

## **Copyright Acknowledgment**

### **Publication Information**

Hösle, Vittorio. 1984. "Hegels " Naturphilosophie " Und Platons " Timaios " - Ein Strukturvergleich". *Philosophia Naturalis* 21 (1): 64–100.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

### **Terms of Use**

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

[obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de](mailto:obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de)

## Werk

**Titel:** Hegels ‚Naturphilosophie‘ und Platons ‚Timaios‘ - ein Strukturvergleich

**Autor:** Höhle, V.

**Ort:** Meisenheim/Glan

**Jahr:** 1984

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?510319696\\_0021](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?510319696_0021) | log6

## Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

## Hegels ‚Naturphilosophie‘ und Platons ‚Timaios‘ – ein Strukturvergleich

von V. HÖSLE, Tübingen

Es handelt sich nahezu um eine Tautologie, wenn man feststellt, daß für eine idealistische Philosophie die Natur jene Sphäre ist, die die schwierigsten Probleme aufwirft. Denn wenn das Absolute, das Prinzip allen Seins, Idee oder Geist ist, warum gibt es denn überhaupt noch eine Natur und nicht nur Idee, nicht nur Geist? Und wenn es eine Natur denn doch gibt – wie dies ja offensichtlich der Fall ist –, wie verhält sie sich zur Idee, zur Vernunft? Ist sie das völlig Andere der Vernunft oder ist auch sie irgendwie vernünftig strukturiert? Und in welcher Relation steht, wenn man diese Frage bejaht, ihre Logik zur Logik der Idee, zur Logik des Geistes?

Die Schwierigkeiten dieser Frage sind sicher – neben der Verselbständigung der Naturwissenschaften, wie sie die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts mit sich gebracht hat – der Hauptgrund dafür, daß die Naturphilosophie jener Teil der bisher letzten großen idealistischen Philosophie, nämlich des Hegelschen Systems ist, der bis heute von der Forschung am meisten vernachlässigt wurde.<sup>1</sup> Selbst die ca. seit einem Jahrzehnt festzustellende Hegelrenaissance hat die Naturphilosophie – von wenigen Ausnahmen abgesehen<sup>2</sup> – bisher ausgespart: Thematisch sind in weitaus höherem

1 Sicher spielen hier auch eher äußerliche Gründe mit – sieht man von den frühen Jenaer Entwürfen ab, so ist innerhalb des reifen Systems die Naturphilosophie nur im zweiten Band der ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘ niedergelegt, während zum Thema des ersten Bandes mit der ‚Wissenschaft der Logik‘, zu den Themen des dritten Bandes mit den ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘ und den unmittelbar nach Hegels Tod edierten Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, zur Ästhetik, zur Philosophie der Religion und zur Geschichte der Philosophie weitere, weitaus umfangreichere Texte zur Verfügung stehen; Hegels Vorlesungen über Naturphilosophie, die er sechsmal in Berlin hielt, sind hingegen nicht als eigene Werke publiziert worden, sondern nur in Form von kompilatorischen Zusätzen in die Ausgabe von Michelet eingearbeitet worden. Erst jetzt hat man mit einer Publikation der einzelnen Jahrgänge begonnen – innerhalb der Reihe ‚G. W. F. Hegel, Vorlesungen‘ des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Bisher erschienen: G. W. F. Hegel, Naturphilosophie, Band I, Die Vorlesung von 1819/20, in Verbindung mit K.-H. Ilting hrsg. von M. Gies, Napoli 1982. – Hegel wird in diesem Aufsatz im allgemeinen nach der Theorie-Werkausgabe des Suhrkamp-Verlages (Frankfurt 1969 ff.) zitiert, und zwar mit Angabe der Band- und Seitenzahl; bei Werken, die nach Paragraphen geordnet sind, wird außerdem vorher die Paragraphenzahl angegeben. Nur für in der genannten Ausgabe nicht vorliegende Texte wird auf andere Editionen zurückgegriffen.

2 Systematisch knüpfen an Hegel an etwa A. Pitt, Die dialektische Bestimmung der Natur in der Philosophie Hegels und der statistische Charakter der quantenmechanischen Naturbeschreibung, Diss. Freiburg i.Br. 1971 und besonders D. Wand-

Maße die ‚Wissenschaft der Logik‘ sowie die Geistphilosophie, und zwar besonders Hegels Theorie des objektiven und des absoluten Geistes.<sup>3</sup> Und doch kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Naturphilosophie ein integrierender Teil des Hegelschen Systems ist. Nicht nur kann die Geistphilosophie ohne sie im Grunde ebensowenig verstanden werden wie sie selbst ohne die ‚Wissenschaft der Logik‘<sup>4</sup>; die Ausarbeitung einer Naturphilosophie ist darüber hinaus die wichtigste Neuerung, die in der Geschichte des deutschen Idealismus mit Schelling und Hegel Fichte gegenüber geleistet worden ist, und sie zu vernachlässigen bedeutet somit die differentia specifica der späteren Idealisten Kant und Fichte gegenüber zu ignorieren.

Aber noch mehr: Das Vorhandensein einer Naturphilosophie ist nicht nur ein Merkmal der Hegelschen Philosophie, sondern findet sich bei einem ganzen Typus von Philosophien, die man im Gegensatz zu den subjektiv-idealistischen als objektiv-idealistisch zu bezeichnen pflegt.<sup>5</sup> Das Übergehen der Hegelschen Naturphilosophie führt also notwendig dazu, daß man den Zusammenhang des Hegelschen Systems mit der Tradition des objektiven Idealismus – zu der man etwa auch Platon sowie die Neuplatoniker der Spätantike, des Mittelalters und der Renaissance rechnen kann – geringer einschätzt, als er in der Tat ist. So ist zwar durchaus allgemein anerkannt, daß Hegel als der bisher letzte originelle Denker jenes

schneider, Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie, Frankfurt 1982. Mit mehr historischen Fragen beschäftigen sich der grundlegende dreibändige Kommentar von M. J. Peiry (London/New York 1970) und etwa D. v. Engelhardt, Hegel und die Chemie, Wiesbaden 1976 und O. Breidbach, Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800, Würzburg 1982.

- 3 Um ein Beispiel zu nennen: in Ch. Taylors umfangreicher Hegel-Monographie (Hegel, Cambridge 1975; dt. Frankfurt 1978, 1983) sind – innerhalb des Teiles, der vom reifen Hegel handelt – der Logik ca. 160 Seiten, der Geistphilosophie ca. 230 Seiten, der Naturphilosophie aber nur 20 Seiten gewidmet, denen man anmerkt, daß sie bloß um der Vollständigkeit willen geschrieben wurden.
- 4 Ich will in diesem Zusammenhang nur zwei Beispiele erwähnen: in der ‚Rechtsphilosophie‘ (§161, 7.309) beruft sich Hegel bei der Einführung der Ehe auf seine Theorie des ‚Gattungsprozesses‘, die in der ‚Wissenschaft der Logik‘ und besonders in der ‚Naturphilosophie‘ entwickelt ist; in der ‚Ästhetik‘ ist die Ordnung im System der Künste ohne Rückgriff auf die Hegelsche Bestimmung des Verhältnisses von Raum und Zeit nicht zu verstehen. S. nur 15.155 ff. zur Wirkung der Musik, wo Hegel sich auf seinen Begriff der Zeit bezieht.
- 5 Die Einteilung der verschiedenen Typen philosophischer Systeme in Naturalismus, Idealismus der Freiheit und objektiven Idealismus geht auf Dilthey zurück: vgl. Gesammelte Schriften, Bd. VIII: Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Stuttgart 1960, S. 100–118. In meiner Dissertation ‚Wahrheit und Geschichte – Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon‘ (Stuttgart-Bad Cannstatt 1984) habe ich S. 96–107 Leistung und Grenze der typologischen Betrachtungsweise dargestellt und diese in eine umfassendere, kritisch an Hegel orientierte Theorie der Philosophiegeschichte ‚aufzuheben‘ versucht.



Stranges der Tradition angesehen werden kann, der durch Platon begründet worden ist<sup>6</sup>; die zahlreichen Arbeiten, die Platon und Hegel vergleichen<sup>7</sup>, beschränken sich aber doch im wesentlichen auf Logik und Metaphysik bzw. auf die praktische Philosophie; ein Vergleich der Naturphilosophie beider Denker steht bisher noch aus, und ebensolange bleibt die Behauptung einer *durchgängigen* Affinität von Hegelscher und platonischer Philosophie im Grunde unbewiesen. Eben dieser Vergleich soll daher im folgenden unternommen werden.

Es geht hier, wohlgemerkt, nicht darum, was Hegel von Platons Naturphilosophie gehalten hat; seine Bemerkungen dazu sollen zwar gestreift werden, sind aber nicht eigentlich thematisch. Mir geht es vielmehr um prinzipielle, systemtheoretisch begründete Entsprechungen zwischen der platonischen und der Hegelschen Naturphilosophie. Ich hoffe, damit zweierlei zeigen zu können: Erstens, daß die Hegelsche Naturphilosophie philosophiegeschichtlich nicht so isoliert ist, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, sondern daß vielmehr zu einer *jeden* Form von objektivem Idealismus eine Naturphilosophie aus logischen Gründen einfach dazu gehören muß und daß es sich somit bei Hegels Naturphilosophie nicht um eine einmalige akzidentelle Verirrung handeln kann, die man zu Recht übergehen darf, sondern um eine Konzeption, die mit dem Programm einer idealistischen Philosophie unlöslich verbunden ist und mit der dieses Programm steht und fällt. Die Naturphilosophie Platons oder Hegels zu vernachlässigen, heißt somit, den Idealismus von vornherein nicht ernst zu nehmen; die heute verbreitete Attitüde, der Hegelsche Ansatz dürfe nicht von der Hand gewiesen werden, seine Naturphilosophie, ja überhaupt die Idee einer solchen sei aber absurd, ist somit schlicht inkonsistent.

Zweitens aber wird nachzuweisen sein, daß nicht nur der Gedanke einer Naturphilosophie Platon und Hegel als den wohl bedeutendsten Vertretern des objektiven Idealismus gemeinsam ist, sondern auch die konkrete Durchführung einer solchen trotz des zeitlichen Abstandes von mehr als zwei Jahrtausenden bis in Einzelheiten einander entspricht. Dies

6 S. etwa W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 1972. Vgl. auch H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, <sup>2</sup>1967.

7 S. etwa N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin <sup>2</sup>1965; H.-G. Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik*, in: *Hegel-Studien* 1 (1961), S. 173–199; R. Wiehl, *Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins*, in: *Hegel-Studien* 3 (1965), S. 157–180; G. Duso, *L'interpretazione Hegeliana della contraddizione nel „Parmenide“*, „Sofista“ e „Filebo“, in: *Il pensiero* 2 (1967), S. 206–220; ders., *Hegel interpretate di Platone*, Padova 1969; K. Düsing, *Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel*, in: *Hegel-Studien* 15 (1980), S. 95–150; H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982, S. 282–302 (zur Dialektik); M. B. Foster, *The political philosophy of Plato and Hegel*, Oxford 1935 (zur politischen Philosophie).

dürfte ein Hinweis darauf sein, daß beiden Werken nicht historisch zu reduzierende Meinungen, sondern *Sachprobleme* zugrunde liegen, die diese Übereinstimmung erst ermöglichen. Damit gliedert sich dieser Aufsatz in zwei Teile: Zunächst geht es mir um die Idee einer Naturphilosophie bei Platon und Hegel – es sollen also mehr formale Gemeinsamkeiten in der Naturphilosophiekonzeption beider Denker aufgewiesen werden (I). In einem zweiten Teil (II) sollen dann diejenigen Werke, in denen die letzte, endgültige Fassung der entsprechenden Naturphilosophien niedergelegt ist, also der platonische ‚Timaios‘ und der zweite Band der ‚Enzyklopädie‘ der dritten Auflage von 1830, im Detail verglichen werden. Auf weitere Äußerungen Platons und Hegels zur Naturphilosophie – in den anderen Dialogen und in der innerakademischen Esoterik bei Platon, in den Jenaer Systementwürfen und in der Heidelberger ‚Enzyklopädie‘ bei Hegel – soll kaum eingegangen werden.

# I.

In der historischen Entwicklung des attischen wie des deutschen Idealismus ist eine der ersten Grundeinsichten sicher die gewesen, daß Erkenntnis sich nicht auf Erfahrungserkenntnis reduziert. Daß ein ungebildeter Sklave in der Lage ist, aus sich heraus mathematische Probleme zu lösen, bildet die zentrale Szene des ‚Menon‘ (82b–85b), der Programmschrift der platonischen Akademie<sup>8</sup>; daß es synthetische Sätze a priori gibt, ist der erste Ausgangspunkt der kantischen ‚Kritik der reinen Vernunft‘<sup>9</sup>. Damit deutet sich ein Bezug zwischen Wahrheit, also Objektivität, und Subjektivität an, der dem Empirismus wesensfremd ist: Es ist dem Subjekt möglich, durch begriffliches Denken – unabhängig von der natürlichen Welt – objektive Erkenntnis zu erlangen; Grund der Wahrheit ist also nicht nur die empirische, materielle Welt, sondern auch die Welt des Denkens. In der Entwicklung des neuzeitlichen Idealismus wird freilich mit Kant zunächst eine Zwischenstufe zwischen Empirismus und reinem Rationalismus eingenommen. Bei Kant sind Begriff und Erfahrung gleichermaßen aufeinander angewiesen: einerseits ist die Feststellung etwa eines kausalen Zusammenhanges auf der Basis bloßer Erfahrung nicht möglich, da es empirisch prinzipiell nicht auszumachen ist, ob es so etwas

<sup>8</sup> S. dazu K. Gaiser, Platons Menon und die Akademie, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 46 (1964), S. 241–292.

<sup>9</sup> Daß die *ἀναμνησις*-Lehre Platons letztlich nichts anderes ist als die mythische Umkleidung der Entdeckung synthetischer Sätze a priori, ist schon oft betont worden; s. etwa N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, in: Kleinere Schriften, Bd. 2, Berlin 1957, S. 48–85.

wie Kausalität gibt; andererseits bleibt aber auch das begriffliche Denken auf mögliche Erfahrung zurückbezogen. Freilich führt die Kantische Konzeption wie jede dualistische Philosophie zu *Widersprüchen*; herausgestellt sei hier nur, daß das Verfahren der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ selbst ein rein begriffliches ist, das also durch die eigene Erkenntnistheorie nicht gerechtfertigt werden kann; eine Selbsteinholung und Selbstbegründung des eigenen Ansatzes gelingt Kant nicht. Eben diese Schwierigkeiten leiten in der weiteren Entwicklung des deutschen Idealismus über zum Versuch einer rein begrifflichen Theorie der Wirklichkeit – ein Versuch, der bei Hegel seine vollendete Ausarbeitung erhält und in vielem auf den des objektiven Idealismus Platons zurückweist. Damit aber, daß das reine Denken eine absolute Autonomie gewinnt, stellt sich sofort ein Problem: welchen Ausgangspunkt hat denn das Denken? Woher nimmt es seine Voraussetzungen? Es kann kein Zweifel daran sein, welcher Art die Antwort auf diese Frage für Platon wie für Hegel sein muß: Eine Letztbegründung des Denkens ist nach ihnen möglich, indem das Denken auf sich selbst und auf seine unhintergehbaren Voraussetzungen reflektiert. Denn die Reflexion des Denkens auf sich kann prinzipiell nicht negiert werden; wer sie negierte, reflektierte, gebräuchte Kategorien und setzte somit selber das voraus, was er bestritt. Es handelt sich also bei diesem Denken des Denkens nicht um eine Voraussetzung im landläufigen Sinne – verbindet man doch mit dem Begriff der Voraussetzung, daß es sich eben *nur* um eine Voraussetzung handle, die ebensogut negiert und durch eine andere ersetzt werden könne. Dies ist aber bei dem Denken des Denkens genau nicht der Fall, das daher das letzte Prinzip aller idealistischen Philosophie darstellt – von Platon/Aristoteles bis Hegel.<sup>10</sup> Für den objektiven Idealismus ist nun diese Struktur des Denkens des Denkens nicht etwas nur Subjektives, das allein dem Denken des endlichen Menschen zugrundeliegt; sie geht nicht nur allem Denken, sondern auch *allem Sein* voraus. Das ergibt sich, wie man leicht sieht, unmittelbar aus dem Gedanken der Letztbegründung: dieser Struktur etwas von ihr Verschiedenes gegenüberzusetzen, widerspräche dem Sinn von Letztbegründung und würde bedeuten, an einer bloß empirischen Voraussetzung dogmatisch festzuhalten. Die Reflexion der Reflexion ist also zugleich eine ontologi-

10 Daß der aristotelische Gedanke der *νόσις νοήσεως* – mit dessen Zitat ja die Hegelsche ‚Enzyklopädie‘ schließt – ebenso wie das *εἴτε φιλοσοφητέον εἴτε μὴ φιλοσοφητέον*, *φιλοσοφητέον* in Wahrheit auf Platon zurückgehen, bei dem zwei Dialoge – der ‚Charmides‘ (s. besonders 166c, 169a) und der ‚Theaitetos‘ (s. besonders 196d f., 199d ff.) – sowie zahlreiche verstreute Stellen (Euthd. 292d f., R. 582d f. und Plt. 304b f.) nicht anders verstanden werden können als unter der Annahme, Platon wolle andeuten, daß der letzte Punkt aller Erkenntnis die Reflexivität des Denkens sei, habe ich op. cit., S. 423–442 nachzuweisen versucht.

sche Bestimmung. Dies ist jedoch nur möglich, indem sie vom endlichen Menschen gelöst und in eine absolute Subjektivität versetzt wird, die in ihrem Sich-Selbst-Denken zugleich die Kategorien denkt, die das objektive Sein konstituieren.

