

Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie

Von Walter Kern S. J.

Die Hegelliteratur überrascht durch die Unermüdlichkeit, mit der sie einen Einfluß der aristotelischen Philosophie auf Hegel behauptet. Manchmal wird Hegel geradezu als Aristoteliker oder als der größte Aristoteliker bezeichnet. Kronzeuge ist Wilhelm Purpus¹, der vor fünfzig Jahren einigen Anfangsseiten der „Phänomenologie“ griechische Aristoteleszitate ohne weitere Zutat gegenübergestellt hat. Dieser Anfang fand kaum Nachfolge. Von zwei älteren Arbeiten geringen Umfangs ist N. Hartmanns Essay² in seiner großräumigen Linienführung in etwa das Gegenteil zu Purpus' Quellensuche; eine anregende Studie von E. Frank, „Das Problem des Lebens bei Aristoteles und Hegel“³, blieb leider fast unbeachtet. Man wird gerne zugestehen, daß ein gründlicher Vergleich der beiden großen Philosophen seine Schwierigkeit hat⁴. Ein äußerer Umstand kommt erschwerend hinzu: Es fehlt die quellenkritische Ausgabe der Philosophiegeschichte Hegels, jener Vorlesungen also, in denen Hegel ex professo über die aristotelische Philosophie gehandelt hat⁵. Die Quellen bilden derzeit — neben der mangelhaften alten Druckausgabe Michels — ein gutes Dutzend Hörerhandschriften, die sich auf sechs Berliner Semester zwischen 1819 und 1829/30 verteilen. Johannes Hoffmeister hat 1940 die Einleitung in die Philosophiegeschichte, die Hegel

¹ Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel, Nürnberg 1905 (57 S.; S. 5 bis 56 [außer Anm. S. 32] = S. 18—64 des Buches von 1908); Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel, Berlin 1908, bes. 45—67 zu WH II 83—86. — Noch häufiger berufen wird allerdings der Schluß der Enzyklopädie: Aristoteles Metaphysik XII 7.

² Aristoteles und Hegel: Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus III/1, Erfurt 1923; als Sonderdruck Erfurt 1933.

³ DVjschrLitWiss 5 (1927) 609—643.

⁴ Eine Folge: beabsichtigte Vergleiche blieben bei einem der beiden Philosophen stecken; so C. L. W. Heyder 1845 bei Aristoteles, C. Hötschl 1941 bei Hegel. — G. R. G. Mure (An Introduction to Hegel, Oxford 1940, 2¹⁹⁴⁸; 202 S.) führt durch einen Abriß der aristotelischen Philosophie (1—51) zu Hegel. — Vgl. noch M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt 1950, 105—192: Hegels Begriff der Erfahrung (117 122 134 140 178—180 184), und Anm. 110.

⁵ Dieser Mangel beeinträchtigte m. E. etwas zwei jüngere Beiträge: E. Coreths Kapitel „Aristoteles in Hegels Deutung“ (Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, 138—157) und die Dissertation von E. Beyer „Hegels Deutung der aristotelischen Akt- und Potenzlehre“ (Rom 1955, Ms.), die sich zwar auf Handschriften des Aristoteleskapitels, jedoch nicht auf eine kritische Auseinandersetzung zwischen diesen und der Michelausgabe stützt.

in etwa 10 Stunden vortrug, herausgegeben⁶. Für die Darstellung der Philosophiegeschichte, damit auch für das Aristoteleskapitel, das den Stoff von etwa sechs Vorlesungsstunden enthält, ist diese Arbeit noch vollständig zu leisten. Sie ist ebenso mühsam wie unerlässlich und dringlich⁷.

Es wird nicht verwehrt sein, einer gelegentlichen Beobachtung zum Thema „Hegel und Aristoteles“ vorläufig Raum zu geben: vorläufig zur kritischen Ausgabe der Philosophiegeschichte und vorläufig vor allem zu einer eigentlichen Kritik der hegelschen Aristotelesdeutung. Auch innerhalb seiner eigenen engen Grenzen möchte dieser Versuch nur eine vorläufige Geltung beanspruchen. Leitidee ist die Frage, ob nicht in der Philosophiegeschichte Hegels die Stellung, die Hegel Aristoteles *tatsächlich* einräumt, jener Stellung widerspricht, die ihm Hegel auf Grund seines Systems anweisen *müßte*. Ist nicht die aristotelische Philosophie bei Hegel *de iure*, d. h. *systemgemäß*, eine frühe und deshalb unvollkommene Gestalt des philosophischen Gedankens, dem noch eine Vielzahl notwendiger, je höherer Entwicklungsstufen bevorsteht; *de facto* jedoch — *systemwidrig* — jene Vollendungs-

⁶ G. W. F. Hegel, System und Geschichte der Philosophie, Leipzig; unveränderte Nachdrucke 1944 u. 1949. Die Vorrede unterrichtet über die einzelnen Quellen. Prof. Hoffmeister hat mir 1951 sein Quellenmaterial zum Aristoteleskapitel an die Hand gegeben und bei dessen Bearbeitung die bereitwilligste Hilfe gewährt. Ich muß meiner großen Dankbarkeit gegenüber dem früh Verstorbenen auch hier Ausdruck verleihen. Seitdem fanden sich lt. Mitteilung von Herrn Dr. Friedhelm Nicolin weitere Handschriften, und zwar je eine zu den Jahrgängen 1820/21, 1825/26 und 1827/28 sowie zwei zu der bisher nicht vertretenen Vorlesung von 1819. Davon konnte hier nur das neue Manuskript von 1827/28 (Diecks) berücksichtigt werden. — Die Werke Hegels werden nach den neuesten Ausgaben Hoffmeisters (= WH; die Einleitungsvorlesungen zur Philosophiegeschichte bilden Band XVa) bzw. Lassons (= WL) zitiert, soweit diese vorliegen, sonst nach der alten Ausgabe der Freunde (= WF; die Bände XIII—XV enthalten die Philosophiegeschichte). Eingeklammerte Zahlen im Text bezeichnen die Seitenzahlen von WH XVa. Auf die handschriftlichen Quellen wird durch Angabe des Vorlesungsjahres verwiesen, gegebenenfalls mit namentlicher Nennung des Einzelmanuskripts. — Über die Fortführung der kritischen Hegel-Ausgabe vgl. F. Nicolin, Probleme und Stand der Hegel-Edition: ZPh Forsch 11 (1957) 116—129.

⁷ Nach J. Stenzel, der schon 1931 seinem auf dem 2. Hegelkongreß gehaltenen Vortrag „Hegels Auffassung der griechischen Philosophie“ Hoffmeisters Abschriften der Hörermanuskripte zugrunde legte, sind wir noch weit davon entfernt, Hegels Vorlesung über die Geschichte der Philosophie entsprechend auszunutzen. Hegel sei in keinen anderen griechischen Philosophen, vielleicht überhaupt in keinen, tiefer eingedrungen als in Aristoteles und habe von keinem mehr gelernt. Stenzel faßt zusammen (181): „Läuft nicht die Kritik, die z. T. als immanente Deutung Hegels hier in diesen Tagen zur Sprache kam, darauf hinaus, diejenigen Züge in Hegel zu verstärken, die Hegel an Aristoteles feststellte und gegen die er seine neue systematische Aktivität des Begriffs einsetzte? Sollte es vielleicht nötig sein, in dem Bild Hegels das in ihm aufgehobene Bild des Aristoteles wieder sichtbar werden zu lassen?“ (B. Wigersma, Verhandlungen des 2. Hegelkongresses, Tübingen-Haarlem 1932, 168—182.)

form, die dem Standpunkt der absoluten Philosophie Hegels selber am nächsten kommt? Die Beantwortung dieser Frage scheint möglich in einer Art immanenter Hegelkritik. Sie verlangt eine zweifache Darlegung: 1. Das philosophiegeschichtliche System, das Hegel in den Einleitungsvorlesungen aufstellt, ist zu vergegenwärtigen; welcher Platz darin Aristoteles zukommt, ergibt sich ohne weiteres. 2. Hegels wirkliche Schätzung der aristotelischen Philosophie ist zu erheben aus seinen ausdrücklichen Hinweisen auf Aristoteles und vor allem aus den „anonymen“, verborgenen Abhängigkeiten, Vergleichslinien und sonstigen Anhaltspunkten zunächst und zumeist der Einleitungsvorlesungen, dann der Darstellung der Philosophiegeschichte insgesamt, schließlich des Aristoteleskapitels im besonderen. Ob die Arbeitshypothese der gekennzeichneten antinomischen Stellung des Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte hier ganz stichhaltig erwiesen wird oder nicht, ob man den Nachweis für in sich bedeutsam hält⁸ oder nicht: die Untersuchung selber legt das Hauptgewicht auf das an diesem Leitfaden aufgereichte Material. Denn das meint sie mit Gewißheit versprechen zu können: daß diese und jene Aristoteles- und Hegeltexte in ihrer inneren Entsprechung und für die geschichtlichen Zusammenhänge beachtenswerte Perspektiven eröffnen.

*I. Der System-Platz der aristotelischen Philosophie bei Hegel*⁹

1. Hegels philosophiegeschichtliches System ist im Grund sein System der Philosophie überhaupt: Die Philosophie ist die Entwicklung, die in innerer Notwendigkeit aus der abstrakten Allgemeinheit über je konkretere Entwicklungsstufen fortschreitet zur absoluten Konkretheit, die der Begriff der Entwicklung selbst ist oder die begriffene Entwicklung. In ihr pulst die sich in ihrer Einheit bewußt gewordene Spannung von Ansichsein und Fürsichsein. Die im wesentlichen eine und selbe Entwicklung vollzieht das logische System im Reich des

⁸ Man könnte darin immerhin ein Beispiel finden für den oft visierten Zwiespalt zwischen dem angespannten Systemdenken Hegels und der doch je und je durchschlagenden Wirklichkeitsnähe seiner geistigen Erfahrung und Aneignung; zwischen, sagen wir, Systempathos und Wirklichkeitsethos Hegels. Und einen besonderen Aufschluß mag der Umstand bieten, daß dieser Zwiespalt gerade in Hegels Begegnung mit Aristoteles so stark hervortritt. (Damit soll nicht gesagt sein, daß ausschließlich Sachtreue Hegel bewege, die aristotelische Philosophie so nahe — zu nahe! — an seine eigene Philosophie heranzurücken.)

⁹ Zum folgenden: WH XVa, bes. 32—36 (1820) 100—114 (1823—1827) 348 bis 354 (1829). — A. Brunner, *Idee und Entwicklung bei Hegel und Newman*: Schol 32 (1957) 1—26 (S. 2 wird Hegels Aristoteleschätzung nicht ganz gerecht).

reinen Gedankens, die Philosophiegeschichte im Medium der zeitlichen Wirklichkeit. Die Entwicklungsstufen der Geschichte sind die Entwicklungsstufen des Systems. Die einander folgenden verschiedenen „Philosophien“ entsprechen den logischen Kategorien der einen Philosophie in ihrer konkreten Totalität. Wie im logischen System, so sind in der Geschichte der Philosophie die Entwicklungsstufen je früher, desto allgemeiner, unvollkommener, je später, desto näher der Vollendung, dem Selbstbegriff ihrer Entwicklung.

„Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“¹⁰ „Das Wahre ist... wesentlich Prozeß.“¹¹ Die Philosophie ist die „Entwicklung des Universums im Gedanken“ (61). Sie ist „das Erkennen dieser Entwicklung und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung; je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie“ (32), „die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit“¹². Der Begriff der Entwicklung ist ein ganz allgemeiner Begriff; er besagt die Lebendigkeit, Bewegung überhaupt. „Das Leben Gottes in sich selbst, die Allgemeinheit in der Natur und im Geiste, alles Lebendigen, des Schwächsten wie des Höchsten, ist diese Entwicklung. Es ist ein sich unterscheiden, zum Dasein bringen, zum Sein für anderes, und ein darin mit sich identisch bleiben. Es ist die ewige Erzeugung der Welt, in anderer Form des Sohnes, und das ewige Zurückkehren des Geistes in sich; eine absolute Bewegung, welche zugleich absolute Ruhe ist; ewiges Vermitteln mit sich. Das ist das Beisichsein der Idee, das Vermögen, zu sich zurückzukehren, sich mit dem anderen zusammenzuschließen und in dem anderen sich selbst zu haben“ (109 f.). „Die Idee als Entwicklung muß sich erst zu dem machen, was sie ist“ (101). „Eine Entwicklung ist immer eine Entwicklung durch viele Entwicklungen hindurch; das Ganze dieser Reihe ist eine in sich zurückweichende Folge von Entwicklungen, und jede besondere Entwicklung ist eine Stufe des Ganzen“¹³ (111). „Die Stufen sind unterschieden. Jede folgende Stufe ist konkreter als die vorhergehende. Die unterste Stufe ist das Abstrakteste... Die folgenden Stufen sind konkreter. Sie setzen die Bestimmungen der vorhergehenden Stufen voraus, entwickeln sie weiter. Jede folgende Stufe der Entwicklung ist also reicher, vermehrt um diese Bestimmungen, mithin konkreter“ (112). „Wir unterscheiden in der Entwicklung verschiedene Momente, das Ansich nämlich und das Fürsich“ (113). „Was an sich ist, ist noch nicht das Wahre, sondern das Abstrakte; es ist der Keim des Wahren... Es ist ein Einfaches, das zwar die Qualität von vielem in sich enthält, aber in der Form der Einfachheit — ein Inhalt, der noch eingehüllt ist“ (102). Was an sich ist, muß für sich werden. Im

¹⁰ Vorrede zur Phänomenologie (WH II 12).

¹¹ WF XIV 562.

¹² WH II 10. Vgl. z. B. die (etwas naturwissenschaftlich verzeichnete) Bedeutung, die K. Fischer dem Entwicklungsbegriff bei Hegel beimißt (Hegels Leben, Lehre und Werke, Heidelberg ²1911, 221—232 294—296 302—306 312 f. 440—443 486—488 529 570): „Die Methode der Entwicklung ist sowohl der Inhalt als die Form der Logik. Was entwickelt wird, ist der Begriff der Entwicklung“ (486). Oder W. R. Beyer (Hegelian: ZPhForsch 5 [1950/51] 113 bis 116): „Hegel' bedeutet als philosophischer ‚Begriff' Entwicklung“ (115).

¹³ Vgl. WF XIII 414: „Jede Idee ist Kreis in sich selbst...“; Enc. § 15, WH IV 504 (Schluß der Logik) usw.

Ansich ist das Fürsich unentwickelt enthalten; im Fürsich ist das Ansich entwickelt erhalten. „Da das Ansich schon in sich selber konkret ist und die Entwicklung überhaupt das Setzen dessen ist, was an sich ist, so kommt nichts Fremdes, Neues hinzu; nur daß jetzt als unterschieden erscheint, was schon unentwickelt, verhüllt vorhanden war. Die Entwicklung läßt nur dies ursprüngliche Innere erscheinen, sie setzt das darin schon enthaltene Konkrete, welches durch sie für sich selbst wird, sich selber zu diesem Fürsichsein treibt, nur heraus“ (114). „In der Einheit den Gegensatz und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen, dies ist das absolute Wissen; und die Wissenschaft ist dies, diese Einheit in ihrer ganzen Entwicklung durch sich selbst zu wissen.“¹⁴ „Die Wahrheit des Unterschiedenen ist, in einem zu sein“ (114). Das ist der „spekulative Begriff“ der Entwicklung: „beide sind zwei und doch eins“ (106). „Die Tat als Totalität der Momente“ ist das Konkrete überhaupt. „Was wir aussprachen, der Gang der Entwicklung zu sein, ist auch der Inhalt derselben“ (113). „Verbinden wir diese Bestimmung der Entwicklung und des Konkreten, so haben wir das Konkrete in der Bewegung (des Sichselbstproduzierens seines Ansichseins zum Fürsichsein)... Beide Begriffe¹⁵ verbunden, so haben wir die Bewegung des Konkreten“ (114).

„So ist die Philosophie System in der Entwicklung — so ist es auch die Geschichte der Philosophie; und dies ist der Hauptpunkt, der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird... Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet und nach der nur diese Bestimmung und Gestalt hervortreten kann — oder es kann ohne dies Bewußtsein, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, so daß innerlich der Begriff zwar nach seiner Konsequenz wirkt, aber diese Konsequenz nicht ausgedrückt ist...“ Auf die eine Weise vollzieht sich diese beidesmal notwendige Stufenentwicklung in der „logischen Philosophie“, auf die andere Weise in der Geschichte der Philosophie. „Diese Ansicht ist es, welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist. Sie ist in sich durch den Begriff der Sache die wahre. Und daß sie der Wirklichkeit nach sich ebenso zeigt und bewährt, dies wird sich (durch) das Studium dieser Geschichte selbst ergeben. Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist wie die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein (aufnimmt), dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft, so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen. Aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen

¹⁴ WF XV 689.

¹⁵ Gemeint sind das Ansich- und Fürsichsein. Diese werden in den späteren Vorlesungen nicht so stark hervorgehoben wie 1823. 1825 und 1827 schiebt Hegel zwischen Ansich und Fürsich als Zwischenstufe das Dasein, die Existenz, die Wirklichkeit (103—106). Aber auch die Vorlesung von 1823 kennt Dasein, Existenz (114), sowie „das Dritte“ (= „die beiden Momente in einem“ [113], „das An- und Fürsich“ [139]; das ist WH XVa S. XXIV übersehen); anderseits ist 1825 und 1827 eben das Fürsichsein die Vollendungsstufe (106—111). Diese Verschiedenheiten sind hier kaum von Belang.

wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält“¹⁶ (33 f.). Ebenso sagt Hegel noch zum Beschluß seiner philosophiegeschichtlichen Vorlesungen, daß „die Folge der philosophischen Systeme keine zufällige, sondern die notwendige Stufenfolge der Entwicklung dieser Wissenschaft ist“. „Die bestimmten Philosophien sind ... ein geistiges, vernünftiges Fortschreiten, notwendig *eine* Philosophie in der Entwicklung.“¹⁷ Daraus folgt (nach den enzyklopädischen Logikvorlesungen): „So wie nun die Entfaltung der logischen Idee sich als ein Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten erweist, ebenso sind dann auch in der Geschichte der Philosophie die frühesten Systeme die abstraktesten und damit zugleich die ärmsten. Das Verhältnis aber der früheren zu den späteren philosophischen Systemen ist im allgemeinen dasselbe wie das Verhältnis der früheren zu den späteren Stufen der logischen Idee, und zwar von der Art, daß die späteren die früheren als aufgehoben in sich enthalten.“¹⁸ Damit ist auch gesagt, „daß die letzte Philosophie einer Zeit das Resultat dieser Entwicklung und die Wahrheit in ihrer höchsten Gestalt ist“¹⁹.

Das System und die Geschichte der Philosophie sind also eines; Gedanken-gehalt und Denkgestalt dasselbe. Das System ist geschichtlich, die Geschichte systematisch. Beide besagen: System in der Entwicklung. Die Entwicklung pulsiert zwischen Ansicht- und Fürsichsein. Die Vollendung der Entwicklung ist der Selbstbegriff der Entwicklung. Die Entwicklungsstufen verbindet der notwendige Zusammenhang des dialektischen Fortschritts. Sie sind je früher (logisch und zeitlich), desto unvollkommener; je später, desto näher der Vollendung.

2. Die Folgen dieser Systematisierung der Philosophiegeschichte für die Wertung der geschichtlichen Einzelstufen, darunter auch der *aristotelischen Philosophie*, sind offensichtlich: „Die konkreten Vernunftbegriffe bilden sich fort, ohne daß in den Denksystemen der Späteren die früheren untergehen“ (125). „Es ist alles erhalten. Wir haben es daher in der Geschichte der Philosophie mit dem Vergange-

¹⁶ So das Originalmanuskript Hegels von 1820. Vgl. aus den anderen Jahren: WH XVa 119—126 139 145 348—352; ferner WF XIV 561 f. 568 f., Enc. §§ 13 und 14, Zusatz zu Enc. § 86 (WF VI 166—168) usw. Zum Beispiel WH XVa 349: „Dieses Sichentwickeln des Geistes, das ist der Gegenstand der Geschichte der Philosophie.“ In ihr „sind verschiedene Formen, Stufen vorhanden; es sind die Formen, Stufen der einen intelligibeln Welt“. — K. Fischer (s. Anm. 12) 445: „Auf diesen Zusammenhang zwischen seiner Logik und der Geschichte der Philosophie hat Hegel gern und oft hingewiesen als auf eine lehrreiche Probe, welche die Richtigkeit der Rechnung nach beiden Seiten bestätige.“

¹⁷ WF XV 690 und 686; 691: „Dieser lange Zug von Geistern (= die Philosophien) sind die einzelnen Pulse, die er (der eine Geist) in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer Substanz.“ — Innerhalb der Darstellung der Philosophiegeschichte räumt Hegel unter Aufrechterhaltung des Prinzips gelegentlich ein, daß es in der Logik Stellen geben müsse (z. B. das „Dasein“), die in der Geschichte wegfallen (WF XIII 368). Auch rechnet Hegel sehr damit, daß man, um Logik und Geschichte zu „synchronisieren“, fest, wir würden sagen, mit Zeitraffer und Zeitlupe arbeiten muß; denn einmal tut der Geist einen mächtigen Ruck voran, ein andermal verdimmert er ein Jahrtausend ...

¹⁸ WF VI 166 f.

