

nischen Natur auf die Mechanik Newtons (303f.). – Im Untertitel spricht F. von der „wissenschaftlichen Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert“. Das Revolutionäre besteht in der Einsicht in die prinzipielle Begrenztheit unserer kosmologischen Erkenntnis. Wie das siebte Kapitel nun zeigen soll, „wurde Kants Theorie der Natur revidiert, ehe sich gründlich rezipiert war“ (307). Auch hier verfährt F. zunächst historisch. Der zur Kant-Revision im Zeitgeist des Positivismus geratenen, wissenschaftstheoretischen Lesart des Marburger Neukantianismus stellt sie erkenntniskritische Überlegungen gegenüber, die „philosophierende Physiker“ im Umkreis von Niels Bohr und der Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik anstellten. Von einer Kant-Rezeption will sie dabei „höchstens in einem indirekten Sinne“ sprechen (332). So steht am Ende die reinterpretierte kosmologische Antinomie zwischen „Laborsicht“ und „kosmologischer Perspektive“ in der Physik (348f.).

Abschließend wird man fragen müssen, inwieweit F. die Verbindung ihrer beiden Anliegen gelungen ist. Was die Entwicklungsgeschichte Kants betrifft, ist es zweifellos ihr Verdienst, den Unterschied zwischen den Problemen der Konzeption des Raumes und der Individuation empirischer Gegenstände auf der einen und der Problematik kosmologischer Begriffe auf der anderen Seite herausgestellt zu haben. Was die wissenschaftsphilosophische Diskussion angeht, möchte F. die Alternative zwischen Empirismus und Konstruktivismus um den Aspekt des „empirischen Realismus“ im kantischen Sinn erweitert wissen (320). Da sie sich dabei ausdrücklich auf die „heutige Debatte um den *scientific realism*“ bezieht (13), hätte man doch gerne gewußt, ob sie Kant beispielsweise für einen Antirealisten oder einen internen Realisten hält. Insgesamt scheint dem Rez. der systematische Ertrag der Reinterpretation der Antinomie in keinem Verhältnis zum Aufwand der entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion zu stehen. Um aufzuzeigen, daß ein Konflikt zwischen der universellen Geltung physikalischer Gesetze und ihrer Überprüfbarkeit im Labor besteht, bedarf es wohl kaum des Gangs durch drei Jahrzehnte kantischer Kosmologie. Insofern ist der entwicklungsgeschichtliche der weitaus interessantere Teil des Buches. Gleichwohl könnte die Tatsache, daß die reinterpretierte Antinomie nicht von der Größe des Universums oder der Teilbarkeit der Materie, sondern von den Grenzen der Geltung physikalischer Gesetze handelt, den Blick zurück auf die von F. so wenig beachtete Freiheitsantinomie lenken. – Zuletzt sei darauf hingewiesen, daß weder im Deutschen noch im Englischen „Ne-wton“ getrennt wird (41 u. sehr oft), und daß die Titel Wolff 1987 (27, Anm. 5), Baum 1994 (143, Anm. 16) sowie Schmucker 1990 (215, Anm. 81) im Literaturverzeichnis fehlen. G. SANS S. J.

SCHMIDT, THOMAS M., *Anerkennung und absolute Religion*. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühchriften (Spekulation und Erfahrung: Abt. 2, Untersuchung; Bd. 38). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1997. 517 S.

