Here ontology and the metaphysics of subjectivity are equated. Shortly thereafter, Schelling gave this program the title, “history of self-consciousness,” and

² Kant, *Critique of Pure Reason*, B 303, 1929. Trans. Norman Kemp Smith. London.

³ Hegel, *Science of Logic*, Preface.

within it he tried to integrate the philosophy of nature and the historical path of the history of humanity. To the extent that Hegel developed a system of his own in response to the conceptions of Fichte and Schelling, this system can be regarded as the most demanding and advanced realization of the program of a new founding of metaphysics after Kant. Hegel's claim to have done this by also thoroughly criticizing Spinoza's metaphysics is expressed in a famous passage in the Preface of the *Phenomenology of Spirit*, which says that the true has to be grasped and expressed not only as substance, but also as subject. In the renaissance of German Idealism observable in contemporary Anglophone philosophy and related discussions about the possibility of metaphysics, the focus of interest should therefore not be restricted to Hegel alone, as it previously has been.

II.

If one asks about the systematic topic with respect to which both Kant's conception of a metaphysics of experience as well as Fichte's starting point can be made understandable, then this lies in the function that Kant assigned to the principle of self-consciousness in his Critical epistemology. It is from this point that Fichte's philosophy set out on its own course. In this context, where Kant's conception of metaphysics and its relation to the programs that came afterward are under discussion, it is natural to start by considering the concept and function of Kant's notion of self-consciousness. This is the theme of *Wolfgang Carl's* contribution. Carl draws attention at first to the fact that Kant's singling out of the representation of the "I" and its close relation to the function of understanding does not count as one of the achievements specific to Kant's Critical philosophy; this point can already be found in Kant's pre-Critical writings. This leads to the question of its true significance and how it happened that in Kant's view it was suited to be called the "highest point of transcendental philosophy." Contrary to a common view, Kant's idea of the I is not to be understood as a direct reply to David Hume's skeptical position on the I. As Carl explains, Hume and Kant are speaking about self-consciousness in different ways and in relation to different things. Dominated by his perceptual model of self-consciousness, Hume spoke of self-consciousness as a "bundle or collection" of different perceptions. He was not able to offer an explanation of the unity of this collection that was satisfactory on his own account, whereas for Kant self-consciousness is not at all to be understood on the basis of the model of perception, and therefore not as an instance of self-identification. For Kant, self-consciousness is instead to be understood as a reflexive activity brought about spontaneously by an epistemic subject, by means of which it ascribes specific mental states to itself and is able to express its attitude to

them in the form of judgments. The same is true of Kant's idea of the identity of self-consciousness. It does not signify a property of a subject's biography in relation to the history of its mental states, but is just the formal presupposition for the judging subject's self-ascription of different representations. According to Kant, the application of the understanding in judgments is not even possible without such a consciousness of the identity of oneself in relation to a multiplicity of representations. In the course of the deduction of the categories, this consciousness of identity is very closely connected to Kant's theory of synthesis. The identity of the epistemic subject is a necessary condition for given representations being able to be connected with one another according to rules (whose concepts are categories), and for the subject's being able to maintain a consciousness of this connection and to express it in the form of judgments. Kant therefore speaks of self-consciousness in the sense of an "original synthetic unity of self-consciousness," and on account of this function this unity is the highest point of transcendental philosophy.

As Rolf-Peter Horstmann shows, Fichte understood his own theory of the I to be a refutation of the skepticism of his era. Not only Fichte's early conception of the I and the sketch of the 1794–95 *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre* but also the later revised versions of the *Wissenschaftslehre* up to the *Presentation of the Wissenschaftslehre of 1801–02* can be understood in terms of this strategy. Horstmann's main thesis is that Fichte succeeds in constructing a position that is invulnerable to skepticism only in the approach of the *Wissenschaftslehre of 1801–02* and not in the earlier versions. According to Horstmann, the decisive defects in the earlier versions are methodological in nature. He distinguishes strategies that are "foundation-interested" from ones that are "justification-theoretical." In Fichte's case it can be shown that his foundation-interested strategy was still entangled with a justification-theoretical one until the former approach stood out on its own in the 1801–02 version. A justification-theoretical argument is one that provides grounds for the truth of judgments, whereas a foundation-interested strategy proceeds from an inescapable state of affairs that is neither capable of, nor in need of, further justification. Fichte's pure I, which posits its own being, is a state of affairs of this kind. In disclosing this pure I, Fichte presupposes without question that it provides knowledge. For a skeptic, however, this kind of presupposition, which refers to something given or pre-given, cannot be introduced as a guarantee of knowledge, and therefore Fichte's earlier conception of a refutation of skepticism is not convincing. According to Horstmann, the same thing holds for the *Wissenschaftslehre nova methodo* that was presented by 1796. This version starts directly from the I as a "deed/act" (*Tathandlung*), which is taken to count as a self-verifying and in that way indubitable form of knowledge, and to have the epistemic status of an "intellectual intuition." The status