Bei Hegel ist diese göttliche Subjektivität, die sich und die abstraktesten Bestimmungen alles Seienden qua Seienden, also die Kategorien einer *ontologia generalis*, denkt, Gegenstand des ersten Teils seines Systems, der ‚Wissenschaft der Logik‘. Ihr entsprechen bei Platon am ehesten die Dialoge ‚Parmenides‘ und ‚Sophistes‘: sind in jenem wohl Einheit und unbegrenzte Vielheit, also die abstraktesten Prinzipien thematisch, die nach den Forschungen zur platonischen Esoterik<sup>11</sup> den Kern der der Akademie vorbehaltenen ‚ungeschriebenen Lehre‘ ausmachen, so geht es im ‚Sophistes‘ im zentralen Abschnitt (248a ff.) um die Verbindung der Kategorienproblematik mit der Struktur einer absoluten Subjektivität.<sup>12</sup> Mit dieser Instaurierung von Bewegung, Leben und Vernunft im Reich der Ideen geht bei Platon die Entwicklung der Dialektik Hand in Hand: die einzelnen kategorialen Bestimmtheiten sind nicht isoliert, sondern, insofern sie Momente der absoluten Vernunft sind, unlöslich miteinander verbunden (251a ff.).

Mit dieser ihrer Konzeption einer idealen Sphäre, in der die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden dialektisch aufeinander verweisen und in einer absoluten, sich selbst denkenden Subjektivität gründen, stimmen Platon und Hegel mit den weiteren wichtigsten Vertretern des objektiven Idealismus überein: mit den Neuplatonikern der Spätantike und dem wohl bedeutendsten Neuplatoniker des Mittelalters, Nicolaus Cusanus. Bei der Frage aber des Verhältnisses von logisch-ideeller Sphäre und Realität teilt sich der Idealismus in zwei Varianten auf: in eine eher dialektische und eine eher monistische. Der entschiedenste Repräsentant der ersten ist zweifelsohne Hegel: für ihn ist der erste Schritt der in sich vollendeten Idee die Entäußerung zur Natur als ihrer totalen Negation. Diese Äußerlichkeit der Natur – am deutlichsten in ihrer ersten Kategorie, dem Raum – wird aber im Laufe ihrer Entwicklung immer mehr zurückgenommen; in ihrem Resultat, dem Geist, kehrt schließlich die Idee zu sich zurück (vgl. *Enz.* §18, 8. 64); dieser ist die Synthese von Idee und Natur und somit das *Ende* der Entwicklung des Seins. Bei den spätantiken Neuplatonikern – um diejenigen Denker zu nennen, die die monistische Variante des

<sup>11</sup> Der entscheidende Einschnitt in diesen Forschungen wird markiert durch: H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959. Kurz darauf folgte K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, <sup>2</sup> 1967 (im folgenden zitiert als PUL) mit einer Sammlung der wichtigsten Testimonien zur platonischen Esoterik (im folgenden zitiert als Test . . . G.).

<sup>12</sup> S. dazu Vf., *op. cit.*, S. 516–530.

objektiven Idealismus am konsequentesten durchgeführt haben – ist hingegen die Entwicklung aus der ideellen Sphäre kontinuierlich-allmählich – keine Schöpfung also, sondern eine Emanation: auf das Eine, die höchste Kategorie, folgen zunächst der Geist und die Seele und schließlich die Natur; der Geist ist also hier nicht Ende, sondern Mitte. Es ist nun interessant, daß es auch Denker gibt, bei denen sich beide Varianten recht unvermittelt nebeneinander finden. So hat etwa Nicolaus Cusanus seinem ersten Hauptwerk, der ‚Docta ignorantia‘, eine Gliederung zugrunde gelegt, die schon von F. Brentano mit derjenigen der Hegelschen ‚Enzyklopädie‘ verglichen wurde<sup>13</sup>: der erste Teil handelt über Gott in seiner immanenten Trinität, der zweite über die Welt, d.h. besonders die Natur, und der dritte über Christus, den menschengewordenen Gott als die Vereinigung von Gott und Welt. In ‚De coniecturis‘ hingegen – der zweiten großen Schrift des Cusaners – ist das viergliedrige neuplatonische Emanationsschema befolgt: der Geist ist hier unmittelbares Abbild Gottes, also nicht über die Natur vermittelt.

Diese Ambivalenz scheint nun auch bei Platon vorhanden zu sein; denn wie gerade die Forschungen zur platonischen Esoterik mit ihrem Aufzeigen erstaunlicher Analogien zwischen der innerakademischen Lehre Platons und dem spätantiken Neuplatonismus nachgewiesen haben<sup>14</sup>, hat für Platon die Seele einerseits ganz offensichtlich eine Mittelstellung zwischen der Welt der Ideen und der Welt der sensibilia.<sup>15</sup> Andererseits aber hat Platon ebenso wenig übersehen können, daß der menschliche Geist seinen Platz in einem Körper hat, also der Mensch als ganzer Resultat der Natur ist. So hält es Kritias in dem nach Timaios benannten Dialog für angemessen, daß dieser „als der Sternkundigste unter uns und derjenige, der es zur Hauptaufgabe seines Lebens machte, zur Kenntnis der Natur des Weltalls zu gelangen, zuerst rede und damit beginne, über die Entstehung der Welt zu sprechen, mit der Erzeugung des Menschen aber schließe.“<sup>16</sup> Überhaupt fordert der Prolog des ‚Timaios‘ zu einem Vergleich mit der Struktur der Hegelschen Realphilosophie geradezu heraus: der Dialog knüpft an die ‚Politeia‘ an (17a ff.), deren Thematik weiterentwickelt

13 Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland, Hamburg 1980, S. 95.

14 Außer den Anm. 11 genannten Werken von Krämer und Gaiser s. auch C. J. de Vogel, On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism, in: Mind 62 (1953), S. 43–64.

15 S. besonders K. Gaiser, PUL, S. 61 ff.: ‚Die Mittelstellung der Seele zwischen Idee (Zahl) und Erscheinung (Körper)‘, S. 89 ff.: ‚Die ontologische Mittelstellung der ‚Mathematika‘ und die Seele‘.

16 Tim. 27a. Ich zitiere Platon auf griechisch nach der Ausgabe von J. Burnet (5 Bde., Oxford 1900–1907) und auf deutsch nach der Übersetzung von F. Schleiermacher und H. Müller (Platon, Sämtliche Werke, 6 Bde., Hamburg 1957–1959).

werden soll, indem der Staat nun ‚in Bewegung‘ – und d.h. in kriegerischen Auseinandersetzungen mit anderen Staaten – dargestellt werden soll (19b ff.). Doch Kritias’ Erzählung über Atlantis, die Platons Geschichtsphilosophie entfalten sollte, wird nach einer kurzen Skizze unterbrochen; es sei sinnvoller, meint Kritias, daß zunächst Timaios über das oben bezeichnete Thema rede. Die Reihenfolge ‚Timaios‘ – ‚Kritias‘ erinnert durchaus an diejenige der Hegelschen Realphilosophie; auch der Übergang vom Staat zur Geschichte (über den Krieg) findet sich bei Hegel ähnlich.<sup>17</sup> Es darf nicht wundern, daß Hegel selber diese Parallele gesehen hat; in den ‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘ heißt es im Platonkapitel: „Dieser Inhalt fängt bei Platon an, in die *drei Teile* zu zerfallen, welche wir als spekulative, Natur- und Geistesphilosophie unterscheiden“ (19.61); und weiter fährt Hegel fort, „daß die Platonische Philosophie in ihrem ganzen Inhalte, abgesondert in drei Teile, eigentlich zusammenhängend in den Büchern über die *Republik*, alsdann dem *Timaios* enthalten ist, wozu noch *Kritias* kommen sollte, wovon aber nur der Anfang auf uns gekommen, als eine ideale Geschichte des Menschengeschlechts oder Athens. Alle drei gibt Platon als die Fortsetzung *einer* Unterredung. Hierzu muß dann noch der *Parmenides* genommen werden, so macht dies zusammen den ganzen Körper der Platonischen Philosophie aus.“ (a.O.)<sup>18</sup>

Insofern freilich mit dieser im ‚Timaios‘ unstreitig festzustellenden Konzeption der Naturphilosophie als des Zwischenglieds zwischen der reinen Ideenlehre und der Philosophie des Geistes die oben erwähnte Mittelstellung der Seele kollidiert, an der Platon gleichzeitig festhalten will, wird im Laufe dieses Aufsatzes noch zu zeigen sein. Dennoch wird man sagen können, daß zumindest in dem Grundgedanken Platons ‚Timaios‘ und Hegels ‚Naturphilosophie‘ übereinstimmen: beide Werke wollen eine Entwicklung darstellen, die von den abstraktesten Bestimmungen der Natur zum Menschen bzw. zum Geiste führt. Eben diese der Natur aufgebene Höherentwicklung, die offensichtlich nur bei der dialektischen, nicht bei der monistischen Variante des Idealismus möglich ist, die deswegen gewöhnlich einer konkreten Naturphilosophie entbehrt<sup>19</sup>, macht es

17 Vgl. Enz. §§545 ff., 10.345 ff.; Rechtsphilosophie §§321 ff., 7.490 ff.

18 Vgl. auch J. N. Findlay, Plato. The Written and Unwritten Doctrines, London 1974, S. 302: „The works we are about to comment on [u.a. ‚Timaios‘ und ‚Kritias‘] have the same place in Plato’s system as the so-called *Realphilosophie*, the philosophies of Nature and Spirit, in the system of Hegel.“

19 So hat etwa Plotin keine systematische Naturphilosophie ausgearbeitet, sondern nur das Problem der Materie ausführlich behandelt. Proklos hat hingegen einen umfangreichen Kommentar zum platonischen ‚Timaios‘ verfaßt, der jedoch leider nur bis zum Ende des ersten Teils des ‚Timaios‘ erhalten ist (ed. E. Diehl, 3 Bde., Leipzig 1903–1906; französische Übersetzung mit Anmerkungen von A. J. Festugière, 5 Bde., Paris 1966–1968).

nun plausibel, warum es überhaupt eine Natur gibt: die Natur existiert, weil der Geist als ihr Telos sie notwendig voraussetzt. Natürlich bleibt es immer noch ein Problem, warum etwa bei Hegel die absolute Idee aus sich heraustritt, um Natur und Geist zu ‚schaffen‘ – doch kann man eine Antwort auf diese Frage systemimmanent dahingehend skizzieren, daß die Idee, als in sich selbst dialektisch, diese Dialektik an sich selbst bewähren – und d.h. sich zunächst in ihr Anderes entäußern und aus diesem dann zu sich zurückkehren muß.<sup>20</sup> Bei der monistischen, neuplatonischen Variante bleibt es hingegen, auch wenn man von der Frage nach dem Grund für das Heraustreten des Einen zu Geist und Seele einmal absieht, ungelöst und unlösbar, warum es noch eine Natur gibt.

Aus der dargelegten Mittelstellung der Naturphilosophie bei Platon und Hegel ergibt sich, daß für beide Philosophen die Natur einerseits als Zwischenglied, das die göttliche und die menschliche Subjektivität sowohl unterscheidet als auch vermittelt, unverzichtbarer Teil der Systemkonzeption und nicht, wie bei den Neuplatonikern, bloßes Anhängsel ist; daß sie aber andererseits eben die problematischste, defizienteste Seinssphäre ist, die ihren Sinn nur daraus bezieht, daß sie zum Geist überleitet. Die Natur ist daher keineswegs das Paradigma für die Ontologie; und ebensowenig ist die Natur in der Lage, Geltungsgrund für Normen zu sein, die den Geist betreffen. Das unterscheidet die Naturkonzeption von Platon und Hegel diametral von derjenigen des Aristoteles, der in gewissem Sinne gegen Platon zu den vorsokratischen *φύσις*-Denkern zurückkehrt, insofern für ihn die Natur der Inbegriff alles Affirmativen ist. Für Platon hingegen verdient die Natur nicht einmal ihren Namen, da dieser zu Unrecht die Konnotation des Ursprünglichen, Ersten mit sich führt (Lg. 892b f.).<sup>21</sup> Die Natur hat nach ihm keinen Bestand aus sich, sondern ist nur durch die Idee konstituiert. Die philosophische Erkenntnis der Natur hat somit – nach Platon wie nach Hegel – ‚von der Idee her‘ und auf den Menschen bzw. Geist hin zu verfahren. Ziel der Naturphilosophie ist es also, in den Strukturen der Natur den Reflex der Idee (Platon) bzw. die Selbstbestimmung des Begriffes (Hegel) zu erkennen. Es geht also um nichts weniger als darum, die logisch unhintergehbaren Bestimmungen, die nach Platon wie Hegel den Kosmos der Ideen ausmachen, in der Natur – freilich in

20 Vgl. zu diesem Problem D. Wandschneider/V. Hösle, Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel, in: Hegel-Studien 18 (1983), S. 173–199.