War es historisch der Streit um Hegels Religionsphilosophie, der Antipoden und Adepten der Hegelschen Philosophie voneinander schied, so scheint diese Gegenüberstellung auch heute noch nach Einschätzung des Autors die systematische Diskussion um die Rezeption der Philosophie Hegels zu bestimmen: Während nämlich diejenigen, die sich unter modifizierten Vorzeichen um die Adaptation der Sozialphilosophie Hegels in geltungstheoretischer Absicht bemühen, den Stellenwert der Religion in Hegels Philosophie vernachlässigen, ignorieren die Vertreter, die eine Rehabilitierung der spekulativen Religionsphilosophie betreiben, die sozialphilosophische Perspektive des Hegelschen Ansatzes. Aufgrund dieses Befundes ist es die Intention der vorliegenden Untersuchung, diese Forschungslücke unter Berücksichtigung von Arbeiten, die Hegels Konzept als argumentative und methodische Theorie der Rationalität (und damit drittem Fragekomplex der vorgelegten Untersuchung selbst) ausweisen wollen, im Blick auf Hegels Frühchriften zu schließen. Daß diese Absicht zudem unter der Maßgabe steht, „die Wahrheit der Hegelschen Religionsphilosophie“ (14) als systematische Verteidigung ihres Anspruchs darzulegen, gereicht der vorliegenden Arbeit nicht zum (argumentativen) Nachteil, sondern macht sie eher als Untersuchung jenseits der Diskussion Hegelscher ‚Systementwicklungsschritte‘ interessant, da ohne „einen philosophischen

Gottesbegriff [...] die Religionsphilosophie [tatsächlich] in das Dilemma von Funktionalismus und Fundamentalismus“ (13) gerät. Bevor aber hierzu (vor allem) in Anlehnung an eine kritische Rezeption der Jenaer Systementwürfe III durch die Untersuchung (gegen Ende ihres dritten Teils) ein Beitrag geleistet werden kann, muß – im Anschluß an die ‚theologischen Jugendschriften‘ (im ersten Teil), in denen selbst gegen vereinsseitige Tendenzen (Lukács und Dilthey) die ‚geistig-gesellschaftliche Situation‘ unter moralphilosophischen Prämissen auch und gerade mit I. Kant religiös imprägniert gedeutet wird – das Thema der ‚Anerkennung‘ und der ‚Religion‘ zunächst auf seine grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Prämissen hin untersucht werden, um Hegels prinzipielle (sein ‚System‘ tragende) Optionen aufgrund seiner Kritik an vor allem Kant, Fichte, Jacobi, Spinoza und Schelling herauszuarbeiten: Bedeutet eine solche Fragestellung für die Untersuchung selbst (in ihrem zweiten Teil) textspezifisch die Konzentration auf die ‚Jenaer Kritischen Schriften‘ zum Zwecke der Illustration des theoretischen Horizonts, in dem die Frage nach (sozialphilosophischer) ‚Anerkennung‘ und ‚absoluter Religion‘ überhaupt gestellt werden kann, so wird diese Frage sachlich durch die diversen Jenaer Systementwürfe (im dritten Teil der Untersuchung) beantwortet.