and function of the subject of consciousness remains unclear in this situation: the carrying out of the act of intellectual intuition obviously requires the presupposition of a subject, but it is unclear how its identity with the I of intellectual intuition can be comprehended. The *Presentation of the Wissenschaftslehre of 1801–02* proceeds, in contrast, from the fact there is knowledge, and now analyzes, under the concept of “absolute knowledge,” a form of knowing that is invariant in underlying all particular knowledge and also in grounding the relation of the I and the world. In this way, Fichte reaches a position that, according to Horstmann, is for the first time immune to skepticism, for any skeptic who questions this concept of knowledge would, as a conscious being, have to place himself somewhere beyond himself and the world, with respect to which he too is considering claims to knowledge. Such a standpoint is absurd.

The contribution of *Sebastian Gardner* also examines the methodological orientation of Fichte’s system. Gardner’s discussion draws on a general contrast between ontological and non-ontological approaches to philosophical explanation. A non-ontological approach stresses “perspective” rather than “being,” in that it refers not to ordinary objects but to the general “grounding” condition under which objects can be given to a subject. It is thus a kind of transcendental approach that can be understood in a way that is neutral with respect to metaphysical claims such as idealism or realism. Gardner notes that the non-ontological approach has an affinity with several recent interpretations of Fichte that stress the primacy that Fichte gives to activity, practice, and merely regulative ideas, as well as with “agnostic” readings (provoked initially by the objections of Jacobi and Schulze) of what kind of existence, if any, underlies what Kant calls the transcendental conditions of experience. At times, however, Fichte himself seems to lean in an ontological direction when he says that the transcendental I that philosophy reveals in self-intuition does have a kind of being, one “higher” than that of things. Works of 1800 and 1804 also speak in an ontological vein of “the one eternal infinite will” and of “pure being” that exists “through itself.” All this is compatible with Fichte’s distinguishing his position from “traditional dogmatic metaphysics of the subject,” which understands the subject in an objective sense as a substance. Rather than affirming that Fichte’s view must ultimately be characterized in ontological terms, Gardner concludes by stressing that Fichte himself wants the very distinction between ontological and non-ontological approaches to be something intelligible only within the all-inclusive framework of the *Wissenschaftslehre*. Thus, given its own encompassing perspective, it appears that Fichte’s system cannot be simply characterized from the outside in terms of either approach. It remains an open question, however, whether one must adopt this perspective, since Fichte may not be able to prove that all alternatives to his system are “objectionably dogmatic.”

With an eye to Schelling and Hegel, *Markus Gabriel* takes up the problem of skepticism that was pursued by Rolf-Peter Horstmann. Schelling and Hegel attempt to counter skepticism by assigning it a systematic function within the construction of human knowledge. This strategy can be described as a kind of “integrative anti-skepticism.” It begins from a capacity that also lies at the basis of skepticism and confirms human freedom – the capacity to go beyond all that is finite and conditioned and to reach for an unconditional dimension that needs to be presupposed as a totality of possible predications, or a world. This totality cannot itself be made an object of assertions that have a truth value, but it is a projection of reason that makes possible a systematic unity of all cognitions. This Kantian conception is taken up by Schelling and Hegel, and they each in their own way integrate it into a theory of human knowledge. For Schelling, skepticism is to be understood as a metaphysical lesson about the epistemic status of the unconditioned, particularly because it brings to our attention that an answer to the question of how the world is constructed as a whole cannot be given by a single metaphysical theory, for such a theory immediately confronts its negation, and this leads to the skeptical principle of “isosthenic” (equally strong) opposing claims. Hence any metaphysical theory must always include a metatheory of possible systems of knowledge, in which it is reduced to knowing that the whole itself cannot be adequately conceptualized or brought to a never-to-be-outdone final point. This is the lesson of skepticism, which Schelling takes up in the form of a *docta ignorantia* concerning the unconditioned. But Schelling does this in such a way that the opposition between finite human knowledge and the unconditioned does not remain an external and unmediated opposition but becomes a moment integral to knowledge itself. Human knowledge is thereby entangled in a process such that, in its various attempts to know the unconditioned, it runs aground and in the end undergoes a kind of “self-destruction.” Human knowledge thus itself appears as a process of constructing the unconditioned, at the end of which stands a self-annihilating insight into its non-constructability.