21 Hegel gebraucht entsprechend das Wort ‚Natur‘ gelegentlich im Sinne von Wesen (so etwa in der Wendung ‚Natur der Sache‘, z.B. 17.294: „Der Grund, das Substantielle ist die *Natur der Sache*“); es kann aber kein Zweifel daran bestehen, daß dieser Gebrauch nur aus der Tradition herrührt und eigentlich im Widerspruch steht zu Hegels Naturbegriff.



veränderter Form – wiederzuentdecken. Diese Konzeption mag uns heute befremden; es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß sie logisch notwendig aus dem Grundgedanken des objektiven Idealismus folgt: „Ist aber diese Welt schön und ihr Werkmeister gut, dann war offenbar sein Blick auf das Unvergängliche gerichtet, bei der Voraussetzung dagegen, die auch nur auszusprechen frevelhaft wäre, auf das Gewordene. Jedem aber ist gewiß offenbar, auf das Unvergängliche, denn sie ist das Schönste alles Gewordenen, er der Beste aller Urheber. So also entstanden, ist sie nach dem durch Nachdenken und Vernunft zu Erfassenden und stets sich Gleichbleibenden aufgebaut.“ (Tim. 29a)<sup>22</sup> Der Kosmos ist, wie es am Ende des Dialogs heißt, „ein sinnlich wahrnehmbarer Gott“ (92c). Wenn die logischen Ideen zugleich ontologische Bestimmungen sind, so müssen sie sich auch in der Natur auswirken; nach Hegel hat daher die nach der Methode der bestimmten Negation vorgehende Entwicklung des Begriffs die Grundkategorien der Natur als begriffsgemäß zu generieren: „Indem die Naturphilosophie *begreifende* Betrachtung ist, hat sie dasselbe *Allgemeine*, aber *für sich* zum Gegenstand und betrachtet es in seiner *eigenen, immanenten Notwendigkeit* nach der Selbstbestimmung des Begriffs.“ (Enz. §246, 9.15) Eben diese innere, treibende Kraft des Begriffs bewirkt für Platon wie für Hegel eine Höherentwicklung der Natur hin zum Geist: die Natur ist nach Platon eine Bewegung aus der Unordnung zur Ordnung (Tim. 30a); für Hegel ist „die Bewegung durch ihren Stufengang . . . näher dies, daß die Idee sich als das *setze*, was sie *an sich* ist; oder, was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit . . . *in sich* gehe. . . und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.“ (Enz. §251, 9.36)

Freilich ist die Natur zwar von der Idee erzeugt bzw. vom Demiurgen geschaffen, aber doch das Andere der Idee (vgl. Enz. §247, 9.24); eben deswegen findet sich in ihr neben den aus dem Begriff sich ergebenden Strukturen auch Zufälliges, das für das apriorische Denken prinzipiell uneinholbar bleibt. So heißt es bei Hegel: „Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen – und, wie es

22 Am Ende des ‚Sophistes‘ fragt der Fremde aus Elea, ob die Natur nur nach der blinden Kausalität – also mechanistisch – oder „kraft einer göttlichen (sc. Ursache) mit Vernunft und Erkenntnis, die von Gott kommt“ – also von der Idee her – begriffen werden solle; und Theaitetos antwortet: „Ich zwar wende mich sonst oft, vielleicht meiner Jugend wegen, von einer dieser Vorstellungen zur ändern, nun ich aber auf dich sehe und vermute, du glaubest, daß dies auf eine göttliche Art entstehe, nehme auch ich dasselbe an.“ (265c f.) Der ‚Timaios‘ wird allerdings zeigen, inwiefern beide Erklärungsweisen verbunden werden müssen.



genannt worden, konstruieren, deduzieren“ (Enz. §250 Anm., 9.35); und bei Platon lautet der entsprechende Gedanke, nur das Reich der Ideen sei sicher erkennbar, die Natur hingegen bringe es mit sich, daß über Wahrscheinlichkeiten nicht hinauszukommen sei (Tim. 29bff.).<sup>23</sup> Es ist allerdings ein Unterschied zwischen Platon und Hegel in dieser Frage nicht zu übersehen: Hegel ist der Ansicht, daß es zwar Kontingentes in der Natur gebe, nimmt aber doch für das, was er herzuleiten für möglich hält, apodiktische Erkenntnisgewißheit in Anspruch; Platon hält dagegen im Bereich der Naturphilosophie *alle* Erkenntnis für nur wahrscheinlich. So sagt er an einer besonders schönen Stelle, nachdem er seine Theorie von den Elementardreiecken als den Grundbestandteilen der Materie dargelegt hat: „Weiß aber jemand ein für die Zusammensetzung dieser Körper schöneres (sc. Dreieck) auszuwählen und anzugeben, den begrüßen wir nicht als Gegner, sondern als einen das Rechte behauptenden Freund. Wir nehmen also mit Übergehung der übrigen von den vielen Dreiecken *eins* als das schönste an . . . ; der Kampfpreis desjenigen aber, welcher das gründlich widerlegt und entdeckt, daß es nicht so sich verhalte, sei unsere Freundschaft.“ (54af.)<sup>24</sup>

Als Gründe für diese Differenz zwischen Platon und Hegel wird man anführen können, daß Hegel erstens, anders als Platon, über eine weitaus gereifere Methode und eine wesentlich umfassendere Kategorienlehre verfügte als Platon, dessen Naturentwurf daher viel hypothetischer bleibt und der sich daher in seinem Anspruch mehr bescheiden mußte (was sich auch in der mythischen Einkleidung zeigt); einen zweiten Grund wird man sicher auch darin sehen müssen, daß zwischen Platon und Hegel das epochale Ereignis der neuzeitlichen Naturwissenschaft fällt, die seit Newton schon auf einzelwissenschaftlichem Niveau einen Anspruch erhob, den eine Philosophie mit Letztbegründungsanspruch schwerlich unterbieten konnte.

Doch trotz dieses Unterschieds wird man festhalten müssen, daß Platons ‚Timaios‘ und Hegels ‚Naturphilosophie‘ die wohl bedeutendsten Beispiele der Philosophiegeschichte für eine Naturphilosophie ‚aus dem Begriff‘ sind – eine Konzeption, von der etwa ein Werk wie Aristoteles’

23 Zu diesem den ‚Timaios‘ durchziehenden Gedanken vgl. auch 44d, 48c f., 53d, 55d f., 57d, 59c f., 72d, 90e; 68b heißt es sogar, daß bezüglich einiger Probleme der Farbenlehre nicht einmal Wahrscheinlichkeit zu erreichen sei.

24 Es ist erfreulich, daß mit dem Zitat gerade dieser Stelle eine der vermutlich wichtigsten naturwissenschaftlichen Arbeiten der letzten Zeit schließt – M. Eigens und P. Schusters ‚The hypercycle: a principle of natural self-organization‘ (Berlin/Heidelberg/New York 1979; ebda. S. 87), eine Abhandlung, die mit ihrem Versuch, von *logischen* Überlegungen aus das Grundproblem der Biogenese zu lösen, durchaus als in der Nachfolge Platons stehend begriffen werden kann.

‚Physik‘ scharf abgegrenzt werden muß: dem Stagiriten geht es hier wie eigentlich in allen seinen Schriften bloß um eine *phänomenologische* Beschreibung, um eine Herausarbeitung der Wesensmerkmale der Grundkategorien der Natur; der weiterreichende Anspruch, diese Kategorien a priori aus einer letztbegründeten Ontologie herzuleiten, ist der ‚Physik‘ ebenso fremd, wie auch der Gedanke einer *Normenbegründung* den aristotelischen Ethiken fernliegt, in denen ebenfalls das phänomenologisch zutreffende Erfassen gesellschaftlich anerkannten Verhaltens im Vordergrund steht.

Die Frage, was vom Ansatz und der konkreten Durchführung von Platons bzw. Hegels Naturphilosophie im einzelnen zu halten ist, ist nicht Thema dieses *philosophiegeschichtlichen* Aufsatzes.<sup>25</sup> Dennoch kann die im folgenden vorzunehmende historische Analyse eine Vorarbeit sein für das sicher wichtigere Problem einer sachlichen Klärung: denn genau dann, wenn sich zeigen sollte, daß Platons und Hegels Naturphilosophie einander in wesentlichen Punkten entsprechen, dürfte man den Gedanken einer apriorischen Naturphilosophie nicht mehr ohne weiteres von vornherein verwerfen. Denn wenn auch Übereinstimmungen, die ja auch wirkungsgeschichtlich begründet sind, Wahrheit nicht garantieren, so wiesen doch Analogien zwischen beiden Werken darauf hin, daß trotz allen zeitlichen Abstands und trotz der ungeheuren Unterschiede im Wissensstand der empirischen Naturwissenschaften zur Zeit Platons und zur Zeit Hegels ein vom Begriff geleitetes Denken in der Lage sein dürfte, historisch invariante Einsichten zu haben. Im entgegengesetzten Fall hingegen würde die platonisch-hegelsche Prätention fragwürdig werden: zumindest einer der beiden wichtigsten Versuche einer idealistischen Naturphilosophie wäre seinem Anspruch nicht gerecht geworden. Es versteht sich allerdings von selbst, daß die Erwartung einer totalen Entsprechung töricht wäre; die persönlichen, historischen, kulturellen Differenzen zwischen Platon und Hegel werden sich bemerkbar machen *müssen*. Denn kein objektiver Idealist wird leugnen, daß jedem einzelnen Individuum qua Individuum Grenzen gesetzt sind – etwa durch die Zeit, in der es lebt. Diese Grenzen sind aber für es – und erst recht für die menschliche Vernunft als solche – nach idealistischer Auffassung keine fixen; in ihrer – immer partiellen – Überschreitung zeigt eine Philosophie gerade, daß sie eine geschichtliche *Leistung* darstellt.

25 Einen ersten Versuch einer kritischen Sichtung von Hegels Naturphilosophie findet man in den Beiträgen von D. Wandschneider und des Verfassers dieses Aufsatzes, die in dem Sammelband mit den Akten des im Oktober 1983 in Tübingen veranstalteten Kolloquiums über ‚Hegel und die Naturwissenschaften‘ (Hrsg.: M. J. Petry) erscheinen werden (voraussichtlich Stuttgart-Bad Cannstatt 1985).

## II.

Der konkrete Vergleich beider Werke soll zunächst ihrer trichotomisch-dialektischen Gliederung gelten (1); alsdann soll ein kurzer Durchgang durch Platons ‚Timaios‘ und Hegels ‚Naturphilosophie‘ folgen (2). Einzelne Detailentsprechungen sollen abschließend behandelt werden (3).

(1) Die erste Gemeinsamkeit zwischen Platons ‚Timaios‘ und Hegels ‚Naturphilosophie‘ liegt in der *trichotomischen* Gliederung beider Werke – einer Gliederung, die darüber hinaus als *dialektisch* zu bezeichnen ist, insofern der dritte Teil sich als Synthese des ersten und des zweiten versteht. So sind nach Platon in der Natur entsprechend ihrem Charakter als einem Abbild der Idee sowohl das Moment der Vernunft als auch das der Unvernunft wirksam: *νοῦς* und *ἀνάγκη*, Zweckmäßigkeit und blind-kausale Notwendigkeit – Kategorien, in denen sich der Prinzipiengegensatz der platonischen Esoterik ausprägt, weist doch der *νοῦς* auf das *ἐν*, den Ursprung aller Ordnung, die *ἀνάγκη* auf die *ἀόριστος δυνάς*, das Prinzip aller unstrukturierten Vielheit, zurück.<sup>26</sup> „Denn das Werden dieser Weltordnung wurde als ein gemischtes aus einer Vereinigung der Notwendigkeit und der Vernunft erzeugt.“ (Tim. 47ef.) Daraus ergibt sich für den ‚Timaios‘ folgende Gliederung: in dem ersten Teil (27c–47e) ist „mit wenigen Ausnahmen das durch die Vernunft Erzeugte“ (47e) thematisch; im zweiten Teil (47e–69a) wird hingegen „das durch die Notwendigkeit Entstehende“ (47e) behandelt, während im dritten Teil (69a–92c) beide Prinzipien zusammenwirken.

Bei Hegel ist zunächst in ganz ähnlicher Weise in der ‚Einleitung‘ der Gegensatz von Zufall und Notwendigkeit (die hier dem *νοῦς* entspricht) als für den Begriff der Natur konstitutiv angegeben: „Der *Widerspruch* der Idee, indem sie als Natur sich selbst äußerlich ist, ist näher der Widerspruch einerseits der durch den Begriff gezeugten *Notwendigkeit* ihrer Gebilde und deren in der organischen Totalität vernünftigen Bestimmung, – andererseits deren gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit. Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht.“ (§250, 9.34) Zwar läßt sich nicht sagen, daß auch bei Hegel die drei Teile der Naturphilosophie ausdrücklich durch die schwerpunktmäßige Verteilung von Notwendigkeit, Zufälligkeit und der Verbindung von beiden bestimmt werden; die drei Teile scheinen vielmehr – gleichsam linear – die immer stärkere Herausarbeitung des Geistes anzustreben: aus dem bloßen „Außereinander“ der Bestimmungen der

26 Vgl. K. Gaiser, PUL, S. 194 f.: „Man kann daher im ganzen den demiurgischen „Nus“ als dynamischen Aspekt des ersten, die „Ananke“ als dynamischen Aspekt des zweiten Prinzips verstehen.“ (Original kursiv)

‚Mechanik‘ schreitet die Entwicklung in der ‚Physik‘ zunächst zum „In-sichsein“ der Eigenschaften des konkreten Dinges fort, um schließlich mit der „idellen“ „Subjektivität“ des Organismus in der ‚Organischen Physik‘ zu enden (vgl. §252, 9.37). Und doch kann und muß diese Entfaltung von der ‚Mechanik‘ über die ‚Physik‘ zur ‚Organik‘ ebenso gut als dialektisch – und d.h. nach dem Schema von Thesis, Antithesis und Synthesis – begriffen werden. Darauf weist ja schon die von Hegel deutlich herausgestellte Entsprechung zwischen den drei Teilen der ‚Naturphilosophie‘ und den drei Teilen der ‚Wissenschaft der Logik‘ hin – Hegels Parallelisierung des Raumes mit dem Sein (vgl. Enz. §244 Zus., 8.393), von Bewegung und Materie mit Werden und Dasein (Enz. §261, 9.56) belegt deutlich, daß die ‚Mechanik‘ der Seinslogik korrespondiert, während die Entsprechung der ‚Physik‘ mit der Wesenslogik sogar ausdrücklich von Hegel festgestellt wird (vgl. §274 Zus., 9.110: „so treten wir logisch in die Sphäre des Wesens“; ganz analog wird die erste Bestimmung der ‚Physik‘, das Licht, mit der ersten Kategorie der Wesenslogik, der Identität, prädiiziert: §275, 9.111). Daß schließlich die ‚Organik‘ als die Philosophie des Lebendigen auf der Begriffslogik gründet, erhellt schon daraus, daß das Leben in der Begriffslogik selbst ausdrücklich thematisch ist, und zwar als erste Stufe der ‚Idee‘. Über diesen eher formalen Hinweis hinaus läßt sich der dialektische Charakter der Grobgliederung der ‚Naturphilosophie‘ aber folgendermaßen explizieren: ihr erster Teil handelt über die Materie in ihrer abstrakten Identität mit sich, wie sie Gegenstand der Mechanik ist; im zweiten Teil geht es hingegen um die „qualifizierte Materie“ (§271, 9.107), d.h. die Materie in ihrer Besonderung und Individualisation, also insofern sie eine bestimmte spezifische Schwere, Kohäsion, eine bestimmte Gestalt, Farbe, elektrische Ladung, chemische Eigenschaften usw. hat. In dieser Betonung der besonderen Bestimmtheit liegt nun ein Moment der Vielheit und der Kontingenz; und es ist sicher nicht von ungefähr, daß gerade dieser Teil der Hegelschen ‚Naturphilosophie‘ der schwächste ist und auch die meisten einzelwissenschaftlichen Fehler im ganzen Entwurf des Werkes enthält. Hegel selber hat sich darüber Rechenschaft gegeben; im Zusatz zu §273 schreibt er: „Dieser Teil ist der schwierigste in der Natur<sup>27</sup>, denn er enthält die endliche Körperlichkeit. Das Differente hat immer die meiste Schwierigkeit, weil der Begriff nicht mehr auf unmittelbare Weise, wie im ersten Teil, vorhanden ist, noch sich, wie im dritten, als real zeigt. Hier ist der Begriff verborgen; er zeigt sich nur als das verknüpfende Band der

27 Vgl. damit Hegels entsprechende Bemerkung über die Wesenslogik (als die der ‚Physik‘ zugrundeliegende Logik): „Dieser (der schwerste) Teil der Logik. . .“ (Enz. §114 Anm., 8.236).

