

# Die Aristotelesdeutung Hegels

Die Aufhebung des Aristotelischen „Nous“ in Hegels „Geist“

Von Walter KERN (Innsbruck-München)



## I.

Hegel hat Aristoteles eine Hochschätzung entgegengebracht, die erstaunlich erscheinen kann (gewiß, nicht ohne Kritik daran, daß der Begriff, der die einzelnen Teile seiner Philosophie durchwalte, diese nicht zum Ganzen organisiere): Aristoteles – so beginnt das ihm gewidmete Kapitel der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen Hegels<sup>1</sup> – „ist eins der reichsten und tiefsten wissenschaftlichen Genies gewesen, die je erschienen sind – ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an die Seite zu stellen hat“<sup>2</sup>. „Sein Begriff ist in alle Sphären des Bewußtseins eingedrungen“<sup>3</sup>, „in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums“ und hat sie „unterjocht“; „die meisten philosophischen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken“. „Er ist so umfassend und spekulativ wie keiner.“<sup>4</sup> – Er und Platon sind, wenn irgendwer, „Lehrer des Menschengeschlechts zu nennen“<sup>5</sup> – aber Aristoteles hat „in seiner Philosophie weitergeführt, was das platonische Prinzip begonnen, sowohl in der Tiefe der Ideen als nach deren Ausführung“<sup>6</sup>; er hat sich „über die Platonische Idee . . . emporgehoben“<sup>7</sup>. Daran, Aristoteles selbst gegenüber Platon herauszustellen, liegt Hegel deshalb so sehr, weil „keinem Philosophen soviel Unrecht

<sup>1</sup> Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II = WW XIV (1835), 298–423. Im folgenden werden die Vorlesungsjahre in Klammern beigefügt anhand der Hörernachschriften der Berliner Vorlesungsjahrgänge (vgl. darüber J. Hoffmeister in: G. W. F. Hegel, Einleitung in die Philosophie der Geschichte, Hamburg 1959, S. XI–XV; und W. Kern, in: Hegel-Studien 1 [1961] 56 f. [10]).

<sup>2</sup> Ebd. 298 (1825, 1827, 1829).

<sup>3</sup> Ebd. 416 (1827).

<sup>4</sup> Ebd. 298 (1819, 1823, 1829).

<sup>5</sup> Ebd. (1825, 1829). S. 416 wird ihm diese Qualifikation allein vorbehalten: „Aristoteles ist, wenn Einer, für einen Lehrer des Menschengeschlechts anzusehen.“ Ebenso 1827 zu Anfang des Aristoteleskapitels. Hegel ist, laut einem Privatbrief an Freund Niethammer vom 22. 1. 1808, davon überzeugt, daß Platon und Aristoteles „mehr Zutrauen als unsere Gedanken verdienen“ (Briefe von und an Hegel I [1952] 209).

<sup>6</sup> WW XIV (s. Anm. 1) 298 (1825, 1827, 1829). Vgl. 299: „In der Tat übertrifft an spekulativer Tiefe Aristoteles den Plato, indem er die gründlichste Spekulation, Idealismus gekannt hat und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung.“

<sup>7</sup> Enzyklopädie<sup>2</sup>, § 552 (WW VII/2 [1845] 436). Vgl. ebd. Vorrede<sup>2</sup> (WW VI [1840] S. XX bzw. XXVIII): „So hat z. B. Sokrates . . . die Bestimmung des Zwecks entdeckt, welche von Plato und insbesondere von Aristoteles ausgebildet und bestimmt erkannt worden ist.“ „Soll Altes erneut werden, . . . so ist die Gestaltung der Idee etwa, wie sie ihr Plato und viel tiefer Aristoteles gegeben, der Erinnerung unendlich würdiger . . .“

getan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen“, „die falschesten Vorurteile“: seine Philosophie sei „Realismus im trivialsten Sinne“, „Empirismus, der schlechteste Lockeanismus usf.“<sup>8</sup>

Diese Fehleinschätzung sei sofort illustriert von seiten älterer Philosophiehistoriker unter den Zeitgenossen Hegels: Aristoteles, dem nach W. G. Tennemann<sup>9</sup> der Empirismus „völlig behagte“, wurde von J. Brucker<sup>10</sup> verdächtigt, er habe, nur um sich von Platon abzuheben, mangels besserer eigener Einsicht die ganze Geschichte mit dem Nous und dergleichen vernebelt und verzwickelt. Und sogar der erste deutsche Übersetzer M. W. Voigt von „Aristoteles über die Seele“<sup>11</sup> will diese Schrift bloß als Appendix oder Propädeutik zu Kants Werken ansehen, dienlich, zu zeigen, „wie die Vernunft von ihrer rohen Arbeit zu ihrer gänzlichen Vollendung übergegangen ist“. Diese Urteile beziehen sich auf die Psychologie des Aristoteles (und somit auf unsere nähere Thematik), und sie werfen sich zumeist, was Hegel gegebenen Orts scharf zurückweist<sup>12</sup>, auf die bekannte tabula-rasa-Metapher in den Büchern *περὶ ψυχῆς*. Über diese Schrift sagt *Hegel*: „Die Bücher des Aristoteles über die Seele . . . sind noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen und den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.“<sup>13</sup>

Dieses Anknüpfen Hegels an Aristoteles ist nicht nur eine konsequente Anwendung seiner alles einbeziehenden, alles aufarbeitenden programmatischen

<sup>8</sup> WW XIV 299 (1825).

<sup>9</sup> Geschichte der Philosophie III (1801) 52.

<sup>10</sup> Institutiones Historiae Philosophicae (1766) 191.

<sup>11</sup> 1794, S. IV f. (1. Auflage 1792). Vgl. W. Kern, Eine Übersetzung Hegels zu *De anima* III 4–5, in: *Hegel-Studien* 1 (1961) 49–88, 61 f.

<sup>12</sup> WW XIV 386 f., vgl. 299, 379.

<sup>13</sup> Enzyklopädie<sup>2</sup> § 378. Vgl. ein Berliner Ms. Hegels (von etwa 1822): „Die spekulative Betrachtung und Erkenntnis der Natur und Tätigkeit des Geistes ist in neuern Zeiten bis auf die Ahndung davon so sehr untergegangen, daß noch immer die Schriften des Aristoteles über diesen Teil der Philosophie beinahe, oder da die tiefen Ansichten des Spinoza doch nur ein Anfang sind, und weil sie, wie seine ganze Philosophie, nur Anfang sind, auf einer nur einseitigen Metaphysik beruhen, Leibnizens Betrachtungen aber einerseits gleichfalls nur metaphysisch, andererseits nur empirisch sind – so bleiben also durchaus die Aristotelischen Schriften die einzigen, welche wahrhaft spekulative Entwicklungen über das Sein und die Tätigkeit des Geistes [enthalten], obgleich nichts so sehr mißverstanden worden ist als die Aristotelische Ansicht von der Natur des Erkennens, daß man sogar den Aristoteles an die Spitze der Empiriker gesetzt hat und diese Ansicht seiner Lehre in allen Geschichten der Philosophie als ein festes Vorurteil zu finden ist; die Aristotelischen Spekulationen aber über die Empfindung und überhaupt über die besondern Wirksamkeiten des Geistes sind für die Psychologie ganz unbeachtet geblieben“ (F. Nicolin, Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes, in: *Hegel-Studien* 1 [1961] 9–48, 24 f.; hier in heutiger Rechtschreibung). – Wie selbstverständlich – und stillschweigend – Hegel Aristotelisches Gut aus *περὶ ψυχῆς* (III, 4; 429 a 19) in die Enzyklopädie von 1830 (Vorrede und § 11; = WW VI [1840] S. XXXIV bzw. 17) aufnimmt, zeigen zwei Stellen über die Bestimmung des denkenden Geistes (von der dieser ruhelos getrieben wird und der er treu bleibt), nämlich „daß er überwinde“ – Stellen, zu denen die sonst überaus sachkundigen Herausgeber der neusten Enzyklopädie-Ausgabe, unter Hinweis auch auf Röm 3,4, anmerken, daß sie vielleicht „einem Kirchenlied entnommen“ seien (ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg 1959, 471).

Irenik auf ein philosophiegeschichtliches Datum neben vielen anderen, eben auf das Datum ‚Aristotelische Philosophie‘. Hegel räumt vielmehr auf eine schon eher antinomisch, systemwidrig zu nennende Weise Aristoteles tatsächlich, unter dem faktischen Druck, dem Eindruck, den ihm dessen Philosophie machte, einen wesentlich größeren Einfluß ein, als ihm nach Hegels philosophiegeschichtlichem Systemprinzip zukommen dürfte. Das ist etwas näher zu erläutern<sup>14</sup>.

Die Geschichte überhaupt, und zumal die Philosophiegeschichte als ihr innerstes geistiges Kondensat, entspricht nach Hegel im Ablauf ihrer Momente durchaus der systematischen philosophischen Entfaltung der Wirklichkeit, letztlich des Geistes. Gewiß, die Geschichte überträgt das System in das äußere Medium der Zeit mit ihrer Zufälligkeit und ihren auch geistesgeschichtlichen Unfällen; sie unterwirft den Systemkonnex des Gedankens ihrem Zeitraffer- oder vielmehr Zeitlupeneffekt, der Geist steigt mit seinen Siebenmeilenstiefeln über lange leere Zeitläufte hinweg, als Maulwurf stößt er nur dann und wann ans Mittaglicht, da macht die Weltgeschichte dann einen „Ruck“ – und was an dergleichen mehr nur immer dasselbe besagt. Dasselbe: die wesentliche Isomorphie nämlich von System und Geschichte. Dementsprechend beruhen die zeitlich als erste auftretenden Philosophien auf den einfachsten, unbestimmtesten, abstrakt-allgemeinsten Prinzipien, um sich im Fortgang ihrer Entwicklung mehr und mehr zu differenzieren und zu konkretisieren. Und „die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste“<sup>15</sup>.

Nun wäre es ja wohl eine zu äußerliche Argumentation, in diesem Zusammenhange allein die zeitliche Frühe der aristotelischen Philosophie geltend zu machen; *nach* der zunächst die antithetischen Extreme des stoischen Verstandes- und epikureischen Sinnlichkeitsdogmatismus auftreten, um durch ihre skeptische Auflösung hindurch im sogenannten Neuplatonismus (der ebensogut oder mit mehr Recht Neuaristotelismus heißen könnte<sup>16</sup>) in eine auch Platon und Aristoteles umgreifende Synthese einzugehen, worauf nach dem von Hegel vermeinten langen mittelalterlichen Schlummer des Geistes in Descartes und auch

<sup>14</sup> Vgl. zum folgenden: W. Kern, Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte – eine Antinomie, in: Scholastik 32 (1957) 321–345.

<sup>15</sup> Enz.<sup>3</sup> § 13. An der Hegelschen Parallelschaltung von System und Geschichte wurde früh Kritik geübt, so von A. Trendelenburg und, in einer knappen, inhaltsreichen Habilitationsschrift, 1849 von dessen Schüler A. L. Kym (Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie). Hegel selbst schon hat in den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen (nachdem er für Parmenides, Heraklit usw. als Repräsentanten der ersten logischen Bestimmungen seines Systems, nämlich ‚Sein‘, ‚Werden‘ usw. hingewiesen hat) sich je länger je mehr nicht an die eigene apriorische Systemprogrammatik gehalten, sondern an die Tatsachen und deren wirklichkeitsgemäße Beschreibung. – Zum Verhältnis System–Geschichte vgl. auch z. B. Schelling (WW III, 399): „Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat und durch welche jene Eine absolute Synthesis sukzessiv zusammengesetzt wird.“ Und Novalis (SW III, 108): „Das echte philosophische System muß die reine Geschichte der Wahrheit enthalten.“

<sup>16</sup> WW XV (1836) 10.