Hegel also conceives of the sphere of human knowledge as a manifestation of the infinite. This metatheoretical insight finds its expression in Hegel’s conception of the “absolute idea,” which can present the infinite only in a process of self-negating forms of finite knowledge. The infinite therefore can only be grasped in a process of finitization, and the finite only in a process of self-transcendence. Gabriel shows, for example, the nuanced way in which Hegel engages with ancient skepticism, in which he sees the “glimmer of the reasonable,” and the “freedom of self-consciousness,” insofar as it maintains the relativity of all finite determinations of the world. Through its renunciation of any cognition of being in itself, the skeptic is led to a quietistic conservatism, satisfied simply with survival in accordance with given norms and surrounding forms of life, and thus he contradicts

himself and loses freedom. Hegel, on the other hand, aims to demonstrate that the “in itself” toward which skepticism remains oriented is not a substantial given but is a process of mediation wherein reason objectifies itself and the knowing subject realizes its freedom. This is Hegel’s immanent criticism of skepticism. The attitude of the skeptic is thereby suspended, and this means: integrated and transcended.

The contributions of *John McDowell* and *Sebastian Rödl* are new installments in a discussion that has been going on for some time between them and other major advocates of Hegel’s contemporary relevance – most notably, Robert Pippin and Robert Brandom (see, for example, volumes two and three of the *Yearbook*). The problem of “externality” has become central in this discussion. It initially concerns Hegel’s worry that the metaphysics of Kant’s transcendental idealism leaves something that is significant but inaccessible to thought, and hence is “external” to us in a bad sense. A related problem that Kantians might pose for Hegel is that absolute idealism can seem to present a holistic “internal” metaphysics that leaves no room for the world to have the real effect on the mind that we naturally acknowledge. McDowell’s initial response here is to propose that Hegel takes over Kant’s B edition argument that even our sensibility (its “spatial and temporal formedness”) is necessarily subject to the thought forms of the understanding, and that the distinction between sensibility’s passivity and thought’s spontaneity is enough to do realistic justice to the roles of both world and mind. The meeting point of these faculties occurs in objective judgments about given intuitional unities. Nonetheless, McDowell endorses Hegel’s objection that Kant’s system is spoiled by a version of idealism that treats judgment as a “subjective imposition” of the mind on things, rather than as a fully objective grasp of things themselves. Kant ultimately makes the specific spatial and temporal forms of our experience a brute contingency, and in that way something after all “externally” and subjectively imposed by our mind on the world. Moreover, Kant seems to concede that the “matter” of experience is independent of apperception, and thus there remains something in principle external to mind. On McDowell’s interpretation, Hegel’s alternative is a “proper idealism,” one that avoids sharply distinguishing space and time from other aspects of “the unlimited freedom of reason” and its ever-improving grasp of the world as it truly is.

Rödl’s response to the problem of externality is to stress the resources of the “progression of pure thought” in Hegel’s logic. Rödl notes that Kant already introduces the notion of thinking purely when he stresses that we can think a priori the manifold of intuition, for example, when we think of intuition as an object in general, through the pure concept (i. e., category) of substance, and then more specifically as an object for us, through the schema of something in space and time. Rödl argues that in general McDowell’s reaction to Kant does not adequately distinguish the notions of cate-

gory and schema, and that his essay in this *Yearbook* does not do justice to Hegel's emphasis on pure concepts and his specific way of deriving them. On Rödl's account of "eliminating externality," the crucial step is one that allows us to derive pure concepts in such a way that we see that they are not only analytic requirements of the thought of an object but also forms of knowledge. On this approach, which he calls a "Hegelian progression," pure concepts are found in a process where we see how one pure concept "limits another." Rödl argues that the concept of teleology can be purely derived in this way by reflecting on the limitations of Kant's discussion of causality in the Third Antinomy, a reflection that takes us beyond the level of "finite explanation" to that of a genuine metaphysical deduction of teleology.