¹⁹ WF XV 690.

nen, aber ebenso sehr mit dem Gegenwärtigen zu tun“²⁰ (134). „Jedoch wenn vergangene Philosophien nochmals wiederkehren, dann sind es gleichsam nur Mumien des früher Gedachten. Der Weltgeist ist weitergerückt, und dies ist nicht das Kleid, die Form, in der er noch ausgedrückt findet, was er in der Tat ist“ (123). Der Grund für Erhaltenbleiben und Übersrittenwerden der je früheren Entwicklungsstufen: Sie haben einseitige Prinzipien absolut gesetzt. Demgegenüber haben die späteren Stufen die doppelte, teils negative, teils positive Aufgabe (128 f.), die Einseitigkeit des einen Prinzips dadurch zu integrieren, daß sie das entgegengesetzte Prinzip zur Erscheinung bringen (130), oder die einseitigen Prinzipien zu Momenten, zu konkreten Elementen herabzusetzen und gleichsam in einem Knoten aufzubewahren (132). „Das Prinzip der späteren (Philosophien) ist ein höheres oder — was dasselbe ist — ein tieferes“ (132). „Jede Philosophie mußte notwendig zu der Zeit erscheinen, als sie erschien“ (125); ihr Prinzip tritt „zu seiner Zeit als das höchste hervor“ (132). Deshalb wäre es aber falsch, dieses Prinzip als solches, als beherrschendes in einer späteren Zeit festhalten zu wollen. „So können die früheren Philosophien nicht wiedererweckt werden; es kann keine platonische, aristotelische Philosophie mehr geben. Die Begriffe und Formen, die sie gehabt haben, sind unserem Bewußtsein nicht mehr angemessen“ (144). Denn die Fragen unseres Bewußtseins „setzen eine größere Ausbildung, eine tiefere Bestimmung des Gedankens voraus als die, die bei den Alten vorhanden war ...“ (143). „Die Alten stehen auf einem anderen Standpunkt des Begriffs“²¹ (258).

Ist das Prinzip der aristotelischen Philosophie einseitig? Bedarf es der korrigierenden Herabsetzung und integrierenden Widerlegung? Jedenfalls ist diese Philosophie eine frühe und sehr frühe Stufe der philosophiegeschichtlichen Entwicklung.

II. Die tatsächliche Stellung der aristotelischen Philosophie in Hegels Philosophiegeschichte

1. Daß sich in den *Einleitungsvorlesungen* der Name des Aristoteles nur selten findet, ist nicht verwunderlich; das ist Hegels Art so. Um so mehr Gewicht besitzen die beiden Stellen aus der Vorlesung von 1825/26, die hier von Bedeutung sind. Hegel erörtert sein „An-

²⁰ Vgl. WL VIII 166: „Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe.“

²¹ Vgl. WH XVa 66—75.

sichsein“, die Anfangsstufe aller Entwicklung. Er setzt es dem aristotelischen Grundbegriff *δύναμις*²² gleich:

„Was uns bei der Entwicklung sogleich entgegentritt, ist, daß es vorhanden sein muß, das entwickelt wird, also ein Eingehülltes — der Keim, die Anlage, das Vermögen; es ist das, was Aristoteles *δύναμις* nennt, d. i. die Möglichkeit (aber die reale Möglichkeit, nicht so eine oberflächliche Möglichkeit überhaupt), oder, wie es genannt wird (!), das Ansich, das, was an sich ist und nur erst so“ (101 f.). „Nach Aristoteles kann man sagen, daß in dem Einfachen, was an sich ist, — in der *δύναμις*, *potentia*, in der Anlage — alles enthalten ist, was sich entwickelt. Es kommt bei der Entwicklung nichts anderes heraus, als was schon an sich ist“ (102).

In der Vorlesung von 1823/24 umfaßt diese Gleichsetzung, ohne daß Aristoteles genannt wird, auch die Erfüllungsstufe der Entwicklung, das „Fürsichsein“:

„In betreff nun der Entwicklung als solcher müssen wir zweierlei — sozusagen zwei Zustände — unterscheiden: die Anlage, das Vermögen, das Ansichsein (*potentia*, *δύναμις*) und das Fürsichsein, die Wirklichkeit (*actus*, *ἐνέργεια*)“²³ (101).

Die Bedeutung der Begriffe Ansichsein und Fürsichsein in Hegels System ist bekannt; daß sie für Hegel die philosophiegeschichtliche Entwicklung aussagen, wurde gezeigt. Andererseits geht aus Hegels Vorlesungen über Aristoteles²⁴ allenthalben hervor, daß Hegel im Doppelbegriff *δύναμις-ἐνέργεια* die Hauptsache und das Eigentümliche der aristotelischen Philosophie sieht. Schon hieraus scheint sich zu ergeben, daß Hegel das Prinzip der aristotelischen Philosophie und

²² 1829 verwendet Hegel statt dessen das ebenfalls aristotelische Begriffswort *ὑποκείμενον*: „Das erste ist, daß das Bewußtsein der denkenden Vernunft das zunächst Zugrundliegende, das Ursprüngliche (*ὑποκείμενον*) ist, das zweite, daß dieses Bewußtsein nicht auf einmal fertig ist, sondern sich herauszuarbeiten, hervorzubringen hat. Dieses Sichhervorbringen können wir fassen in dem allgemeinen Ausdruck von Entwicklung“ (WH XVa 348).

²³ Vgl. zur Zweistufung des Entwicklungsbegriffs Anm. 15. Vielleicht darf man annehmen, daß Hegel 1823 deshalb von seinem geläufigen Dreischrittschema äußerlich abging, um die beiden aristotelischen Begriffswörter einführen zu können. Übrigens kennt auch Aristoteles gelegentlich eine Dreiheit *δύναμις-ἐνέργεια-ἔργον*, außerdem wechseln die Begriffswörter *ἐνέργεια* und *ἐντελέχεια* (entspräche etwa eher *ἐνέργεια* dem 2. Glied, der „Existenz“, „Wirklichkeit“, *ἐντελέχεια* dem 3. Glied der hegelschen Trias, das die Selbigkeit der beiden ersten Glieder herausstellt?): 1045 b 33 f.; 1168 a 6—9 1241 b 1 1050 a 21—23 1094 a 4 sowie 1219 a 13—17 724 b 16 (*ἔργα τοῦ σπέρματος!*) 716 a 23. . .

²⁴ WF XIV 298—420, bes. 321—335.

damit diese selbst seinem Begriff der Entwicklung, und das heißt der Vollendung des philosophischen Gedankens, wenn nicht gleich, so doch sehr nahe stellt.

In dem Teil der Einleitungsvorlesungen, der den Systembegriff der Philosophiegeschichte darlegt, nehmen den breitesten Raum einige *Vergleiche* ein, an denen Hegel seine Idee der Entwicklung erklärt und veranschaulicht.

Das erste Beispiel Hegels für das sich entwickelnde und in seiner Entwicklung sich gleichbleibende Ansichsein ist der *Keim*, der sich in der Pflanze entfaltet und schließlich in den neuen Keim zurückkehrt. Der Keim bietet „das Wesentliche der Entwicklung“, einen „spekulativen Begriff“ (106). Der Vergleich wird meist sehr ausführlich und auf allen Stufen der systematischen Erörterung des Entwicklungsbegriffs durchgeführt²⁵; er ist also keineswegs nur ein gelegentlicher Einfall. Eine Stelle aus vielen:

„Der Keim ist der Begriff. Dieser Keim ist tätig. Aus ihm entsteht durch die Tätigkeit die Pflanze. Dieser Fortgang, diese Produktion ist die Pflanze, die Idee. Dieser Fortgang ist Leben. Was (stehen-) bleibt, ist Holz, ist tot. Aber die Pflanze als wirkliche Pflanze ist eigentlich das fortdauernde Produzieren, Sich-selbst-hervorbringen. Sie hat einen Lebenslauf vollbracht, wenn sie wieder einen Keim hervorzubringen imstande ist. Der Keim ist mit der eigenen(?) Formation begabt. Die Pflanze trägt Frucht, und diese ist wieder Keim. Die Kraft und das Hervorgebrachte ist ein und dasselbe. Es kommt nichts anderes heraus, als was schon vorhanden war. Diese Einheit des Ausgangspunktes, des Treibenden, und des Hervorgebrachten — dieser Rückgang zum Anfangspunkt ist das Wesentliche, das hier festzuhalten ist.“²⁶

Ist es nötig, daß Hegel selbst auf die aristotelische Herkunft dieses Vergleiches hinweist?

„Der Bau der Entwicklung ist, daß etwas zunächst Verhülltes sich weiterentfaltet. So ist z. B. im Samenkorn der ganze Baum enthalten mit seiner Ausbreitung in Äste, Blätter, Blüten usf. Das Einfache, das diese Mannigfaltigkeit in sich enthält, die *δύναμις* im Keime, ist noch nicht entwickelt, noch nicht aus der Form der Möglichkeit in die der Existenz getreten“ (82 f.).

²⁵ WH XVa 108 f. (1823) 101 102 106 127 (1825) 83 102 f. 103 f. 107 f. 124 (1827!) 348 f. (1829). Nur kurz im Originalmanuskript Hegels von 1280 (WH XVa 33).

²⁶ 1827 nach Hueck und Diecks (vgl. WH XVa 102 f.).

Im Aristoteleskapitel gebraucht Hegel dasselbe Beispiel zur Darlegung des aristotelischen Zweckbegriffes²⁷.

Die Stellen, an denen Aristoteles vom Keim oder Samen und seiner δύναμις spricht, finden sich in großer Zahl in der Schrift über die Zeugung der Tiere²⁸. Am meisten beachtenswert ist wohl die folgende Stelle: τὸ σπέρμα ἐστὶ τὸ τῆς χειρὸς ἢ τὸ τοῦ προσώπου ἢ ὄλου τοῦ ζῴου ἀδιορίστως χεῖρ ἢ πρόσωπον ἢ ὄλον ζῴον. καὶ οἷον ἐκείνων ἕκαστον ἐνεργεία, τοιοῦτον τὸ σπέρμα δυνάμει, ἢ κατὰ τὸν ὄγκον τὸν ἑαυτοῦ, ἢ ἔχει τινὰ δύναμιν ἐν ἑαυτῷ²⁹.

Nicht weniger Gewicht besitzen die vereinzelt Stellen in anderen Schriften:

ἔτι δὲ δυνάμει τὸ σπέρμα (δύναμις δ' ὡς ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν, ἰσμέν)
(Über die Teile der Tiere³⁰).

ἐξέρχεται ἐξ αὐτῷ (= τῷ μορίῳ τῷ γεννητικῷ) ὡσπερ ζῴόν τι ἢ τοῦ σπέρματος δύναμις (Über die Bewegung der Tiere³¹).

(τὸ σπέρμα) ἔχει . . . δυνάμει τὸ εἶδος, καὶ ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα, ἐστὶ πως ὁμώνυμον (Metaphysik³²).

τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα (Über die Seele³³).

Wenigstens für die letzte Stelle läßt sich ein äußerer Nachweis erbringen, daß sie Hegel zu Gesicht gekommen ist: Hegel hat in den Vorlesungen über Aristot-

²⁷ „Das Naturprodukt ist Zweck an ihm selbst, Selbstzweck, ein sich auf sich beziehendes Tun, Ursache, die eine Wirkung hat, so daß diese Wirkung wieder Ursache jener Ursache ist — Pflanze: Blätter, Blüten, Wurzeln, diese bringen die Pflanze hervor, gehen zurück auf sie; das, was sie bewirken, ist schon vorher als solches als Allgemeines, als Einzelnes Same — zwei Gleiche. Die Natur hat ihre Mittel an ihr selbst, und diese Mittel sind auch Zweck. Dieser Zweck in der Natur ist ihr Logos, das wahrhaft Vernünftige“ (WF XIV 349). — Nur die anonyme Berliner Nachschrift von 1829/30 hat am selben Platz einen sachlich entsprechenden Einschub, aber ohne das Pflanzenbeispiel. Hat Michelet diese Stelle dem von ihm benutzten Heft des Dr. J. F. C. Kampe (WF XIII S. VII) oder wohl eher einer früheren Notiz Hegels entnommen? Jedenfalls wäre es bei Hegels Vorlesungsmethode (siehe z. B. WH XVa S. XXXIII) sehr wohl denkbar, daß ein alter Zettel nach längerer Nichtbeachtung in einer späten Vorlesung wieder zum Zug kommt.