Bacon das philosophische Bewußtsein neu aufbricht, das über die jahrhundertlange Antithetik von Rationalismus und Empirismus übergeht in die durch ihre jeweilige relative Einseitigkeit weiterbewegten Synthesen in Kant, Fichte, Schelling . . . ; während *vor* Aristoteles nur die elementaren Gedankenbestimmungen der Vorsokratiker, deren anfängliche Subjektivierung in Sophistik und Sokrates und ihre – teils noch dem Mythos verhaftete – spekulative Fassung durch Platon liegen. Quantitative Zeitansätze derart mögen auf sich beruhen. Jedenfalls kontrastiert die große Anfangsnähe der Aristotelischen Philosophie und ihre damit systemgemäß zu postulierende relativ *unenwickelte* Einfachheit beachtlich mit der Weise, wie Hegel, vor allem in der Einleitung zu den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen<sup>17</sup>, seine grundsätzliche Auffassung des für System wie auch Geschichte maßgeblichen *Entwicklungsprinzips* selber (das sich deckt mit seiner dialektischen Methode, als Systemprinzip und als System-in-Vollendung selbst) an Aristoteles anlehnt, indem er sich teils ausdrücklich auf ihn beruft, teils – was wohl noch aufschlußreicher ist – stillschweigend-anonym sein Denken und Sprechen von Aristotelischen Vorstellungen nährt.

Namentlich nennen Aristoteles zwei einschlägige Stellen aus der Philosophiegeschichtsvorlesung von 1825/26, an denen Hegel sein „Ansichsein“, die Ausgangsstufe aller Entwicklung, mit dem Aristotelischen Grundbegriff der *δύναμις* gleichsetzt<sup>18</sup>. 1823/24 schon wurde in diese Identifizierung, ohne Namensnennung, auch die Erfüllungsstufe der Entwicklung, das „Fürsichsein“, einbezogen: „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*).“<sup>19</sup> Hier also erfaßt Hegel mit dem Doppelbegriff *δύναμις - ἐνέργεια*, in dem er die Hauptsache und das Eigentümliche der Aristotelischen Philosophie sieht<sup>20</sup>, sein eigenes Systemprinzip.

Eindrucksvoller vielleicht noch kann die durchweg anonym aristotelische Herkunft der Vergleiche sein, mit denen Hegel die Idee des dialektischen Entwicklungsgeschehens erläutert. Die Pflanze (und entsprechend das animalische Leben, unter das auch das ‚natürliche Dasein‘ des Menschen fällt) ist in dem Kreislauf ihrer Entwicklung, der vom Samen über Knospe und Blüte zur Frucht als Ursprung einer neuen Pflanze führt, ein unvollkommenes Bild der dialektischen Geistbewegung, die ihren unentfalteten Anfang auseinanderlegt in die gegensätzlichen Momente, in denen sie sich zu ihrem eigentlichen Beisichsein mit sich zusammenschließt; hier, bei der Pflanze, sind zwar Same 1 und die Frucht als Same 2 der Art nach (*εἶδει*) dasselbe, aber individuell (*ἄρθμῳ*), eben als zwei Pflanzenkeime, verschieden (es handelt sich, mit Thomas von Aquin zu sprechen, nur um eine „*reditio incompleta in seipsum*“). Das vollkommene Bild oder viel-

<sup>17</sup> Sie ist als das einzige Stück dieser Vorlesungen bereits etwas textkritischer, nach Vorlesungsjahrgängen, ediert von J. Hoffmeister: Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Hamburg 31959.

<sup>18</sup> Einleitung . . . (s. Anm. 17) 101 f.; vgl. „Aristoteles in . . .“ (s. Anm. 14) 327 ff.

<sup>19</sup> Einleitung . . . 101.

<sup>20</sup> Vgl. WW XIV, 321–335.

mehr schon selber die partielle Verwirklichung der Geistdialektik ist die geistige Bildungsgeschichte des menschlichen Individuums, in der der Geist aus der schlummernden Unbewußtheit heraustritt, sich, sich bildend, auf die Welt einläßt, an sie ausgibt und so, bewußt und selbstbewußt, in auch numerisch individueller Identität zu sich selbst kommt (in der Thomatischen „reditio completa“). Diese Hegelschen ‚Vergleiche‘ nun – Entwicklung des Pflanzenkeims<sup>21</sup> und menschlicher Bildungsprozeß<sup>22</sup> – haben ihre deutlichen Aristotelischen Parallelen, gewiß bei Aristoteles ohne die systematisch-dialektische Zuspitzung Hegels: Auch Aristoteles spricht von Keim oder Samen als δύναμις des sich daraus bildenden lebendigen Ganzen<sup>23</sup>; auch für ihn sind die Bildungs- und Wissensstufen des Menschen – gerade in περὶ ψυχῆς<sup>24</sup> – die gemäßesten Beispielsfälle entelechia-ler Entwicklung von den verschiedenen Weisen von δύναμις zu den ebenfalls unterschiedlich dichten Graden der ἐνέργεια.

Wenn es notwendig wäre, die maßgebliche direkte Beeinflussung der Hegel-Vergleiche durch Aristoteles nachzuweisen: zwei Stellen – die sich beide auf περὶ ψυχῆς beziehen, und zwar auf dasselbe Kapitel II, 1 – leisten das zur Genüge. Das Aristotelessätzchen τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιοῦτὸ σῶμα („Same und Frucht sind der der Möglichkeit nach sobeschaffene [= zur Lebensbestätigung befähigte] Körper“)<sup>25</sup> hat Hegel – im weiteren Kontext von 412 b 18 bis 413 a 1 – so übersetzt: „Samen und Frucht ist so ein Körper, der der Möglichkeit nach ist“<sup>26</sup>. Zieht man die Hörermanuskripte der Berliner philosophiegeschichtlichen Vorlesungen zu Rate, so läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß der erste Herausgeber der Druckausgabe dieser Vorlesungen, C. L. Michelet, die Stelle einer von Hegel selber angefertigten Übersetzung entnahm, die vielleicht auf die Jenaer Jahre Hegels zurückgeht. Dasselbe läßt sich, mit derselben bescheidenen Wahrscheinlichkeit, von der zweiten Stelle aus dem zweiten Vergleichsbereich des menschlichen Wissens annehmen: „Diese Wirksamkeit erscheint auf eine doppelte Weise: entweder wie die Wissenschaft oder wie die Anschauung (Theorie)“<sup>27</sup>. Schließlich kann einer der Jenaer Schüler

<sup>21</sup> Vgl. Einleitung . . . (s. Anm. 17): 33 (1820); 108 f. (1823); 101 f., 106, 127 (1825); 83, 102 ff., 107 f., 124 (1827); 348 f. (1829).

<sup>22</sup> Vgl. ebd.: 33 (1820); 104 f., 108 f. (1823); 102, 127 (1825); 103 f. (1827); 348 (1829); ferner: 43, 140. Siehe auch: „Aristoteles in . . .“ (s. Anm. 14) 329–334.

<sup>23</sup> De generatione animalium: besonders 726 b 15–19, ferner 720 b 30 f., 730 a 2, 14, 739 a 17, 767 b 35 ff., 772 a 8–12 u. a.; außerdem z. B. De partibus animalium 641 b 36 – 642 a 1 (vgl.) 641 b 29, 640 a 25, 651 b 21); De motu animalium 703 b 25f.; Metaphysik 1034 a 34 – b 1.

<sup>24</sup> 412 a 10 f., 22–27, 417 a 21 – b 2, 429 b 5, 441 b 23. Weitere Stellen s. „Aristoteles in . . .“ (s. Anm. 14) 333<sup>45</sup>.

<sup>25</sup> 412 b 26 f. Vgl. den Doppelbegriff Same-Frucht bei Hegel: Einleitung (s. Anm. 17) 108 f.

<sup>26</sup> WW XIV, 372.

<sup>27</sup> Ebd. 371 = πψ II 1, 412 a 22 f. Vgl. dazu „Aristoteles in . . .“ (s. Anm. 14) 333<sup>47</sup>. Michelets Ausgabe bietet noch ein weiteres einschlägiges Zitat aus πψ: „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).“ πψ II 5, 417 b 29–32 lautet: „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. ferner 1278 a 4 ff. (Politik), 724 a 22, 734 a 29 (De generatione animalium).

Hegels, G. A. Gabler (1786–1853, Hegels Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl), 1832 mit Bezug auf Aristoteles „bezeugen, daß er die wichtigsten Aufschlüsse schon vor 26 Jahren [also um 1806<sup>28</sup>] von ihm vernahm. Hegel hatte schon damals das Tiefste und Beste aus der Quelle selbst geschöpft“<sup>29</sup>.

So wird man nun in den bekannten, meist nur knapp angerissenen Bildern der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ bestimmter und berechtigter Aristoteles mithören. Seine gärende Übergangszeit ist für Hegel nicht „eine vollkommene Wirklichkeit“: „so wenig als das eben geborene Kind“, oder „ein Gebäude, wenn [erst] sein Grund gelegt worden“, oder eine Eichel, die uns nicht zufriedenstellt, „wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Äste und Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen“<sup>30</sup>. Und die Pflanze, deren Entwicklungsstadien Knospe-Blüte-Frucht einander „verdrängen . . . als unverträglich miteinander“ und doch in ihrer „flüssigen Natur“ als „Momente der organischen Einheit“ „eins so notwendig als das andere“ sind: sie ist hinweisendes Bei-Spiel jener für Hegel alles wie durchdringenden so umfassenden Problematik, von der auch wir hier ausgegangen sind, der philosophischen Beurteilung nämlich der geschichtlich auftretenden Systeme der Philosophie, als „fortschreitender Entwicklung der [einen] Wahrheit“ des sich begreifenden Begriffs<sup>31</sup>. Mit dieser Pflanzen-Metapher aus dem Bannkreis Aristotelischer Vorstellungen<sup>32</sup> ist verwandt die Glanz-Stelle auf den Schlußseiten der Philosophiegeschichte: „Die Welt ist eine Blume, die aus *einem* Samenkorn ewig hervorgeht.“<sup>33</sup>

Gewiß: andere Grundaussagen der Aristotelischen Philosophie, auf die Hegel sich bezieht, führen noch entschiedener in den Anspruch der Hegelschen Geist-dialektik hinein, als dies unser allgemeiner Blick auf δύναμις – ἐνέργεια und die im Zusammenhang damit berührten Vergleiche tun konnte und sollte. Dies trifft zu für Aristoteles' Bestimmung der Seele als οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον – „Substanz nach dem Begriffe“, wie Hegel übersetzt –, als innerer Zweck<sup>34</sup>, immanenter

<sup>28</sup> Daß Gabler im WS 1805/06 und im SS 1806 Hegel hörte: H. Kimmerle, Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit, in: Hegel-Studien 4 (1967) 21–99, 62 f.

<sup>29</sup> Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1 (1832) 221 f.; jetzt auch in Hegel-Studien 4 (1967) 71<sup>9</sup> – vgl. ebd. den leider korrupten Satz aus einem Bericht Gablers von 1840 über Hegels „gründlichere und tiefere Auffassung“ des Aristoteles, wozu wohl dessen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie den Anstoß gegeben haben. Weiteres zu Aristoteles-Übersetzungen aus den Jenaer Jahren: „Eine Übersetzung . . .“ (s. Anm. 11) 60 und „Aristoteles in . . .“ (s. Anm. 14) 343<sup>110</sup> und 344<sup>116</sup>.

<sup>30</sup> WW II (1832) 10 f.

<sup>31</sup> Ebd. 4 f.

<sup>32</sup> Eine weitere Ausführung der Hegelschen Dialektik von Gattung-Tod-Geist, die eine Dialektik der ‚Gattung‘ als biologischen Geschehens und logisch-ontologischen Begriffs und als solche den aufschlußreichen Übergang von Leben zu Erkennen in der „Wissenschaft der Logik“ und in der „Enzyklopädie“ anzeigt, kann hier nicht geliefert werden. Vgl. inzwischen die Andeutungen in „Aristoteles in . . .“ (s. Anm. 14) 331.

<sup>33</sup> WW XV (1836) 615. Vgl. den Satz davor: „Es ist Bedürfnis der Philosophie, Eine lebendige Idee zu enthalten.“

<sup>34</sup> Vgl. die Vorrede der Phänomenologie über die Vernunft als das zweckmäßige Tun: WW I (1832) 17 f.

