

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

auch philologisch auf einem Niveau gerecht, das erst durch jene neueren Forschungen wieder erreicht wurde. Hegel sieht den Neuplatonismus als die große spekulative Synthese der antiken Philosophie an. Sie ist in seiner Sicht „die Vereinigung der platonischen Ideenlehre und Dialektik mit der Nouslehre des Aristoteles und zugleich die Ausführung beider Ansätze in einem umfassenden, Intellektualsystem“ (14). Den Text des Aristoteles über die „νόησις νοήσεως“ stellt Hegel an den Schluß seiner Enzyklopädie. Für ihn ist diese aristotelische Lehre Bestandteil der platonischen Tradition, eine Auffassung, die von der Platonforschung bestätigt wurde. Hegel sieht diese Tradition bei Plotin und Proklos spekulativ vollendet. Hier wurde, wie er sagt, der „Standpunkt erreicht, daß sich das Selbstbewußtsein in seinem Denken als das Absolute wußte“ (15), und es wurde damit eine Metaphysik der absoluten Subjektivität vorgebildet, die Maßstäbe setzte für ein systematisches Philosophieren. Dabei ist sich Hegel des geschichtlichen Abstandes vom Platonismus durchaus bewußt, im Unterschied etwa zu Cusanus oder Ficino, die ihm viel direkter und naiver folgen (17). In eine Metaphysik des Absoluten müssen nämlich Themen integriert werden wie Freiheit und Geschichtlichkeit, die der Antike so noch fremd waren. Sie kamen erst durch das Christentum in den Blick und sind nach Hegel erst im Rahmen einer nachkantischen Philosophie spekulativ faßbar geworden.

Das erste Kapitel ist der „Bedeutung des Neuplatonismus für Hegels Denkentwicklung“ gewidmet. Bereits in den Jugendschriften des Philosophen findet sich neuplatonisches Gedankengut. Doch die Quellen sind indirekt. Im Tübinger Stift wurden Jacobis „Briefe über die Lehre des Spinoza“ eifrig gelesen. Sie enthalten einen Auszug aus G. Brunos Schrift „de la causa, principio et uno“, der genuin neuplatonische Lehren wiedergibt. „Dieser Bruno-Auszug bei Jacobi war für Hegel wie für Hölderlin und Schelling die wohl wichtigste Quelle für neuplatonische Motive in ihren frühidealistischen Entwürfen“ (28f.). So ist darin vom „Einen“ die Rede als dem transzendenten Grund allen Seins sowie von der Einheit des Denkens mit dem Gedanken im denkenden göttlichen Selbstbezug (30). Als Lektüre kamen platonisierende Autoren hinzu wie Plutarch und Philon, aber auch Texte mittelalterlicher Mystiker. In den „Frankfurter Schriften“ läßt sich noch eine weitere wichtige Quelle ausmachen: die „Praeparatio Evangelica“ des Eusebius (37). Dieser hatte vor allem die mittelplatonische Philosophie des Numenius und dessen triadische Lehre vom transzendenten „Guten“, dem Logos als dem „zweiten Gott“ und der „Welt“ (44) verarbeitet. Bekanntlich ist in den Hölderlin stark beeinflussten „Frankfurter Schriften“ der Gedanke der Einheit, der jeder Zweiheit zugrunde liegt, zentral (45). Im Unterschied aber zum späteren Hegel ist die Einheit hier „ein heiliges Geheimnis“ (47), das für die Ratio nicht erreichbar, aber für die Religion und die Kunst zugänglich ist. Elemente einer platonisch negativen Theologie verbinden sich hier mit der Lehre von einer gewissen Zugänglichkeit des absolut Höchsten, was für den Mittelplatonismus typisch ist. Für Numenius ist das göttliche *Hen* zugleich höchstes Leben, Geist und Sein und somit, im Unterschied zu Platon, nicht radikal „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“. Gleiches gilt für Plutarch und Philon (59). In der Jenaer „Differenz-Schrift“ ist der Zugang zum Absoluten die „intellektuelle Anschauung“ (82). Sie ist die Ebene der „Spekulation“, die durch eine die Widersprüche des Denkens destruierende „Reflexion“ vermittelt wird. Entsprechend verweist Hegel, der sich nun im Zuge seiner Jenaer Vorlesungen über Philosophiegeschichte ausführlich mit den antiken Originaltexten befaßt, in seinem Aufsatz über den Skeptizismus auf Platons „Parmenides“. Durchgeführt sei hier „die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten“ (83). Maßgebend ist für Hegel die auch für den Neuplatonismus zentrale erste Hypothese des Dialogs (88). In seiner systematischen Vorlesung von 1804/5 stellt Hegel eine in diesem Sinne negativ-kritisch ausgerichtete „Logik“ der eigentlichen „Metaphysik“ voran. Erst diese enthält den höchsten Gedanken der Einheit in der Vielheit. So heißt es vom „Vielen“: „es ist an ihm selbst das Andere seiner selbst, es hat die Einheit, das Gegenteil seiner selbst, zu einem seiner Glieder“ (89). Hintergrund ist hier die zweite Hypothese des „Parmenides“, nach der das Eine zugleich Vieles ist (89f.). In der kurz darauf verfaßten „Phänomenologie des Geistes“ wird in dieser Weise die Struktur des „Begriffs“ beschrieben. In der „Vorrede“ heißt es vom „Parmenides“, er sei „das größte Kunstwerk der alten Dialektik“ (389), und im Blick