²⁸ 720 b 30 f. 730 a 2,14 739 a 17 767 b 35—37 772 a 8—12 u. a. (s. Bonitz 692 b 16—37 206 b 4—7 43—46). — Wahrscheinlich hat Hegel auch die tierkundlichen Schriften des Aristoteles wohl gekannt. Für die Tiergeschichte ergibt sich das aus Enc.² § 368 nebst zwei Zusätzen (WF VII/1 157 u. 660 f.). Siehe auch WF VII/1 647 Anm. 1.

²⁹ 726 b 15—19. Zu ἀδιορίστως vgl. WH XVa 108: „ununterscheidbar“.

³⁰ 641 b 36—642 a 1; vgl. 641 b 29 640 a 25 651 b 21.

³¹ 703 b 25/26.

³² VII 10; 1034 a 34 — b 1.

³³ II 1; 412 b 26/27: „Same und Frucht sind der Möglichkeit nach so beschaffene (= zur Lebensbetätigung befähigte) Körper.“ Der Doppelbegriff Same—Frucht findet sich bei Hegel WH XVa 108 f.

teles das Stück (412 b 18 — 413 a 1), das sie enthält, ziemlich ausführlich und z. T. in wörtlicher Zitation vorgelegt. In der Michelet-Ausgabe findet sich der Satz selber in dieser Form: „Samen und Frucht ist so ein Körper, der der Möglichkeit nach ist.“ Der Vergleich mit den Handschriften läßt mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß Michelet diesen Satz einer von Hegel selber angefertigten Übersetzung entnahm, die vielleicht bis in die Jenenser Jahre (1800 bis 1806) zurückgeht³⁴.

Die Frage nach Tragweite und Herkunft des ersten hegelschen Entwicklungsvergleichs wird dadurch in ein neues Licht gerückt, daß Hegel besonders 1823 von dem Keim, der die Frucht hervorbringt und so zu sich als zwar nicht individuell, aber spezifisch Gleichem zurückkehrt, aufsteigt zu der sich in reiner, „individueller“ Identität vollziehenden Lebendigkeit des Geistes (108 f., auch 127 [1825]). Dieser dialektische Übergang dürfte einerseits eines der bedeutsamsten Stücke der Großen Logik³⁵ und der Enzyklopädie³⁶ darstellen, der systematischen Hauptwerke Hegels also. Andererseits hat dieses hegelsche Lehrstück auf gewisse Weise seine Entsprechung in der großartigen Erkenntnis des Aristoteles vom Zusammenhang der Gattung als biologischen Geschehens und des logischen Gattungsbegriffes: im Immerwähren der Zeugung artgleicher Individuen setzt sich die Ewigkeit der *οὐσία*, des Artbegriffs in seiner reinen geistigen Einheit, durch³⁷.

³⁴ WF XIV 372. Der Umstand, daß unsere Stelle von zwei Aristotelessätzen umrahmt ist, die sich ebenfalls in keinem Berliner Manuskript finden, legt die Annahme nahe, daß Michelet dieses Übersetzungsstück einem hegelschen Originalmanuskript entnommen hat. (Eine so lange Stelle hätte Michelet wohl nicht eingeflickt; es lag auch kaum eine sachliche Veranlassung dafür vor.) Als Quelle kommen in Frage wohl nicht das kurze Heidelberger Heft, sondern das Jenenser Heft von 1805/06 (WH XVa S. VI—VIII) oder ein loser Zettel, der aber wohl auch aus der Jenenser Zeit stammen würde. Die falsche Übersetzung 412 b 26 „Leben“ statt „Seele“ geht wohl auf einen Lesefehler Michelets zurück.

³⁵ WH IV 427—429.

³⁶ §§ 220—222 sowie 369 f. u. 375 f. Für W. v. Baeyer („Über die Zusammenhänge von Seele, Leben, Zeit und Begriff in Hegels Philosophie“, Würzburg 1939, VI) umschreiben diese Bezeichnungen „ein gemeinsames phänomenologisches Urerlebnis“. Vgl. A. Brunner, Das Allgemeine bei Hegel: Schol 25 (1950) 1—20.

³⁷ 731 b 31 — 732 a 1, auch 731 b 24—31 415 a 27 — b 7 336 b 27 bis 337 a 1. Vgl. auch 193 b 13—18 1072 b 30 1073 a 2 641 b 25 — 642 a 1 — und Platon z. B. im Symposion (206 E 5/6). Andere Stellen bei E. Frank (s. Anm. 3) 622 Anm. 2. Zum Ganzen besonders E. Frank 614—626 u. 629. — Nach E. Frank 616 ist für Aristoteles der Satz: *ἀνθρώπος ἀνθρώπων γεννᾷ* der sich je etwa zehnmal in der Metaphysik und den anderen Schriften findet, der „formelhafte Ausdruck für das wahre Wesen des Begriffes“. — Diese Zusammenhänge sollten *hier* nur angedeutet werden. — Man mag auch vergleichen aus der Einleitung von 1820: „So ist die reine abstrakte Idee in sich selbst nicht ein Abstraktum, leere Einfachheit, wie ‚rot‘, sondern eine Blume, ein in sich Konkretes“ (WH XVa 31; auch 115); den Satz gegen Ende der Philosophiegeschichte, der Hegels System in unser Bild kleidet: „Die Welt ist eine Blume, die aus *einem* Samenkorn ewig hervorgeht“ (WF XV 615); Knospe — Blüte — Frucht aus der Vorrede zur Phänomenologie (WH II 10) ...

Das zeigt: Der Keimvergleich in den philosophiegeschichtlichen Einleitungsvorlesungen erschöpft sich keineswegs in populär-propädeutischer Veranschaulichung. Er führt zu Aristoteles zurück³⁸.

Die zweite Reihe von Vergleichen, die sich ebenfalls und in noch größerer Variation durch alle Vorlesungen hindurchzieht, entnimmt Hegel der geistigen Entwicklung des *Menschen*, des „Ich“ selber:

„Darin liegt der große Unterschied, daß der Mensch weiß, was er ist; erst dann ist er es wirklich. Ohne dies ist die Vernunft, die Freiheit nichts. Der Mensch ist wesentlich Vernunft; der Mann, das Kind, der Gebildete und der Ungebildete ist Vernunft; oder vielmehr die Möglichkeit dazu, Vernunft zu sein, ist in jedem vorhanden, gegeben. Und doch hilft sie dem Kinde, dem Ungebildeten nichts. Es ist nur eine Möglichkeit, wiewohl keine leere, sondern eine reale und in sich treibende. Erst der Erwachsene, der Gebildete weiß, durch Erziehung, daß er das ist. Der Unterschied ist nur, daß die Vernunft dort nur als Anlage vorhanden, an sich ist, hier aber expliziert, aus der Form der Möglichkeit in die Existenz gesetzt ist.“³⁹

Keim- und Ich-Vergleich reihen sich bei Hegel zu einem stehenden Doppelvergleich aneinander⁴⁰.

Auch und gerade dieses „größere Beispiel“ (105) des Ich, des Kindes, des sich ausbildenden Menschen treibt über die Funktion eines bloßen Vergleiches hinaus in die Darlegung der zu erläuternden Sache selber, da der Gipfel der geistigen Selbstentwicklung des Menschen — das Wissen des Geistes um sich selber — auch der Endpunkt aller philosophischen (und philosophiegeschichtlichen) Entwicklung ist⁴¹.

Die Nähe zu Aristoteles — bei bestehendem Unterschied — erhellt aus dem 2. Buch über die Seele:

„Zwischen ‚Vermögen‘ und ‚Wirklichkeit‘ sind Unterscheidungen zu machen . . . Es kann etwas so wissend sein, wie wir einen Menschen wissend nennen, weil der Mensch (überhaupt) zu den wissenden und Wissenschaft besitzenden Wesen gehört. Wir nennen aber auch denjenigen wissend, der die Kenntnis der Grammatik besitzt. Von diesen beiden hat keineswegs jeder auf dieselbe Weise

³⁸ Allerdings auch zur Stoa: WF XIV 453 f.

³⁹ 1825 u. 1827 (WH XVa 104).

⁴⁰ WH XVa 33 (1820) 104 f. mit 108 f. (1823) 102 127 (1825) 103 f. (1827) 348 (1829). Zum Beispiel 103: „Ich bezeichnet so nur den Keim . . .“; 104: „Was wir Dasein, Existenz nennen, das ist so ein Auslegen des Begriffs, des Keimes, des Ich.“ Ferner: 73 140. — Ein Beispiel — das vermutlich nicht das einzige ist —, daß auch Aristoteles die Vergleiche „Same“ und „Mensch“ verbindet: 735 a 4—9.

⁴¹ Vgl. WH XVa 104 f. (1823)!

das Vermögen (zu wissen); sondern der eine, weil seine Gattung und seine Materie entsprechend beschaffen sind, der andere, weil er (den Gegenstand seiner Kenntnis) zu betrachten vermag, wenn er nur will und von außen ihn nichts hindert. Wer aber schon betrachtet, der ist der Wirklichkeit nach (wissend) und kennt im eigentlichen Sinne dieses bestimmte ‚A‘. Die beiden ersten sind nur dem Vermögen nach wissend. (Es gelangt) aber der eine erst, nachdem er durch Lernen verändert und ein übers andere Mal aus dem entgegengesetzten Zustand (des Nichtwissens) herausgetreten ist, zum Ausüben, der andere dagegen (unmittelbar) aus dem Besitz . . . der Grammatikkenntnis, die er nur nicht ausübt — auf andere Weise also.“⁴²

Eine weitere Stelle aus *περὶ ψυχῆς* — und gerade dieses Werk kannte Hegel ja vorzüglich!⁴³ — zeichnet bereits irgendwie jenen hegelschen Aufstieg zum Sichselberdenken des Geistes vor:

„Wenn die Vernunft so mit ihrem einzelnen Gegenstand eins wird, wie der wissend genannt wird, der es der Wirklichkeit nach ist (das ist dann der Fall, wenn er sein Wissen von sich aus betätigen kann), dann ist sie zwar ebenfalls noch irgendwie im Zustand der Möglichkeit, aber doch nicht mehr so wie vor dem Lernen oder Entdecken: jetzt vermag sie sogar *sich selber zu denken!*“⁴⁴

Der Noch-nicht- und der Bereits-Wissende, aber nicht actu sein Wissen Vollziehende werden für Aristoteles das Standardbeispiel für die „entferntere“ und „nähere“ Möglichkeit⁴⁵. Damit ist auch der doppelte Begriff der tatbereiten und der tätigen „Wirklichkeit“ gegeben. Eine dieser Stellen — aus den Büchern über die Seele⁴⁶ — hat in das Aristoteleskapitel der Micheletausgabe⁴⁷ Eingang gefunden: „Diese Wirksamkeit erscheint auf eine doppelte Weise: entweder wie die Wissenschaft oder wie die Anschauung (Theorie).“ Die Hörermanuskripte von 1825 setzen diesen Satz, den sie selber nicht enthalten, voraus⁴⁸. Michelets Aus-

⁴² II, 5; 417 a 21 — b 2.