Begriff des Lebendigen; und für das „Denken des Denkens“, die νόησις νόησεως – die allbewegende Selbstbeweglichkeit des sich (und die Welt als sich) begreifenden Begriffs. Darauf ist zurückzukommen. Diese erste Sondierung wollte nur die tiefe, reichverzweigte Verwurzelung von Hegels Hochschätzung des Aristoteles im Denk- und Sprachgut der Hegelschen Philosophie illustrieren – mit Problemhaken für Weiteres.

## II.

Kein Wunder – so wird schon aufgrund unseres vorläufigen Ausblicks zu sagen sein –, daß Aristoteles dem Hegel an die Seite gestellt wurde, und zwar schon bevor Hegel durch seine erst postum veröffentlichten philosophiegeschichtlichen Vorlesungen das nahelegte. Als erster, so scheint es, meinte 1810 *Karl Friedrich Bachmann* (1785–1855), enthusiastischer Hegelschüler, später erbitterter Gegner, in einer Rezension der „Phänomenologie“, daß man, „wenn Schellingem gewissermaßen den modernen Plato, jenen [Hegel] mit größerem Rechte den deutschen Aristoteles nennen kann“<sup>35</sup>. Ich will dem Chorführer nicht den Chor, die 160 Jahre seither hindurch, folgen lassen – die Litanei wäre zu lang<sup>36</sup>; nicht ganz selten wurde ja übrigens, vielleicht aus Vollständigkeitsgründen betreffs der mittleren, mittelalterlichen Epoche, den beiden so universalen wie spekulativen Denkern als dritter Thomas von Aquin beigegeben<sup>37</sup>. Wenn solche

<sup>35</sup> Heidelberger Jahrbücher 1810, 1. Abt., 145–163 und 193–209; z. T. in: Briefe von und an Hegel I (1952, <sup>3</sup>1969), 496 ff., 497.

<sup>36</sup> Nur ganz auszugsweise sei aus der ‚Wolke von Zeugen‘ einiges angemerkt: R. Haym, kein Hegelfreund, diagnostiziert den „echt aristotelischen Wissenssinn“ des jungen Hegel und deklariert Hegel zum „größten Lobredner des theoretischen Lebens seit Aristoteles“ (Hegel und seine Zeit, 1857, 23; bzw. An Hegels hundertstem Geburtstag, 1871, in: ebd. <sup>2</sup>1927, 477; vgl. auch H. Kimmerle in: Hegel-Studien 5 [1969] 264). K. Rosenkranz (Hegel als deutscher Nationalphilosoph, 1870), mit kritischer Spitze gegen die Einseitigkeit des Vergleichs: „Oft hat man Hegel mit Aristoteles verglichen und Schelling dann als Platon genommen“ (282); die Psychologie Hegels ging besonders auf Aristoteles zurück (289; vgl. auch 135 f., 219, 246). „Aristoteles bekommt immer mehr Macht über Hegel“ nach 1801, meint H. Glockner (Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus, in: Logos 13 [1923/24] 340–357, 340); in der Großen Logik „siegte Aristoteles über Platon“ (ebd.), und Aristoteles sei wie Hegel „ein Realidealist“ (349). Nochmals Glockner (1929, jetzt in: Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels, Bonn 1965): Hegel selbst hörte gern den Vergleich, er verhalte sich zu Kant wie Aristoteles zu Platon (231); und: „Man könnte sagen: Hegel hat die Entwicklung von Platon zu Aristoteles durchgemacht, ehe er noch seine Hauptwerke schrieb und in ihnen über Kant hinaus zu sich selber kam“ (233). Später: A. Kojève, Hegel (Stuttgart 1958), 159 f., 178, 181; K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche (Stuttgart <sup>5</sup>1964), 107, 265, 227, 229, 292; F. Grégoire, Études hégéliennes (Louvain-Paris 1958), 120<sup>2</sup>, 210<sup>2</sup>, 212<sup>1</sup>, 239, 261; V. Fazio-Allmayer, Ricerche hegeliane (Firenze 1959), 141, 173<sup>1</sup>, 233 u. ö.; G. Vecchi, L'estetica di Hegel (Milano 1956) 211 ff.; R. Franchini, Croce interprete di Hegel (Napoli <sup>2</sup>1967), 20; J. H. Randall, Aristotle (New York 1960), 2; Th. W. Adorno, Drei Studien zu Hegel (Frankfurt <sup>3</sup>1969), 136 usw.

<sup>37</sup> Z. B. von R. Kroner, Von Kant bis Hegel II (1924, <sup>2</sup>1961), 259: „Was Thomas für das Mittelalter getan hat, tut Hegel für die neuere Zeit“ – und in „Hegel zum 100. Todestage“ (Tübingen 1932, 9) spricht K. gar von einem gemeinsamen „Aristotelisch-Thomistisch-Hegelschen Weltbilde“. Ferner: K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (Zolli-

Rühmung denn also nicht verwunderlich ist, dann doch der Umstand, daß sie zumeist durchweg pauschal blieb, daß es bis heute keine gründliche und umfassende Untersuchung der zwischen Hegel und Aristoteles waltenden Denkbezüge gibt. Symptomatisch für dieses Manko mag sein, daß ein groß angelegtes Werk eines *Carl L. W. Heyder* „Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik“ 1845 (Erlangen) im ersten, über Aristoteles handelnden Teilband steckenblieb<sup>38</sup> – und rund ein Jahrhundert später, 1941 (Paderborn), *Calixt Hötschls* „Das Absolute in Hegels Dialektik . . . im Hinblick auf Wesen und Stellung Gottes als des actus purus in der Aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik“ kaum über die Darstellung Hegels hinauskam<sup>39</sup>. Zur Literatur im einzelnen, ohne Jahrhundertssprung: In einem „Programm der königlichen Studien-Anstalten zu Dillingen für 1883/84“ wagt *A. Bullinger*<sup>40</sup> das Unzeitgemäße: eine Aristoteles heranziehende Hegelnachfolge. Auch ein anderer Schulmann, *Wilhelm Purpus*, leistet 1905, erweitert 1908,<sup>41</sup> solide Detailarbeit, indem er zu den ersten Seiten der „Phänomenologie“ die Aristotelischen Belege liefert. Am meisten hat Bekanntheit erlangt der Vortrag von *Nicolai Hartmann* „Aristoteles und Hegel“<sup>42</sup> von 1923, der in seiner freizügig ausgreifenden Linienführung das gerade Gegenteil darstellt zu Purpus' bemühtem Quellen-spüren – wie auch in etwa zu der leider wenig beachteten, zentral ansetzenden und meines Erachtens sehr aufschlußreichen Studie des nach 1933 aus Deutschland emigrierten *Erich Frank* „Das Problem des Lebens bei Aristoteles und Hegel“<sup>43</sup> von 1927. Die Bewegtheit des Lebens ist auch die Leitidee für *Herbert*

kon-Zürich 1947), 343; K. Jaspers, *Von der Wahrheit* (München 1947), 965; E. Bloch, *Subjekt-Objekt* (Frankfurt 1962), 504; C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno* (Roma 1964) 533. Um schließlich eine eigene Arbeit zu nennen: Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als Grundproblem der Philosophie bei Hegel und Thomas von Aquin, in: *Scholastik* 34 (1959) 394–427.

<sup>38</sup> 1. Band, 1. Abt.: „Die Methodologie der Aristotelischen Philosophie und der früheren griechischen Systeme“ (im Selbstverlag). – 1835 und 1842 veröffentlichte *Franz Biese* 2 Bände (Berlin): „Die Philosophie des Aristoteles in ihrem inneren Zusammenhange mit besonderer Berücksichtigung des philosophischen Sprachgebrauchs [Hegels!] aus dessen Schriften entwickelt“. Nichts Näheres ist mir bekannt über die Arbeit eines Musmann, von dem K. Rosenkranz in seiner Autobiographie „Von Magdeburg bis Königsberg“ (Berlin 1873, 371; über M. persönlich: 409) sagt: er „hatte die aristotelischen Bestimmungen mit Hegelschen . . . derartig durch eine völlig barocke Sprache zusammengeweißt, daß man aus dem krausen Gewirr keinen reellen Nutzen ziehen konnte“. – Eine halbwegs fundierte Geschichte des Themas Hegel-Aristoteles müßte für den ersten nachhegelschen Zeitraum vor allem die sich auf Aristoteles berufende Hegelkritik des *Adolf Trendelenburg* sondieren auf ihre berechtigten Einzelmomente und ihre fundamentalen Mißverständnisse hin.

<sup>39</sup> Immerhin bahnen hier die Schlußseiten 159–184, genauer nur 179–184, den Vergleich an.

<sup>40</sup> Hegels Lehre vom Widerspruch, Dillingen 1884.

<sup>41</sup> Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel, Nürnberg 1905, bzw. Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel, Berlin 1908 – hier bes. S. 47–67.

<sup>42</sup> Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus III/1, Erfurt 1923, Sonderdruck Erfurt 1933; dann in: *Kleinere Schriften III*, Berlin 1957, 214–252. Dabei bleibt zu berücksichtigen, daß N. Hartmann in der Folgezeit seine die Modaltheorie des Aristoteles und damit dessen Nähe zu Hegel betreffenden Positionen revidiert hat: vgl. J. Rollwage (s. unten Anm. 60) 147 f. 156.

<sup>43</sup> Deutsche Vierteljahresschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte 5 (1927) 609–643;

Marcuse, der angeregt ist durch Martin Heidegger<sup>44</sup>, in „Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit“ (1932)<sup>45</sup>. Julius Stenzels Vortrag auf dem Hegelkongreß von 1931 „Hegels Auffassung der griechischen Philosophie“<sup>46</sup> macht sich C. L. Michelets Urteil zu eigen, daß Hegel in keinem anderen antiken Philosophen – und vielleicht überhaupt in keinen – tiefer eingedrungen sei als in Aristoteles und von keinem mehr gelernt habe. G. R. G. Mure<sup>47</sup> versucht 1940 durch den äußeren Vorspann einer Kurzdarstellung der Aristotelischen Philosophie zu Hegel hinzuführen. Emerich Coreth fügt seiner Dissertation (1952)<sup>48</sup> ein Kapitel „Aristoteles in Hegels Deutung“ ein, das eine Umdeutung der ἐνέργεια, einschließlich des „actus purus“ und deshalb panentheistisch, in κίνησις, sowie des νοῦς, idealistisch, in Allwirklichkeit feststellt: Wesentliches in, überschärfender, Kürze! Ich selbst meinte zur selben Zeit, und ebenfalls zur Hegel-Aristoteles-Thematik bestimmt durch Wilhelm Klein und Alois Naber, den handschriftlichen Textgrundlagen des Aristoteleskapitels in Hegels philosophiegeschichtlichen Vorlesungen nachgehen zu sollen<sup>49</sup>. Eine andere unveröffentlichte Gregorianadissertation von Engelbert Beyer „Hegels Deutung der aristotelischen Akt- und Potenzlehre“ (Rom 1955), die die Hörermanuskripte bereits benutzen konnte, diagnostiziert – im Sinne von Coreth – eine Verfremdung der Begriffe δύναμις und ἐνέργεια durch Hegel<sup>50</sup>. Danach, nach 1955, folgt, von einem Artikel Karl-Heinz Iltings „Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik“<sup>51</sup> abgesehen, meines Wissens nichts mehr – bis zum Jahre 1969, in dem nun allerdings gleich vier Bücher auf das Thema

später in Wissen Wollen Glauben. Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existenzialphilosophie, Zürich-Stuttgart 1955, 213–249.

<sup>44</sup> Vgl. „Sein und Zeit“ (Halle <sup>3</sup>1931) 432(2), auch 421 und 428; später: Hegels Begriff der Erfahrung, in: Holzwege (Frankfurt 1950) 105–192: 117, 122, 134, 140, 178 ff., 184.