auf Plotin, daß „diese mißverständene Ekstase in der Tat nichts anderes als der reine Begriff sein sollte“ (95).

Das zweite Kapitel hat „die geschichtliche und systematische Ortsbestimmung des Neuplatonismus in Hegels Philosophie des absoluten Geistes“ zum Thema. Nach der Lehre des reifen Hegel ist das Absolute wesentlich Selbstbezug, und d.h.: Einheit in Differenz. Nur so vermag es die es selbst verendlichende Trennung vom Bereich des Endlichen zu überwinden, indem es nämlich im Endlichen präsent wird bis hin zum vollen Beisehsein im Selbstbezug des Menschen (103). Diese je größere Präsenz macht die Dynamik und das Wesen der Geschichte aus, und sie vollendet sich geschichtlich in den Dimensionen der Kunst, Religion und Philosophie. Nach diesem Maßstab ordnet Hegel die Geschichte der Philosophie an, die er in einem großen Vorlesungszyklus entfaltet. Breiten Raum nimmt darin die antike Philosophie ein. In ihr wird das Absolute bereits als Selbstbezug erfaßt, grundlegend bei Platon, dann bei Aristoteles und schließlich, in der vollendetsten Gestalt der Antike, im Neuplatonismus (110ff.). Bei dessen Darstellung nimmt Hegel allerdings eine deutliche Akzentverschiebung vor. Zentrum ist für ihn nicht die Lehre vom Einen, sondern vom Nous, d.h. von der auf sich bezogenen Idealwelt (128). Dieser fehlt lediglich die geschichtliche Realisierung, ein Gedanke, den erst das Christentum ins Spiel gebracht hat und der dann der neuzeitlichen Philosophie zu begreifen aufgegeben war (122f.). Hegel sieht in der Nouslehre der Neuplatoniker bereits das christliche Trinitätsdogma vorgebildet (129). Keine Vorbildung kann in ihr das Inkarnationsdogma haben (134ff.), also die Lehre von der vollen (nicht durch Stufung abgeschwächten) Offenbarung des Absoluten im Diesseits. Da eine solche Offenbarung dem Absoluten nicht äußerlich sein kann, ist dieses durch jene erst als „realisiert“ zu denken. Denn sie definiert sein Wesen mit: „der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt“ (136). „Erst in dieser Einheit der extremsten, ‚ungeheuersten‘ Gegensätze wird der Geist als das absolut Konkrete wirklich erfaßt, und deshalb geht das Christentum mit der Menschwerdung Gottes in einem für Hegel entscheidenden Punkt über die neuplatonische Transzendenz des Geistes hinaus“ (140). Damit zusammenhängend sieht Hegel einen Mangel der Nouslehre auch darin, daß ihr der Gedanke einer letzten (quasi geschichtlichen) Spontaneität und Selbstbestimmung fehlt. Doch für Plotin ist der Nous eben nicht das Höchste. Er kann deshalb nicht Grund seiner selbst und absolute Freiheit sein (143). Anerkennend äußert sich Hegel hingegen über die allegorische Mythendeutung des Neuplatonismus. Die Weise, wie hier die Würdigung religiöser „Vorstellungen“ mit deren philosophischer Überholung verbunden wird, wurde für seinen eigenen Umgang mit religiösen Inhalten bedeutsam (150ff.).