⁴³ Enc.¹ § 378.

⁴⁴ III, 4; 429 b 4—10.

⁴⁵ Beispiele: 130 a 19—24 (Topik) 247 b 4 f. 255 a 33 — b 5 (Physik) 412 a 10 f. 22—27 429 b 5 441 b 23 (Über die Seele) 735 a 9—11 (Zeugung der Tiere) 1017 b 3—5 1048 a 34 1087 a 15 (Metaphysik) 1146 b 31—33 1201 b 11—13 1225 b 11 f. (die 3 Ethiken) 1359 b 13 (Rhetorik).

⁴⁶ II 1; 412 a 22 f.

⁴⁷ WF XIV 371. Der Satz läßt sich mit derselben bescheidenen Wahrscheinlichkeit wie die Samen-Frucht-Stelle (s. Anm. 34, auch 27) als frühe oder sogar sehr frühe Originalübersetzung erschließen. Statt der *ὄσται* in Bekker 412 a 24 bei Michelet und dem Krakauer Anonymus von 1825 *εἶδος*, bei dem von Michelet für 1825 wohl allein benutzten v. Griesheim „Form“. Hat Hegel selber schon früh in der „unleserlichen Basler Ausgabe“ (WF XIII S. XV) *εἶδος* gelesen?

⁴⁸ In ihrer Wiedergabe von 412 a 25—27; so schreibt z. B. v. Griesheim: „Das Wachen entspricht dem Anschauen.“

gabe⁴⁹ bietet noch ein zweites einschlägiges Zitat aus *περι ψυχῆς*⁵⁰: „Überhaupt ist der Unterschied, daß die Möglichkeit eine gedoppelte ist; wie wir sagen, ein Knabe könne Soldat sein und auch ein Mann könne es sein' (wirksame Kraft).“ Mit einiger Wahrscheinlichkeit lassen sich die beiden Stellen als frühe, vermutlich sogar sehr frühe, hegelsche Originalübersetzung erschließen⁵¹.

Nur vereinzelt findet sich — in der Vorlesung vom 1. 11. 1827 — ein „Bild“ der Vernunft als des „sich Realität gebenden Begriffes“, das im engsten sachlichen Zusammenhang zu den beiden Hauptvergleichen Hegels zum Entwicklungsbegriff steht: „Die Seele ist der Begriff. Sie gibt sich Wirklichkeit im Leibe, in der Realität“ (99).

Diese Stelle hat es eindeutig mit Aristoteles zu tun. Dieser bestimmt die Seele als *οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον*⁵². In allen Berliner Vorlesungen nimmt Hegel diese Bestimmung auf: „Die Seele ist die Substanz nach dem Begriff.“⁵³

Aristoteles, der die Seele definiert hat als „Erstentelechie eines physischen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben besitzt“⁵⁴, gibt etwas später eine Deutung der Entelechie: *τοῦ δυνάμει ἔντος λόγος ἢ ἐντελέχεια*⁵⁵. Auch das übersieht Hegel in seinen Vorlesungen über Aristoteles natürlich nicht: „Die Seele ist der Logos, insofern er die Entelechie dessen ist, was nur der Möglichkeit nach ist.“⁵⁶ „Das ist also gemeint, wenn wir(!) sagen, daß die Seele der existierende Begriff ist.“⁵⁷

Fast unmittelbar auf die zitierten Sätze „Die Seele ist der Begriff...“ folgt in der Einleitungsvorlesung von 1827:

„Ihre (der Vernunft) wesentliche Tätigkeit besteht darin, daß der Begriff sich hervorbringt, sich zum Inhalt macht, aber so, daß dies Hervorgebrachte ihm immer(?) gemäß ist. Die Realität ist immer in Abhängigkeit von der Idee, nicht für sich. Sie scheint ein anderer Begriff, ein anderer Inhalt zu sein, aber es ist nicht so. Was im Gegenstand anders ist als im Begriff, dieser Unterschied liegt nur in der Form der Äußerlichkeit“ (99).

Das ist der Grundgedanke aller Darlegungen Hegels im Aristoteleskapitel über den aristotelischen Zweckbegriff⁵⁸. Auch dort führt Hegel die *περι-ψυχῆς*-Sätze auf dieselbe Art weiter aus: „Der Begriff ist die *οὐσία*, die Substanz, welche sich wirklich macht.“⁵⁹ „Die Seele ist das Hervorgebrachte, die Ursache im Körper und der Zweck (das *οὐ ἔνεκα*); dann näher: die Ursache dem Zweck

⁴⁹ WF XIV 378.

⁵⁰ II 5; 417 b 29—32: „Dem Vermögen nach seiend' wird nicht nur in einem Sinne gesagt, sondern bald so, wie wir schon von einem Bub sagen, er könne General werden, bald so, wie wir das von einem Erwachsenen sagen.“ Vgl. auch Politik 1278 a 4—6: „Die Kinder sind nicht in derselben Weise Bürger wie die Männer, sondern diese sind es schlechthin, jene nur bedingt; sie sind Bürger, aber unfertige.“ Ferner „Über die Zeugung der Tiere“ 724 a 22 (*ἐκ παιδὸς ἀνῆρ*) und 734 a 29 (*πατρὸς ἀνῆρ γίνετα*).

⁵¹ Vgl. Anm. 27 34 47.

⁵² Über die Seele II 1; 412 b 10; ebenso Metaph. VII 10; 1035 b 15.

⁵³ Vgl. WF XIV 372 u. 373.

⁵⁴ Über die Seele II 1; 412 a 27 f.

⁵⁵ II 4; 415 b 14 f.

⁵⁶ 1825 nach v. Griesheim u. Krakauer Anonymus (Vertauschung von Subjekt u. Prädikat!).

⁵⁷ 1823 nach Hube, bestätigt durch Michelet, der selber diese Vorlesung hörte; besser als Hotho: „die Existenz des Begriffs“.

⁵⁸ Vgl. WF XIV 345—349 u. unten S. 342 f.

⁵⁹ 1823/24 nach Hotho (in der Micheletaugabe nicht enthalten).

nach, d. h. die Ursache, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit ist, der Logos...“⁶⁰

In den späteren Teilen der Einleitungsvorlesungen — über die Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf die Geschichte der Philosophie — erscheint nochmals ein eindeutiger Vergleich aus einer Stelle von *περὶ ψυχῆς*⁶¹, die Hegel bei der Darstellung der aristotelischen Philosophie⁶² meist ausführlich würdigt:

„Das Konkrete ist die absolute, vollkommene Identität dieser Unterschiede (der verschiedenen Prinzipien der verschiedenen Philosophien), nicht eine äußerliche Zusammensetzung derselben — wie die menschliche Seele das Konkrete der Seelen überhaupt ist, indem die vegetabilische Seele in der animalischen und diese wiederum in der menschlichen enthalten ist“ (130).

Es mag schließlich erwähnt werden, daß Hegel 1829 in der ersten Vorlesungsstunde, ohne Aristoteles zu nennen, dessen *νοῦς* einführt⁶³.

Hegel hat in den Einleitungsvorlesungen zur Philosophiegeschichte den Entwicklungsbegriff erörtert als das Wesens- und Werdegesetz der Philosophie und ihrer Geschichte, in dessen Erkenntnis sich die Philosophie selber vollendet, die Endstufe, die sich in sich kehrende Erfüllung ihrer Entwicklung, erreicht. In diesem Entwicklungszusammenhang bestimmt sich der Systemplatz der aristotelischen Philosophie als einer ziemlich frühen Stufe des Selbstverständnisses des philosophischen Gedankens. Dieselben Vorlesungen haben ausdrücklich und noch mehr einschlußweise dem hegelschen Entwicklungsbegriff den Grundbegriff *δύναμις-ἐνέργεια* der aristotelischen Philosophie gleichgesetzt oder jedenfalls sehr nahe gerückt. Auch so gut wie alle⁶⁴ Beispiele der Entwicklung des philosophischen Denkens — Keim, menschliches Ich, Seele — haben ihre Entsprechung in der aristotelischen Philosophie, wenigstens und gerade wie Hegel diese laut Ausweis seiner eigenen Vorlesungen über Aristoteles sieht. Diese Bei-Spiele der Entwicklung des Geistes in seiner (relativen, ge-

⁶⁰ 1825/26.

⁶¹ 414 b 29—32.

⁶² So, ebenfalls 1825, als „eine tiefe Bemerkung“ des „wahrhaft spekulativen Denkens“ „von der größten Wichtigkeit“ (v. Griesheim). Ähnlich 1823 u. 1829. Vgl. WF XIV 373—376.

⁶³ „Das an und für sich seiende Gehaltvolle hat in dem Denken, im *νοῦς*, nicht bloß in dessen subjektivem Denken, sondern in dem Gedanken überhaupt, im göttlichen *νοῦς*, seine Quelle“ (WH XVa 345).

⁶⁴ Eine Reihe anderer Vergleiche in der Vorlesung von 1823 (WH XVa 115 bis 117) veranschaulicht nicht eigentlich den Begriff der Entwicklung, sondern „führt nun noch einige Beispiele des Konkreten“ an. Auch dabei findet sich übrigens aristotelisches Gedankengut, z. B. die Kontinuität von Raum und Materie.

schichtlichen) Reinheit und Einfachheit sind keineswegs bloß äußerliche Vergleiche: sie gehen für Hegel über in die reine Entwicklung des Geistes als solchen. Der „aristotelische Charakter“ der grundlegenden systematischen Erörterung der Einleitungsvorlesungen bestätigt die von jener gelegentlichen ausdrücklichen Gleichsetzung ausgehende Vermutung einer Antinomie zwischen systemgemäßer Einordnung und tatsächlichem Wirksamwerden der aristotelischen Philosophie bei Hegel⁶⁵. Findet dieser „antinomische“ Befund der Einleitungsvorlesungen weitere Bestätigung in Hegels Darstellung der Philosophiegeschichte in ihrem Verlauf und besonders in seiner Behandlung der aristotelischen Philosophie selber?

2. Hegels *Darstellung der Philosophiegeschichte*, aus der wir das Aristoteleskapitel zunächst ausklammern, vermag am ehesten die erste Periode der griechischen Philosophie, die sich in Aristoteles vollendet, einzufügen in das philosophiegeschichtliche Systemschema, das Hegel vermutlich gerade an diesem Zeitraum wenn nicht gewonnen, so doch erprobt und bestätigt gefunden hat⁶⁶. Für Hegel eint sich die widerstrebigste geistige Errungenschaft der Vorgänger des Aristoteles — die sich verströmende Allbewegung des Heraklit und der starre Einheits- und Gleichheitsgedanke von Pythagoreern, Eleaten und Platon — in dem aristotelischen Entwicklungsbegriff der in ihrer Bewegung sich gleichbleibenden Lebendigkeit⁶⁷. Die Philosophen, „deren Prinzip einen Ruck getan“ (261), d. h., denen Hegel eine eigentliche, die philosophische Entwicklung vorantreibende Bedeutung zuschreibt, werden in etwa auf Aristoteles hin gesehen: Heraklit⁶⁸, Anaxagoras⁶⁹, Sokrates⁷⁰, Platon⁷¹. Die *voraristotelische* Philosophie sich in Aristoteles vollenden zu lassen, das entspricht allerdings Hegels Systemprinzip. Da bestehen keine Schwierigkeiten.