<sup>45</sup> Frankfurt a. M.; Nachdruck (ohne „Grundlegung einer“ im Titel) ebd. 1968. Zu δύναμις-ἐνέργεια: 47 ff., 54, 101, 116 ff., 202, 287, auch 182, 207 f., s. J. Rollwage (hier Anm. 60) 13 f. Vgl. Marcuse ebd. 47: „Die Rezeption der aristotelischen Ontologie in der Hegelschen Philosophie ist bis heute nicht in extenso dargestellt, ja nicht einmal zum eigentlichen Thema gemacht worden.“ M. über Hegel-Aristoteles ferner in „Reason and Revolution“ (Boston <sup>3</sup>1960; deutsch 1962), 40 ff., 121 f., 167, 238.

<sup>46</sup> In: Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21. Oktober 1931 in Berlin, hrsg. v. B. Wigersma, Tübingen-Haarlem 1932, 168–182. Interessanterweise hat St. schon damals seinem Vortrag J. Hoffmeisters Abschriften der Hörer-Mss. zugrunde gelegt.

<sup>47</sup> An introduction to Hegel, Oxford 1940, <sup>4</sup>1966 (180 S.); hier 1–51 über Aristoteles. Vgl. G. R. G. Mure, The Philosophy of Hegel, London 1965, S. VIII und 65.

<sup>48</sup> Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, 138–157; vgl. zusammenfassend 156 f.

<sup>49</sup> W. Kern, Hegels Aristotelesvorlesungen, Philos. Diss., Rom 1955 (geschrieben 1950–52); ausgewertet bisher zu den in den Anm. 11 und 14 genannten Artikeln.

<sup>50</sup> Vgl. die „zusammenschauende Beurteilung“ S. 148–164.

<sup>51</sup> In: Philos. Jahrbuch 71 (1963/64) 38–58. – E. Heintel (Der Geist in der Ganzheit der Psyche bei Aristoteles, in: Gestalthaftes Sehen. Festschr. Chr. v. Ehrenfels, Darmstadt 1960, 187–195) deutet den Aristotelischen νοῦς auf das Hegelsche „Subjekt, das zugleich Vermittlung ist“, hin, mit der Konsequenz, daß er für das χωρισθεις von πη III 5; 430a 22 (und für andere „gegenständliche“ Transzendenzprädikate) Hegels Übersetzung durch das dialektische „an und für sich [seiend]“ (WW XIV, 388) für die einzig gemäße hält. Vgl. auch in etwa, da vornehmlich über Platon, H.-G. Gadamer, Hegel und die antike Dialektik, in: Hegel-Studien 1 (1961) 173–199, bes. 181 f., 193 ff., 196 f.

Hegel-Aristoteles stoßen. Es mag nicht unwillkommen sein, diese neuen Bücher hier in pauschaler Charakteristik<sup>52</sup> auf ihre diesbezügliche Ergiebigkeit hin zu befragen. Sie nehmen zwar selber so gut wie kaum Notiz von den bisherigen einschlägigen Untersuchungen<sup>53</sup>; trotzdem soll ihnen nicht dasselbe Schicksal beschieden sein.

(1) Für das hier speziell zu behandelnde Problem nous – Geist ist am wichtigsten die umfangreiche Habilitationsschrift von *Erhard Oeser* aus der Schule Erich Heintels „Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristotelesinterpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling als Grundlegung der philosophischen Erkenntnislehre“<sup>54</sup>. Der umgreifende sachliche Problemhorizont dieses Buches: eine am späten Schelling gewonnene Abstraktionstheorie, die die Funktion einer Fundamentalphilosophie ausüben soll; der einführende geschichtliche Problemhorizont: die – informativ umrissenen – Positionen in Sachen Abstraktion von Neukantianismus, Marxismus, mathematischer Logik und analytischer Sprachtheorie<sup>55</sup>. Für Aristoteles und Thomas, in den ersten beiden Buchteilen (102–174 bzw. 175–242), liegt Oeser vor allem an dem Nachweis, daß ihre Abstraktionsauffassungen die klassifizierende Subsumption empirisch-Lockescher Art, wie auch die mathematische Abstraktion, wesentlich überschreiten: in der eigentlich philosophischen, von Oeser als „transzendental“ bezeichneten Abstraktionsstufe der Wesenserfassung. Bei Hegel (= Teil III: 243–329, besonders 294 ff.) löse sich die kategoriale oder auch überkategorial-analoge Eigenbestimmtheit der abstrakten Allgemeinbegriffe auf in die konkrete Totalität des dialektischen ‚Begriffs‘; das Individuum setze sich dabei selber zu einem „unscheinbaren Moment“, einer bloßen „Schattierung“ des allgemeinen Geistes herab<sup>56</sup>. „In dieser Bewegung des Begriffs, in dem Übergang von abstrahierender Verstandestätigkeit zur spekulativen Vernunft, die sich in der absoluten Zerrissenheit wiederfindet, ist unmerklich als die eigentliche List in diesem Vermittlungsgang das endliche transzendente Erkenntnissubjekt in das absolute Subjekt übergegangen“ (300). Der Schelling der „positiven“ Philosophie dagegen habe in der ‚absoluten‘ Abstraktion der Vernunftanschauung den dialektischen Panlogismus Hegels derart seinerseits aufgehoben, daß die Unaufhebbarkeit des Materiell-Endlichen, der endlich-individuellen Freiheitsexistenz des Menschen sich durchhalte. (Das muß hier auf sich beruhen.) – Die Hegelsche Position verdeutlicht und bestätigt sich für Oeser auf der Folie der psycho- und noologischen Auffassungen des Aristoteles vor allem und sehr zu Recht, wie mir scheint, durch „die entscheidende Umdeutung des Aristoteles“ (250; vgl.

<sup>52</sup> Eine ausführlichere Rezension dieser vier Bücher wird in den Hegel-Studien, 7. Band (1972), erscheinen.

<sup>53</sup> Rollwage (s. Anm. 60) kennt und konfrontiert ausgiebig N. Hartmanns Artikel (s. Anm. 42), Oeser (s. Anm. 54) benutzt 1-2-3x meinen Artikel „Eine Übersetzung Hegels ...“ (s. Anm. 11): basta.

<sup>54</sup> Wien-München 1969 (508 S.) (Überlieferung und Auftrag, 8). – Die Dissertation Oesers: Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings (ebd. 1965).

<sup>55</sup> Vgl. S. 15–101, auch 457–467.

<sup>56</sup> Vgl. Hegel, Phänomenologie: WW II (1832) 22.

398) in der Lehre vom νοῦς, vom νοῦς παθητικός; sie habe zur Folge die Verschleifung des Unterschiedes von endlichem und unendlichem Geist, damit von Welt und Gott, sowie von Geist und materieller Natur.

(2) Die schmale Publikation des jungen amerikanischen assistant professor *Frederick Gustave Weiss* „Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind“<sup>57</sup> thematisiert für uns höchst speziell, beschränkt sich jedoch auf eine zugleich in etwa kritisch sichtende Information des englischsprachigen Lesers, unter Absehen von jeglicher anderssprachigen Literatur; sie folgt dem Text von περὶ ψυχῆς, ihm Hegels Interpretation konfrontierend. Weiss, der den Aristoteles leidlich mißversteht (z. B. den „passiven nous“ [40] als bloßes Noch-nicht-Tätigsein, als die Inaktivität des nous überhaupt: 40–46)<sup>58</sup>, testiert Hegel, er habe seine eigenen, ihrerseits nicht über allen Zweifel erhabenen Begriffe in Aristoteles hineingelesen (56). Viel mehr darüber zu sagen (als eben noch, daß das 15seitige Vorwort von G. R. G. Mure tiefer lotet<sup>59</sup>) könnte nur Höflichkeit gebieten – vielmehr aber verbietet sie's (um eine Hegelsche Sprachtourne anzuwenden!).

(3) Die Münchner Dissertation von *Jürgen Rollwage* „Das Modalproblem und die historische Handlung. Ein Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel“<sup>60</sup> untersucht teils mehr entstehungsgeschichtlich an Texten der „Phänomenologie“ (32–100), teils, und etwas deutlicher, anhand der thematisch-systematischen Abschnitte der „Wissenschaft der Logik“ (102–184) das Verhältnis der Modalitäten Wirklichkeit und Möglichkeit bei Hegel. Das Ergebnis, in Kürze: Die Abwendung Hegels von dem ontologischen Dualismus von Wirklichkeit und Möglichkeit zugunsten der „absolut prävalenten Kategorie der Wirklichkeit“ (62); der einzig reale Möglichkeitsbegriff ist nach Hegel der Begriff der „realen Möglichkeit“, die die Vollständigkeit der Bedingungen der Verwirklichung und damit diese selbst bedeute, die Möglichkeit – und mit ihr die Notwendigkeit – also in die Wirklichkeit aufhebe (vgl. 146 f., 173 ff.). „Geschichtsphilosophische Problemresultate“ (186–218) betreffend: „Die politische Anwendung der historischen Modaltheorie durch Hegel schließt ... das ‚offene Reich der Möglichkeit‘ des So-oder-anders-Seins aus“; es „verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit“ (200). Gerade der „monumentale gnoseologisch-programmatische Historismus“ (wie Rollwage mit Wort- wie häufig auch Satz-ungetümen einschärft; 42) muß in den „restriktiven Anspruch der Metaphysik gegenüber der Geschichtsphilosophie“ (203) münden, in die „Heroisierung des monistischen Seinsgedankens“ (208), in „den unabdingbaren Notwendigkeitsterror historischer Faktizität“ (216), in den „Opportunismus“ (202). An Ak-

<sup>57</sup> The Hague 1961 (XXVIII u. 57 S.).

<sup>58</sup> Vgl. auch die konzeptualistische Einstufung von Materie und Form usw. als „abstractions“: 35 f.

<sup>59</sup> Mure findet die Aristotelische Antinomie der zugleich individuell und intelligibel sein sollenden οὐσία (S. XII) expandiert und transformiert durch das Hegelsche Novum der Macht der Negation, die das Einzelne einbezieht in das sich (und damit auch das Einzelne) frei selbstbestimmende Ganze (XXIV); mit den entsprechenden Konsequenzen für die Transzendenz Gottes (XVIII ff.).

<sup>60</sup> München-Salzburg 1969 (227 S.) (Epimeleia, 14).

tualität fehlt es diesen Problemresultaten offensichtlich nicht. – Seine Qualifikation der Hegelschen Modallehre (die er der heraklitisch transponierten Megarischen und der N. Hartmann'schen These vergleicht) erarbeitet Rollwage in Abhebung von den – bekannten – Auffassungen des Aristoteles (vgl. besonders 159–184), die er am Schluß des Buches in vierfacher Antithetik den Hegelschen opponiert (209–218). Aristoteles, die historische Tatsache radikaler denkend – in ihrer Endlichkeit –, schafft „die kategorial-dualistische Voraussetzung von Entscheidungsfreiheit“ (218). Für den von uns anzuvisierenden Zusammenhang von nous und Geist kann die Erörterung des Modalproblems bei Hegel und Aristoteles, so fundamental sie an sich ist, nur die Funktion einer bestätigenden Gegenprobe erfüllen.

(4) Die Systeminterpretationen von *Ernst Vollrath* schließlich (in: Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel<sup>61</sup>), die kaum eine direkt vergleichende Querverbindung Hegel-Aristoteles im einzelnen ziehen<sup>62</sup>, sind insofern hier zu nennen, als die durch Aristoteles aufgerichtete Gestalt der Metaphysik der „Ontologischen Identität“, durch die ihr von Kant bereite Krise hindurch, in Hegel ihre Vollendung erreicht, die sich nachhegelsch als Ende erweist. Ontologische Identität, das heißt: Deutung des Sinnes von Sein als „Anwesenheit“, „Präsenz“; als die schlicht und pur gegenwärtige Präsenz des Wasseins bei Aristoteles, als die apriorische Grundlegung der Präsenz aus Prinzipien und somit aus Vergangenheit bei Kant, und bei *Hegel* als die aus eigener, absoluter Differenz (kraft deren präsenzbestimmter Negativität, A-Präsenz) dialektisch überwindender Macht sich zu sich selbst bringende *absolute Präsenz* der absolutesten Identität (mit Zukunftsdimension!?, mit Willens- und Freiheitscharakter!?)<sup>63</sup>. In Vollrath spricht – durch Volkmann-Schluck hindurch – Heidegger, philosophiegeschichtsphilosophisch...