Das dritte Kapitel ist überschrieben: „Der Neuplatonismus und seine Quellen in Hegels Sicht: Spekulative Synthese von Platonismus, Aristotelismus und Pythagoreismus“. Von Philosophiehistorikern wie Brucker oder Tennemann wurde der Neuplatonismus orientalischen Einflüssen zugeschrieben (161), eine Deutung, die sich bis in unsere Zeit findet, besonders einflußreich bei H. Jonas. Für ihn ist der Neuplatonismus Ausdruck einer Flucht aus der Welt in die Transzendenz und somit eine Ausformung der Gnosis (163). Hegel sieht hingegen im Neuplatonismus das genuin Griechische und Platonische, ein Urteil, das die Forschung der letzten Jahrzehnte gegen Jonas erneuert hat. So konnte einerseits gezeigt werden, daß der Gedanke der Transzendenz des Einen durchaus platonischer Herkunft ist, und andererseits, daß Jonas die entschieden antignostische Einstellung Plotins nicht beachtet hat. Hegel sieht die platonische Lehre vom Einen im „Pythagoreismus“ begründet. Er stützt sich dabei auf ein entsprechendes Referat bei Sextus Empiricus (Adv. Math. X, §§ 248–283). Doch hat K. Gaiser gezeigt (175), daß dieser Text der innerakademischen Diskussion über die „Einheit“ und die „unbestimmte Zweiheit“ angehört. Hegels Zuordnung dieser Lehre zum platonischen Gedankengut ist also zutreffend und antizipiert die neuere Forschung (175ff.). Die Nähe Platons zu dem von Sextus referierten „Pythagoreismus“ sieht Hegel besonders in der Lehre des Timaios (169ff.) von der Mischung der Seele aus dem „Einen“ und „Vielen“ gegeben (Tim 35a/b). Hegel glaubt freilich in dieser Lehre von der in sich differenzierten Seeleneinheit die Lehre vom höchsten Einen erkennen zu können. Doch das ist unzutreffend. Denn das Eine steht in der gesamten platonischen Tradition noch über der Dif-

ferenz-Einheit. Es zeigt sich hier wiederum Hegels Tendenz, den platonischen „Geist“ als die höchste Stufe anzusehen (209 ff.).