Notwendigkeit, während das Erscheinende begrifflos ist.“ (9.110)<sup>28</sup> Im dritten Teil, heißt es in dieser Bemerkung, ist der Begriff real. Damit ist gemeint, daß der Organismus jene konkrete, in sich besonderte Einheit ist, die den Begriff des Begriffs ausmacht. Denn insofern der Organismus einerseits eine ‚totale Individualität‘ ist, um die Grundbestimmung des letzten Teils der ‚Physik‘ zu nennen, also ein konkretes Ding mit allen seinen Bestimmtheiten, ist er nicht die unaufgeschlossene Einheit der Materie, sondern Vielheit; andererseits kehrt er zu deren Einheit insofern zurück, als der Organismus die Vielheit der totalen Individualität in seiner Subjektivität ‚aufhebt‘, idealisiert: „Die reelle Totalität des Körpers, als der unendliche Prozeß, daß die Individualität sich zur Besonderheit oder Endlichkeit bestimmt und dieselbe ebenso negiert und in sich zurückkehrt, im Ende des Prozesses sich zum Anfange wiederherstellt, ist damit eine Erhebung in die erste Idealität der Natur, so daß sie aber eine *erfüllte* und wesentlich, als sich auf sich beziehende *negative* Einheit, *selbstische* und *subjektive* geworden ist.“ (§337, 9.337)

Es läßt sich somit tatsächlich sagen, daß im ersten Teil sowohl von Platons ‚Timaios‘ als auch von Hegels ‚Naturphilosophie‘ die Einheit und im zweiten Teil die zur Besonderung führende Vielheit herrschend ist; eben diese Vielheit hebt sich im dritten Teil beider Werke aber wieder in Richtung auf eine Einheit auf, die diesmal in sich konkret ist.

(2) Aus diesen *formalen* Entsprechungen zwischen den jeweiligen drei Teilen der zwei wohl wichtigsten Werke der Naturphilosophie des objektiven Idealismus kann man natürlich – wenn man Hegels Nachweis einer Untrennbarkeit von Form und Inhalt ernst nimmt – auch *inhaltliche* Entsprechungen folgern. Diese bestehen in der Tat: Inhalt des ersten Teils sind bei Hegel die abstraktesten Bestimmungen der Natur, Raum, Zeit, Bewegung und die endliche Mechanik (Trägheitsbewegung, Stoß, Fall), die schließlich in die ‚absolute Mechanik‘ übergeht, die nach Hegel in der Planetenbewegung realisiert ist. Bei Platon handelt die erste Sphäre des ‚Timaios‘, nach einführenden Bemerkungen zum Verhältnis von Natur und Idee (27c–29d) sowie zur Schöpfung und Einzigkeit der Welt (29d–31b), zunächst über kosmologische Fragen: es geht um ‚Leib‘ und ‚Seele‘ der Welt (31b–37c), also u.a. um ihre materielle Basis (die vier Elemente), ihre Gestalt und ihre Bewegung. Darauf folgen die Zeit (37c–38b) und die Planeten als Erzeuger der Zeit (38b–39e); die Sphäre der ‚endlichen Mechanik‘ als eine Entdeckung der Neuzeit fehlt bei Platon. Dafür enthält

28 Entsprechend ist nach Hegel in dem ‚negativen‘, also dem zweiten Teil der ‚Physik‘ die Endlichkeit am stärksten manifestiert: „Wir haben hier die endlichste, äußerlichste Seite der Physik zu betrachten; solche Seiten haben nicht das Interesse, als wenn wir es mit dem Begriff oder mit dem realisierten Begriff, mit der Totalität, zu tun haben.“ (§291 Zus., 9.158)

der erste Teil des ‚Timaios‘, nach der Besprechung der Planetenbahnen, noch einiges, was bei Hegel keine Entsprechung findet und sich aus der monistisch zu nennenden Struktur des platonischen Idealismus ergibt (im Gegensatz zu der dialektischen des Hegelschen; s. oben unter I). Denn Geist und Seele sind nach Platon nicht durch die Natur vermittelt, sondern gehen ihr voraus; deshalb werden sie hier vor der Entfaltung des eigentlichen, von der *ἀνάγκη* beherrschten, Reichs der Natur behandelt.<sup>29</sup>

Der zweite Teil von Hegels ‚Naturphilosophie‘ handelt, wie schon gesagt, über die qualifizierte Materie; ihr Gegenstand ist die Binnenbestimmung der Materie: „was das Sonnensystem im ganzen ist, soll die Materie nun im einzelnen sein.“ (§271 Zus., 9.107) Thematisch sind u.a. die sogenannten physikalischen Elemente (§§281–285) – damit meint Hegel die seit der Antike überlieferten klassischen vier Elemente – und der Prozeß ihres Überganges ineinander (§§286–289); ferner Eigenschaften der Materie wie Schwere, Kohäsion, Klang und Wärme (§§293–307); schließlich der Begriff der Gestalt, d.h. des in sich zusammenhängenden, geometrisch strukturierten Dinges (§§310–315), das qualitativ bestimmt und auf diese Weise Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist (§§316–325) und das im chemischen Prozeß zu anderen Dingen in Relation tritt (§§326–336). Bei Platon handelt der zweite Teil des ‚Timaios‘ ganz analog – nach einer Einführung über die *χώρα* und ihr Verhältnis zur Idee (48e–53c) – über die Ausdifferenzierung der Materie in die vier Elemente

29 In der mythischen Sprache, deren sich Timaios bedient, heißt es, daß der Demiurg die den vier Elementen entsprechenden vier Gattungen des Lebenden schuf (39e–40d). Darunter rechnet Platon auch die Götter, die er einerseits mit den Fixsternen, den Planeten und der Erde (40b f.), andererseits mit den mythologischen Gestalten der Tradition identifiziert (40d ff.). Aber auch von der Erschaffung der menschlichen Seelen durch den Demiurgen ist die Rede (41d ff.); durch Verfehlen des göttlichen, ihnen aufgegebenen Zieles würden sie im Lauf der Seelenwanderung zu tierischen Seelen degradiert werden (42b ff.). Die Schöpfung des menschlichen Leibes durch die dem Demiurgen untergeordneten Götter schließt den ersten Teil ab (42e–47e); thematisch sind hier besonders die ‚höheren‘, d.h. geistigeren Körperteile und Sinnesorgane des Menschen, also Kopf, Auge, Stimme und Gehör. Diese Ausführungen überschneiden sich zwangsläufig mit denjenigen des dritten Teils, und man wird daher nicht anders urteilen können, als daß Hegels Behandlung des Organischen ausschließlich im dritten Teil seiner ‚Naturphilosophie‘, systemtheoretisch betrachtet, einen großen Fortschritt darstellt. – Man wird übrigens nicht irren, wenn man vermutet, daß ein wichtiges Motiv der platonischen Option für den ‚monistischen‘ Idealismus und die sich daraus ergebende Voranstellung des Geistigen und Seelischen vor dem eigentlichen Natürlichen der Wunsch war, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, was bekanntlich innerhalb des Hegelschen Systemansatzes schwer möglich ist. Hegel selbst hat jedenfalls jede Äußerung zur Frage nach einer persönlichen Unsterblichkeit sorgfältig vermieden; die bei Platon anzutreffende Vorstellung der Seelenwanderung hat er freilich ausdrücklich und mit stringenten Argumenten (in Anschluß an Aristoteles, *De an.* I 3,407b20 ff.) zurückgewiesen: vgl. 12.267, 13.110, 16.388 f., 18.267 f.

(53c–56c), deren Bewegung und Übergang ineinander (56c–58c), die aus ihnen bestehenden zusammengesetzten Stoffe (58c–61c), schließlich über Beschaffenheiten der Materie wie Wärme, Härte, Schwere und Rauheit (61c–64a) sowie über die Sinneseindrücke und dem, was ihnen physikalisch zugrunde liegt (64a–69a). Der dritte Teil beider Werke endlich ist dem Leben gewidmet: allerdings ist Hegels ‚Organische Physik‘ in die drei Teile ‚Die geologische Natur‘, ‚Die vegetabilische Natur‘ und ‚Der tierische Organismus‘ gegliedert, während Platon vornehmlich über den menschlichen Leib handelt; von Pflanzen etwa ist nur beiläufig die Rede (76e–77c). Interessant ist der Schluß beider Werke: die Hegelsche ‚Naturphilosophie‘ endet – nach Kapiteln über die ‚Gestalt‘ und die ‚Assimilation‘ – mit dem ‚Gattungsprozeß‘ des tierischen Organismus, der das Verhältnis der tierischen Arten zueinander, das Geschlechtsverhältnis sowie die Krankheiten (mit ihren Heilungsmöglichkeiten) und den Tod behandelt; Platons ‚Timaios‘ klingt aus mit Ausführungen über Wachstumsprozesse, Seneszenz und natürlichen Tod (81b–81e), körperliche wie geistige Krankheiten und Mittel zu deren Heilung (81e–90d) sowie schließlich über Sexualität und Entstehung der verschiedenen Arten (90e–92c): die Reihenfolge ist also umgekehrt zu der Hegelschen, entspricht ihr aber sonst Glied für Glied.

Es ist bemerkenswert, daß Hegel diese Entsprechungen *nicht* gesehen zu haben scheint – soweit dies jedenfalls aus dem Michelettschen Text der ‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘ erschlossen werden kann. Vielmehr haben ihn der mythische, Vorstellungen mit Begriffen vermengende Charakter des ‚Timaios‘ sowie die eben erwähnten Wiederholungen (vgl. Anm. 29) in diesem Werk irritiert: „Diese Schwierigkeit ist *a*) teils die äußere schon bemerkte Vermischung des begreifenden Erkennens und Vorstellens . . . <sup>30</sup>, *β*) vorzüglich aber die philosophische Beschaffenheit der Sache selbst, über die Platon noch kein Bewußtsein hatte. Diese andere Schwierigkeit ist die Anordnung des Ganzen. Was nämlich sogleich daran auffällt, ist, daß Platon mehrmals sich unterbricht, oft umzukehren und wieder von vorne anzufangen scheint.“ (19.86) Zwar versucht Hegel diese Neuanfänge zu rechtfertigen (19.87, 103), aber wahrscheinlich sind sie der Grund dafür, daß er die Entsprechungen zwischen seiner ‚Naturphilosophie‘ und Platons ‚Timaios‘ nicht erkannt hat.<sup>31</sup>

30 Das entspricht Hegels grundsätzlicher Kritik an der mythischen Form der platonischen Philosophie (19.29 ff.) – einer Kritik, die heute, nach der Auswertung der ungeschriebenen Lehre Platons, im ganzen als überzogen zu gelten hat.

31 Hegel unterschätzt den ‚Timaios‘ wohl auch deswegen, weil er ihn für „die Umarbeitung eines eigentlich von einem Pythagoreer verfaßten Werks“ hält (19.86). – Die wesentlich später, im Rahmen des Neupythagoreismus abgefaßte Schrift des Pseudo-Timaeus Locrus ‚De natura mundi et animae‘ liegt jetzt vor in der Ausgabe



Einen Vorläufer der Gliederung der eigenen Naturphilosophie hat Hegel allerdings in einem anderen naturphilosophischen Entwurf der Antike gesehen – und zwar gemäß seiner eigenen Vorliebe für Aristoteles<sup>32</sup> in dessen die Natur betreffenden Werken. „Aristoteles’ Physik oder Naturphilosophie ist enthalten in einer ganzen Reihe von *Werken*, die eine ziemlich vollständige Ordnung dessen bilden, was den Inhalt (ganzen Umfang) der Naturphilosophie ausmacht.“ (19.168 f.) Den Anfang dieser Werke macht nach Hegel die ‚Physik‘; „er (sc. Aristoteles) handelt darin die Lehre vom Begriff der Natur überhaupt, von der Bewegung und vom Raum und Zeit ab, wie es sich gehört“ (19.169). Darauf folgen nach Hegel die vier Bücher ‚Über den Himmel‘ – die nach ihm von den „realen Körpern, der Erde und den himmlischen Körpern überhaupt“ handeln – und die zwei Bücher ‚Über Entstehen und Vergehen‘, die „dem physikalischen Prozesse“ gewidmet sind. „Außer den physischen Elementen treten dann hier die Momente ein, welche nur im Prozesse als solchem gesetzt sind: Wärme, Kälte usf.“ (19.169) An sie schließt Hegel die aristotelische Schrift über die Metereologie an, deren Gegenstand ja auch in seiner Naturphilosophie den ‚Elementen‘ als ‚elementarischer Prozeß‘ (§§286–288) folgt. Klar erkennt er, daß die pseudoaristotelische Schrift ‚Über die Welt‘, deren Unechtheit schon zu seiner Zeit vermutet wurde, „diesem Zyklus nicht angehört“ (19.170). Den Abschluß der Naturphilosophie des Aristoteles sieht Hegel schließlich in seinen biologischen Schriften; zwischen den kleineren zoologischen Werken und der ‚*Historia animalium*‘ erwähnt er ferner die ‚*Parva naturalia*‘. Diese Ordnung bewertet Hegel nun ausdrücklich als vernunftgemäß und stellt sie über diejenige in zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Handbüchern: „Was den Plan im allgemeinen betrifft, so ist keine Rede davon, daß dies nicht die notwendige Ordnung ist, in welcher die Naturphilosophie oder Physik abgehandelt werden muß. Lange hat auch die Physik diese von Aristoteles ererbte Form und Tendenz des Begriffs gehabt – die Wissenschaft, die die Teile aus dem Ganzen herleitet – ... Dies ist schlechthin vorzuziehen der Ordnung in unseren physischen Lehrbüchern, die eine ganz unvernünftige Folge zufällig sich zusammenhäufender Lehren ist.“ (19.170 f.)

Diese emphatischen Äußerungen Hegels müssen aber nach obigen Ausführungen korrigiert werden: in Platon, nicht in Aristoteles hat die

von W. Marg (Leiden 1972); vgl. auch die kommentierte Übersetzung von M. Baltes (Leiden 1972).

- 32 S. nur 19.132 ff. und, zur Naturphilosophie, 19.337: „Platon geht im *Timaios* z.B. ins Bestimmte, organische Leben, wird aber unendlich trivial und ganz unspekulativ, – Aristoteles ganz anders.“ – Inwiefern freilich die Auswertung von Platons Esoterik Hegel weitaus mehr als Platoniker denn als Aristoteliker zu interpretieren nötig, habe ich op. cit., S. 630–638 zu zeigen versucht.



heutige Philosophiegeschichtsschreibung den Vorläufer von Hegels Strukturierung der eigenen Naturphilosophie zu sehen. Das erhellt zunächst schon daraus, daß Aristoteles von Platon abhängig ist, seine von Hegel gelobte Gliederung also eine originäre Leistung *Platons* darstellt. Zweitens aber ist festzustellen, daß die aristotelischen Schriften über Naturphilosophie keine so ausdrückliche Einheit bilden wie der ‚Timaios‘; von einer trichotomischen Ordnung kann zum Beispiel bei Aristoteles nicht die Rede sein. Ja, darüber hinaus ist die Reihenfolge der aristotelischen Pragmatiken durch ihn selbst gar nicht festgelegt; und wenn auch diejenige, die ihnen von Hegel unterstellt wird, durchaus naheliegend ist – sie entspricht im wesentlichen der Ordnung dieses Teils des Corpus Aristotelicum durch I. Bekker –, so stammt sie doch nicht von Aristoteles selbst, der an Fragen der systematischen Organisation weitaus weniger interessiert war als Platon.