### III.

Wir kommen – endlich – zu unserer speziellen Sache selbst: zu *Hegels Deutung des Aristotelischen νοῦς*, zumal des νοῦς παθητικός.

(1) Es kann dabei hier *nicht* dargestellt werden: der Entstehungsgrund des Aristotelischen Denkens aus vorsokratischer und Platonischer Problematik; seine gnoseologische und ontologische Basis in Gestalt des Kategorien- und Kausalitätssystems; die aus superplatonischen Anfängen herabschwingende Entwicklungskurve der Aristotelischen Psychologie; der sich daraus herleitende, von der quasibiologisch-ontologischen, „immanentistischen“ Entwicklungskomponente bestimmte Komplex der Seele-Definitionen in περὶ ψυχῆς (= πψ) II, 1; deren von Aristoteles nicht gelöste (noch letztlich schlecht-schlicht lösbare) Spannung zu den noologischen, „transzendentalistischen“ Kapiteln, eben über den

<sup>61</sup> Wuppertal-Ratingen 1969 (292 S.).

<sup>62</sup> Ausgenommen S. 205 die Kennzeichnung der Hegelschen Methode als „die ins Absolute fortgetriebene Methode der Bestimmung des Wesens im Denken des Aristoteles“; und 216<sup>4</sup>, ferner in etwa 222 und 236 f.

<sup>63</sup> Vgl. Vollrath S. 12 ff., 217 f., 283 ff., 245–250 usw.

νοῦς, in Buch III von  $\pi\psi$  – hinter der die ganze Frage nach dem Platoniker-Metaphysiker oder/und Empiriker-,Physiker‘ Aristoteles lauert; auch nicht die dennoch in etwa vorhandenen Übergangs- und Vermittlungsstufen der vor-voῦχhaften Erkenntnis (in  $\pi\psi$  II, 3 – III, 3; vgl. III, 9–13)<sup>64</sup>.

Wir setzen vielmehr ein mit den νοῦς-Kapiteln III 4–5, mit denen die Schwierigkeit nun jedoch keineswegs aufhört. Sie gelten seit eh und je als eines wie der gehaltvollsten so obskursten Stücke der philosophischen Weltliteratur<sup>65</sup>. Und sind jedenfalls eines der am meisten kontroversen; schon die spätantiken Aristoteleskommentatoren Simplicios einer-, Philoponus andererseits kamen zu ziemlich konträren Interpretationsresultaten. Die obige Restriktivlitanei ist demnach zu ergänzen: Es kann hier nicht die Deutungsgeschichte von  $\pi\psi$  III 4–5 geschrieben werden. Es kann nicht einmal das Simpelste geleistet werden, und das wäre nun ja doch in der Tat sehr wünschenswert und reizvoll, wenn auch langwierig: nämlich dem nachzugehen, was nun denn etwa wirklich die Texte selber, an und für sich genommen, sagen – nicht weniger und zumal nicht mehr: Dies würde die genaue Kenntnis des ganzen Textes des Aristoteles, soweit erhalten, implizieren; vorausgesetzt beste textkritische Schulung und genügende redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung des Corpus Aristotelicum. Ich kann dagegen nur ein Textverständnis als das meine anzeigen und dann dem Weiteren zugrunde legen, das, von der scholastisch-Thomanischen Interpretation beeinflusst, von einer den oben idealiter berufenen schlichten Textsinn eruiierenden Literaranalyse (aber was ist das?), selbst wenn es über diesen – was ich vermute – etwas hinausgehen sollte, doch von mir bislang und hier nicht abgehoben, nicht abgegrenzt werden kann. Der langen Rede kurzer Sinn: Ich werde angeben, welche, vielleicht eher maximal als minimal gefaßten, Hauptaussagen, soweit sie mir von Problemrelevanz für uns scheinen, in den zur Frage stehenden Textzeilen enthalten sind.

Die denkend erkennende Funktion der Seele kommt nach  $\pi\psi$  III 4 mit der sinnlichen Wahrnehmung darin überein, daß sie ein πάσχειν τι<sup>66</sup>, ein erleidendes Empfangen von seiten des νοητόν, des Denkgegenstandes, ist. Daß diese Rezeptivität sich nicht wie am materiellen Ding in bloße Veränderung verläuft, hat Aristoteles schon früher<sup>67</sup> hervorgehoben: sie ist vielmehr ein bewahrend-befreiendes Zu-sich-selbst-Bringen des Erkenntnisvermögens<sup>68</sup>. Insofern ist das Denkend-Erkennende – in antithetischer Ergänzung zum πάσχειν τι – ἀπαθές (428a 15) zu nennen; „aber eben fähig, das εἶδος, die Form aufzunehmen, und der Möglichkeit nach ein so beschaffenes [wie die ‚Form‘], aber nicht

<sup>64</sup> Des hier nicht zu Behandelnden ist damit noch durchaus kein Ende: Man könnte und müßte auch nach den folgenden  $\pi\psi$ -Kapiteln (III, 6–8) fragen, nach dem Psycho- und zumal Noologischen in den übrigen Schriften des Aristoteles (wer denkt nicht an den νοῦς θύραθεν von De generatione animalium 736 b 28?) usw.

<sup>65</sup> Belege: „Eine Übersetzung . . .“ (s. Anm. 11) 66<sup>47</sup>.

<sup>66</sup> 428 a 14, mit dem Zusatz (14 f.): ἢ τι τοιοῦτον ἔσθαι. Zur daraus entstehenden „Aporie“ vgl. 429 b 22–26 und 429 b 29 – 430 a 2, sowie „Eine Übersetzung . . .“ (s. Anm. 11) 68 f.

<sup>67</sup>  $\pi\psi$  II, 5; 417 b 2–16.

<sup>68</sup> σωτηρία τις . . . εἰς αὐτό γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς τὴν ἐντελέχειαν (ebd. 3–8).

ein [als Ganzes existierendes] dieses<sup>69</sup>. So kann die Seele – mit Platon – *τόπος εἰδῶν* genannt werden, „nur freilich nicht die ganze, sondern die Denkseele (*νοητικὴ*), und [vor allem] nicht der erfüllten Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach (*οὔτε ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει*)“<sup>70</sup>. Der Geist ist deshalb „ἀμιγῆς, unvermischt [mit Denkformen?, mit Körperlichkeit?: mit nichts von beidem!], wie Anaxagoras sich ausdrückt, damit er herrsche [oder, wie Hegel übersetzt: überwinde<sup>71</sup>], d. h. damit er erkenne“ (429a 18 ff.). Das wird für die Unkörperlichkeit, Immaterialität des Geistes breiter ausgeführt (429a24–b9; vgl. auch b10–22). Daraus folgt auch, daß der Geist auch selber, und zwar *κατ' exochen*, *νοητός*, denkend-erkennbar, ist<sup>72</sup>. „In den materiellen Dingen dagegen ist ein jedes von den *νοητά* nur der Möglichkeit nach (*δυνάμει*; 430a 6 f.). Da (mehrdeutig kurzes Sätzchen:) „ohne Materie der Geist das Vermögen solcher Dinge ist“<sup>73</sup>, gibt *πψ* III 4 die beiden, vermutlich ineins zu klärenden Fragen dem nächsten Kapitel auf: warum der *νοῦς*, der selbst immateriell-*νοητός* ist, doch nicht ständig denkt (vgl. 430a 5 f.); – und wie er zur Erkenntnis der in die Materie versenkten Formen der materiellen Dinge gelangt.

Das 5. Kapitel von *πψ* III unternimmt die Beantwortung dieser Fragen durch die Annahme zweier strukturbedingt verschiedener Funktionen des *νοῦς*, insofern er „alles *macht*“ (als *ποιητικὸς νοῦς*<sup>74</sup>, *intellectus agens*, ‚aktive‘, tätige Vernunft), bzw. insofern er „alles *wird*“ (als *παθητικὸς νοῦς* laut 430a 24, *intellectus patibilis*, ‚passive‘, ‚leidensfähige‘ Vernunft). Der tätigen Vernunft kommen, gemäß dem grundsätzlichen Vorrang des Wirkenden vor dem Erleidenden, die Geistprädikate von *πψ* III 4 vornehmlich zu: *χωριστός* (= essentiell immateriell), *ἀπαθής*, *ἀμιγῆς* zu sein; da er dem Wesen nach und somit immer (in) Tätigkeit<sup>75</sup> ist. Aber nur *χωρισθεὶς* (= faktisch, existentiell vom Leibe getrennt) ist er eigentlich „das, was er ist; und dieses allein ist unsterblich und ewig“. (Diese Prädikate veranlaßten Averroës zu der von Thomas bekämpften Theorie von der ‚*unitas intellectus*‘, vom einen göttlichen *νοῦς*, der allen Menschen, zeit ihres Lebens, innewohnt.) Der *παθητικὸς νοῦς* dagegen ist *φθαρτός*, vergänglich-sterblich<sup>76</sup>.

<sup>69</sup> 429 a 15 f.: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο. Unrichtig übersetzt m. E. W. Theiler: „... und der Möglichkeit nach so sein wie die Form, aber nicht diese“ (Aristoteles, Über die Seele, Reinbek b. Hamburg 1968, 81).

<sup>70</sup> 429 a 27 ff. Ein drittes und viertes Mal wird dasselbe betont: 429 a 24; b 30 f. (Hier, 430 a 1 f., auch die *tabula-rasa*-Metapher.)

<sup>71</sup> Siehe oben Anm. 13.

<sup>72</sup> Vgl. 430 a 2.

<sup>73</sup> 430 a 7 f.

<sup>74</sup> Die Bezeichnung, im Anschluß an 430 a 12, stammt erst von Alexander von Aphrodisias (2. Jahrh. n. Chr.).

<sup>75</sup> ἐνεργεῖα oder ἐνέργεια?: die Konsequenzen dieser Lesartendifferenz wären fundamental, aber das ist hier wohl nicht zu pressen.

<sup>76</sup> Die sehr umstrittene Deutung des *φθαρτός*-Seins mag auf sich beruhen. Ich würde sie, *hierin* mit Simplicios (ed. Hayduck 1888, 247), verstehen als Zurücknahme von Vermögen und Möglichkeit der Rezeption im Geiste – infolge Aufhörens der Rezeptionsnotwendigkeit im ‚leibfreien‘ Existenzzustand des *νοῦς* –, eine Zurücknahme in die nun ihrer selbst und ihres Wirkens aus eigener Macht fähige Einheit und Ganzheit des Geistes (ineins mit dem Sichzurücknehmen der *speziellen* Abstraktionsfunktion des tätigen *νοῦς*!).

Übergangen wurde bislang der vermutliche Schlüsselsatz von  $\pi\psi$  III 5, wenn schon nur ein Vergleich: daß die tätige Vernunft „eine  $\xi\xi\iota\varsigma$   $\tau\iota\varsigma$ , eine Art Vermögen ist wie das Licht; denn auf eine gewisse Weise macht auch das Licht die möglichen (möglicherweise erkennbaren) Farben zu wirklichen (wirklich-erkennbaren) Farben“ (430a 15 ff.). Die Funktionen der tätigen und der empfänglichen Vernunft werden daraufhin von der klassischen Tradition, m. E. konsequent und kohärent, so gedeutet: daß die tätige Vernunft die ‚forma‘ der materiellen Dinge, ihren  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\xi\nu\nu\lambda\omicron\varsigma$ <sup>77</sup>, der nur  $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$   $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$  ist (vgl. 430a 6 f.; forma *potentia* intellegibilis), aus der Gebundenheit an die Materie lösen müsse, in wesenhafter Abstraktion; damit der eben dadurch erst wirklich denkbar gewordene Gegenstand, die forma *actu* intellegibilis, nun empfangen und aufgenommen werden kann von der empfänglichen Vernunft. Kraft dieser Doppelfunktion vollzieht sich der wirkliche, aktuelle Denkvorgang der Vernunft, die, vorgängig dazu an sich betrachtet, nur der Möglichkeit und dem Vermögen nach identisch war mit dem zu ‚Vernehmenden‘.