Das wird mit einem Schlag anders in der *nacharistotelischen* Philo-

⁶⁵ Darüber hinaus legt die anonyme aristotelische Unterströmung dieser Vorlesungstücke die Erwartung nahe, daß ähnliche Einflüsse das gesamte Werk Hegels durchziehen, und zwar wahrscheinlich kraft maßgebender Beeinflussung des Hegel der Jenenser Zeit (1800—1806) durch sein Aristotelesstudium.

⁶⁶ Man vergleiche den m. W. nicht mehr wiederholten Satz der Großen Logik zu Parmenides: „Was das erste in der Wissenschaft ist, hat sich müssen geschichtlich als das erste zeigen“ (WH III 74).

⁶⁷ WF XIII 234 (Anm. 2) 270 Anm. 293 333 f. 346 f. 359; XIV 161, 319 f. 322 f. 326 f. 394.

⁶⁸ WF XIII 346—348.

⁶⁹ WF XIII 398 407 416 f.

⁷⁰ WF XIV 77—79. Vgl. XIV 91 93; XVIII 21 f.

⁷¹ WF XIV 186 516.

sophie, die sich ja systemgemäß als Fortschritt über Aristoteles hinaus erweisen muß⁷².

Hegel entwickelt die aristotelische Philosophie weiter in die Synthese der „alexandrinischen“ Philosophie über die Antithese zu Aristoteles: den Verstandes- bzw. Sinnlichkeitsdogmatismus der stoischen bzw. epikureischen Philosophie und den diese Einseitigkeiten auflösenden Skeptizismus. Die Antithese besagt letztlich einen bloßen Abfall vom großen aristotelischen Vernunftprinzip der sich selbst entwickelnden und darin sich erhaltenden Lebendigkeit: Bei Aristoteles habe die Durchführung des einen Prinzips durch alles einzelne gefehlt⁷³. Diese Breitenarbeit leiste der Dogmatismus. Aber das Prinzip der Vernunfttotalität selber wird dabei verkürzt und verkehrt in die Teilprinzipien des Verstandesdenkens bzw. der Sinneserfahrung⁷⁴. Und der Skeptizismus „übt seine Dialektik aus nach Zufälligkeit“⁷⁵ statt nach spekulativer Notwendigkeit — erfreulich empirisch also.

Vor allem müßte der Neuplatonismus⁷⁶ einen echten, inneren Fortschritt darstellen. Was der Neuplatonismus, die Vollendung der ganzen griechischen Philosophie, leistet — denn etwas leisten muß er ja nach Hegels Entwicklungsprinzip —, ist nichts anderes als das: die „ganz aristotelische“ Grundidee allseitig und einheitlich durchzuführen⁷⁷, so den Erbauauftrag der stoischen (Verstandes-) Einheit auf dem wahren Boden der Vernunft erfüllend. Hegel hatte anscheinend

⁷² Vielleicht zeigt sich Hegels Schwanken zwischen system- oder wirklichkeitsgemäßer Einordnung der aristotelischen Philosophie bereits in dem Unterschied zwischen den Einteilungen der systematischen Einleitungsvorlesungen und den Einteilungen, die der Darstellung der Philosophiegeschichte unmittelbar vorausgehen und in ihr Anwendung finden. *Hier* sachgemäß: 1. von Thales bis Anaxagoras, 2. die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker, 3. Platon und Aristoteles. *Dort*: „Die erste (Periode der griechischen Philosophie) ist die, die von Thales anfängt und bis Sokrates geht... Die zweite Periode ist die Philosophie der römischen Welt.“ „Der Begriff vollendet sich in Anaxagoras, Sokrates und seinen Schülern (!) zur Idee...“ (WH XVa 239–241). Wo bleiben da Platon und Aristoteles, die sonst (z. B. WF XIV 298–312... 415...; auch WH XVa 63–144) für Hegel der Höhepunkt der (griechischen) Philosophie sind?

⁷³ So am Ende des Aristoteleskapitels, wo es eben weitergehen mußte: WF XIV 415–421; 1829 aber auch schon an dessen Beginn: WF XIV 298; ferner 312–315–317 f.

⁷⁴ Vgl. WF XIV 421–430 449 466–470 474 497 512 f. u. a.; auch WH XVa 131 f. 130.

⁷⁵ WF XIV 540; vgl. 553 576–580.

⁷⁶ Vgl. WF XIV 584–586; XV 3–18 40 53 f. Eine tiefe Berechtigung zu Hegels Deutung des Neuplatonismus soll nicht in Abrede gestellt werden. Erst recht nicht seine obschon systembedingte Beanstandung mangelnder Einheit in der aristotelischen Philosophie. (Man denke an den letzten Dualismus von Materie und Formbestimmung, damit von Wirk- und Zielursächlichkeit, und das zugrunde liegende Fehlen des Schöpfungsbegriffs.) Besonders jene unvergleichliche christliche Vertiefung der Philosophie — auf Freiheit, Personsein hin — hat Hegel auf eine einzigartige Weise aufgefaßt und ausgesprochen (WH XVa 242–247; WF XV 95 99 114 133 f. 140 f. 328) — mehr als fraglich nur, ob diese seine Erkenntnis in *seinem* (wider Hegels Grundintention sozusagen zu „antiken“) System echt bestehen kann!

⁷⁷ WF XV 53 10 13.

das Empfinden, diese Vollendungsfunktion lasse sich für ihn mit Erfolg nur eben dadurch beanspruchen, daß er ihm selber die Würde aristotelischer Philosophie zuschreibt:

„Diese Philosophie heißt neupythagoreisch und neuplatonisch, man kann sie auch nearistotelisch nennen; sie haben ebenso den Aristoteles bearbeitet wie den Plato und sehr hoch geschätzt.“⁷⁸

„Es finden sich bei ihm (Plotin) viele Ausführungen ganz aristotelischer Weise; die von Aristoteles angeführten Formen der Dynamis, Energie usw. sind ebenso herrschend bei Plotin, und ihr Verhältnis ist wesentlich Gegenstand seiner Betrachtung.“⁷⁹

„Daß . . . das Denken dieses ist, sich selbst zu denken, das ist ganz aristotelisch.“⁸⁰

„Plotin hat . . . sich in die höchste Region geschwungen, in das aristotelische Denken des Denkens; er hat viel mehr von diesem als von Plato.“⁸¹

Die ungeheure Vertiefung nach der Seite der Subjektivität, die das Christentum der Philosophie bringt, kommt nach Hegel erst zur Auswirkung⁸² in den Denkern der Moderne von Descartes an, besonders in der „neuesten deutschen Philosophie“ von Kant, Fichte, Schelling und — vollends — Hegel.

Eine Stelle zu Giordano Bruno ist von Bedeutung wegen der darin ausgesprochenen Gleichsetzung „reiner Begriff — Entelechie“: „ . . . die Form selbst Ursache, eben dadurch Endursache — bei Aristoteles das Unbedingte, das Prinzip, der reine Begriff, Entelechie“⁸³. Leibniz' Monaden sind „substantielle Formen — ein guter Ausdruck, von den Scholastikern entlehnt —, alexandrinische metaphysische Punkte; sie sind die Entelechien des Aristoteles“⁸⁴. Wolff hat „die Welt des Bewußtseins definiert, wie man es auch von Aristoteles sagen kann . . . Was ihn von Aristoteles unterscheidet, ist, daß er sich nur verständlich dabei verhalten hat; Aristoteles hat aber den Gegenstand spekulativ behandelt“⁸⁵.

Kant, der zum Standpunkt des Sokrates zurückkehrte⁸⁶, vermochte in der Kritik der Urteilskraft die von ihm aufgestellten Gegensätze einigermaßen spekulativ zu vereinigen⁸⁷: kraft des aristotelischen Zweckbegriffes, der sich in ihm wieder durchsetzt⁸⁸. Aber Kants Erkenntnis bleibt hinter der des Aristoteles zurück: 1. weil die besonderen Gedanken nicht nach der inneren Notwendigkeit aus der Idee (des Zweckes) abgeleitet werden; 2. weil dem „nur subjektiv ge-

⁷⁸ WF XV 10.

⁷⁹ WF XV 40.

⁸⁰ WF XV 53.

⁸¹ WF XV 67; vgl. 13 32 35 48.

⁸² Nach einer Art tausendjährigen Schlafs des „wackeren Maulwurfs“ Weltgeist (WF XV 690; vgl. 685) — einer Zeit, die Hegel mit den „Siebenmeilenstiefeln“ (WF XV 99 685) recht geringer Kenntnis durchsteigt.

⁸³ WF XV 229.

⁸⁴ WF XV 455 f.

⁸⁵ WF 479; vgl. 483.

⁸⁶ WF XV 551.

⁸⁷ WF XV 596—610 560; I 50.

⁸⁸ WF XV 600 603 („Es ist der aristotelische Begriff; es ist Unendliches, das in sich selbst zurückgeht, die Idee.“) 292; XIV 346—349; Enc.² § 360; WH V 13; WF VI 377, X/1 493 f., XII 537 . . .

faßten“ Zweckbegriff das Reich des Objektiven, die Natur, nicht in wahrer Totalität vereinigt wird. Das erste leistete Fichte, das zweite Schelling⁸⁹. Und beide sind dabei für Hegel, so scheint es, je Geisteserben des — Aristoteles. Deutlich ist das betreffs Fichtes ausgesprochen: „Woran von Aristoteles an kein Mensch gedacht hat⁹⁰ — die Denkbeziehungen in ihrer Notwendigkeit, ihrer Ableitung, ihrer Konstruktion aufzuzeigen —, das hat Fichte versucht.“⁹¹ Für Schelling wird das wenigstens angedeutet, insofern sein Fortschritt in der Stiftung der Naturphilosophie „in neueren Zeiten“ gesehen wird, von der Hegel sagt: „Sie ist nicht neue Wissenschaft; wir hatten sie immer — bei Aristoteles usw.“⁹²

Hegel vergleicht Aristoteles mit den drei Philosophen, die ihm selber unmittelbar voraufgehen — den einzigen, die zählen in der neueren Zeit. Er betrachtet dabei mehr oder weniger gerade die Momente, die die Entwicklung je weitertreiben, als altes aristotelisches Geistesgut. Deshalb streben diese Vergleiche doch wohl wenn nicht auf die sachliche Gleichsetzung, dann auf eine einzigartige Nähe der in Hegel erreichten Vollendung des philosophischen Gedankens überhaupt mit der Philosophie des Griechen Aristoteles. Gewiß, Hegel zieht die Linien nicht aus. Aber er hat Aristoteles, mit der neuesten, letzten Entwicklungsstufe des philosophischen Gedankens zusammen, herangeführt bis an die Schwelle, hinter der die Vollendung liegt: die hegelsche Philosophie selber, die Objektivität und Subjektivität, Natur und Geist, nicht in bloß behauptender Identifizierung stehenläßt, sondern ihre sich entwickelnde und vermittelnde Identität aufweisend begreift. Hegel schließt seine Enzyklopädie bekanntlich mit der Metaphysikstelle vom Denken des Denkens: er nennt als einzigen Namen am Ende seiner philosophiegeschichtlichen Vorlesungen⁹³ Aristoteles und dessen große Erkenntnis, daß „der νοῦς ist das Denken des Denkens“⁹⁴.