(3) In seiner Besprechung des platonischen ‚Timaios‘ geht Hegel, statt auf Makrostrukturen, mehr auf einzelne Punkte ein, die ihn interessieren; dies weist darauf hin, daß auch im Detail Entsprechungen zwischen der platonischen und der Hegelschen Naturphilosophie bestehen. Eben diese sollen – durchaus unabhängig von Hegels eigenen Ausführungen – Gegenstand des letzten, keineswegs erschöpfenden Abschnitts dieses Aufsatzes sein. Im wesentlichen scheinen mir folgende Punkte einen Vergleich zu lohnen: a.) das Problem der Schöpfung und Zeitlichkeit der Welt, b.) ihre räumliche Gestalt, c.) die Bedeutung der Planetenbewegung im Gesamtentwurf der Naturphilosophie, d.) die Elemente und die Materie, e.) das Leben und die Ordnung des Lebendigen, f.) die Sexualität, g.) Krankheit, Tod und Geist.

a.) Es erhellt unmittelbar aus dem idealistischen Ansatz, daß die Natur, insofern sie das Andere der Idee ist, nicht aus sich selbst besteht, sondern, theologisch gesprochen, *geschaffen* worden ist, ihr also nur ein abhängiges Sein zukommt. „Er entstand“, sagt Platon vom Kosmos; „denn er ist sichtbar und betastbar und hat einen Körper. Alles Derartige aber ist wahrnehmbar, alles Wahrnehmbare aber, durch Vorstellung vermittelt Sinneswahrnehmung zu erfassen, zeigte sich als ein Werdendes und Erzeugtes; von dem Gewordenen aber behaupten wir ferner, daß es notwendig aus einer Ursache hervorging.“ (28b f.) Die Natur ist durch die Idee konstituiert – für Platon wie für Hegel; denn in dem Demiurgen, der in der bewußt mythisierenden Sprechweise des ‚Timaios‘ als Vater der Welt eingeführt wird (28c ff.), hat man nichts anderes als den für die Vorstellung veranschaulichten schöpferischen Charakter der Idee zu sehen<sup>33</sup>;

33 Gaiser, PUL, S. 193 spricht vom Demiurgen als dem „*Dynamis-Aspekt der Idee*“. Platons Gott ist in der Tat im wesentlichen mit der Idee zu identifizieren; dennoch

indem er auf die Ideen als Vorbild der Welt blickt (30b ff.), blickt also der Demiurg nur auf sich. Freilich ist Platons Demiurg eigentlich nur Former von etwas schon Vorhandenem (30a); dieses Gegenprinzip zur Idee bestimmt Platon im weiteren Verlauf des ‚Timaios‘ als *χώρα* (49a ff.), als Raum, offensichtlich die unmittelbare Erscheinungsform der *ἀόριστος δυνάς*, also des Gegenprinzips zum *ἐν*, das den Ideen zugrunde liegt. Inwiefern freilich auch dieses Prinzip nicht in einem absoluten Dualismus zum *ἐν* verharret, sondern letztlich ebenfalls auf es zurückführbar ist, habe ich an anderer Stelle nachzuweisen versucht.<sup>34</sup>

Diese Konstitution der Welt durch die Idee ist nun weder bei Platon noch bei Hegel zeitlich zu verstehen. Denn die Zeit ist ja selbst Geschöpf der Idee (Tim. 37c ff., Enz. §§257–259); wäre nun die Natur bzw. die Welt in der Zeit geschaffen worden, so könnte die Zeit weder zur Welt gehören noch Ausdruck der Idee sein. Ausdrücklich hat Hegel das Mißverständnis abgewehrt, als könne die Schöpfung zeitlich gedeutet werden: die Welt habe keinen Anfang in der Zeit gehabt, sei aber deswegen nicht ewig, insofern man darunter Autarkie und Selbständigkeit verstehe – dies widerspreche ja völlig dem Begriff der Natur (Enz. §247 Zus., 9.25 ff.).<sup>35</sup> Platon geht im Gegensatz zu Hegel im ‚Timaios‘ auf diese Frage nicht explizite ein, doch Aristoteles überliefert (De cael. I 10,279b 32 ff. = Test. 68AG.), daß schon Xenokrates die Schöpfung der Welt mit einer geometrischen Konstruktion verglichen habe, die als solche natürlich zeitlos ist, und es kann – schon weil Platon die Zeit erst nach der Schöpfung der Welt erwähnt – kein Zweifel sein, daß Platon in diesem Punkte von Xenokrates richtig verstanden worden ist.<sup>36</sup>

Die Zeit ist, wie gesagt, sowohl für Platon als auch für Hegel Geschöpf der Idee, die einerseits über der Zeit steht (Tim. 38a, Enz. §258 Anm., 9.49 f.), sie andererseits aber auch konstituiert. Es besteht somit kein Dualismus zwischen Ewigkeit und Zeit – die Zeit ist nach Platon „ein bewegliches Abbild der Unvergänglichkeit“ (37d), nach Hegel sogar „dasselbe Prinzip als das Ich = Ich des reinen Selbstbewußtseins; aber dasselbe oder der einfache Begriff noch in seiner gänzlichen Äußerlichkeit und Abstraktion“ (§258 Anm., 9.49). Bei beiden Denkern ist eine klare

kennt er auch Götter, die er mit Naturmächten – den Bewegungsprinzipien der Gestirne – gleichsetzt; diese sind aber nach ihm dem Demiurgen untergeordnet, der der Idee entspricht (vgl. Tim. 39e ff.).

34 Op. cit. S. 459–490; zur Relation zwischen *ἀόριστος δυνάς* und *χώρα* s. S. 453–459.

35 Daraus ergibt sich sofort die Konzeption der ‚creatio continua‘: Enz. §247 Zus., 9.26; §339 Zus., 9.344; 17.56, 193, 246 f.

36 S. Vf. op. cit., S. 579–581. Zur Geschichte der Platonauslegung in dieser Frage s. M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpretationen, Teil I und Teil II: Proklos, Leiden 1976 und 1978.

Option für die Zeit gegenüber dem Raum festzustellen: Hegel sieht in ihrer Negativität eine größere Geistigkeit als im Raum (§258 Anm., 9.48 f.); Platon gar behandelt ausschließlich sie im ersten Teil des ‚Timaios‘ – der Raum ist nur im zweiten Teil thematisch.<sup>37</sup> Für beide objektive Idealisten ist ferner nur die Gegenwart wahrhaft wirklich – Vergangenheit und Zukunft kommt kein eigentliches Sein zu (Tim. 37e f.; Enz. §259 Anm., 9.52; vgl. auch 19.99 f.); und es ist daher absurd, die Ewigkeit *vor* oder *nach* der Zeit, also in Vergangenheit oder Zukunft anzusetzen (Tim. 38a; Enz. §258 Anm., 9.50).

b.) Im ersten Teil des ‚Timaios‘ ist, sagten wir, vom Raum noch nicht die Rede – dies vornehmlich deshalb, weil für Platon Raum- und Materiebegriff unlöslich verbunden sind. Dennoch wird (in gewissem Widerspruch dazu) im ersten Teil vom „Leib der Welt“ gesprochen; dieser ist nach Platon kugelförmig, weil diese Figur die vollkommenste, sich selbst ähnlichste – damit ist gemeint: die symmetrischste – sei (33b). Platon versucht also, die metrische Struktur der Welt aus dem Begriff zu bestimmen – ein Unternehmen, das für eine apriorische Philosophie des Raumes durchaus legitim ist. Allerdings ist seine Antwort deswegen unbefriedigend, weil er sie im Rahmen der euklidischen Geometrie gibt; hier bleibt aber die Endlichkeit der Welt unplausibel, da man sich immer noch ein Außerhalb vorstellen kann.<sup>38</sup> Hegel ist daher konsequenter, wenn er eine Endlichkeit des Raumes ablehnt: „die Welt ist nirgends mit Brettern zugenagelt.“ (§254 Zus., 9.43) Freilich stellt sich heute, nach der Entwicklung nicht-euklidischer Geometrien, das Problem neu: die Konzeption einer endlichen, aber nicht begrenzten Welt ist mit der elliptischen Geometrie denk-möglich geworden.<sup>39</sup>

Das von Hegel in der ‚Naturphilosophie‘ behandelte Problem der Dreidimensionalität des Raumes (§§255 f.) kommt im platonischen ‚Timaios‘ nicht vor; es sei aber doch hier bemerkt, daß in der platonischen ungeschriebenen Lehre diese Frage philosophisch thematisiert wurde, ohne daß man allerdings zu einem philosophisch befriedigenden Lösungs-

37 Auch Hegel behandelt in den ‚Jenaer Systementwürfen II‘ (hg. von R.-P. Horstmann und J. H. Trede, Hamburg 1971 = Gesammelte Werke, Bd. 7) die Zeit vor dem Raum (S. 194 ff.) – wohl weil sie geistiger ist; doch ist dies eigentlich nur ein Grund für ihre Nachordnung, wie sie sich bei Hegel ab den ‚Jenaer Systementwürfen III‘ (hg. von J. H. Trede und R.-P. Horstmann, Hamburg 1976 = Gesammelte Werke, Bd. 8) in der Tat auch findet (S. 4 ff.).

38 Zum Widerspruch zwischen Euklidizität und Endlichkeit des Raumes in der antiken Kosmologie s. M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, Darmstadt <sup>2</sup>1980, S. 26.

39 S. dazu meine Ausführungen in ‚Raum, Zeit, Bewegung‘ (erscheint in dem Anm. 25 erwähnten Sammelband).

ansatz gelangt wäre.<sup>40</sup> Die dimensionale Struktur des Raumes liegt nun – wie besonders Gaiser gezeigt hat<sup>41</sup> – auch der Weltseele zugrunde, über deren Zusammenfügung und innere Ordnung Timaios nach seinen Ausführungen über den Leib der Welt berichtet (34a–37c). Da die Konzeption der Weltseele, die zu Beginn der neuen Besinnung auf eine apriorische Naturphilosophie im deutschen Idealismus, nämlich beim frühen Schelling, eine gewisse Rolle gespielt hatte<sup>42</sup>, im Rahmen der Hegelschen ‚Naturphilosophie‘ aus guten Gründen keine Entsprechung mehr findet, will ich hier nicht auf sie eingehen, obgleich Hegel sie in den ‚Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‘ im Kapitel über Platon ausführlich behandelt. An ihr interessiert ihn erstens, daß sie nach Platon aus einer Vereinigung von (jeweils teilbarem und unteilbarem) Sein, Identität und Differenz besteht (35a f.); in dieser Idee sieht er – wohl nicht völlig zu Unrecht – eine Prolepse der eigenen Konzeption des Absoluten als einer ‚Identität von Identität und Nicht-Identität‘: „Sagen wir ‚Gott, das Absolute, ist die Identität des Identischen und Nicht-Identischen‘, so hat man über Barbarei, Scholastik gesprochen. Die Leute, die so darüber sprechen, können den Platon hoch rühmen, und doch hat er das Wahre ebenso bestimmt.“ (19.94 f.) Zweitens aber geht Hegel auf die Proportionen ein, die nach Platon die innere Struktur der Weltseele und damit die Abstände der Planeten – die, auf welche Weise auch immer, in der Weltseele begründet sind<sup>43</sup> – bestimmen (19.95–98). Hegel erwähnt hier ein Problem, das ihn zeit seines Lebens beschäftigt hat, ohne daß er allerdings zu einer auch nur ihn zufriedenstellenden Lösung gekommen wäre – was wahrscheinlich an der Natur des Problems liegt, das nur empirisch geklärt werden kann. Jedenfalls hat Hegel den in seiner Jenaer Habilitationsschrift ‚De orbitis planetarum‘ vorgelegten Versuch, die Progression des ‚Timaios‘ gegen die vor Entdeckung der Planetoiden eine Lücke aufweisende Titius-Bodesche Reihe auszuspielen<sup>44</sup>, später zurückgezogen: „Was ich in einer frühern Dissertation hierüber versucht habe, kann ich nicht mehr

40 Vgl. etwa Sextus Empiricus, Adv. math. X 278 ff. = Test. 32 G.; Arist. Metaph. Δ 6, 1016b24 ff. = Test. 35a G.; Stobaeus, Ecl. phys. I 49,32; S. 363, Z. 26 ff. Wachsmuth = Test. 67a G. Bei Platon spielt beim Dimensionsproblem die Vierzahl die entscheidende Rolle, da er vom Punkt ausgeht; offensichtlich sollte sich diese Zahl in allen Seinssphären prägend auswirken (vgl. Gaiser, PUL, S. 44 ff.).

41 PUL, S. 41 ff. mit gründlicher Auswertung des aristotelischen Berichtes De an. I 2, 404b16–27 (= Test. 25A G.) sowie weiterer Zeugnisse.

42 Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus (1798, <sup>2</sup>1806, <sup>3</sup>1809), in: Schellings Werke, hg. von M. Schröter, Bd. 1, München 1927, S. 413–651.

43 Zu diesen schwierigen Passagen vgl. die Ausführungen bei A. E. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus, Oxford 1928, S. 155–174 und F. M. Cornford, Plato's Cosmology, London 1937, <sup>4</sup>1956, S. 66–93.

44 Vgl. in der Jubiläumsausgabe von H. Glockner Bd. 1, Stuttgart 1927, S. 28 f.

für befriedigend ansehen“, heißt es in der ‚Heidelberger Enzyklopädie‘ von 1817 (§224 Anm., ed. Glockner, Bd. 6, S. 179); und im entsprechenden Paragraphen der ‚Berliner Enzyklopädie‘ (<sup>3</sup>1830) verweist Hegel nicht einmal mehr auf seine eigene Abhandlung, „da er wohl annahm, daß seine ehemalige Habilitationsschrift . . . mittlerweile vergessen war“<sup>45</sup>, sondern schreibt nur: „Was die Reihe der Planeten betrifft, so hat die Astronomie über die nächste Bestimmtheit derselben, ihre *Entfernungen*, noch kein wirkliches Gesetz entdeckt. Ebenso können auch die naturphilosophischen Versuche, die Vernünftigkeit der Reihe in der physikalischen Beschaffenheit und in Analogien mit einer Metallreihe aufzuzeigen, kaum als Anfänge, die Gesichtspunkte zu finden, auf die es ankommt, betrachtet werden.“ (§280 Anm., 9.131; vgl. §270 Zus., 9.105 f. und 18.263: „für sich ist es aber ein höchst wichtiger Punkt, der nicht aufzugeben ist“)

c.) Diese Äußerungen zeigen, daß Hegel in der Planetenbewegung eine besondere Aufforderung an die Vernunft erblickt hat. Er steht damit eindeutig in der Nachfolge Platons und einer bestimmten pythagoreisierenden Tradition, zu der man auch noch Keplers ‚*Harmonice mundi*‘ rechnen kann. Eben diese Auszeichnung der Planetenbewegung hat Hegel davon abgehalten, den Fortschritt zu erkennen, der in Newtons Gravitationstheorie gegenüber Keplers Entdeckung der Gesetze der Planetenbewegung liegt (§270 Anm., 9.86 ff.). Denn an sich dürfte kein Zweifel daran sein, daß gerade eine idealistische Philosophie nur *allgemeine* Bestimmungen der Naturwissenschaften, wie etwa das Phänomen der Gravitation, zu begreifen versuchen, Einzelinstanzen aber den empirischen Wissenschaften überlassen sollte: *diese* Art von Gravitationsbewegung, *diese* Pflanzen- oder Tierart wird schwerlich jemals Gegenstand einer philosophischen Deduktion werden können. Hegels äußerst fragwürdigen Versuch, gerade die Gesetze der Planetenbewegung aus dem Begriff zu deduzieren (§270), wird man daher nur historisch erklären können – als weiteres Anzeichen dafür, daß Hegel von keiner Tradition so stark beeinflusst worden ist als von der platonischen. Ja, es ließe sich sagen, daß Hegel gewissermaßen Platon noch überbieten wollte – rühmt sich dieser an mehreren Stellen, daß in seiner Schule zum ersten Mal eine rationale Theorie der Bewegung der zu Unrecht so genannten Wandelsterne aufgestellt wurde (Tim 39c f., Lg. 818c f., 820e ff., 966e ff.; vgl. auch Lg. 897b ff.) – Platon denkt an die Eudoxische Theorie der homozentrischen Sphären, die wohl auf seine Anregung hin entwickelt wurde<sup>46</sup> –, so will Hegel nicht nur Verstand, sondern sogar Vernunft in den Planeten finden, und d.h. nicht nur „Phä-

45 H. Glockner, Vorwort zu Bd. 6 der Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1927, S. L.

46 Vgl. dazu den berühmten Bericht in Simplicios’ Kommentar zu Aristoteles’ ‚*De caelo*‘, S. 488, Z. 3 ff. Heiberg = Test. 16 G.

nomene retten“, also empirisch Gegebenes theoretisch erklären – was sowohl Eudoxos als auch Kepler anstrebten –, sondern die Theorie aus dem reinen Begriff herleiten.<sup>47</sup> –

Noch zwei weitere im Zusammenhang mit dem Planetensystem stehende Gedanken Hegels, die wir heute entschieden zurückweisen müssen, wird man wohl philosophiegeschichtlich auf die platonische Tradition zurückführen müssen. So faßt Hegel erstens das System der Planeten auch insofern als vernünftige Totalität, als die zu ihm gehörigen vier Momente der Sonne, der Monde und der Kometen sowie schließlich der Planeten nach Hegel aus dem Begriff deduziert werden können (§270 mit Anm. und Zus., 9.85 f., 101 ff.; §275 mit Zus., 9.114 ff.; §§279–280 mit Zus., 9.126 ff.). Eben diese Totalität bestimmt Hegel nun als „organisch“; und im organischen Charakter des Planetensystems liegt nach ihm begründet, daß die Kometen nicht auf Sonne, Monde oder Planeten stürzen: „So läßt sich der Gedanke fassen, daß die anderen Körper des Systems sich gegen sie (sc. die Kometen) *wehren*, d.i. als notwendige organische Momente verhalten und sich erhalten müssen; damit können bessere Trostgründe als bisher gegen die von den Kometen befürchteten Gefahren an die Hand gegeben werden“ (§279 Anm., 9.127). Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man diesen grotesken Gedanken Hegels noch als Ausläufer der platonisch-aristotelischen Konzeption der Gestirne als beseelter Wesen interpretiert – einer Konzeption, die Aristoteles selbst schon als Rationalisierung archaischer Vorstellungen deutet (Metaph. A 8,1074b1ff.) und die in gebrochener Form noch bis zu Hegel weiterwirkt.