(2) Für Hegel wäre die Negativliste des hier nicht zu Behandelnden gewiß nicht kürzer als oben für Aristoteles; wie käme auch Hegel dazu, weniger kompliziert zu sein. Aber selbst diese Liste zu Vorbeugungszwecken hier aufzustellen, muß ich mir ersparen. Unerläßlich ist jedoch eine Vorbemerkung zu den Quellen. Als C. L. Michelet die philosophiegeschichtlichen Vorlesungen Hegels postum herausgab, hat er (jedenfalls in der 1. Auflage) zwar höchstens Geringfügiges, z. B. um stilistischer Übergänge willen, verändert, aber er hat seinen Einheits-text aus drei Hörer-Kollegheften dreier verschiedener Berliner Vorlesungsjahrgänge (1823/24, 1825/26 und 1829/30) sowie aus drei original Hegelschen Niederschriften – davon eine noch aus Jena – zusammengestückt, oftmals in einem wahrhaften Mini-Mosaik<sup>78</sup>. Michelet hat wie auch die andern Editoren aus der Schar der „Schüler und Freunde des Verewigten“ die Manuskripte zumeist vernichtet. Immerhin sind heute bekannt m. W. 14 Hörerhefte, die sich auf die sechs Berliner Vorlesungen verteilen; sowie von Hegels eigener Hand Niederschriften zu den Einleitungsvorlesungen, außerdem aber nur noch ein Bogen *Übersetzung aus „Aristoteles, De anima III“*, und zwar des Schlußstücks vom 4. Kapitel (429b22–430a9) und des 5. Kapitels<sup>79</sup>! Der Vergleich dieses Hegel-Manuskripts mit den Hörernachschriften und der Micheletschen Druckausgabe – nebst andern Anhaltspunkten – ermöglichte es, die De-anima-Übersetzung Hegels um das Jahr 1805 zu datieren<sup>80</sup> (dieser Ansatz wurde inzwischen<sup>81</sup> durch graphologische Untersuchungen bestätigt).

<sup>77</sup> Vgl.  $\pi\psi$  I, 1; 403 a 25.

<sup>78</sup> Vgl. das Vorwort Michelets zu WW XIII (1832) und J. Hoffmeister in: G. W. F. Hegel, System und Geschichte der Philosophie (Leipzig 1940), S. IV ff., VIII–XIII; auch „Eine Übersetzung . . .“ (s. Anm. 11) 56. – Einige Seiten der Michelet-Ausgabe (XIV 384–393) habe ich in ziemlich mühsamer Arbeit rückaufgelöst: s. Hegels Aristotelesvorlesungen (Rom 1955, Diss.), 264–281.

<sup>79</sup> Diese Übersetzung habe ich mitgeteilt und erläutert im 1. Band der Hegel-Studien (1961), S. 49–88; s. hier Anm. 11.

<sup>80</sup> Ebd. 56 f.

<sup>81</sup> Nach mündlicher Mitteilung von Herrn Dr. H. Kimmerle, derzeit Hegelarchiv/Bonn.

Vor allem aber ergibt sich aus solcher Vergleichsarbeit, daß der Übersetzungstext von 1805 verschieden ist von dem der Druckausgabe<sup>82</sup>, und daß auch dieser gedruckte Michelettext, bezüglich  $\pi\psi$  III 5, sich überraschend stark unterscheidet von der laut Hörerheften in den Berliner Vorlesungen von Hegel vorgetragenen Übersetzung<sup>83</sup>. So daß wir von der Aristotelischen Hauptaussage über den tätigen und empfänglichen  $\nu\omicron\varsigma$  in  $\pi\psi$  III 5 drei Hegelsche Textversionen mit genügender Sicherheit ermitteln können:

- (a) den *Jenaer* Text aus dem Jahre  $\pm$  1805 (= Hegel-Original-Ms.),
- (b) den von Michelet mitgeteilten Zwischentext, der aus den *Heidelberger* Jahren 1816–1818, aus dem dort geschriebenen „kürzeren Abriß der Geschichte der Philosophie“<sup>84</sup> oder einer Notiz dazu, stammen dürfte und
- (c) den *Berliner* Text (aus den Vorlesungen von 1819/20 bis 1829/30).

Diese Textversionen seien auf den  $\nu\omicron\varsigma$   $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$  hin befragt:

(a) Hegel übersetzt um 1805 m. E. sehr genau – genauer als viele Philosophen vor ihm und nach ihm. Er hat die von Aristoteles gemeinte Sache im Blick, und er spricht sie gemäß aus (wenn man von der etwas schwierigen Übersetzung „abstrakt“ für  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  und  $\chi\omega\rho\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$  absieht<sup>85</sup>)<sup>86</sup>.

(b) Die zweite, 10–15 Jahre spätere Übersetzung geht etwas unbekümmerter vor als die erste. Das  $\chi\omega\rho\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$  von 430a22 gibt Hegel nun mit seinem terminus technicus „an und für sich“ wieder. Sachlich scheint schon jetzt leicht bedenklich: daß Hegel 430a11 von „*Allem*“ – statt von der Materie – sagt, daß es „der Möglichkeit nach ist, was es ist“ (statt: . . . alles jenes ist); und daß er 430a21 auf das „*absolut* Eine“<sup>87</sup> deutet. Daß der interpretierende Einschub zu 430a21 („äußerer Verstand<sup>88</sup>, Vorstellung, Empfindung“) eine tiefgreifende Verschiebung der Sicht ankündigt, wird erst von dieser selbst her faßbar. Die Dinge machen sich umgehend deutlicher.

(c) Mit aller Entschiedenheit ist schon in der ersten Berliner Vorlesung vom WS 1819/20 die Neuinterpretation vollzogen:

Wie die Kunst sich zur Materie verhält, so ist dieser Unterschied in der Seele, aber *in* ihr selbst. So ist ein Verstand der Möglichkeit [nach], der passive Verstand. Dann der wahrhaftige  $\nu\omicron\varsigma$ , alles zu machen. Jener enthält Vorstellungen, Begierden pp. Alles  $\nu\omicron\varsigma$ , aber nur an sich seiend, nicht Tätigkeit, Wirksamkeit. . . . Sehr merkwürdig, wie sich Aristoteles mit diesem Gegensatz von Objektivität und Subjektivität herumschlägt. – Als erkennend ist der  $\nu\omicron\varsigma$  ruhig, verhält sich in dem, was im Verhältnis zum Bewußtsein Objekt heißt, zu sich selbst<sup>89</sup>.

<sup>82</sup> WW XIV 385–388.

<sup>83</sup> Vgl. „Eine Übersetzung . . .“ (s. Anm. 11) 57 ff.

<sup>84</sup> WW XIII (1832) S. VI.

<sup>85</sup> Ein Hegel-Zusatz ist „absolut betrachtet“ in Zeile 430 a 22; und das „daß“ – statt „da“ – in Zeile 430 a 24 stört. Die letzten vier Worte dagegen *sind* auf mehrfache Weise beziehbar.

<sup>86</sup> Zur Kontrolle wären in „Eine Übersetzung . . .“ 51, 64 f. die Texte von  $\pi\psi$  III 5 zu vergleichen: der griechische Text nach D. Ross (ed. Oxford 1956), Hegels Ms.-Übersetzung von 1805 und meine Übersetzung.

<sup>87</sup> Die Anführungszeichen im Text Michelets stammen höchstwahrscheinlich von M.

<sup>88</sup> Auch der Anonymus von 1820 schreibt (S. 195): „Der Zeit nach ist der äußere Verstand früher als die Wissenschaft“: einer der Gründe, den Michelettext zeitlich an dieses Jahr heranzurücken.

<sup>89</sup> Anonymus (Nachlaß J. B. Meyer, U. B. München), 184. Die zumeist in der Vorlesung –

Und die andere Handschrift: „Der νοῦς als bloß an sich seiender ist die endliche Welt.“<sup>90</sup>

Das einzige Kollegheft vom SS 1820:

Aristoteles unterscheidet . . . einen passiven νοῦς und einen tätigen νοῦς; Das Denkbare ist der passive νοῦς; und das, was ihn zum gedachten macht, das ist der tätige νοῦς. – Der passive νοῦς ist nun alles Gedachte. Für die denkende Seele ist so die empfindende Seele nur der passive νοῦς. Das absolute Denken macht sich selbst zum Allgemeinen. Das Obj[ektive] ist der νοῦς, Gedanke, aber nur Gedanke an sich. Daß nun die Welt, das Universum an sich, vernünftig ist, das ist der νοῦς παθητικός<sup>91</sup>.

Die Vorlesung von 1823/24 bringt ein neues Moment ein, die andere Anwendung des Aristotelischen Licht-Farben-Vergleichs:

Da unterscheidet also Aristoteles überhaupt zwischen passivem νοῦς und tätigem. Der passive ist die Natur überhaupt und in der Seele das Vorstellen und Empfinden, νοῦς an sich. So wie in aller Natur ein Verstand ist, so auch in der Seele, ein an sich seiender und [ein] tätiger, wie das Licht die an sich seienden Farben zu wirklichen macht<sup>92</sup>.

1825/26 spricht Hegel von dem pathetischen νοῦς: nur an sich seiend, ist er sein eigener Gegenstand – die Natur – Alles<sup>93</sup>. Die beiden letzten Berliner Vorlesungen ließen das schwierige Thema zurücktreten. 1829/30 stellt Hegel dem Ansehseienden das An-und-für-sich-Seiende gegenüber: der νοῦς, der „an sich die Totalität ist, aber nur an sich“, ist „nichts Wahres“, „keine Wirklichkeit“<sup>94</sup>. Die Deutungsrichtung ist, genügend erkennbar auch hier, bis zuletzt die gleiche geblieben.

Die Neudeutung des νοῦς παθητικός hat übrigens in den früheren Vorlesungen auch auf das Schlußstück des 4. Kapitels von πψ III übergegriffen: „In dem, was materiell ist, ist das Denken (nicht: das Denkbare!) nur der Möglichkeit nach . . . Die Natur enthält die Idee, ist Verstand nur an sich.“<sup>95</sup> Und anzumerken ist,

einer *Hegel*-Vorlesung! – mitgeschriebenen Texte aus Kollegheften sind orthographisch, gegebenenfalls auch leicht grammatikalisch von mir zurechtgebracht. – Die Berliner Vorlesungen haben auch in der Micheletausgabe einen gewissen Niederschlag gefunden, z. B. als Einleitungsformel zur dortigen πψ-Übersetzung (XIV, 387): „Aristoteles unterscheidet da zwischen *tätigem* und *passivem* νοῦς; der passive νοῦς ist die Natur, auch ist das in der Seele Empfindende und Vorstellende νοῦς an sich.“ (Die Stelle dürfte aus Michelets eigenem Kollegheft von 1823/24 stammen!) Die folgende wichtigere, im Zusammenhang von Hegels Darstellung der „Metaphysik“ (Buch XII) stehende Stelle ist aus dem Kollegheft des Hauptmanns v. Griesheim des Jahres 1825/26 entnommen: „Er unterscheidet zweierlei νοῦς, den aktiven und den passiven. Der νοῦς als passiv ist nichts Anderes als das Ansich, die absolute Idee als an sich betrachtet, der Vater [!]; aber erst als Tätiges wird es gesetzt. Jedoch dies Erste, Unbewegte, als von der Tätigkeit unterschieden, als passiv, ist doch als Absolutes die Tätigkeit selbst. Dieser νοῦς ist Alles an sich; aber es ist erst Wahrheit durch die Tätigkeit“ (XIV, 332).

<sup>90</sup> Henning, nachgeschrieben von Carrière (Hegel-Archiv/Bochum).

<sup>91</sup> Anonymus 195.

<sup>92</sup> Hotho 85a (Westdeutsche Bibl. Marburg).

<sup>93</sup> Mss. v. Griesheim, Löwe, Stieve (Marburg), Anonymus (Bibl. d. Poln. Ak. d. Wiss., Krakau).

<sup>94</sup> Werner 53 (Nachlaß J. Hoffmeister).