Das vierte Kapitel behandelt: „Die Metaphysik des Einen bei Plotin und ihre Deutung durch Hegel“. Nach Plotin ist das „Eine“ radikal transzendent (221 ff.). Es kann nicht einmal mehr „seiend“ genannt werden. Kein Wort Platons wird von Plotin häufiger zitiert als das „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“. Der Nous ist auch in seinem Einheitsvollzug noch mit Differenz behaftet. Er ist nicht das Höchste und somit begründungsbedürftig. Sein Grund kann nur das vollkommene Eine sein, das jenseits des Seins und jenseits des Erkennens ist. Dieses Eine stellt sich im Nous und in den weiteren untergeordneten Stufen dar. Es teilt sich mit, und zwar aus der eigenen „Überfülle“ heraus (246, 321 ff.). Die Stufen unter dem Einen sind von daher nicht einfach als „Abfall“ vom Einen anzusehen (246). Sie sind nicht in sich schlecht, wie die Gnosis meint, sondern nehmen auf ihre Weise am Guten teil, das sich seinerseits in ihnen abbildet. Für Plotin hat dies zur Konsequenz, daß sich die unteren Stufen ihrer Herkunft entsprechend auf das Gute ausrichten müssen, um zu ihrem wahren Sein zu gelangen. Deswegen ist nach ihm die Tugend wichtig, d. h., die Realisierung des Guten im konkreten Leben. Für die Gnosis hingegen ist der Unterschied von Gut und Böse eine Fiktion des Menschen und deshalb irrelevant und die Tugend überflüssig (244). Das Höchste zu erreichen geht freilich für Plotin noch über ein tugendhaftes Leben hinaus. Es ist auch mehr als Denken. Nur in der „Ekstasis“ ist es zu erreichen. Hegel erkennt das hohe Niveau dieser intellektuellen Mystik durchaus an. Aber er deutet Plotin im eigenen Sinne um. Bei ihm führt die Ekstasis zum „reinen Denken, das bei sich selbst ist, sich zum Gegenstand hat“ (249). Aber das ist für Plotin der Nous, der zwar im Sinne der „νόησις νοήσεως“ selbstbezüglich, jedoch nicht höchstes und letztes Prinzip ist (342). Dem typisch platonischen Transzendenzbezug wird Hegel somit nicht gerecht. Wo er ihn bemerkt, sieht er in ihm eine in sich widersprüchliche „negative Theologie“, da auf dem Wege von Verneinungen doch etwas „gedacht“ werden solle, das zugleich außerhalb des Denkens liege (307 ff.). Diese Kritik verbindet Hegel mit seinem Verständnis des Hen als reinem Sein, ungeachtet der Lehre Plotins, daß das Hen noch über dem Sein stehe (249, 273 ff.). Das reine Sein ist nach Hegel das Unbestimmte, das nach weiterer Bestimmung verlangt. Es muß sich weiter bestimmen, sich differenzieren. Unschwer wird hier Hegels Entwurf einer spekulativen Logik erkennbar. Erst im Zuge einer Selbstdifferenzierung stellt sich das Sein als das dar, was es eigentlich ist, nämlich als „erfülltes Sein“, wie Hegel am Ende der „Logik“ sagt (280). Das reine Sein ist nur ein anfängliches Abstraktum, ein Beginn, der durch jene Selbstdifferenzierung zu erfüllen ist. Zudem kann erst die Einbeziehung der Geschichte jenen Anfang vollenden. Erst in ihr erweist sich jener Anfang als das „wahrhaft Unendliche“ (311). Für Plotin hingegen ist der reine Anfang selbst schon die unendliche Überfülle, die keiner Differenzierung bedarf und keine erlaubt (283).