Hegels Naturrechtsaufsatz kommt dabei (als formal dem dritten Teil zugehörig) insofern eine Scharnierfunktion zu, als in ihm das Thema der Reflexion des Verstandes mit dem Problem der vergesellschafteten menschlichen Natur unter der logischen Prämisse verhandelt wird, die nach Meinung des Autors die Grundkategorie abgibt, die sowohl für den sozialphilosophischen Begriff der Anerkennung wie für die Religion und ihr Verhältnis zu dem genannten sozialphilosophischen Gegenstand von Bedeutung ist: Es handelt sich hierbei um die Kategorie ‚des Gegenteils seiner selbst‘, die Hegel unter dem Terminus ‚Proportion‘ als relationslogische Struktur des Verhältnisses von Einzelheit und Allgemeinheit (im zweiten Jenaer Systementwurf 1804/05) aufgreift. Weil z. B. in der Kantischen Moralphilosophie (gemäß den Ausführungen Hegels im Naturrechtsaufsatz, der selbst, abgesehen von der Kantischen Position, auch eine Fichte-Kritik bietet) die abstrakte Anerkennung des selbstbestimmten Subjektes als allgemeine Grundlage eines vernünftigen Wollens und der Pflicht gerade mit keinem konkreten (einzelnen) Inhalt gefüllt ist, bleibt der Begriff der Anerkennung defizitär bestimmt, da die in ihm gedachte Vermittlung von allgemeiner Moral und individuell-einzelnere konkreter Neigung (erkenntnistheoretisch von Subjektivität und Objektivität) nicht vermittelt ist. Läßt sich eine Vermittlung von (sittlicher) Allgemeinheit und Einzelheit auch nicht durch den entgegengesetzten Versuch erreichen, weil eine allgemein anerkannte geltungstheoretische Grundlage eines Gemeinwesens als zufällige Aufsammlung historisch kontingenter sozialpolitischer Zufälligkeiten nicht zustande gebracht werden kann, da in diesem Fall nicht sichergestellt wäre, ob die induktiv gewonnenen Grundsätze wirklich allgemeiner (und nicht ihrerseits bloß zufälliger) Natur wären, dann bedeutet diese Einsicht parallel für die Religion: Eine Religion, in der das Absolute selbst unmittelbar als Abstraktes und Jenseitiges zum Gegenstand gemacht wird, in der demnach die entgegengesetzten Ansprüche menschlicher Autonomie und göttlicher Heteronomie nicht reflexiv für den Menschen (das Bewußtsein) vermittelt werden, ermöglicht genausowenig die (erkenntnistheoretisch) von der (‚absoluten‘) Religion selbst her versprochene Versöhnung von Gott und Mensch wie eine phänomenologische Behandlung der Religion, da aufgrund des fehlenden (allgemeinen) Begriffs der Religion – d. h. in Ermangelung eines Gottesbegriffs – die unterschiedlichen (einzelnen) Phänomene nicht als Erscheinungen eines Absoluten begriffen werden können.

Hegels Suche nach erkenntnistheoretischer Vermittlung von Religion und Sittlichkeit basiert damit für den Autor auf dem logischen Verhältnis der Einheit von privativer und limitativer Negation: „Die Unterscheidung zweier Arten von Negationen erlaubt es, zwischen zwei Arten von Relationen zu differenzieren. Durch limitative Negationen werden solche Relationen bestimmt, die auch als extensionale Außenrelationen formalisierbar sind, durch private Negationen solche Relationen, die nur intensional bestimmbare Binnenrelationen eines begrifflichen Inhaltes ausmachen“ (180). Für die Religion und die Sittlichkeit ist die von Hegel gesuchte erkenntnistheoretische Einheit in dem von ihm entwickelten ‚Geistbegriff‘ greifbar, der – an den Bewußtseinsbegriff des

ersten Jenaer Systementwurfs 1803/04 anschließend – gemäß der formalen Struktur ‚des Gegenteils seiner selbst‘ als Unterscheidungs- und Beziehungsgrund gefaßt werden kann, der den Negationsarten entspricht: Indem Hegel im Jenaer Systementwurf III (1805/06) die Hierarchisierung der Inhalte von Kunst, Religion und Philosophie als limitativ differenzierte Sphären eines ‚Geistes‘ privativ begreift, ist ein ‚Gegenstand‘ gefunden, in dem – gemäß der formalen Beschreibung ‚des Gegenteils seiner selbst‘ und im Rahmen des Definitionsschemas von *genus proximum* und *differentia specifica* (des Verhältnisses von Gattung und Art als Beispiel) – Religion und Sittlichkeit sowohl untereinander als auch je für sich in ihrer Allgemeinheit und Einzelheit (unter dem Stichwort der ‚Anerkennung‘) vermittelt gedacht werden können.