⁸⁹ WF XV 608—611 605 f. 615 627 640...; 611: „Außer diesen... sind keine Philosophen.“

⁹⁰ Der Neuplatonismus bzw. „Neuaristotelismus“ scheint vergessen. Oder war er eben im Grund für Hegel nichts anderes als — Aristotelismus?

⁹¹ WF 627.

⁹² WF XV 652; vgl. 650—653 672 f. 678 f. 682 f.

⁹³ In einem eigentlichen Schlußwort (WF XV 684—686). Bei Michelet folgt darauf noch ein Überblick (686—689), in dem auch Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Fichte genannt werden. „In Aristoteles tritt der Begriff auf, frei, unbefangen, begreifendes Denken, alle Gestaltungen des Universums durchlaufend, vergeistigend“ (687).

⁹⁴ Gewiß setzt Hegel auch hier Aristoteles merklich ab von der Vollendung der Philosophie überhaupt in seiner eigenen: „Erst Aristoteles sagt: der νοῦς ist das Denken des Denkens. Das Resultat ist der Gedanke, der bei sich ist und darin zugleich das Universum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt“ (WF XV 684). Aber rückt Hegel irgendeinen anderen „Denker ähnlich nahe zu sich selbst heran?

Bekräftigt das nicht in etwa die Antinomie zwischen dem Systemdenken Hegels und seiner gerade an Aristoteles durchschlagenden Treue zur Sache (oder dem, was er dafür hält)?

3. Im *Aristoteleskapitel*, d. h. in den Vorlesungen, in denen Hegel die aristotelische Philosophie darstellte⁹⁵, wird Aristoteles auf eine Weise gerühmt, wie das keinem anderen Philosophen geschieht: Er ist der Lehrer des Menschengeschlechts. Er war das reichste, umfassendste Genie aller Zeiten. Sein Begriff enthält in jeder Sphäre die tiefsten, richtigsten Gedanken. An Tiefe der Spekulation übertrifft er den Platon noch weit. Keiner Philosophie ist so viel Unrecht getan worden wie der aristotelischen; keinem Philosophen hat die neuere Zeit so viel abzubitten wie Aristoteles. Sein Werk ist es wert, wiederentdeckt zu werden. Wenn es mit der Philosophie Ernst wäre, so wäre der beste Anfang, über Aristoteles jahrelang Vorlesungen zu halten...⁹⁶

Hegel vergleicht mehrfach die höchste Erkenntnis des Aristoteles, besonders seine „Metaphysik des Geistes“, mit seiner eigenen Systemidee:

„Wenn wir unsere Terminologie damit vergleichen, so sprechen wir von Subjekt und Objekt. Der Begriff sagt das Wahre, ist Einheit⁹⁷ der Subjektivität und Objektivität. Das ist das Spekulative, das wir haben. Und eben dieses hat Aristoteles gehabt!“⁹⁸

⁹⁵ WF XII 298—420. Mit der Darstellung der aristotelischen Philosophie war Hegel „gewöhnlich bereits etwas über die Mitte der halbjährigen Zeit gelangt“ (WF XIII S. XVII). Über keinen andern Philosophen mit Ausnahme Platons handelt Hegel auch nur annähernd so ausführlich. Die Darstellung der platonischen und aristotelischen Philosophie gliedert sich (wenn man von dem vorwiegend kritischen 4. Abschnitt „[formale] Logik“ bei Aristoteles absieht) nach Hegels eigenem System: 1. Dialektik bzw. Metaphysik (= Hegels „Logik“), 2. Naturphilosophie, 3. Philosophie des Geistes.

⁹⁶ Nach den Handschriften von 1823—1829. Vgl. WF XIV 298 f. 312—315 317 416 419. — Hegel war in der Tat schon vor den verdienten Aristotelesphilologen ein Entdecker des großen Griechen. Sogar Trendelenburg räumt das ein (E. Bratuschek, Adolf Trendelenburg, 1873, 78 mit Anm. 19). Über den Tiefstand der Aristoteleskenntnis und -schätzung zu Hegels Zeit — als notwendigen Hintergrund für Hegels Stellung zu A. — vgl. P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921, 146 f. 404 f. 425—506...; ders., Die Philosophie Fr. A. Trendelenburgs, Hamburg 1913, 132.

⁹⁷ 1823/24: „Aber Einheit ist dafür ein schlechter Ausdruck... und eine Identitätsphilosophie das Allerschlechteste. Bei Aristoteles ist nicht diese tote trockene Identität als das Höchste ausgesprochen, sondern gerade die *ἐνέργεια*, welche die abstrakte Identität aufhebt und die Repulsion von sich selbst wird, aber in diesem Unterscheiden identisch mit sich bleibt.“ Polemik gegen Schelling — mit Aristoteles!

⁹⁸ 1823/24 nach Hube, der fortfährt: „So spricht allerdings A. nicht. Es ist (aber) dieselbe Betrachtung, die [aber] im ganzen des A. zugrunde liegt.“ — Ebenso 1825/26 (vgl. WF XIV 390 f.; „... das Spekulative, was es geben kann“, „das absolut Spekulative“); 1827/28; 1829/30 (Werner: „Das ist nun die höchste Spekulation; man ist nie weiter gekommen!“).

Der hegelschen „Subjektivität“ aber entspricht bei Aristoteles der νοῦς, das Denken als Tätigkeit, ἐνέργεια; der „Objektivität“ das νοητόν, das Gedachte als Möglichkeit oder das Denkbare, die δυνάμεις. Die νόησις νοήσεως aber ist als die Subjekt-Objekt-Einheit die vollendete, wahre Identitätsform des Doppelbegriffs δυνάμεις-ἐνέργεια und aller Entwicklung; sie ist ihr begreifender Begriff, ihr Selbstbegriff⁹⁹.

Ein Vergleich der Großen Logik mit den aristotelischen Grundbegriffen — oder dem, was Hegel dafür hält¹⁰⁰ — vervollständigt den Nachweis, daß die aristotelische Philosophie für Hegel nicht nur ein frühes, dann — wie immer auch positiv — „aufgehobenes“ und weit überschrittenes Einzelstadium der philosophiegeschichtlichen Entwicklung ist. Das müßte sie sein nach Hegels Systemprinzip. Und danach müßte sie auch einer einzigen, ebenfalls verhältnismäßig niederen, allgemeinen Stufe der logischen, rein gedanklichen Systementwicklung entsprechen. Aber eben das ist nicht der Fall. Vielmehr läßt sich eine ganze Reihe von Entsprechungen zwischen Hegels Darstellung der aristotelischen Philosophie und der Logik aufzeigen, und diese Reihe führt bis in die höchste Region der „Idee“, in den 3. Abschnitt des 3. Buches der „Logik“. Auf die Übereinstimmung mit den Endstufen des logischen Systems kommt es hier an.

In den Seiten des 2. Buches der Logik über „Form und Materie“ scheinen, wie die Überschrift erwarten läßt, die aristotelischen Grundbegriffe der Philosophiegeschichte auf:

Die Materie ist „die eigentliche Grundlage und Substrat der Form“, „ein schlechthin Abstraktes“. Sie „ist das Passive gegen die Form als Tätiges“. Diese ist „das sich auf sich beziehende Negative“. Die Materie ist die „Form nur an sich“, die „Negativität als an sich seiende Bestimmung“¹⁰¹.

Die Materie ist „die dauernde Grundlage“, „das tote Substrat der Veränderung“, „das abstrakte Allgemeine“, „das passive Allgemeine“. „Sie ist das Ansich; erst die Energie, die Form ist das Tätige.“ „Die ἐνέργεια ist die Tätigkeit, die sich auf sich beziehende Negativität.“ „Die Energie ist die unendliche Form in ihrer Wahrheit, als tätig gedacht“¹⁰².

Schwieriger dürfte es sein, das Logikkapitel über die „Wirklichkeit“¹⁰³ mit den Aristotelesvorlesungen¹⁰⁴ in Vergleich zu ziehen.

⁹⁹ 1829/30 (Berl. Anonymus): „Der höchste Punkt bei A. ist das, was δυνάμεις, potentia und was ebensowohl der actus, Energie, Entelechie ist; das, was sich in sich selbst bewegt...“ — Vgl. WF XIV 330—332 326 f. 321 f. 390; WF XV 10 94 f.; Enc.² § 552; WF XII 228 f.

¹⁰⁰ Wir sehen ab von der Frage, ob und inwieweit mit Grund!

¹⁰¹ WH IV 70 71 74.

¹⁰² 1823 u. 1825 (nach Hotho, v. Griesheim u. Krakauer, Anonymus).

¹⁰³ WH IV 169 ff.

¹⁰⁴ Etwa mit WF XIV 319—322.

Vor allem begegnet uns Aristoteles, wie Hegel ihn sah, auf den letzten hundert Seiten der Großen Logik mehrfach. Das ganze Kapitel „Teleologie“¹⁰⁵ ist ein einziger Beweis dafür. Berücksichtigt man, daß die Zitate aus der Philosophiegeschichte aus Hörernachschriften einer selber schon eher etwas vereinfachenden Vorlesung stammen, so wird man bei aller ohnehin nicht allzu großen formalen Verschiedenheit die sachliche Übereinstimmung mit den gestraffteren Aussagen der „Logik“ nicht verkennen¹⁰⁶:

Der Zweck ist die „Selbstbestimmung“ des Objektes (384), „selbstbestimmende Tätigkeit“ (389).

„Seine einfache Einheit ist die... sich von sich selbst abstoßende¹⁰⁷ und darin sich erhaltende Einheit; ... der Zweck ist daher der subjektive Begriff als wesentliches Streben und Trieb, sich äußerlich zu setzen“ (391); „als eine Kraft, welche sich selbst zur Äußerung sollicitiert, als eine Ursache, welche Ursache ihrer selbst oder deren Wirkung unmittelbar die Ursache ist“ (391). In der teleologischen Tätigkeit ist „das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Ursache“ (399).

„Der Zweck ist an ihm selber der Trieb seiner Realisierung“ (398).

Es ist die Vernünftigkeit des Zweckes, „in diesem äußerlichen anderen (dem Mittel) und gerade durch diese Äußerlichkeit sich zu erhalten“ (398)¹⁰⁸.

Der Zweck „ist der an der Objektivität zu sich selbst gekommene Begriff“ (392), „der Begriff, der sich durch die Objektivität mit sich selbst zusammenschließt“ (390).

Der Zweck ist „innere Bestimmtheit des Dinges in sich selbst“ (1823, Hotho).

„Die Idee ... bewirkt sich. Das Sich-selbst-hervorbringen ist die ἐνέργεια, das sich selbst Erhaltende“ (Hotho). „Das Natürliche ist das, was ein Prinzip in sich hat, tätig ist und durch Selbsttätigkeit den Zweck oder das Prinzip erreicht“ (1825, v. Griesheim). Zum Zweck „wird das Vorhergehende und Nachfolgende gemacht; und was gemacht wird, wird nach seiner Bestimmung gemacht, die es in sich selbst hat; es wird für sich selbst gemacht... Das Produkt kommt heraus und ist das Folgende wie das Vorausgehende. Das Produkt ist das Anfangende“ (Hotho). „Die Tätigkeit der Lebendigkeit ist so, daß das, was Produkt ist, auch anfangender Zweck ist“ (1829, Berliner Anonymus).