<sup>95</sup> WW XIV, 387. Das erste Sätzchen stammt aus der Vorlesung von 1823/24, wobei Michelet allerdings das dort stehende „an sich“ in „der Möglichkeit nach“ aristotelisch rückübersetzt hat; das zweite Sätzchen aus der Vorlesung von 1825/26 (v. Griesheim).

daß Hegels Aristotelesrühmung gerade diesem Verständnis des νοῦς in seinem Weltbezug universaler Immanenz gilt – z. B. 1820/21<sup>96</sup>: „Dies ist vom Spekulativsten; dergleichen findet sich im Platon nicht, ebensowenig in der modernen Philosophie.“

#### IV.

Im folgenden ist (1) das Ergebnis unseres auf den νοῦς παθητικός bezogen Hegel-Aristoteles-Vergleichs auszuziehen in (2) einige weitere Hauptpunkte der Hegelschen Aristotelesinterpretation hinein, die es bestätigen; abschließend ist auf (3) die Bedeutung des Aristoteles-Vergleichs für die heutige Hegelinterpretation hinzuweisen.

(1) Der Aristotelische νοῦς παθητικός hatte die Funktion der Rezeptivität für die von dem νοῦς ποιητικός aufbereiteten Objekte der materiellen Welt. Ihn identifiziert Hegel mit der Objektivität und Materialität der Welt überhaupt: er ist ihr Ansichsein, die δύναμις der entwicklungsfähigen und -bedürftigen Natur. Für Aristoteles konnte der νοῦς die der Möglichkeit nach erkennbaren Dinge (die δύναμις νοητά, intelligibilia potentiā) zu seinen wirklich erkennbaren und wirklich erkannten Gegenständen machen. Für Hegel sind die Dinge auf dem Wege, kraft ihres noetischen Ansichseins, der νοῦς an-und-für-sich zu werden. „Der nous ist alle noeta“, sagt Hegel 1819<sup>97</sup>. Aber sagt Aristoteles nicht dasselbe: ἡ ψυχὴ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα<sup>98</sup> –? Eben dieses Differenzierung verlangende πῶς<sup>99</sup> jedoch ist bei Hegel ausgefallen. Auch *ist* der νοῦς παθητικός wesentlich bezogen auf die materielle Welt, die seine Rezeptivität bedingt (Index dessen ist seine Vergänglichkeit). Wiederum jedoch besagt das nicht, daß der universal aufnahmefähige νοῦς identisch ist mit dem ansichseienden, ins Fürsichsein des Geistes sich aufhebenden Universum.

Die früheren Übersetzungen zeigten, daß Hegel, ein vorzüglicher Griechischkenner<sup>100</sup>, Aristoteles richtig zu lesen verstand und sich nicht etwa aus zweiter Hand informieren ließ. Daß Hegel den Text richtig übersetzte, schließt nicht

<sup>96</sup> Anonymus 80. – Und 1823 Hotho (85): „Aus diesen Proben ist das Spekulativste zu sehen“; Hube (175): „Das ist das Spekulativste, das wir haben. Und eben dieses hat Aristoteles gesagt.“ – Übrigens ist diese Umdeutung des νοῦς παθητικός ja auch mit wünschenswerter Deutlichkeit zu finden in Enz.<sup>3</sup> § 389: „Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die Substanz, so die allgemeine Grundlage aller Besonderung und Vereinzeln des Geistes, so daß *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. Aber in dieser noch abstrakten Bestimmung ist sie nur der Schlaf des Geistes; – der *passive* Nus des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach alles ist.“ (In Enz.<sup>1</sup> § 309 ohne die letzte Zeile!)

<sup>97</sup> Laut Anonymus-Heft dieser Vorlesung. – Vgl. „Eine Übersetzung . . .“ (s. Anm. 11) 82 f. Genau gesprochen, beruht Hegels Interpretation darauf, daß alle noeta der nous sind. Siehe Anm. 101.

<sup>98</sup> πψ III 8; 431 b 21. Vgl. auch die Aristoteles-Stellen oben S. 249 f. Derselbe Anonymus (184) hat das auch, und ganz richtig: „Die Seele ist auf gewisse Weise alles Seiende.“

<sup>99</sup> Vgl. 431 b 23 f.: πῶς δὲ τοῦτο, δεῖ ζητεῖν.

<sup>100</sup> S. „Eine Übersetzung . . .“ (s. Anm. 11) 79ff.

aus, daß er ihn schon damals anders verstand: in jenem Sinne nämlich, den die Berliner Vorlesungen so deutlich äußern. Daß dies tatsächlich der Fall war, lassen die Randnotizen zur  $\pi\psi$ -Übersetzung von 1805 bereits erkennen<sup>101</sup>. Das beweist auch die Vorrede der „Phänomenologie“ von 1807. Sie bezeichnet die intelligiblen Strukturen der Welt als „Verstand des Daseins“: „Dadurch ist es Nus, als für welchen Anaxagoras zuerst das Wesen erkannte. Die nach ihm [und das ist zumal Aristoteles!] begriffen bestimmter die Natur des Daseins als Eidos oder Idea . . .“<sup>102</sup>.

Hegel allerdings war überzeugt, als er selbst emphatische Bilanz zog aus  $\pi\psi$  III 4–5, daß er, in anderer Sprache zwar, der Sache nach dasselbe sage wie Aristoteles. Gewiß: „Die *Ausdrücke* Objektivität, Subjektivität pp., die uns geläufig sind, gehören einer Reflexion an, die er nicht hatte.“<sup>103</sup> Aber: „*Dasselbe* hat Aristoteles und arbeitet in diesen Spekulationen sich herum.“<sup>104</sup>

*Ist es möglich, Hegels Interpretation der Aristotelischen ‚leidensfähig-empfindlichen‘ Vernunft als ein wirkungsgeschichtlich legitimes ‚fortschreitendes Verständnis‘ zu betrachten – wie das z. B. H.-G. Gadamer gelegentlich nahelegt<sup>105</sup>? Dem scheint nicht so. Das dialektische ‚Aufheben‘ ist nach Hegel verwandelnd und bewahrend zugleich: Durch Hegels Aufhebung des  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  im Geist wurde der Aristotelische  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  *verwandelt – bewahrt* wurde er *nicht*. „Wie muß . . . die Passivität des Nus gefaßt werden?“<sup>106</sup>, so formulierte Hegel selbst in einer Randnotiz zum Ms. von 1805<sup>106</sup> die Frage, die sich Aristoteles von  $\pi\psi$  III 4 her für  $\pi\psi$  III 5 stellte. Hegel hat die von Aristoteles durch die Unterscheidung der Funktionen des  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  erarbeitete Antwort überspielt oder umgangen, indem er die „Passivität des Nus“ zur Objektivität der Natur deklarierte – als des Einig-Anderen zur Subjektivität des Geistes.*

(2) In welche Dimensionen Hegels dialektische Umdeutung des Aristoteles weist, sei, ohne Vollständigkeitsanspruch, nach einigen Richtungen hin andeutungsweise anvisiert.

<sup>101</sup> Vgl. besonders diese Notiz zu III 4; 430 a 6–9: „insofern sie nur der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  der Möglichkeit nach sind, sie sind wohl  $\nu\omicron\eta\tau\alpha$ , diß ist wohl das  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$   $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota$ , der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  aber als solcher ist die  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota$ , aber ohne  $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ , sie aber sind  $\nu\omicron\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$  mit  $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ “ (ebd. 54; vgl. 84 zu 52 ff.) Darauf hatte ich (dies zu Gadamer: s. Anm. 105) auch zusammenfassend hingewiesen: ebd. 87 f.

<sup>102</sup> WW II (1832) 44. „Die logische Vernunft selbst ist das Substantielle oder Reelle“, wird die „Wissenschaft der Logik“ (I = WW III [1834] 33) sagen, und die Enzyklopädie<sup>3</sup> § 6 wird die „Wirklichkeit“ bestimmen als „die seiende Vernunft“.

<sup>103</sup> 1819 (Anonymus 176).

<sup>104</sup> 1823/24 (Hotho 80). Die Fortsetzung lautet: „Das Subjektive ist das Tätige, das Objektive die Möglichkeit, das Allgemeine. Das Wahrhafte ist die Einheit dieser Tätigkeit und Möglichkeit. Aber Einheit ist dafür ein schlechter Ausdruck, denn die Identität ist selbst eine Abstraktion, und eine Identitätsphilosophie das Allerschlechteste. Bei A. ist also diese trockene Identität nicht als das Höchste ausgesprochen, sondern gerade als die *energeia*, welche die abstrakte Identität aufhebt und die Repulsion von sich selbst wird, aber in diesem Unterscheiden identisch mit sich bleibt.“

<sup>105</sup> In: Hegel-Studien 1 (1961) 195<sup>18a</sup> (s. hier Anm. 51). Gadamer möchte „nicht gern von Mißverständnissen reden, sondern eher von einem fortschreitenden Verständnis, das immer und notwendig – nicht nur bei Hegel – die Einförmigkeit in das eigene Denken bedeutet“.

<sup>106</sup> „Eine Übersetzung . . .“ (s. Anm. 11) 52.

Mit Enthusiasmus hat sich Hegel die allgemeine Kurzformel – nach den differenzierteren Seelendefinitionen – von  $\pi\psi$  II 1 zu eigen gemacht, daß die *Seele* οὐσία . . . ἢ κατὰ τὸν λόγον sei<sup>107</sup>. Er übersetzt, in allen Berliner Vorlesungen: „die Substanz nach dem Begriff“<sup>108</sup>. Und er ‚erläutert‘ 1823/24<sup>109</sup>: „Die Seele ist die Substanz dem Begriffe nach, oder der Begriff ist selbst die Substanz.“ Und<sup>110</sup>: „Das ist also [gemeint], wenn wir [!] sagen, daß die Seele der existierende Begriff ist.“ Danach kann die Aussage über die Seele metaphorisierend übergreifen auf die ‚Seele‘ der Natur: „Das Wahre der Natur, ihre Seele, ist der Begriff.“<sup>111</sup> Nach Aristoteles ist die Seele οὐσία (Wesenheit) im Sinne des Logos oder – wie aus der einleitenden Unterscheidung von drei Arten der οὐσία hervorgeht<sup>112</sup> – im Sinne von μορφή oder εἶδος; sie allein ist gerade noch nicht das Ganze, das zusammengesetzt ist aus μορφή und ὕλη. Für Hegel ist der ‚Begriff‘ (als ‚Seele‘), die spezifisch psychologische Region hinter sich lassend, die Substanz, die eigentliche Wirklichkeit, das Wahre der Natur überhaupt – der Rest ist äußere „bunte Rinde“<sup>113</sup>, „unscheinbares Moment“ des „niedrigeren konkreten Daseins“, „nur noch eine Spur“, „eine einfache Schattierung“<sup>114</sup>, „sich selbst auflösendes und zum Momente des Ganzen machendes Tun“<sup>115</sup>; dieser Rest verdient „keine Zärtlichkeit“<sup>116</sup>. Die empirisch-konkrete Natur ist in Gefahr, das bloß Akzidentelle, mit dem späten Schelling<sup>117</sup> zu sprechen: „die Agonie des Begriffs“, mit Marx<sup>118</sup>: der „Selbstverlust“ des Denkens, das „entäußerte, abstrakte Denken“ zu werden. Diese ausweitende Umdeutung des Seelenbegriffs – der Seele als Begriff, des Begriffs als Wirklichkeit – vollstreckt nur die uns bekannte Identifizierung der Welt als möglichen Geistgegenstands (der νοητὰ δυνάμει des Aristoteles) mit dem νοῦς παθητικός, dem Geist-an-sich selbst<sup>119</sup>: wodurch die Welt

<sup>107</sup> 412 b 10.

<sup>108</sup> Vgl. WW XIV, 372 f.

<sup>109</sup> Nach Hotho (83). Als Gegenpol zu solcher Überinterpretation verrät konzeptualistisches understatement die Übersetzung von οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον in dem von Fachleuten geschätzten Buch von D. J. Allan „Die Philosophie des Aristoteles“ (Hamburg 1955, 107): „eine Substanz, von der wir einen Begriff bilden können“!