Thema des fünften Kapitels ist die „Konstitution und Struktur der Noushypostase bei Plotin und ihre Deutung durch Hegel“. So wie nach Plotin das Höchste nicht mehr zu denken ist, so sind auch die Hervorgänge aus ihm nur in Metaphern zu beschreiben („Überfließen“ der „Überfülle“, 321 ff.). Nach Hegel bleibt jedoch so die absolute Anfänglichkeit unterbestimmt. In seinen Worten: „Das Unendliche schließt sich auf; aber dies kann man auf vielerlei Weise vorstellen [...] es ist aber immer eine sinnliche Vorstellung, ein Unmittelbares. Die Notwendigkeit des Sichaufschließens ist damit nicht ausgesprochen; es ist nur gesetzt, daß es geschieht“ (326). Der Anfang muß als Entschluß und als Selbstbestimmung, d. h., als Freiheit gedacht werden (327). Genau dies findet Hegel in der Lehre vom Nous ausgesprochen, und zwar in dessen Reflexivität, in welcher Hegel somit die Anfänglichkeit erst eigentlich gedacht sieht. Doch ist dies nicht im Sinne Plotins. Denn nach diesem konstituiert sich der Nous nicht aus sich, sondern dadurch, daß er sich, indem er sich reflexiv auf sich bezieht, über sich hinaus auf den eigenen Ursprung bezieht (328 ff., 333 ff.). In dieser die eigene Abkünftigkeit mitreflektierenden Selbstbezogenheit entwickelt der Nous allerdings Dynamik, Spontaneität und Produktivität. Der Nous „erzeugt“ nämlich seine Inhalte, die Ideen (344), wenn auch dieses Schöpferum nicht in der Macht des Nous begründet ist, denn er empfängt seine Macht zur Produktion durch die Zurückwendung zum Einen (344 ff.). Hegel erkennt

die in die Neuzeit vorausweisende Bedeutung dieser Lehre von der Produktivität des Denkens bei Plotin. Sie ist allerdings plotinisches Eigengut, und es ist nicht zutreffend, wenn Hegel sie bereits in der „νόησις νοήσεως“ des Aristoteles zu erkennen glaubt (350 ff.). In der Tat bleibt festzuhalten, „daß Plotin als erster Denker überhaupt von der Produktivität des Denkens spricht“ (356). Noch ein weiterer Aspekt der Nous-Lehre ist in Hegels Augen hochbedeutsam, nämlich die dynamische Struktur der Differenz-Einheit des noetischen Selbstvollzuges. Nach Plotin ist dieser Selbstvollzug des Nous, unbeschadet seiner Differenzierungen, reine simultane Anschauung. Nur so glaubt Plotin dem Problem einer die Einheit des Nous gefährdenden Iteration in der Selbstreflexion entgegen zu können (384 ff.). Hegel deutet die noetische Dynamik jedoch als Diskursivität oder Methodik des Denkens und löst sie damit von der intuitiv in sich stehenden Anschauung, die nach Plotin den Nous von der ihm untergeordneten, weil sich denkend bewegenden Seele unterscheidet. Das Problem der Iteration glaubt Hegel durch den Gedanken der Selbstentfaltung und Selbstmanifestation des Nous gleichsam unterlaufen zu können. Für ihn ist deswegen die Lehre von der Entfaltung des Nous bei Proklos höher zu bewerten als die plotinische Konzeption von ihm, die jeden Ansatz von Bewegung aus ihm ausschließt (385).