„Der Zweck, der sich realisiert, ist die Natur der Dinge“ (v. Griesheim).

Der Zweck ist „Wirksamkeit gegen anderes, die das andere verkehrt und sich darin herstellt“ (Hotho). „Zweck und Mittel und das Resultat fällt in eines und kehrt in sich zurück: plastische Tätigkeit“ (1829, Berliner Anonymus).

„Der Zweck ... ist das wahrhafte höhere Prinzip, welches sich auf das Notwendige, Materielle bezieht, aber

¹⁰⁵ WH IV 383—406. Beachtlich ist schon die Übereinstimmung der mehr äußeren Elemente: Konfrontierung mit Kant, Unterscheidung von Wirk- und Zweckursächlichkeit, äußerer u. innerer Zweckmäßigkeit.

¹⁰⁶ Die linke Kolumne ist aus der „Logik“ (in Klammern die Seitenzahlen von WH IV), die rechte Kolumne aus den Hörerhandschriften der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen.

¹⁰⁷ Vgl. mit dem in der „Logik“ wiederholt vorkommenden Ausdruck „Sich-von-sich-selbst-abstoßen“ die ἐνέργεια, die mit sich identisch bleibende „Repulsion von sich selbst“ ist (Anm. 97).

¹⁰⁸ Dasselbe auf den letzten Seiten der Logik (WH IV 498): „der Begriff, der sich durch das Anderssein realisiert und durch Aufheben dieser Realität mit sich zusammengegangen ist.“

Der Zweck ist „der Begriff in freier Existenz“ (385), „das konkrete Allgemeine“ (390), „der an und für sich seiende Begriff“ (398) usw.

Die folgenden Sätze aus dem Abschnitt der Logik „*Das Leben*“ muten an wie eine — sollen wir sagen — hegelsche Fuge über das Thema des Aristoteles ψυχῆ ὄσια ἢ κατὰ τὸν λόγον¹⁰⁹:

„Der Begriff . . . ist die Seele des Lebens selbst.“ „Das Leben ist an und für sich absolute Allgemeinheit; die Objektivität, welche es an ihm hat, ist vom Begriff schlechthin durchdrungen, sie hat nur ihn zur Substanz. Was sich als Teil oder nach sonstiger äußerer Reflexion unterscheidet, hat den ganzen Begriff in sich selbst; er ist die darin allgegenwärtige Seele . . . Die Äußerlichkeit ist im Leben zugleich als die einfache Bestimmtheit seines Begriffes; so ist die Seele allgegenwärtig in diese Mannigfaltigkeit ausgegossen und bleibt zugleich schlechthin das einfache Einssein des konkreten Begriffes mit sich selbst . . .“ Die Reflexion erfaßt nicht den Begriff „und den Begriff nicht als die Substanz des Lebens“¹¹⁰.

Zum dialektischen Übergang von der *Gattung* auf die Idee des Erkennens führten uns schon die Einleitungsvorlesungen¹¹¹.

In dem Kapitel „*Das Erkennen*“¹¹² verweilt Hegel lange dabei, daß die Seele und das Ich nicht nach der Weise der (rationalistischen) Metaphysik mit den abstrakten Bestimmungen von Einfachheit . . ., die die Seele zum Ding machen, erfaßt werden können, wobei man die spekulativen Ideen der alten Philosophen nicht beachte. Im Aristoteleskapitel¹¹³ hebt Hegel unter Verwendung derselben Ausdrücke hervor, daß die aristotelische Psychologie all das vermeide. Zudem sagt die Logik auch ausdrücklich, daß sie „die wahrhaft spekulativen Ideen des Aristoteles“ im Blick hat¹¹⁴.

Da Hegel im Aristoteleskapitel selbst die Einheit des aristotelischen „Standpunkts“ mit seinem eigenen so emphatisch betont, mag es genügen, auf einige Texte des Schlußstückes der Logik, „*Die absolute Idee*“, hinzuweisen, die Hegels Beschreibung des aristotelischen Standpunkts in den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen auf ihre Weise wiederholen bzw. vorwegnehmen: Die absolute Idee ist die Identität von Subjektivität und Objektivität (= νοῦς und νοητόν) in dem „sich begreifenden reinen Begriffe“ (= νόησις νοήσεως)¹¹⁵. Hier scheint auch die

¹⁰⁹ S. oben S. 334 f.

¹¹⁰ WH IV 415 f., vgl. 419 f. Damit: WF XIV 372 f.; Enc. § 403; WF X/1 141 153—155 (Ästhetik); die Jenenser Naturphilosophie von 1801/02 u. 1803/04 (WL XVIIIa 194 u. WH XIX/2 248 252 254), die eine deutliche Wegweisung für das Studium des aristotelischen Einflusses auf Hegel gibt (vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1931, 432 mit Anm. 2, auch 421 u. 428).

¹¹¹ S. oben S. 331.

¹¹² WH IV 430—433.

¹¹³ Manuskripte; vgl. WF XIV 369 f.

¹¹⁴ WH IV 433.

¹¹⁵ WH IV 486: „Die Methode ist daraus als der sich wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstande habende Begriff, somit als das reine Entsprechen des Begriffes und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen.“ Ferner 484 496 f. 504 506.

aristotelische Bestimmung der Seele *οὐσα κατὰ τὸν λόγον* bzw. deren Deutung durch Hegel immer wieder auf, insofern die „absolute Idee“ als „absolute Methode“ genannt wird: „Seele und Substanz“, „immanentes Prinzip und Seele“, „die dialektische Seele“, „Subjekt und Seele“ usw.¹¹⁶

Der hier vorgenommene Vergleich wurde bereits 1849 auf etwas einseitig-kritische Weise und ohne nähere Belege umrissen von dem Trendelenburg-Schüler A. L. Kym. Das Ergebnis der 27 Seiten seiner Habilitationsschrift „Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie“¹¹⁷ lautet, soweit es den Aristoteles betrifft:

„Endlich laufen mit der Teleologie und der Idee Platon und Aristoteles parallel, und mithin bildet der Schluß der antiken Philosophie bereits das Ende der Logik; denn mit der Idee Platons und dem Zweckbegriff des Aristoteles ist sowohl die Idee des Lebens als des Guten gegeben. Nun aber mit Aristoteles der Zyklus der logischen Kategorien nach ihrer logischen Entfaltung durchlaufen ist, fragt sich, weshalb die Idee, welche in ihrer geschichtlichen Auseinanderlegung in Aristoteles ihr letztes Stadium erreicht hat, aufs neue sich entlassen und zwei Jahrtausende im unfruchtbaren und dünnen Auseinander der nacharistotelischen und scholastischen Philosophie zubringen und, mit Cartesius sich wieder sammelnd, in Hegel wiederum sich vollenden, ihr wahres Anundfürsichsein erreichen soll. Die Antwort vom hegelschen Standpunkt aus kann, wenn er sich selbst keine Konsequenz schenkt, im Grunde keine andere sein, als daß die ganze Entwicklung der Philosophie . . . von Aristoteles an bis auf unsere Tage eine überflüssige gewesen sei.“¹¹⁸

Der treue Hegelveteran C. L. Michelet verteidigte seinen Meister auf eine in ihrer Hilflosigkeit verräterische Weise: es könne eben ein und derselbe Philosoph der geschichtliche Vertreter mehrerer logischer Kategorien sein, z. B. Platon und Schelling, besonders aber Aristoteles; dieser scheine auf drei verschiedenen logischen Entwicklungsstufen auf, und zu guter Letzt ist es „der Standpunkt des hegelschen Denkens, den auch Aristoteles schon kennt“¹¹⁹.

Der Widersacher und der Verteidiger des hegelschen philosophiegeschichtlichen Systemschemas stützen gleicherweise beim Vergleich von Hegels Philosophiegeschichte mit seiner Logik den aus den Einleitungsvorlesungen zur Philosophiegeschichte herausgesponnenen Leitfaden „Antinomie“.

Den Ursprungs- und den Anknüpfungspunkt für den Leitfaden einer Antinomie zwischen systemgemäß niedriger Einstufung und tatsächlicher, in ihrem Ausmaß systemwidriger Hochschätzung der aristotelischen Philosophie durch Hegel bildete die schlichte Beobachtung, daß Hegel die Hauptmomente seines eigenen philosophiegeschichtlichen Entwicklungsbegriffs für aristotelisch hält. Damit rückt im Grund schon, so scheint es, die aristotelische Philosophie von einer frühen Einzelstufe der Entwicklung des philosophischen Gedankens auf zu dessen Vollendungsstufe, auf der die Entwicklung sich als solche begreift — oder doch in deren nächste Nähe. Gerade Hegels Ein-

¹¹⁶ WH IV 486 491 496 497; ferner 494 500 504.

¹¹⁷ Erschienen in Zürich.

¹¹⁸ S. 22 f., vgl. 26 f.

¹¹⁹ Der Gedanke 8 (1871) 129 132 147 151 f.

leitungsVorlesungen zur Philosophiegeschichte, die zunächst für das Thema Hegel—Aristoteles sehr unergiebig scheinen, sind durchzogen von einer Reihe erläuternder und über sich hinaus in den Selbstbegriff der Entwicklung überleitender Vergleiche des philosophiegeschichtlichen Entwicklungsganges, die bei näherem Zusehen einen Einfluß des Corpus Aristotelicum auf Hegels Denken und Sprache verraten, der wohl als „aristotelische Unterströmung“ gekennzeichnet werden darf; unverkennbar sind vor allem die Spuren, die zu *περὶ ψυχῆς* zurückführen. Hegels Darstellung des Entwicklungsablaufs der Philosophiegeschichte bietet mehrfache Anhaltspunkte für unsere Antinomie (besonders in der Schwierigkeit, innerhalb der griechischen Philosophie noch einen echten, bewahrenden Fortschritt über Aristoteles hinaus zu konstruieren, und in der Beharrlichkeit, mit der Hegel noch die Errungenschaften der allerletzten Stufen der philosophiegeschichtlichen Entwicklung als aristotelisch anspricht). Man mag das als Auftakt betrachten für die zuletzt verfolgten Entsprechungen zwischen Hegels eigener systematischer Philosophie, wie sie vor allem der letzte Teil der Großen Logik enthält, und seiner Darstellung der aristotelischen Philosophie in dem eigentlichen Aristoteleskapitel der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen. Die Übereinstimmung scheint so weit zu gehen und so tief zu greifen, daß sie mit der „aristotelischen Unterströmung“ der Einleitungsvorlesungen zusammen — über eine Bestätigung der formalen Leitidee dieser Arbeit weit hinaus — Fingerzeige gibt für ein auch von ihrem aristotelischen Einschlag her zu gewinnendes Verstehen von Hegels Philosophie und dann auch für die Kritik der hegelschen Aristotelesdeutung. Diese Kritik wird *κρίσις*, Scheidung, sein müssen. Den Aristoteles in Hegel wird sie dadurch zur freieren und fruchtbaren Geltung zu bringen vermögen, daß sie ihn zuerst gerecht gelten läßt, soweit wie dies möglich ist.