According to *Anton Friedrich Koch*, philosophy that postulates theoretical entities without a direct proof of their existence is "bad metaphysics." From a Kantian perspective, this applies to traditional *metaphysica specialis*, which cannot provide any proofs for the existence of its objects: the soul, God, and the world. The same thing holds for David Lewis's assumption of a plurality of worlds, for which we have no epistemic access, but which are posited for the purpose of solving specific theoretical problems; it also holds indirectly, according to Koch, for the descriptive metaphysics of P. F. Strawson, insofar as it accepts spatiotemporal individuals as basic entities in our thinking about the world. From this perspective, Koch is right to be skeptical of Heidegger's remark about the end of traditional metaphysics, and in view of the still unresolved difficulties in understanding Hegel's logic, he turns to the philosophy of Hegel in order to present it, not as revisionist metaphysics, but as a "critical presentation and overcoming of metaphysics from within." In Koch's view, the *Phenomenology of Spirit's* immanent critique of metaphysics appears as a critique of core ontological doctrines that proceed from a minimal and basic supposition that is tied to claims to truth. This is the assumption that the real is the case, independent of a claim to truth, and that it is epistemically accessible. In the context of a critique of extreme nominalism, such as the position of "sense certainty," these premises can imply that this position has as its consequence an extreme "Platonic" epistemology: If a discrete particular is taken to be real in itself, then for us, just as on an extreme Platonic and thoroughly realist epistemology, it would be completely universal and without relations, either to something else or to a temporal or spatial coordinate system – and this is not the case. Similarly, the position of "perception," which conceives being in itself as a manifold of sensible universals corresponding to the properties of things, also entangles itself in an antinomy, on grounds that arise from a misrelation between ontological assumptions and a resulting epistemology. At the end of the critical path, which Hegel famously conceives as the path of a "thoroughgoing skepticism," the position of absolute knowledge achieves not only a new ontology but also an integration of all previous shapes of

consciousness, such that for the first time what is in itself agrees with what is for us – although it is not thereby able to present itself already as a concrete form of knowledge that is differentiated and articulated within itself.

This is the task of the *Science of Logic*. It also operates with an extremely minimal presupposition, namely, the thought that in each claim to truth something that is the case is implied. This is the significance, according to Koch, of Hegel's starting point with pure being. Koch goes on to show in what way the development of the further determinations of the *Logic* can be understood through the operation of negation on this being. Variations of "bad metaphysics" are inscribed in these determinations, for their appearance is depicted by Hegel as just as necessary as their destruction. The "absolute idea" at the end of the *Science of Logic* is a reflection on this path and its method. Koch's contribution ends by noting that this reflection can also be brought to bear on varieties of "bad" analytic metaphysics in the tradition of Russell, Wittgenstein, and Carnap.

When Hegel speaks of previous metaphysics as being "extirpated root and branch" by Kant's philosophy, this does not mean that Hegel regards the complex of problems discussed by this metaphysics to be irreversibly surpassed. On the contrary, Hegel is of the view that philosophy must confront the documented decline in its awareness of these problems, and that Kant's critique of metaphysics deserves its own thorough critique. Hegel's new founding of metaphysics is therefore to be understood as a reaction to what in his view was the misguided Kantian critique of traditional metaphysics.

Wolfgang Bartuschat's contribution explores this issue with a view to the turning points in metaphysics before and after Kant. Under the heading of a "preliminary exposition" of the *Science of Logic*, Hegel's *Encyclopedia* presents a typology of philosophical principles that stand for classical metaphysics, empiricism, the Critical philosophy of Kant and, finally, Jacobi's philosophy. What these principles have in common is that they are thematized in terms of conceptual and epistemological conditions that Hegel describes as belonging to the "attitude of the understanding," or, in the case of Jacobi, to a philosophy of immediacy built on feeling and faith. According to Hegel, both of these types of philosophy are in principle not in a position to treat in a methodologically and conceptually appropriate way what he took to be the genuine objects of philosophy. For Hegel, these genuine objects of philosophy are the "objects of reason," that is, what he calls "the absolute" or "the unconditioned." The context of the tension between the being in itself of things and thinking as an activity of the subject is also the point of departure from which Hegel examines the "attitudes of thought to objectivity" in relation to the positions of prior philosophical theories. The relevant systematic location for this examination is the *Science of Logic*, however, for it presents a theory of objective thoughts that express the true essence of

things. The *Science of Logic* is to this extent the successor disciple to metaphysics, which Hegel is trying thereby to restore in its basic intention and to redeem in a superior form, in contrast to empiricism, Kant's Critical philosophy, and the philosophy of Jacobi. According to Hegel, traditional metaphysics has the advantage of starting out by presuming that thinking can comprehend things as they are in themselves and not as mere appearances interpreted through subjective forms of the understanding. Nonetheless, this starting point for metaphysics, which is appropriate in itself, was, in Hegel's view, pursued with inappropriate means by the tradition, for it employed predicates that can be used for thinking of finite things, but not the "objects of reason" that are alone relevant to philosophy. Hegel takes this to be the dogmatism of metaphysics, which must be overcome by an entirely new form of concepts and of justification, such that thinking is validated as thinking of the unconditioned.