<sup>110</sup> 1823/24 nach Hube (182), bestätigt durch Michelet, der selbst diese Vorlesung hörte: in bezug auf  $\pi\psi$  II 4; 415 b 14 f. (τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἢ ἐντελέχεια), was Hegel übersetzt mit: „Die Seele ist der Logos, insofern er die Entelechie dessen ist, was nur der Möglichkeit nach ist“ (1825 nach v. Griesheim und Krakauer Anonymus).

<sup>111</sup> 1824/24 (Hotho 80). Die Unterschiede verschleifen: „Das wahrhaft Objektive ist nicht ohne Tätigkeit, sowie das wahrhafte Subjektive nicht das Tätige allein, die Form, sondern auch Materie, auch dynamis ist.“

<sup>112</sup>  $\pi\psi$  II 1; 412 a 6–9: nämlich ὕλη – μορφή καὶ εἶδος (καθ’ ἣν ἡδη λέγεται τόδε τι) – τὸ ἐκ τούτων.

<sup>113</sup> WW VIII (1833) 18.

<sup>114</sup> WW II (1832) 22.

<sup>115</sup> Ebd. 44.

<sup>116</sup> Vgl. Enz.<sup>3</sup> § 48.

<sup>117</sup> WW X, 152.

<sup>118</sup> Ed. G. Hillmann, Reinbek bei Hamburg, II, 111.

<sup>119</sup> Daß die Scholastik den νοῦς δυνατός (vgl.  $\pi\psi$  III 4; 429 a 22; = v. παθητικός) leicht schief auch mit intellectus *possibilis* (neben: i. patibilis) wiedergab, kommt einer solchen Fehlidentifizierung in etwa entgegen. – Aus dem sonstigen Werk Hegels sei zu dieser Identifizierung

in ihrer philosophisch einzig relevanten ‚Wirklichkeit‘, zum im Grunde geistimmanenten Objektivitätsmoment der Geistdialektik, des Selbstbegriffs des Geistes wird.

Damit ist auch schon gesagt: Der die Wirklichkeit konstituierende Begriff ist nicht eine statische, abstrakt-allgemeine Bestimmtheit (wie „Art“ und „Gattung“); er ist vielmehr *Zweck*. Das ist für Hegel ein hauptsächlicher Rühmensgrund: daß Aristoteles das εἶδος als ἐντελέχεια faßte<sup>120</sup>; und auch Kant empfängt dafür Lob, daß er die Aristotelische innere Zweckmäßigkeit wieder einigermaßen zu Ehren brachte<sup>121</sup>. „Der Begriff ist die οὐσία, die Substanz, welche sich wirklich macht.“<sup>122</sup> „Die Seele ist das Hervorbringende, die Ursache im Körper und der Zweck (das οὐ ἔνεκα); dann näher: die Ursache dem *Zweck* nach, d. h. die Ursache, die *sich selbst bestimmende Allgemeinheit* ist, der Logos . . .“<sup>123</sup>. Der Zweck, in seinem nach Hegel die Wirkursächlichkeit einbefassenden Vollsinn, ist das, was sich zu sich selber macht. Unausgeführt zunächst, bewegt er von Anfang – selber vom Anfang bis zur Vollendung einunddasselbe bleibend – die Dinge und zumal das Lebendige auf sich hin, sie so zu sich selber bringend, sich selbst dadurch auslegend, darstellend, verwirklichend<sup>124</sup>. Der ‚Begriff‘ gibt sich Wirklichkeit; er wird ‚Idee‘<sup>125</sup>. Natürlich gibt es viele und vielerlei Zwecke – in der Natur, aber was Hegel interessiert, ist dieses Grundverhältnis, diese eine Dynamik der (dialektischen) Selbstbewegtheit.

Insofern kann Hegel den Zweck identifizieren mit dem – von ‚außen‘ jedenfalls! – „unbewegten *Beweger*“ des Aristoteles; wie dies in der Vorrede der „Phänomenologie“ von 1807 schon geschieht<sup>126</sup>: „Wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäßige Tun bestimmt“: „der Zweck ist das Unmittelbare, *Rubende*, das Unbewegte, welches *selbst bewegend* ist; so ist es *Subjekt*“. Es ist „Bewegung und entfaltetes Werden“, kehrt in dieser seiner Ausführung in sich zurück und ist so „die sich auf sich beziehende Gleichheit“: Identität von Subjekt und Objekt, νοῦς und νοητόν, als der „sich begreifende reine Begriff“, als νόησις νοήσεως. Es ist kaum nötig, auf die fundamentale Verschiedenheit des jeweiligen denkerischen Grundmodells hinzuweisen: Bei Aristoteles fordert die Welt der Bewegung den alles bewegenden, in sich selbst (und nicht nur von ‚außen‘) – in seiner lebendigsten Lebendigkeit, die das Denken seiner selbst ist –

---

von „passivem Nus“ und Natur/Welt nur noch zitiert aus den „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes“ (von 1829; WW XII [21840] 531): „Die Welt ist ein harmonisches Ganze, ein organisches Leben, das nach Zwecken bestimmt ist; dies haben die Alten als νοῦς verstanden, dasselbe ist auch mit weiterer Bestimmung Weltseele, λόγος genannt worden. Es ist damit nur die Lebendigkeit gesetzt, aber noch nicht, daß die Weltseele unterschieden sei als Geist von dieser ihrer Lebendigkeit.“ Vgl. ebd. 538 f.!

<sup>120</sup> WW XIV, 344–349.

<sup>121</sup> WW XV, 605; Enz.<sup>3</sup> § 360.

<sup>122</sup> 1823/24 (Hotho 83b).

<sup>123</sup> 1825/26 (aufgrund der 4 Mss.; Hervorhebungen von mir).

<sup>124</sup> Vgl. in „Aristoteles . . .“ (s. Anm. 14) 342 f. die Parallelisierung von Zweck-Aussagen der „Wissenschaft der Logik“ mit solchen des Aristoteleskapitels der philosophischen Vorlesungen: ein Beispiel für die anonyme Omnipräsenz des Aristoteles in den Werken Hegels!

<sup>125</sup> Vgl. z. B. „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ § 1.

<sup>126</sup> WW II (1832) 17 f.

*keineswegs bewegten* Beweger, als transzendente Ursache des Universums. Für Hegel ist das Absolute der Begriff, der mit der als seine *Selbstbewegtheit* sich verwirklichenden Welt, als Subjekt mit sich als Objekt, sich zusammenschließt. Denn „der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geiste“<sup>127</sup>. Nicht von ungefähr nennt Hegel im Schlußkapitel der „Wissenschaft der Logik“<sup>128</sup> die „absolute Idee“ als die „absolute Methode“ (die identisch ist mit der vollendeten Subjekt-Objekt-Identität des sich begreifenden Begriffs) ein übers andre Mal – quasi-aristotelisch, will sagen, seiner Interpretation der ψυχή οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον entsprechend –: „Seele und Substanz“, „immanentes Prinzip und Seele“, „die Subjektivität und Seele“, „die dialektische Seele“ . . . Kurzum: die νόησις τῆς νοήσεως ist für Hegel „die Entelechie des Denkens“<sup>129</sup> einfachhin (oder so unendlich dialektisch vermittelt, wie sie wolle) und überhaupt geworden. Die νοῦς-Stelle von Aristoteles' Metaphysik XII, 7 beschließt ja auch – ohne Kommentar – Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“.

(3) Noch ist ein Wort – ein halbes Wort – zu sagen zur Relevanz der Hegelschen Aristotelesdeutung. Ihr relatives Recht, auch in Sachen νοῦς, wäre stärker zur Geltung gekommen, hätten wir in die Untersuchung einbezogen: den eigentlichen Erkenntnisvollzug, in dem als solchem Erkennender und Erkanntes *eines* sind in dialektischer Identität-in-Differenz; sowie das Verhältnis des νοῦς zu den einzelnen Menschen, dessen ‚monistische‘ Deutung durch Averoes doch vielleicht den Intentionen des Aristoteles gemäßer ist als die ‚pluralistische‘ der christlichen Scholastik. Und selbst der *Umdeutung* des Aristoteles durch Hegel ist *auch* tiefe Berechtigung nicht abzusprechen. Seine Dynamisierung der Gedankenformen brach Bahn einer nicht nur theoretisch reflektierten, sondern bewußter vollzogenen Geschichtlichkeit des – modernen – Denkens. Auch hat sich Hegel für seine Grundannahme, daß in der Welt durchweg Vernunft investiert sei, darauf berufen, daß nach dem christlichen Glauben ja doch eben Gott sie geschaffen hat. Dennoch wird daran festzuhalten sein, daß Hegel aristotelische Topoi nicht nur transponierte in eine epochal neue Denksituation, sondern sie dabei, statt sie verwandelnd zu bewahren, auch auflöste und verkehrte kraft einer (wenn das einmal schlagwortartig formuliert werden darf) alles in ihre Bewegung einbeziehenden Dialektisierung. So daß „der Nus“, von dem hier gehandelt wurde, eben doch *nicht* „in tieferer Bestimmung der Geist“<sup>130</sup> ist. Und so daß man fragen kann, ob es nicht doch vielleicht einem zu vornehmen Ton im philosophischen Gespräch zuzuschreiben wäre, wenn man, zwar nicht in vorschnellem Aburteilen, aber nach einiger Bemühung nicht wagen dürfte, in bezug auf Hegels Philosophie von einem Pan(en)theismus – wahrhaftig keineswegs die ehrenrührigste Diagnose in philosophicis! – zu sprechen – – – dessen betörender Großartigkeit man sich nur ungern entzieht.

Ist deshalb Hegels Philosophie, nach des späten Schelling<sup>131</sup> scharfem Urteil,

<sup>127</sup> Enz.<sup>3</sup> § 553.

<sup>128</sup> WW V (1834) 330, 335, 342 f.

<sup>129</sup> Vgl. Enz.<sup>3</sup> § 552 (= WW VII/2 436).

<sup>130</sup> Enz.<sup>3</sup> § 8.

<sup>131</sup> WW XIII, 106.

die „am meisten anti-aristotelische“? Oder ist, ganz im Gegenteil dazu, wie E. Przywara<sup>132</sup> weiland – und nicht nur er – meinte, in ihr ein geheimer Aristotelismus (des nichtverchristlichten Aristoteles) am Werk, hinter den vordergründigen Entlehnungen Hegels aus Aristoteles und seinen vielfältigen Gemeinsamkeiten mit ihm, hinter auch den Umdeutungen, ja Verkehrungen der Aristotelischen Philosophie durch Hegel – oder sogar *in* denselben? (Denn mit K. Löwith<sup>133</sup> zu sagen, daß „Hegel den Aristotelischen nous mit dem logos des Johannesevangeliums im Begriff des absoluten Geistes vereint“, das hat ja wohl mehr Verblüffungseffekt als Erschließungskraft.) In dieser Doppelfrage kehrt, wie mir scheint, die Aporie oder gar Misere der Hegelforschung heute wie seit je wieder, die, z. B. gegenüber dem politischen Denker oder gegenüber dem Religionsphilosophen Hegel, auf der breitesten Skala der Beurteilungen, zwischen konträren Extremen, schwankt. Nicht *die* Abhilfe hiergegen, aber einen Beitrag zur Prophylaxe vor Generalisierungen, von denen zur Zeit die irenisch-optimistischen etwas mehr im Schwange zu sein scheinen, könnte wohl etwa die Beschäftigung mit den Deutungen leisten, die Hegel von anderen Philosophien gab. Denn vielleicht kommt in Hegels Auseinandersetzung damit unvermittelt und deshalb ungebrochener, unverstellter als in anderen Werkpartien oder anderen genera litteraria seiner Äußerungen *seine* Systemintention zum Vorschein – eben weil sich diese Auseinandersetzung, nach Hegel, auch ihrem Inhalte nach im Medium des ‚reinen Gedankens‘ vollzieht, und nicht z. B. in dem der Vorstellung.

<sup>132</sup> Der Hegelianismus in Deutschland, in: Hegel nel centenario della sua morte, Milano 1932, 118–130, 121.

<sup>133</sup> In: Das Böse. Studien aus dem C.-G.-Jung-Institut, Band XIII, Zürich 1961, 219.