Eine zweite Idee Hegels wird man wohl in ähnlicher Weise historisch erklären müssen. An mehreren Stellen drückt Hegel mit aller Entschiedenheit die Überzeugung aus, daß die himmlische Materie und überhaupt Phänomene des Himmels prinzipiell anderer Art seien als ihre irdischen Entsprechungen. So polemisiert er gegen die Verwendung von Kategorien wie Drücken und Stoßen bei der Erklärung der Entstehung des Planetensystems: „Die Bewegung der Himmelskörper ist nicht ein solches Hin- und Hergezogen sein, sondern die freie Bewegung; sie gehen, wie die Alten sagen, als selige Götter einher. Die himmlische Körperlichkeit ist nicht eine solche, welche das Prinzip der Ruhe oder Bewegung außer ihr hätte . . . Stoß, Druck, Widerstand, Reibung, Ziehen und dergleichen gelten nur von einer anderen Existenz der Materie als die himmlische Körper-

47 Die Hegelsche Wendung von der ‚Vernunft im Planetensystem‘ (vgl. §270 Anm., 9.93: „die *Vernunft der Sache*“; §270 Zus., 9.96: „er (sc. Kepler) hatte den absoluten Glauben, Vernunft müsse darin (sc. in den Planeten) sein“; §280 Anm., 9.131: „*Keplers* . . . tiefen Glauben, daß *Vernunft in diesem Systeme ist*“) geht ebenfalls auf Platon zurück: vgl. Lg. 966e3 f., 967d8 f.: τὸν τε εἰρημένον ἐν τοῖς ἄστροις νοῦν.

lichkeit. Das Gemeinschaftliche beider ist freilich die Materie, so wie ein guter Gedanke und ein schlechter beide Gedanken sind, aber der schlechte nicht darum gut, weil der gute ein Gedanke ist.“ (§269 Zus., 9.85; vgl. §270 Zus., 9.97)<sup>48</sup> Auch in dieser Ansicht Hegels wird man wohl das Weiterwirken eines Grundgedankens der griechischen Astrophysik erkennen können: gehört doch zum Grundbestand der antiken (wie mittelalterlichen) Überzeugungen vom Himmel spätestens seit Aristoteles die Annahme einer eigenen Himmelsmaterie, des Äthers als der sogenannten „quinta essentia“<sup>49</sup> – eine Annahme, die sich aus der strengen Unterscheidung zwischen astronomischen und sublunaren Prozessen ergibt. Inwieweit schon Platon einen solchen Stoff postuliert hat, ist bekanntlich umstritten<sup>50</sup>; doch stammt der Gedanke sicher aus seiner Schule, so daß es berechtigt ist, seine Spuren noch bei Hegel in diesem Aufsatz zu erwähnen.

d.) Obgleich sich bei Platon bzw. Hegel Ansätze bzw. Ausläufer der Konzeption eines fünften, himmlischen Elementes finden, kennen beide Denker im wesentlichen nur vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde.<sup>51</sup> Bei Platon haben sie ganz offensichtlich die Stellung chemischer Grundstoffe der Materie (Tim. 55d ff.); bei Hegel hingegen, zu dessen Zeit die Chemie zwar noch nicht die Periodentafel der Elemente kannte, aber doch schon beträchtliche Leistungen vollbracht hatte, werden sie als physikalische Elemente von den chemischen Elementen unterschieden (vgl. §§281–285; §328). Auch wenn Hegel anerkennt, daß jene chemisch nicht einfach sein müssen (§281 Anm., 9.134), so ist doch sein Festhalten an ihnen – bei dem Stand der damaligen Wissenschaft – wohl als rückschrittlich zu bewerten; besonders irritierend sind seine Polemiken gegen die Zerlegung des Wassers (§286 Zus., 9.147 f.) und der Luft (§328 Zus., 9.297). Von einem möglichen Sinn, den die antike und Hegelsche Elementenlehre haben könnte, wenn man die Elemente als Phasen (Aggregatzustände) interpretierte (fester, flüssiger, gasförmiger, Plasma-

48 Vgl. entsprechende Äußerungen zum Unterschied des Sonnenlichts vom irdischen Licht (§275 Zus., 9.115 f.), zur Fortpflanzung des Lichts in astronomischen Räumen (§276 Anm. mit Zus., 9.117 f., 120) und zur Differenz zwischen der „endliche(n) Physik der vereinzelt individuellen Körper“ und der „freie(n) selbständige(n) Physik des Erdenprozesses“ (§286 Anm., 9.143; vgl. Zus., 9.145 f.) – Äußerungen, die allesamt heute nicht mehr ernst genommen werden können.

49 Vgl. etwa Aristoteles, De caelo I 2/3. Grundlegend zur Geschichte des Begriffs der quinta essentia in der Antike ist P. Moraux' RE-Artikel (XXIV, Stuttgart 1963, Sp. 1171–1263).

50 Im ‚Timaios‘ ist von ihm nicht die Rede; allerdings könnte die rätselhafte Zuweisung des fünften platonischen Körpers, des Pentadodekaeders, an das Weltganze auf ihn anspielen (so jedenfalls Simplicios, In Arist. Ph., S. 1165, Z. 21 ff. Diels = Test. 70 G.). Bei Platons Schülern Philippos von Opus (vgl. Epin. 981c, 984b) und Xenokrates (vgl. frg. 53 Heinze) findet sich jedenfalls der Äther als fünftes Element.



zustand), soll hier nicht die Rede sein; verweisen will ich nur auf eine Argumentationsfigur, die Platon wie Hegel gemeinsam ist: ich meine den Versuch, die Bedeutung der Vierzahl in der Natur aus deren Begriffe abzuleiten. Platon argumentiert im ‚Timaios‘ folgendermaßen (31b ff.): Körperliches müsse sichtbar und betastbar sein; das sei nur möglich bei der Existenz von Feuer und Erde. Diese zwei Elemente müßten nun verbunden werden; „nur zwei Bestandteile aber ohne einen dritten wohl zu verbinden, ist nicht möglich; denn inmitten beider muß ein beide verknüpfendes Band entstehen.“ (31b f.) Diese Verbindung muß nach Platon die Struktur eines geometrischen Mittels haben; ferner aber muß sie aus *zwei* Mittelgliedern bestehen, da die Welt drei- und nicht zweidimensional sein soll (32a f.). Diesen Passus hat Hegel äußerst gelobt – und zwar erstens wegen des Gedankens der Vermittlung: „Das ist tief; da ist der Begriff, die Idee enthalten“ (19.89); „das Konkrete ist, daß Gott ein Schluß ist, der sich mit sich selbst zusammenschließt. Das Höchste ist so in der Platonischen Philosophie enthalten.“ (19.91) Zweitens aber hält Hegel den Übergang zur *Vierheit* dem Wesen der Natur für angemessen; in ihr trete nämlich das negative, vermittelnde Moment der Triade zur Zweiheit auseinander: „Wir finden so eine gebrochene Mitte, und die Zahl Vier, die hier vorkommt, ist in der Natur eine Hauptgrundzahl. Die Ursache, daß das, was im vernünftigen Schluß nur Dreiheit ist, in der Natur zur Vierheit übergeht, liegt im Natürlichen, indem nämlich das, was im Gedanken unmittelbar eins ist, in der Natur auseinandertritt. Die Mitte nämlich als Gegensatz ist eine gedoppelte.“ (19.92; vgl. 18.254 f.)

In der Tat spielt die Vierzahl in der ‚Naturphilosophie‘ Hegels eine dominierende Rolle, und zwar nicht nur in bezug auf die Elemente, deren zweite Sphäre – ‚die Elemente des Gegensatzes‘ (§§283–284) – in sich gedoppelt ist; ganz allgemein lautete schon die dritte Habilitationsthese Hegels: „Quadratum est lex naturae, triangulum mentis.“<sup>52</sup> Diesen Gedanken führt Hegel im Zusatz zum §248 der ‚Naturphilosophie‘ folgendermaßen aus (9.30): „In der Natur, als dem Anderssein, gehört zur ganzen Form der Notwendigkeit auch das Quadrat oder die Vierheit, z.B. in den vier Elementen, vier Farben usw., und weiter die Fünfheit, z.B. in den Fingern, den Sinnen; im Geiste ist die Grundform der Notwendigkeit die Dreiheit. Es existiert in der Natur die Totalität der Disjunktion des Begriffs als Vierheit darum, weil das Erste die Allgemeinheit als solche ist, das Zweite oder der Unterschied aber in der Natur selbst als ein Gedoppeltes erscheint, indem in der Natur das Andere für sich als Anderes existieren muß, so daß

51 Das ist die platonische Reihenfolge (Tim. 31b ff., 55d ff.); bei Hegel (§282) ist die Luft vorangestellt.

52 Zitiert nach H. Glockner, Hegel, Bd. 2, Stuttgart 1940, S. 241.



die subjektive Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit das Vierte ist, das dann auch eine besondere Existenz gegen die drei anderen hat.“ Es ist hier nicht der Ort, alle Stellen anzuführen, wo in Hegels ‚Naturphilosophie‘ Vierteilungen bzw. ein Rückgriff auf den in sich gedoppelten Charakter des negativen Moments stattfinden<sup>53</sup>; es sei jedoch hier daran erinnert, daß der Gedanke, daß das zweite Moment in sich selbst zweifach sei, letztlich ebenfalls auf Platon zurückgeht: in der akademischen Esoterik wurde ja die *ἀόριστος* *δυάς* als Groß und Klein (*μέγα* – *μικρόν*), als Zuviel und Zuwenig (*ὑπεροχή* – *ἐλλειψις*) bestimmt.<sup>54</sup>

Platons Ausführungen über die Elemente im zweiten Teil des ‚Timaios‘ sind bekanntlich eingeleitet von Reflexionen über das Verhältnis von Raum und Materie und das Wesen von Materie überhaupt (48e–55c). Diese Reflexionen gehören zum Originellsten und Bedeutendsten des platonischen ‚Timaios‘, nehmen sie doch zwei der philosophisch interessantesten Einsichten der Naturwissenschaften des 20. Jahrhunderts vorweg: erstens die der Untrennbarkeit des Raum- und des Materiebegriffs und zweitens die der Bedeutung von Symmetrien als der rationalen Struktur von Materie überhaupt. Da auf diese Entsprechungen schon öfters von höchst kompetenter Seite eingegangen worden ist<sup>55</sup>, will ich es bei diesem Hinweis be-

53 Vf. plant, im Rahmen einer umfassenden Studie zu Hegel auf das Problem der Vierteilungen in seinem Werk einzugehen und den zugrundeliegenden Gedanken systemimmanent zu werten. – Daß das Weiterschreiten zur Fünzfzahl (statt zu bloßer Vielheit überhaupt), wie es sich bei Hegel gelegentlich findet (z.B. Enz. §358), völlig beliebig ist, leuchtet unmittelbar ein.

54 Zur inneren Dialektik der *ἀόριστος* *δυάς* als des negativen Prinzip Platons s. Vf., op. cit., S. 506–510.

55 Besonders zum zweiten Punkt s. W. Heisenberg, Physik und Philosophie, Stuttgart 1959, S. 51–60, besonders S. 57: „Die mathematische Symmetrie, die eine so zentrale Rolle bei den regulären Körpern der platonischen Philosophie spielt, bildet auch den eigentlichen Kern jener Grundgleichung (sc. der Materie). Die Gleichung ist im Grunde nur eine mathematische Darstellung einer ganzen Reihe von Symmetrieeigenschaften, die allerdings nicht so anschaulich sind wie die der platonischen Körper“; ders., Der Teil und das Ganze, München 1979, S. 277–288; zu dem Problemkreis ‚Platon und die Quantentheorie‘ s. auch C. F. v. Weizsäcker, Die Einheit der Natur, München 1971, S. 466–491. Auf Heisenberg hat die Lektüre von Platons ‚Timaios‘ (noch während seiner Schulzeit) darüber hinaus auch einen entwicklungsgeschichtlich nachweisbaren Einfluß ausgeübt; vgl. seine Schrift ‚Das Naturbild der heutigen Physik‘, Hamburg 1955, S. 40–42. – Eine philologisch fundierte, philosophisch treffliche Analyse von Platons Materiebegriff im ‚Timaios‘ findet sich bei D. J. Schulz, Das Problem der Materie in Platons Timaios, Bonn 1966; vgl. auch W. Scheffel, Aspekte der platonischen Kosmologie, Leiden 1976, S. 55–81. – Es ist von Wichtigkeit zu begreifen, daß die platonische Naturphilosophie *nicht* als noch dem Mythos verhaftet bewertet werden kann, während ihr gegenüber etwa der Atomismus Demokrits einen großen Fortschritt darstelle; die platonische Naturphilosophie stellt, ganz im Gegenteil, in vielem eine immanente Kritik an Demokrit dar (vgl. D. J. Schulz, op. cit., S. 62, 125) und ist ihr von der logischen Struktur unzweifelhaft überlegen, wie gerade die Entwicklung

lassen; festzuhalten ist allerdings im Rahmen dieser Arbeit, daß sich Entsprechendes bei Hegel nicht findet, der die Bedeutung dieser Passagen auch gar nicht begriffen hat (s. seine matten Ausführungen 19.101 f.); hier hat Platon tiefere Blicke getan als Hegel, und eine jede idealistische Naturphilosophie wird heute nicht umhin kommen, in diesen Fragen direkt auf Platon zurückzugreifen, dessen diesbezügliche Gedanken in der Tradition bisher kaum weiterentwickelt wurden.<sup>56</sup>

e.) Das Phänomen des Lebens spielt sowohl bei Platon als auch bei Hegel eine zentrale Rolle<sup>57</sup> – nicht nur in der Naturphilosophie, sondern sogar in der Sphäre der reinen Ideen: für Platon kommt dem Ideenkosmos neben Bewegung und Vernunft auch Leben zu (Sph. 248e ff.); und Hegel hat die ‚Idee des Lebens‘ in die ‚Wissenschaft der Logik‘ aufgenommen. Innerhalb der Naturphilosophie bildet das Leben für beide Denker den Abschluß und höchsten Punkt der Entwicklung; in ihm findet die Vernunft innerhalb der Natur ihre weitgehendste Verwirklichung. Zwar geht Platon das Pathos ab, das wir in jenem berühmten aristotelischen Passus von ‚De partibus animalium‘ (I 5,644b22 ff.) finden, wo der Stagirite Zoologie neben der Astronomie als gleichberechtigte Naturwissenschaft einzuführen unternimmt (vgl. besonders 645a16 ff.: *ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἐνέστί τι θαυμαστόν* ...) <sup>58</sup>; vielleicht hätte Platon sogar das Seinsschwergewicht in den ersten, nicht in den dritten Teil des ‚Timaios‘

von Relativitätstheorie und Quantentheorie mit ihrer Kritik an der für die frühneuzeitliche Wissenschaft kennzeichnenden Abstraktion des absoluten Raums gezeigt hat – einer Abstraktion, die sich mit dem atomistischen Raumbegriff zu entwickeln beginnt (vgl. M. Jammer, op. cit., S.8: „Stoff und Raum schließen sich (sc. bei den Atomisten) gegenseitig aus“, während bei Platon die Materie auf den Raum zurückgeführt wird (S. 12 ff.). Nicht zu Unrecht schreibt Th. S. Kuhn (Postskriptum – 1969, zu: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt <sup>4</sup>1979, S. 218), daß in manchen Punkten die Relativitätstheorie zu Aristoteles (als dem Paradigma antiker Kosmologie) ‚zurückkehre‘; „Newton scheint da beiden ferner zu sein.“ (Ähnlich Jammer, op. cit., S. 22.)