At this point, and in relation to Hegel's extremely general critique of traditional metaphysics, it is appropriate to consider Spinoza. For, according to Spinoza, thinking is in a position to cognize reality as it is in itself, and to do this *sub specie* the unconditioned, which Spinoza calls "God." Nonetheless, Hegel turns against the manner in which Spinoza grounds this point in his ontology. As long as it is maintained that the determinations of thought are to be regarded as the determinations of things, but no theory is provided of the relations of these determinations of thought to one another and to the absolute, then thinking and the absolute (which is supposed to be the principle of thinking) remain external to each other.

In contrast to this position, Spinoza proposed an entirely different conception. This conception recognizes that the absolute is present, not as infinite reason, but as the power that is in each individual thing. For human beings, a cognition of the absolute is possible only from this perspective and under this condition; and it is on this foundation that human beings can themselves rationally configure their action for the purpose of maintaining themselves in the world. It thus can be said that human beings are the part of the world that represents the absolute; they are the *ratio cognoscendi* of the absolute, whereas the absolute is the *ratio essendi* of human beings, of the world, and of the cognition of the absolute itself. However, it was precisely in this cognition of the absolute through the perspective of a finite consciousness that Hegel recognized an attitude of understanding that Kant had radicalized in his reduction of the concept of the unconditioned to a transcendental ideal, which signifies nothing more than a function of unity in the progress of cognition. Hegel saw the downfall of metaphysics in this development of philosophy. Working against it meant suspending the difference between the absolute and finite thinking and cognizing. Hegel's concept of spirit accomplishes this by determining the concept of the absolute in such a way that the opposition between the finite and the infinite is suspended

and Spinoza's substance monism is transformed into a monism of spirit, in which spirit recognizes itself in its external forms of expression. Philosophy has to present the ways in which this can be thought. This is Hegel's revisionist metaphysics, which understands itself simultaneously as a critique of all traditional metaphysics and of the Kantian critique of the latter.

Birgit Sandkaulen's contribution also concerns the relation of Hegel to Spinoza. Hegel's famous dictum, cited earlier, indicates that "the true is to be comprehended and expressed not as substance but equally as subject." Nonetheless, it must be noted that with regard to Spinoza Hegel did not anywhere express himself explicitly and in detail. This makes it all the more important to gain clarity about Hegel's reaction to Spinoza and his interpretation of him. Sandkaulen shows how complicated matters are here, and how much is hidden in the background. On the surface, Hegel's relation to Spinoza can be stated in terms of what is called Hegel's monism, which Hegel himself designates as a "unity of substance." This signifies, however, a concept of substance that is characterized in its fundamental form by a relation of subjectivity to itself through a relation to something other. For Hegel, the explication of this self-relation counted as the "only genuine refutation of Spinoza." Sandkaulen emphasizes that this refutation occurs in the name and within the horizon of a speculative theory of freedom that Hegel is invoking against the verdict of Jacobi and others, who presume that freedom is excluded by the framework of a monistically conceived philosophical theory. Yet what Hegel himself understood by substance or "the standpoint of substance" is anything but clear. According to Sandkaulen, Hegel offers two different and incompatible versions of this idea. The first version identifies Spinoza's substance with the concept of the absolute, and this is combined with a criticism that in this way the difference between the absolute and the finite cannot be justified. The second version understands the concept of substance to involve the thought of a structured manifestation of substance in finite things. The first reading is oriented only toward the definitions of the *Ethics*, while the second takes into account Spinoza's full doctrine. Sandkaulen shows that Hegel has strategic aims in intentionally playing off these two readings. In the *Encyclopedia* and *Lectures on the History of Philosophy*, he makes the first reading, which is obviously an inappropriate one for Spinoza's ontology, the basis of the critique of Spinoza for which he is best known. He does this in order to recommend his own program all the more emphatically as a solution to Spinoza's supposedly unsolved problem of explaining individuation from just the concept of the absolute.

Sandkaulen then reconstructs, in close relation to Hegel, the intricate presentation and critique of Spinoza that takes place especially in the section on essence in the *Logic*. Here Hegel attempts to deflect the "strong point of his opponent" with respect to the relation of the absolute and the