Auf diesem Hintergrund scheint aber der Vorwurf Schmidts, Hegel gerate durch ein ‚nicht hinreichend geklärtes Verhältnis unterschiedener Negationsformen‘ (vgl. 488) in die Bredouille, da die ‚nur rekonstruktiv als negativ zu gewinnende Einheit‘ von Hegel totalisierend (selbst-)mißverstanden werde, schwer nachvollziehbar: Entspricht der ‚Geistbegriff‘ tatsächlich den in der Untersuchung selbst erhobenen reflexionstheoretischen Anforderungen, die erkenntnistheoretisch das Begreifen von ‚Anerkennung‘ und ‚Religion‘ ermöglichen, dann ist die Kritik Schmidts an Hegel schwer einsichtig. Daß die argumentationslogische Konsistenz der überzeugenden und detaillierten Darstellung der Hegelschen Systementwicklung aber zur Kritik der Untersuchung selbst gereicht, ist gerade das Verdienst dieser Untersuchung: In der Darstellung der gedanklichen Entwicklung des frühen Hegel unter der Perspektive der Verbindung des Themas der Sittlichkeit und der Religion löst die Untersuchung aber dann den erhobenen Anspruch ein, die benannte Forschungslücke in dieser Hinsicht tatsächlich zu schließen. Sie umreißt damit zugleich die diskursive Plattform, auf der die Frage nach der ‚Wahrheit der Hegelschen Religionsphilosophie‘ auch systematisch aktuell gestellt werden kann, und bereitet so den Boden für eine gegenwärtige Auseinandersetzung um eine philosophische Theologie. Aus diesem Grund ist die vorgelegte Untersuchung nicht nur im Blick auf die Entwicklung des Hegelschen Denkens unverzichtbar. G. KRUCK

HALFWASSEN, JENS, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung (Hegel-Studien; Beiheft 40). Bonn: Bouvier 1999. 512 S.

„Hegel ist nicht nur der wohl größte Systematiker der neuzeitlichen Metaphysik, er ist auch ein bedeutender Interpret und gelehrter Kenner der Geschichte der Philosophie, insbesondere der Metaphysik“ (13). Mit diesen Worten beginnt Halfwassen (= H.) seine Studie. Sie ist die erste umfassende zu dem Thema: Hegel und der Neuplatonismus. Bekanntlich hat Hegel seine Systematik mit einem bestimmten Verständnis der Philosophiegeschichte verbunden, und zwar so, daß er die Gedanken der Vergangenheit als Momente der einen philosophischen Wahrheit betrachtete. Dieser systematische Blick ermöglichte es ihm, philosophische Positionen neu zu würdigen. So erkannte er etwa als einer der ersten die eigenständige Bedeutung der antiken Sophistik, die bisher meist mit dem negativen Urteil Platons über sie als abgetan galt. Fast noch revolutionärer ist seine Einschätzung des antiken Neuplatonismus. Deutlich setzt Hegel sich ab von einem weit verbreiteten Urteil seiner Zeit, das sich etwa in den einflußreichen Philosophiegeschichten von J. Brucker, D. Tiedemann und G. Tennemann findet. Diesen Autoren, die ganz im Geist der Aufklärung dachten, erschien der antike Neuplatonismus nur als die intellektuelle Schwärmerei einer kulturellen Spätzeit, als eine Verfallsform des klassischen griechischen Denkens, die kaum Beachtung verdiente. Gefördert wurde dieses Verdikt durch eine zunehmend antimetaphysisch ausgerichtete Platon-Interpretation, welcher die explizite Metaphysik der Neuplatoniker als eine Verfälschung des Meisters galt. Hegel hebt dagegen die Kontinuität der neuplatonischen Philosophie mit dem Werk Platons hervor und sieht in jener die legitime Entfaltung zentraler platonischer Gedanken. Das tatsächliche Bestehen eines solchen Zusammenhanges hat in den letzten Jahrzehnten die „Tübinger Schule“ der Platon-Wissenschaft in zahlreichen Arbeiten herausgestellt. Ihr schließt sich H. ausdrücklich an (26). Aus der Perspektive der Ergebnisse jener Schule wird Hegel den platonisch-neuplatonischen Texten sowohl philosophisch als