- 56 Der Gedanke einer ‚space-theory of matter‘ (mit dem Titel des berühmten Aufsatzes von W. K. Clifford, in: Mathematical papers, ed. by R. Tucker, London 1882, S. 21 f.) – wie sie in ahnender Form letztlich schon in Platons ‚Timaios‘ intendiert ist – hat durch Einsteins allgemeine Relativitätstheorie und die Arbeiten von Wheeler bekanntlich ganz neue Perspektiven erhalten; Symmetrien schließlich – als Formen von Invarianzen – erweisen sich von großer Bedeutung für das begreifende Verständnis von Erhaltungssätzen, wie wir seit E. Noether wissen.
- 57 Vgl. H. Morin, Der Begriff des Lebens im „TIMAIOS“ Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie, Uppsala 1965, S. 127 f.: ‚Platon und Hegel‘.
- 58 Ein umfassender Vergleich zwischen Hegels und Aristoteles’ Theorie des Organischen wäre gewiß lohnend; zentral ist für beide Denker sicher der Gedanke, daß die Glieder des Organismus eine Einheit bilden, außer der sie keine selbständige Existenz haben; vgl. Arist. De part. an. I 5,645a30 ff. und Enz. §350 mit Zus. Ebda. findet sich der aristotelische Gedanke, daß ein Glied außerhalb des Körpers kein Sein hat: „Haut man einen Finger ab, so ist er kein Finger mehr, sondern geht im chemischen Prozeß zur Auflösung fort.“ (9.431; vgl. damit etwa Arist.

gelegt, und schwerlich wohl hätte er die Hegelsche Überordnung selbst einer Gallerte vor einem Sternenheer akzeptiert<sup>59</sup>. Und doch sind auch für Platon die Sterne nur göttlich, weil sie Selbstbewegung, das Prinzip also des Lebens und des Seelischen, haben (vgl. Lg. 894e ff.) – dieses kommt unmittelbar nach der Vernunft. Allerdings ist es bemerkenswert, daß für Platon wie Hegel die Zweckmäßigkeit, die das Leben zeigt, vermittelt ist über kausale Prozesse; das Leben ist nach Hegel die Wahrheit des chemischen Prozesses, vor dem es sich durch reflexive Strukturen – modern gesprochen: Rückkopplungen – auszeichnet<sup>60</sup>; schon in der ‚Wissenschaft der Logik‘ ist es ja Hegels Ziel, in der kategorialen Entwicklung von der Kausalität und Wechselwirkung der Wesenslogik über die Reflexivität des Begriffs zu Teleologie und Leben vorzudringen. Entsprechend ist für Platon der νοῦς, d.h. die vernünftige Zweckmäßigkeit, *nicht ohne blind-kausal wirkende ἀνάγκη zu verstehen*: „Demnach müssen wir zwei Arten von Ursachen unterscheiden, das Notwendige und das Göttliche; dem Göttlichen aber muß man, um zu einem glückseligen Leben zu gelangen, in allem, soweit unsere Natur es gestattet, nachspüren, doch um dessen willen auch dem Notwendigen, in Erwägung, daß es ohne dieses nicht möglich ist, eben jenes, dem wir ernstlich nachstreben, allein zu begreifen und zu erfassen oder seiner sonst irgendwie teilhaftig zu werden.“ (68e f.) Sicher sind Platons Ausführungen im dritten Teil des ‚Timaios‘, der durch dieses Zitat eingeleitet wird, oft von einer geradezu erheiternden teleologischen Naivität, zumal alle Organe auf die Geistfunktion des Menschen hin gedacht werden; Hegel spricht nicht ohne Recht von einem „kindliche(n) Versuch“ (19.102).<sup>61</sup> Und doch ist in der eben zitierten Stelle zu-

Metaph. Z 10,1035b23 ff. und Z 16, 1040b6 ff.).

- 59 Vgl. Enz. §341 Zus., 9.365: „Man hat in der Stadt herumgetragen, ich habe die Sterne mit einem Ausschlag am organischen Körper verglichen, wo die Haut in unendlich viel rote Punkte ausschlägt, oder mit einem Ameisenhaufen, worin auch Verstand und Notwendigkeit ist. In der Tat mache ich aus einem Konkreten mehr als aus einem Abstrakten, aus einer auch nur Gallerte bringenden Animalität mehr als aus dem Sternenheer.“ Zu Hegels Vergleich der Sterne mit einem Ausschlag s. §268 Zus., 9.81 sowie H. Heines Bericht in: Sämtliche Werke, hg. von E. Elster, Leipzig/Wien o.J., 7 Bde., Bd. 6, S. 47.
- 60 S. etwa §335 mit Zus., 9.333: „der Anfang und das Ende des (sc. chemischen) Prozesses sind voneinander verschieden; – dies macht seine Endlichkeit aus, welche ihn vom Leben abhält und unterscheidet“; „wenn die Produkte des chemischen Prozesses selbst wieder die Tätigkeit anfangen, so wären sie das Leben. Das Leben ist insofern ein perennierend gemachter chemischer Prozeß.“ – Zum Problem, ob, inwiefern und mit welchem Recht Hegel Vitalist gewesen sei, s. meine Ausführungen in ‚Pflanze und Tier‘ (erscheint in dem Anm. 25 erwähnten Sammelband).
- 61 Positiv vermerkt Hegel, daß Platon im Laufe seiner Erörterungen über den menschlichen Leib das mantische Vermögen in der Leber ansetzt (71a ff.), worin er zu Recht eine Geringschätzung desselben erkennt: „Das Hellsehen erklärt also Platon

mindest das Programm zu erkennen, teleologische Strukturen als über kausale Prozesse vermittelt zu begreifen – ein Programm, das bei Aristoteles weiterwirkt, der durchaus eine sekundäre Funktion bloß kausal entstandener Organe kennt, wie kürzlich W. Kullmann in einer bedeutenden Abhandlung über ‚Die Teleologie in der aristotelischen Biologie‘ gezeigt hat.<sup>62</sup>

Ungeachtet der Tatsache, daß Platon wie Hegel einen Dualismus zwischen Kausalität und Teleologie abgelehnt haben, ist doch festzuhalten, daß es Ziel ihrer Naturphilosophie ist, die Gestalt des Organismus als in sich vernünftig (Hegel) bzw. als zweckmäßig (Platon) zu begreifen. Ihre Ausführungen, die sich in einigen Punkten berühren, sind allerdings in vielem fragwürdig, und ich will hier nicht auf sie eingehen. Hingewiesen sei nur darauf, daß das höchste Lebewesen für Platon wie für Hegel der Mensch ist; in ihm gelangt der Organismus zu seiner Wahrheit. Während Platon im ‚Timaios‘ ohnehin nur den menschlichen Leib ins Auge faßt, will Hegel im ‚Gestalt‘-Kapitel des ‚tierischen Organismus‘ Grundzüge des Baus aller Tiere skizzieren; und doch ist dieser Bau auch für ihn im Menschen völlig realisiert, von dem aus defizientere Organismen begriffen werden müssen: „Im vollkommenen Tier, im menschlichen Organismus, sind diese Prozesse am vollständigsten und deutlichsten ausgebildet; an diesem höchsten Organismus ist also überhaupt ein *allgemeiner Typus* vorhanden, in dem und aus dem die Bedeutung des unentwickelten Organismus erst erkennbar ist und an ihm entwickelt werden kann.“ (§352 Zus., 9.436; vgl. §249 Zus., 9.33 und §368 Zus., 9.504)

In dieser Maxime eines teleologischen Verstehens – nach der, um mit Marx zu sprechen, der Schlüssel zum Verständnis der Anatomie des Affen die Anatomie des Menschen ist – liegt begründet, daß Platon am Ende des ‚Timaios‘ eine Art ‚umgekehrte Evolution‘ skizziert (90e–92c): aus feigen Männern seien im darauffolgenden Leben Frauen entstanden, aus leichtsinnigen Vögel, aus stumpfsinnigen Landtiere, aus unverständigen schließlich Wassertiere. Inwieweit Platon diese Theorie ernst genommen hat, ist schwer festzustellen; doch daß die Ironie allenthalben durchbricht (etwa in der Kritik an den empirischen Astronomen 91d f.), deutet wohl darauf hin, daß es Platon nur auf den zugrundeliegenden Gedanken vom Menschen als höchstem Lebewesen ankam. Allerdings wird man sagen können, daß Platon eine wie auch immer geartete Evolutionstheorie vertreten hat – im Gegensatz zu Aristoteles (s. etwa Ph. II 8, 198b23 ff.) und

für das Niedrigere gegen das bewußte Wissen.“ (19.195; vgl. Enz. §406 Anm. Fn., 10.136; 20.502)

62 Heidelberg 1979, besonders S. 22 f.

auch zu Hegel (§249 mit Zus. 9.31 ff.; vgl. §339 Zus., 9.349 und §340 Zus., 9.360).<sup>63</sup>

In Zusammenhang mit dieser ‚umgekehrten Evolutionstheorie‘ nimmt Platon – ebenfalls im Gegensatz zu Aristoteles – eine die Arten übergreifende Finalität an<sup>64</sup>, wie besonders die Stelle 76d f. beweist; sie ist Ausdruck seiner Überzeugung von einer Ordnung des Lebendigen, die die wichtigste Vorstufe der aristotelischen Konzeption einer ‚scala naturae‘ ist, wie Solmsen zeigen konnte.<sup>65</sup> Die Ansicht, daß das Reich des Lebendigen in der Reihenfolge Pflanze – Tier – Mensch eine zu immer größerer Komplexität fortschreitende Stufenfolge bilde, ist Platon (sowie Aristoteles) und Hegel gemeinsam; interessant sind die Ausführungen der beiden objektiven Idealisten zur Pflanze als der primitivsten Form von Leben. Während Hegel die Pflanze ausführlich und systematisch behandelt (§§343–349), streift sie Platon nur ganz beiläufig (76e–77c); er nennt nur einige Merkmale von denen, die Hegel anführt und in einen systematischen Ordnungszusammenhang zu bringen versucht. Für Hegel ist die Pflanze nur „formelle Subjektivität“ (§337, 9.337), d.h. sie hat noch keine klare Abgrenzung von ihrer Umwelt realisiert und noch nicht eine Innerlichkeit ausgebildet. Das bewirkt nach Hegel, daß die einzelnen Glieder der Pflanze noch relativ selbständig sind (§343 mit Zus., 9.371ff.); die Pflanze ist ferner auf eine ununterbrochene Aufnahme nicht individualisierter Nahrung angewiesen und hat keine Ortsbewegung, keine animalische Wärme und kein Gefühl (§344 mit Zus., 9.373 ff.); die geschlechtliche Fortpflanzung ist bei ihr nur ein „Überfluß“, wie Hegel sagt (§348, 9.420), da sie auch verschiedene Formen vegetativer Fortpflanzung kennt. Diesen Mangel an Selbständigkeit faßt auch Platon als Wesensmerkmal der Pflanze: sie ist *πάσχω* (77b6), also passiv-erleidend. Ihr kommt nur die dritte Art von Seele zu (77b3 ff.) – diese faßt Platon allerdings nicht, wie Aristoteles,

63 Mit Hegel verbindet Platon allerdings die Option für Dichotomien bei der systematischen Einteilung der Lebewesen: vgl. etwa Plt. 262b ff., 265c, 266a f. (sowie die aristotelische Kritik *De part. an.* I 2/3) und *Enz.* §230 Zus., 9.133; §368 mit Zus., 9.500 f., 508 f. (mit der Einschränkung 6.282). In gewissem Widerspruch dazu teilt Platon die Tiere gewöhnlich in Land-, Wasser- und Lufttiefe ein (z.B. *Tim.* 39e f., 91d ff., *Lg.* 823b) – eine Einteilung, die Hegel in bezug auf die Vertebraten wiederum als „schlagend“ lobt (§368 Zus., 9.511).

64 Vgl. W. Kullmann, *Der platonische Timaios und die Methode der aristotelischen Biologie*, in: *Studia Platonica*, Festschrift für H. Gundert, hg. von K. Döring und W. Kullmann, Amsterdam 1974, S. 139–163, S. 157.

65 F. Solmsen, *Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Being* (1955), in: *Kleine Schriften*, Bd. I, Hildesheim 1968, S. 588–604. Die aristotelische Idee einer *scala naturae* findet sich *De gen. an.* II 1 und *Hist. an.* VIII 1, 588b6 ff.; vgl. zu ihr H. Happ, *Die Scala naturae und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles*, in: *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*, Festschrift für F. Altheim, Bd. I, Berlin 1969, S. 220–244.

als bloße *θρεπτική*, als rein vegetative Seele; zu dieser untersten Stufe gehören nach ihm durchaus auch Gefühle und Begierden (77b5 f., vgl. 70d f.), die Hegel der Pflanze zu Recht abspricht. Wie Hegel erkennt allerdings auch Platon im Fehlen einer Spontanbewegung ein wichtiges Charakteristikum der Pflanze: „Darum lebt es und ist nicht von einem Lebenden verschieden, aber unbeweglich und steht, der von ihm selbst ausgehenden Bewegung entbehrend, eingewurzelt fest.“ (77c) Mit dem Mangel an Lokomotion geht nach Platon schließlich Hand in Hand das Fehlen einer jeden geistigen Selbstbewegung, d.h. Reflexion (77b6 ff.).<sup>66</sup>

f.) Platons Ausführungen über das Leben umfassen im wesentlichen das, was Hegel im ‚Gestalt‘-Kapitel des ‚tierischen Organismus‘ ausführt. Die konstitutive Bedeutung der Assimilation, d.h. besonders der Nahrungsaufnahme, für das Lebewesen ist bei Platon nicht klar erkannt; auch Fortpflanzung und Sexualität werden im ‚Timaios‘ nur sehr knapp behandelt (91a–91d), mehr als Folge der durch die Depravation der Männer bewirkten Entstehung der Frauen (vgl. auch 42b, 76e) denn als Wesensmerkmal des Lebens. Vielleicht liegt der Grund dafür darin, daß Platon schon an anderer Stelle über die tierische Sexualität gehandelt hatte – in der großen Diotima-Rede des ‚Symposion‘. Dort freilich ist Eros als weitaus umfassenderes Phänomen gewürdigt, als es in einer Philosophie der Natur möglich ist – Platon versteht auch die pädagogische Liebe, ja ein jedes Streben nach Unsterblichkeit und Selbstverewigung, wie es sich bei Dichtern, Gesetzgebern (Smp. 209c ff.), in höchster Form schließlich bei Philosophen zeigt, als Ausdruck des Eros. Hier soll nur seine Interpretation des tierischen ‚Gattungsprozesses‘ mit derjenigen Hegels verglichen werden.