Das sechste Kapitel hat die Überschrift: „Dialektik und Triadik: Hegel und Proklos“. Hegel sieht in dem großen Systematiker Proklos den Höhepunkt der neuplatonischen Philosophie. Was bei Plotin noch weitgehend Intuition oder Behauptung blieb, versuchte Proklos in einer ausgefeilten Dialektik darzulegen, so etwa in seinem ausführlichen Beweis, daß eine einheitslose Vielheit nicht zu denken sei, weil Vielheit stets Einheit voraussetze und daß diese nur in der transzendenten Einheit ihren wahren Grund haben könne (399 ff.). Diese alles begründende Einheit ist zwar nach ihm nur noch in „Negationen“ bestimmbar, bleibt aber mit dem von ihm begründeten Seienden durch die „Analogie“ verbunden (416 ff.). Der Hervorgang (πρόοδος) aus dem in ewigem Bleiben (μονή) verharrenden Einen sowie die Rückwendung des Hervorgegangenen zu ihm (ἐπιστροφή) begründen die Bezüge der Negation und Analogie (419). Hegel interpretiert dieses Begründungsgeschehen als Selbstbewegung und Selbstdifferenzierung: „Das Verhältnis der Einheit, welche hervorbringt, ist nicht ein Herausgehen aus sich“. Es ist vielmehr „Tätigkeit, Darstellen, Zeigen“ (420). Doch damit hat Hegel die Lehre des Proklos in seinem Sinn einer Selbstbewegung des Absoluten gedeutet. Denn für Proklos kommen Negation und Analogie nur im Rückblick des Nous auf seinen Ursprung zustande und sind diesem selbst nicht eigentümlich. Überhaupt kann von jenem Dreischritt aus μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή erst beim Nous die Rede sein. Erst hier beginnt „die Selbstentfaltung des sich auf sich beziehenden Denkens“ (433). Dem höchsten Einen kommt sie noch nicht zu. Wie schon bei Plotin deutet Hegel das Hen aus dem Verständnishorizont des Nous. Im System des Proklos bildet sich der Nous dann weiter in stets neu variierten Dreischritten bis in alle untergeordneten Stufen ab. Hegel sieht hier eine umfassende dialektische Ontologie grundgelegt, die nach ihm zugleich Selbstdarstellung des Absoluten ist, während jene Entfaltung nach Proklos zugleich eine abgestufte Entfernung vom Ursprung bedeutet. Nach ihm gewinnen die untergeordneten Stufen dem Einen gegenüber sogar eine gewisse Selbständigkeit. Bei Hegel hingegen scheinen sie diese durch ihr Einbezogensein in den Selbstentfaltungsprozeß des Absoluten zu verlieren (441).

Als Resümee bleibt festzuhalten: „Hegel verdankt die Philosophie und die Philosophiehistorie der Gegenwart die Einsicht in die überragende Bedeutung des spätantiken Neuplatonismus als einer Vollendungsgestalt der Metaphysik und in ihre geschichtliche Schlüsselstellung als zusammenfassende Synthese der antiken Philosophie“ (463). Doch ebenso bleibt festzuhalten: Hegels Darstellung des Neuplatonismus ist stark von seinem systematischen Interesse geprägt. Seine Umdeutungen sind freilich nicht willkürlich, sondern stammen aus seinem schöpferischen Umgang mit einer Philosophie, durch die er sich sein Leben lang herausgefordert fühlte. Die kritische Sichtung der Plotinrezep­tion Hegels bringt somit eine interessante Alternative an den Tag, die auch für heutiges Philosophieren von Belang sein dürfte. Hierin besteht die systematische Pointe des Buches von H. „Gerade weil sie als Vollendungsgestalten der Metaphysik alternativ bleiben, vermögen sich der Platonismus [...] und der absolute Idealismus Hegels in frucht-

barer Weise zu erhellen“ (470). Der Leser des Buches von H. wird somit in eine spannende Diskussion um metaphysische Grundfragen hineingeführt. Dazu kommt, daß das Buch bei aller Gelehrsamkeit und unvermeidbaren Weitläufigkeit niemals den roten Faden verliert. Es ist gut geschrieben, und sein philosophischer Ertrag lohnt die Mühe der Lektüre.

J. SCHMIDT S. J.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Zur Geologie und Mineralogie: von 1821 bis 1832*. Ergänzungen und Erläuterungen. Bearbeitet von *Wolf von Engelhardt* unter Mitwirkung von *Dorothea Kuhn*: Materialien und Zeugnisse/Überlieferung, Erläuterungen. Anmerkungen, Register. (Die Schriften zur Naturwissenschaft, Zweite Abt., Band 8B, Teilbände 1 und 2). Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1999. XXIV/1081 S./2 Taf.