Soweit ich sehe, unterscheiden beide Denker zwischen dem Phänomen der sexuellen Attraktion und demjenigen der Fortpflanzung – hier wie dort sehen sie (innerhalb der Natur) eine affirmative Struktur. Denn die Begierde, sich zu vermehren, um mit dem letzteren zu beginnen, ist nach Platon schon bei Tieren Ausdruck eines unreflektierten Dranges nach Unsterblichkeit<sup>67</sup>, ebenso wie die opferbereite Pflege der Jungen: „Oder merkst du nicht“, fragt Diotima den Sokrates, „in welchem gewaltsamen Zustande sich alle Tiere befinden, wenn sie begierig sind zu erzeugen, geflügelte und ungeflügelte, wie sie alle krank und verliebt erscheinen, zuerst wenn sie sich miteinander vermischen und dann auch bei der Auferziehung des Erzeugten, wie auch die schwächsten bereit sind, dieses gegen

66 Zu den textkritischen Schwierigkeiten dieses Passus vgl. J. B. Skemp, *Plants in Plato's Timaeus*, in: *The Classical Quarterly* 41 (1947), S. 53–60, S. 57 ff.

67 Vgl. J. Wipperfurth, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: *Synusia*, Festgabe für W. Schadewaldt, hg. von H. Flashar und K. Gaiser, Pfullingen 1965, S. 123–159, S. 133.

die stärksten zu verteidigen und dafür zu sterben; und wie sie sich selbst vom Hunger quälen lassen, um nur jenes zu ernähren, und so auch alles andere tun? Denn von den Menschen könnte man sagen, sie täten dies mit Überlegung; aber welches der Grund sein mag, warum auch die Tiere sich so verliebt zeigen, kannst du mir das sagen?“ Sokrates weiß darauf keine Antwort, die Diotima somit selbst gibt: „Wenn du also glaubst . . . , daß die Liebe von Natur auf das gehe, worüber wir uns oft schon einverstanden haben, so wundere dich nur nicht. Denn ganz ebenso wie dort sucht auch hier die sterbliche Natur nach Vermögen immer zu sein und unsterblich. Sie vermag es aber nur auf diese Art, durch die Erzeugung, daß immer ein anderes Junges statt des Alten zurückbleibt.“ (207a ff.)

Eben dieser Bezug auf die Allgemeinheit der Gattung, die bleibt, während das Einzelne stirbt, die sich, als Idee, als Wahrheit der Ideate erweist, begründet auch nach Hegel die Auszeichnung des Gattungsprozesses: „Dies hervorgebrachte Wirkliche ist die Gattung, die Macht gegen das Einzelne und der Prozeß derselben; sie hebt dieses Einzelne auf, bringt ein Anderes hervor, das die Wirklichkeit der Gattung ist . . . “ (§342 Zus., 9.370). Mit der Gattung wird das Allgemeine, das von Anfang an der Naturentwicklung zugrunde lag, als solches *gesetzt*; es ist zwar nicht unmittelbar wirklich, bestimmt aber das Verhalten der einzelnen, wirklichen Organismen zueinander. In der Tatsache, daß die Allgemeinheit in der Natur in reiner Form prinzipiell nicht realisiert werden kann – das neu erzeugte Wesen ist selbst nur Individuum –, liegt die Endlichkeit des tierischen Gattungsprozesses begründet, die sich in der Struktur des unendlichen Progresses zeigt (§370, 9.519; §381 Zus., 10.20 f.). Dieser Endlichkeit des beständigen Kreislaufs ist nach Hegel erst der Geist enthoben, der das Allgemeine *als solches* zu denken vermag (vgl. §376 mit Zus., 9.537 ff.).<sup>68</sup>

Doch Hegel sieht nicht nur in der Beziehung auf die Gattung, also in der Fortpflanzung, ein logisch Auszuzeichnendes. Auch in der Begattung, der physischen Vereinigung, manifestiert sich nach ihm die Vernunft – insofern jene der Trieb ist, „im Anderen seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integrieren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschließen und zur Existenz zu bringen“ (§369, 9.516). In diesem Streben nach Vereinigung mit einem anderen erreicht, könnte man sagen, die Natur ihren höchsten Punkt, hebt sie doch damit das „Außereinander“ auf, das ihre Grundbestimmung ausmachte (vgl. §247, 9.24; §254, 9.41) und dessen Überwindung sich nach Hegel schon in der Schwere der Körper, allerdings

68 Vgl. damit Smp. 209c ff., wo die gemeinsame *geistige* Produktion der *natürlichen* Zeugung von Kindern übergeordnet wird.



noch als bloßes Sollen, anbahnte (vgl. §262 Zus., 9.63). Diese Interpretation des sexuellen Triebes ist im Kerne platonisch – erinnert sei an die Aristophanesrede im ‚Symposion‘. Dort wird ja, in Zusammenhang mit dem berühmten Mythos, nach dem die Liebenden ursprünglich eine Einheit gebildet hätten, dann aber von Zeus getrennt worden seien und nun einander suchten (189d ff.), der Trieb nach körperlicher Vereinigung gedeutet als Wunsch nach Rückkehr zur ursprünglichen Natur, nach Restaurierung der alten *Einheit* aus der *Zweiheit* (vgl. bes. 192d ff.). Obgleich Platon das sexuelle Verlangen offensichtlich als defiziente, zu überwindende Form des Eros versteht, so sieht er doch auch in ihm einen Reflex der Vernunft; inwiefern gerade die Passage 192d ff. durchsetzt ist mit Anspielungen auf die Dialektik von Einheit und Zweiheit, also der beiden höchsten Prinzipien, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht.<sup>69</sup>

In diesem Zusammenhang muß noch ein Punkt erwähnt werden, in dem zwar Platon und Hegel übereinstimmen, sich aber beider Auffassung von der heutigen unterscheidet: für sie ist die Relation zwischen den zwei Geschlechtern, besonders beim Menschen, eine deutlich asymmetrische; Frauen sind für Platon wie für Hegel letztlich Menschen zweiter Klasse, insofern sie der Natur näher, dem Geiste ferner stehen.<sup>70</sup> Es ist hier nicht der Ort, auf das interessante Thema ‚Platon/Hegel und die Frauen‘ näher einzugehen; hingewiesen sei aber darauf, daß sich aus dieser Überzeugung Platons heute befremdende Hochschätzung der männlichen Homoerotik nicht ohne Konsequenz herleitet (vgl. Smp. 181b ff., 191e ff.).

g.) Nach Hegel hat mit der Fortpflanzung das Tier seine Aufgabe erfüllt; es hat nun nur noch abzusterben (§370 mit Zus., 9.519 f.). Vor dem Tod behandelt Hegel allerdings die Krankheit, die er – da das Leben wesentlich durch die Idealität der Organe gekennzeichnet ist – als Verselbständigung eines Organs und Aufhebung jener Idealität begreift (§371 mit Zus., 9.520 ff.). „Die *Gesundheit* ist die *Proportion* des organischen Selbsts zu seinem Dasein, daß alle Organe in dem Allgemeinen flüssig sind“ (§371 Zus., 9.521). Im Zusatz zum §371 teilt Hegel die Krankheiten ein in allgemeine (etwa Seuchen), besondere (auf Individuen bezogene) und Geisteskrankheiten – die Anführung derselben im Rahmen einer Naturphilosophie ist nicht ganz konsequent, und in der Tat hat Hegel sie in seiner ‚Anthropologie‘ wesentlich ausführlicher behandelt (§408 mit

69 Op. cit., S. 554–562. Ebda. auch Hinweise auf den Platonismus in Hegels frühen Entwürfen über Religion und Liebe (1797/98).

70 Vgl. R. 455 d f., 457a (freilich erhebt Platon hier – wie in den ‚Nomoi‘ – die revolutionäre Forderung nach einer gemeinsamen Erziehung von Männern und Frauen), Lg. 917a, Tim. 42a f., 90e f.; Enz. §355 Zus., 9.459; §369 Zus., 9.517 ff.; Rechtsphilosophie §166 mit Zus., 7.318 ff.



Zus., 10.160–182): Den Beginn des Heilungsprozesses sieht Hegel im Fieber (§372 mit Zus., 9.525 ff.), wozu freilich auch Heilmittel treten müssen (§373 mit Zus., 9.529 ff.). Aber auch diese können den Tod des Organismus nur verzögern, nicht aufheben; dieser, als in der Endlichkeit des Lebens begründet, tritt unweigerlich ein (§374 mit Zus., 9.534 f.), spätestens als natürlicher Tod (§375 mit Zus., 9.535 ff.).

Platon faßt ganz ähnlich die Krankheit als Störung der richtigen Proportion der verschiedenen Elemente: „der naturwidrige Mangel oder Überfluß derselben sowie die Vertauschung der dem einen zukommenden Stelle mit einer ihm fremden“ u.ä. bewirken nach ihm die Krankheiten (82a).<sup>71</sup> Auf deren Einteilung und ausführliche Besprechung, die nur medizinhistorisch von Interesse sein kann, will ich hier nicht eingehen; bemerkt sei nur, daß auch Platon die heilende Funktion des Fiebers kennt (84e9 ff.). Ähnlich Hegel behandelt Platon auch psychische Krankheiten (86b ff.), die er durchaus psychosomatisch zu verstehen versucht. Überhaupt basiert der Grundgedanke seiner Heilungskonzeption auf der Einheit von Leib und Seele (87c ff.); beide müssen in Übereinstimmung gebracht, beide gleichermaßen gepflegt werden. Platon optiert für prophylaktische Maßnahmen, etwa regelmäßige Gymnastik (88b f.); den übermäßigen Gebrauch von Arzneimitteln lehnt er ab, da die Krankheiten ihrem natürlichen Verlauf folgen sollten (89b ff.); nur in Ausnahmefällen, bei wirklich gefährlichen Krankheiten, sollte man auf sie zurückgreifen (89b), da sie sonst selbst gefährlich werden könnten (89c; vgl. Enz. §373 Anm., 9.530: „Die Arzneimittel sind insofern . . . Gifte“). Auch Platon betont, daß die Heilung nur temporär sein könne; der natürliche Tod ist nicht zu umgehen – dies ist nicht nur unmöglich, sondern wäre auch nicht sinnvoll (89b f.; vgl. 81d f.). Denn der Tod „löst . . . die Bande der Seele, wie die Anker eines Schiffes, und setzt dieselbe in Freiheit“ (85e); gerade der Philosoph hat daher zum Tod eine besondere Affinität. Diesen Gedanken hat Platon bekanntlich im ‚Phaidon‘ umfassend und tiefsinnig entwickelt: Tod und philosophische Erkenntnis, heißt es dort (64a ff.), kommen darin überein, daß sie die Endlichkeit der sinnlichen Welt überwinden und negieren. Genau diese Idee liegt nun auch demjenigen Übergang zugrunde, der nach Hegel vom Tod zum Geist überleitet: der Tod ist noch die abstrakte Negation des Natürlichen, dessen konkrete Negation schließlich der Geist ist (§376 mit Zus., 9.537 ff.; vgl. 16.175 f.). Dieser ist jedenfalls letztes Ziel der Natur, zu dem diese sich aufhebt; doch ist es nicht seine Bestimmung, in dualistischem Gegensatz zur Natur zu verharren, sondern vielmehr, in ihr sich wiederzuerkennen – was in der Natur-

71 Mit dieser Theorie der Krankheit steht Platon in Übereinstimmung mit der Medizin seiner Zeit; vgl. schon Alkmaion, DK 24 B4.

philosophie geschieht, die mit diesem Gedanken auf sich selbst reflektiert: „Der Zweck dieser Vorlesungen ist, ein Bild der Natur zu geben, um diesen Proteus zu bezwingen, in dieser Äußerlichkeit nur den Spiegel unserer selbst zu finden, in der Natur einen freien Reflex des Geistes zu sehen, – Gott zu erkennen, nicht in der Betrachtung des Geistes, sondern in diesem seinem unmittelbaren Dasein“ (§376 Zus., 9.539), lautet der letzte Satz der Hegelschen ‚Naturphilosophie‘. Es ist nun bemerkenswert, daß diese Reflexion auf die eigene philosophische Arbeit nicht nur Hegels ‚Naturphilosophie‘ – als ein Werk der Moderne –, sondern schon Platons ‚Timaios‘ abschließt: dessen vorletzte Ausführungen – vor der Darlegung der ‚umgekehrten Evolution‘ – bewegen sich genau in diese Richtung. Doch nicht nur hier, am Ende des dritten Teiles, betont Platon, daß das Ziel der Natur der Mensch sei, der diese Natur in ihren vernünftigen Strukturen zu erkennen habe. Schon am Ende des ersten Teiles, wo Platon die Bildung von Gehör- und Gesichtssinn thematisiert (44d–47e)<sup>72</sup>, heißt es, daß sich dank des Sehsinns beim Menschen die Astronomie habe entwickeln können, aus der schließlich die Philosophie hervorgewachsen sei, „als welches ein größeres Gut weder kam noch jemals kommen wird dem sterblichen Geschlecht als Geschenk von den Göttern.“ (47b) Diese – und zwar durchaus auch als Naturphilosophie – ist nun Ziel des ganzen Universums; um ihretwillen sei daher den Menschen der Gesichtssinn eingepflanzt worden: „Gott habe das Sehvermögen uns ersonnen und verliehen, damit wir beim Erschauen der Kreisläufe der Vernunft am Himmel sie für die Umschwünge unserer eigenen Denkkraft benutzten, welche jenen, die regellosen den geregelten, verwandt sind, und, nachdem wir sie begriffen und zur naturgemäßen Richtigkeit unseres Nachdenkens gelangten, durch Nachahmung der durchaus von allem Abschweifen freien Bahnen Gottes unsere eigenen, dem Abschweifen unterworfenen danach ordnen möchten.“ (47b f.) Die ausdrückliche Wiederholung dieses Gedankens am Ende des dritten Teils (90c f.) ist nun sicher nicht Ausdruck einer

72 Am Ende des zweiten Teils werden diese Sinne noch einmal behandelt, allerdings dort in Verbindung mit den übrigen Sinnesempfindungen (vgl. 61c–68e). Die Tatsache, daß Gesicht und Gehör schon im ersten Teil thematisch sind, hängt sicher mit ihrer größeren Geistigkeit zusammen – „because sight and hearing . . . are the two senses which above all reveal the harmony of the world“, wie Cornford (op. cit., S. 151 f.) schreibt. Diese Auffassung findet sich auch bei Aristoteles – vgl. frag. 24 und 25 Ross von *περί φιλοσοφίας* und natürlich den Anfang der ‚Metaphysik‘ (A 1,980a24 ff.), wo allerdings nur vom Gesichtssinn die Rede ist. Ähnlich faßt auch Hegel diese beiden ‚Fernsinne‘, wie man sagen könnte, als „Sinn der Idealität“ (§358, 9.466; vgl. §401 Anm. mit Zus., 10.101 ff.); nur auf deren Basis entwickeln sich nach ihm die schönen Künste (vgl. 13.61, 14.255 f.). – Von rein historischer Bedeutung wäre übrigens ein Vergleich zwischen den Farbenlehren Platons und Hegels (der sich für diejenige Platons – wie übrigens auch Goethe – interessiert hat, s. 19.103); ich verzichte hier darauf.

Zerstreuung Platons: mit ihr weist er vielmehr deutlich darauf hin, daß die Reflexion auf das eigene Denken – die *νόησις νοήσεως* also – für seinen idealistischen Systemansatz konstitutiv, ja Garant des eigenen Begründungsanspruchs ist.<sup>73</sup>

Dr. Vittorio Höhle  
Gottfried-Pressel-Weg 9  
D-7400 Tübingen

<sup>73</sup> Zum Zusammenhang dieser ‚Timaios‘-Stelle mit dem Gedanken der Reflexivität bei Platon s. C. Jermann, Subjektivität und Intersubjektivität bei Platon, Diss. Tübingen 1983 (noch unveröffentlicht), Teil B, 2.4.