Wer annimmt, über Goethes naturwissenschaftliche Schriften sei das Wesentliche bereits annähernd erschöpfend gesagt, kann sich durch die jüngst erschienenen Kommentarbände der so genannten „Leopoldina-Ausgabe“ (= LA) eines Besseren belehren lassen und darf sich auf die wenigen noch ausstehenden freuen (vgl. dazu die Besprechung von Band 8A/Reihe II in ThPh 74 [1999] 124 ff.). Band 8B der Zweiten Reihe liegt nun in zwei Teilbänden vor und breitet mit hohem Anspruch auf „absolute Vollständigkeit“ aus, was an Arbeitsmaterialien (ca. 60% bisher nicht publiziert) und biographischen Zeugnissen von den Herausgebern zu erreichen war. Damit reiht sich Goethes „Erdwissenschaft“ in seine Biographie und in die Wissenschaftsgeschichte seiner Zeit ein und kann so von beidem neue „Aufschlüsse“ auch im geologischen Sinn des Wortes geben. Beobachter und Beobachtetes, Subjekt und Objekt der Forschung erschließen einander im zeitlichen Prozeß des Erkennens.

Am besten liest sich der Band vom bescheiden so genannten „Überblick“ der Herausgeber über Goethes geologische Studien 1806–1832 her (901–944), der den entsprechenden Überblick für die Jahre 1755–1805 aus LA II, 7 (537–575) fortführt; die Kommentare zu den Texten ergänzen diese Einführung, selbst wenn sie für sich allein gelesen werden (zweiter Teilband). Nicht zufällig entsteht Goethes wissenschaftliches Hauptwerk, die „Farbenlehre“ von 1810, in kontroverser Rückbindung an den Jenaer Streit, den u. a. Schelling, Fichte, Reinhold und Hegel über die zukünftige Gestalt einer „Ersten Philosophie“ führten. Goethes Anteil daran geht entschieden über die administrative Verantwortung für die Jenaer Universität hinaus. Wieweit er nicht nur Nutznießer und Kritiker, sondern auch ideeller Anreger dieses Streites war, ist noch wenig geklärt. Eben dazu geben die Herausgeber von LA II, 8B die nötigen Materialien, auch wenn sie dabei nicht in erster Linie ein philosophiegeschichtliches Interesse verfolgen. Daß Goethe der „spekulativen Physik“ eines Schelling seine strikte, aber reflektierte „Anschauung“ entgegensetzt und sich schließlich jeder idealistischer Spekulation entzieht, bedeutet keinen Verzicht auf seinen nicht nur im naturwissenschaftlichen Werk erhobenen Anspruch, mit der Lehre vom (Ur-)Phänomen die Frage nach einer „Ersten Philosophie“ neu gestellt und beantwortet zu haben. Von diesem Anspruch her lesen sich auch die Texte und Materialien neu. Nicht das „fertige“ naturwissenschaftliche Werk gibt die Antwort, sondern der geschichtliche Prozeß seines Entstehens, denn auch sein Objekt hat eine Naturgeschichte, die wiederum nur in der Geschichte ihrer Erkenntnis zugänglich wird. Über die praktischen Fragen des Ilmenauer Bergbaus hinaus ist es dieses Erkenntnisinteresse, das Goethe von der nur beschreibenden Geognosie zur spekulativen Geologie treibt. Spekulativ ist daran seine symbolische (und von daher auch poetische) Anschauung der Dinge, die das Ganze im Kleinsten wahrnimmt. „Basalt“ und „Vulkanismus“ sind dann zugleich naturwissenschaftliche Begriffe und welterschließende Metaphern. Dieses dynamische Ganze der Erde entzieht sich mechanistischen Kategorien und Ursachen; es muß „genetisch“ beschrieben werden, indem sich der Beobachter in seine Beobachtung miteinbezieht und so zu den Urphänomenen gelangt. Solche Wissenschaft läßt sich von ihrem Subjekt nie trennen, mithin auch nicht von einem subjektiven Ethos: „Auch in den Wissenschaften ist alles ethisch, die Behandlung hängt vom Charakter ab“ (Tagebuchnotiz vom 15. 2. 1831: 724). – Auch wenn Goethe in der neptunistischen Schule Abraham Gottlob Werners (1749–1817) steht und das Wasser als formende